

Université de Montréal

Enjeux éthiques des modifications génétiques humaines à visées mélioratives

Critique à partir de Jürgen Habermas et Hans Jonas

Par

Christophe Facal

Département de philosophie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maitre ès Arts en philosophie - Option
recherche

Mai 2022

© Christophe Facal, 2022

Résumé

Ce mémoire porte sur l'éthique des modifications génétiques à visées amélioratives. Les modifications génétiques à visées amélioratives sont l'une des technologies les plus étudiées dans le mouvement transhumaniste. Nous présenterons la défense transhumaniste de cette technologie à travers l'ouvrage « From Chance to Choice », qui propose une défense de nature politique, faisant remarquer que cette technologie peut venir offrir un outil précieux aux théories de la justice égalitariste. Cette défense est cependant dépourvue d'un volet éthique, puisque les éthiques classiques sont impuissantes à se saisir de ce phénomène nouveau de manière intelligible. Afin de fournir un cadre de régulation éthique de ces modifications génétiques, nous nous tournerons vers l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas et l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas. Nous montrerons dans un premier temps que l'éthique de la discussion, selon laquelle une norme morale est valide si elle peut espérer recevoir le consentement des sujets moraux impliqués à la suite d'un débat argumenté, permet de légitimer sur un plan éthique les modifications génétiques car il est possible d'espérer le consentement à venir du sujet de la modification génétique. Cependant, ce consentement ne peut être postulé que si la réflexion sur la modification à effectuer est effectuée sous le signe de l'éthique de la responsabilité, présentée par la suite, selon laquelle un tel choix doit être effectué dans un processus nommé « heuristique de la peur », soit avec en ayant en tête les effets lointains de notre action.

Mots-clés : Modification génétique, bioéthique, Transhumanisme, Habermas, Jonas, « enhancement ».

Abstract

This memoir studies the ethical implications of human genetic modification. Human genetic enhancement is one of the most studied technologies by the transhumanist movement. We will present the transhumanist defence of genetic modification in the book "From Chance to Choice", which defends this technology on political grounds, due to its efficiency in helping carry out egalitarian theories of justice. This defense is deprived of a substantial ethical aspect. More generally, classical ethical theories seem to be inadequate to grasp the issues of human genetic modification. In order to offer an ethical framework of regulation of this technology, we will study Jürgen Habermas's discussion ethics and Hans Jonas's responsibility ethics. We will first show that discussions' ethics, according to which a moral norm is valid if and only if every moral subject affected by it can agree to it through an argumentative debate, ethically legitimates genetical improvements because we can hope for the future consent of the modified person. This being said, this consent can only be postulated if the ethical reasoning is aided by responsibilities ethics, which is then presented, according to which a choice such as a genetic modification has to be made under the guidance of the heuristic of fear, in other words, while bearing in mind the long-term effects of our actions.

Key words: Genetic modification, bio-ethics, Transhumanism, Habermas, Jonas, "enhancement".

Table des matières

Résumé	2
Dédicace	4
Remerciements	5
Corps du mémoire	6
1. Introduction	7
1.2 Science ou science-fiction?.....	7
1.3 Problématique et plan général du mémoire	9
1.4 Survol historique du transhumanisme et idéal-type	11
1.5 Rappel du plan.....	21
2. Chapitre 1	23
2.1 Introduction.....	23
2.2 « <i>From Chance to Choice</i> »	24
2.3 Wide reflective equilibrium.....	29
2.1 Clarification de notre méthodologie	30
2.1 Signification philosophique des modifications génétiques	33
2.1 Vers une égalité génétique?.....	40
2.1 « The openness to the unbidden ».....	42
2.1 L'idéal de régulation.....	44
2.1 Conclusion	44
3. Chapitre 2	46
3.1 Introduction	46
3.1 L'éthique de la discussion.....	46
3.1 « Vers un eugénisme libéral? ».....	58
3.1 Contre-arguments à Habermas	62
3.1 Réinvestissement de l'éthique de la discussion	67
3.6 Conclusion	71
4. Chapitre 3	73
4.1 Introduction.....	73
4.2 Une biologie philosophique.....	73

4.3 L'éthique de la responsabilité.....	80
4.4 Jonas et les manipulations génétiques.....	87
4.5 Introduction de Jonas dans un « wide reflective equilibrium »	92
4.6 Conclusion	95
5. Conclusion.....	97
Bibliographie.....	104

À Charlotte. À mes parents.

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier mes parents. Mon père, pour toujours avoir cru que j'avais le talent et la persévérance pour aller au bout de ce difficile chemin, qu'il m'a aidé à naviguer. Ma mère, pour sa confiance indéfectible qui me poussait à garder en vue ce qu'il y a au bout des efforts investis dans tout travail. Vous m'avez aidé à garder la tête haute.

Merci à ma sœur. Son enthousiasme, lorsqu'elle m'écoutait parler de philosophies que j'avais fini par trouver ennuyeuses, me rappelait pourquoi je m'y étais un jour plongé.

Merci à Hugues, mon plus sévère, et pourtant toujours juste critique, et à Sylvie, qui me supporte depuis le début.

Merci à Victor et Keven, pour leurs lectures et relectures.

À mon directeur, Frédéric Bouchard, qui fut bien plus qu'un directeur.

À Ulysse, qui m'a forcé à prendre bon nombre de pauses.

À Paul et Marie, qui plus que quiconque sont restés à mes côtés.

Finalement, merci à Charlotte, qui m'a enduré jour après jour, et fut toujours présente, pour tout. Je t'aime ma chérie.

1. Introduction

« Il ne s'agit pas de nier la réalité : il s'agit seulement de ne pas se laisser faire. »

Romain Gary

Ce mémoire porte sur l'éthique des modifications génétiques à visées amélioratives. Les modifications génétiques à visées amélioratives, relevant d'un paradigme d'« enhancement », sont l'une des technologies les plus étudiées dans le mouvement transhumaniste. Le transhumanisme est un courant philosophique qui, fondamentalement, plaide pour l'amélioration de la condition humaine par des moyens techniques. Depuis quelques années, l'expression « human enhancement » s'impose comme désignant ces pratiques et techniques visant à accroître les performances humaines, qu'elles soient physiques, intellectuelles, émotives ou morales.

Cette aspiration n'est plus le propre de quelques savants fous, mais s'immisce dans de plus en plus de sphères de nos sociétés : sports, où les scandales de dopage se multiplient à répétitions, chirurgie plastique, dont le but est de moins en moins d'aider les victimes d'accidents à retrouver un standard de vie normal et de plus en plus à aider les gens normaux à devenir *mieux*, études, où la prise de psychotropes visant à améliorer les performances se répandent.

De manière générale, ces améliorations se placent dans un paradigme de médecine améliorative. Comme l'exprime Jean-Noël Missa « L'effacement des frontières entre médecine thérapeutique classique et médecine d'amélioration constitue une des caractéristiques principales de la biomédecine du XXI^e siècle. Dans la biomédecine contemporaine, les nouveaux médicaments et technologies thérapeutiques peuvent être utilisés non seulement pour soigner le malade, mais aussi pour améliorer certaines capacités humaines.¹ » Cette propension à vouloir améliorer l'être humain, n'est cependant pas le propre du transhumanisme, mais le déborde. Comme le fait remarquer Nicolas Le Dévédec, nous vivons aujourd'hui dans une société de l'amélioration, obsédée par la volonté « d'optimiser, rehausser, augmenter, perfectionner l'être humain et ses performances². »

1.2 Science ou science-fiction?

Outre ces technologies d'améliorations déjà avérées, des technologies longtemps décriées comme pseudo-scientifiques gagnent en plausibilité et faisabilité un peu plus chaque jour.

Il y a encore quelques années, il était de mise d'entamer les études sur le transhumanisme en distinguant clairement ce mouvement de la science-fiction. Les promesses mirobolantes qu'il faisait miroiter étaient telles, que plusieurs les balayaient comme les fantasmes excentriques de quelques gurus de la Silicon Valley. Un tel avertissement serait aujourd'hui déplacé.

¹ Jean-Noël Missa, « Dopage, médecine d'amélioration et avenir du sport », dans *Philosophie du dopage*, dir. Jean-Noël Missa & Pascal Nouvel (Paris : PUF, 2011), 248.

² Nicolas Le Dévédec, « La société de l'amélioration. Le renversement de la perfectibilité humaine, de l'Humanisme des Lumières à l'humain augmenté » (Thèse de doctorat, Université de Montréal et Université de Rennes 1, 2013), 1, <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/10821>.

Des technologies révolutionnaires susceptibles de drastiquement modifier la condition humaine ne sont plus simples fantasmes, mais réalités avérées ou prochaines.

Le clonage est chose avérée depuis longtemps. L'outil CrisprCas9, un outil très précis de modification génétique, non seulement existe, mais a mérité à ses principales créatrices, Emmanuel Charpentier et Jennifer Doudna, le prix Nobel de chimie 2020. La téléportation quantique, étape cruciale vers les ordinateurs quantiques, est déjà acquise³. L'intelligence artificielle, bien que pas encore acquise, paraît chaque jour un peu plus près⁴. Les interfaces cerveaux-ordinateurs sont également proches⁵.

Si cela ne convainc toujours pas quelques sceptiques de l'imminence de ces technologies révolutionnaires, il est bien de rappeler comment la science est fréquemment sous-estimée. Le 9 octobre 1903, le *New York Times* publie un article qui va comme suit : « the flying machine which will really fly might be evolved by the combined and continuous efforts of mathematicians and mechanics in from one million to ten million years — provided, of course, we can meanwhile eliminate such little drawbacks and embarrassments as the existing relation between weight and strength in inorganic materials⁶. » Le 17 décembre 1903, 39 jours plus tard, les frères Wright faisaient voler le premier engin plus lourd que l'air, de manière contrôlée, de l'Histoire. Le 20 juillet 1969, 66 ans plus tard, le premier homme atterrissait sur la Lune. Le 30 juillet 2020, 51 ans plus tard, *Ingenuity* faisait le premier vol contrôlé sur la surface de Mars. Dans un article de 1998, le futur Prix Nobel d'économie Paul Krugman prédisait qu'il serait clair, à partir de 2005, que l'Internet n'aurait pas un plus gros impact sur l'économie que le fax⁷.

Mais de manière peut-être encore plus frappante : les premiers humains génétiquement modifiés sont déjà nés. Le 28 novembre 2018, lors du Deuxième Sommet international sur l'édition du génome humain, He Jiankui annonce que son équipe a créé des embryons génétiquement modifiés, que des mères ont porté à terme. Les deux nouvelles-nées, des jumelles nommées Lulu et Nana⁸, ont été génétiquement modifiées pour être résistantes au VIH. Un troisième embryon fut modifié et fut porté à terme par une seconde mère, dont l'identité est restée secrète. La modification génétique n'est donc plus affaire du futur, mais affaire du présent.

Luc Ferry explique « qu'il n'y a aucune raison « rationnelle » de fixer *a priori* des limites absolues à la recherche scientifique, et si l'on en juge par les progrès accomplis par la biologie ces derniers

³ Vincent Bonnay, « Des scientifiques réalisent une téléportation quantique sur 44 kilomètres », *Radio-Canada*, 8 janvier, 2021. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1761666/teleportation-internet-quantique-calgary-recherches>.

⁴ Naveen Joshi, « How Far Are We From Achieving Artificial General Intelligence », *Forbes*, 10 juin, 2019. <https://www.forbes.com/sites/cognitiveworld/2019/06/10/how-far-are-we-from-achieving-artificial-general-intelligence/?sh=5384828c6dc4>.

⁵ Antonio Regalado, « Elon Musk's Neuralink is neuroscience theater », *MIT Technological review*, 30 août, 2020. <https://www.technologyreview.com/2020/08/30/1007786/elon-musks-neuralink-demo-update-neuroscience-theater/>.

⁶ Auteur inconnu, « Flying Machines Which Do Not Fly », *The New York Times*, 9 octobre, 1903. <https://www.nytimes.com/1903/10/09/archives/flying-machines-which-do-not-fly.html>

⁷ Megan McArdle, « Predictions are Hard, Especially About the Future », *The Atlantic*, 23 décembre, 2010. <https://www.theatlantic.com/business/archive/2010/12/predictions-are-hard-especially-about-the-future/68471/>

⁸ Faux nom afin de conserver leur anonymat. Leur véritable identité demeure inconnue à ce jour.

temps, rien ne permet d'affirmer avec certitude que les recherches sur le vieillissement ne connaîtront pas des avancées comparables dans les décennies ou dans les siècles qui viennent.⁹ »

Il est donc absurde de se complaire dans un scepticisme scientifique et de balayer les enjeux soulevés par ces nouvelles technologies simplement car ces technologies n'arriveront peut-être pas.

La philosophie fut souvent, comme l'a dit Nietzsche, des considérations inactuelles. Pour une fois la philosophie à la chance, en réfléchissant aux possibles problèmes philosophiques représentés par les technologies émergentes avant que ceux-ci n'adviennent, d'être actuelle. Nous refusons de passer à côté de cette chance, et, prenant fait de l'urgence de réfléchir aux enjeux éthiques¹⁰ soulevés par ces technologies émergentes, nous consacrons ce mémoire aux enjeux éthiques soulevés par les technologies transhumanistes en voie d'émerger. Parmi ces technologies, nous avons choisi de nous pencher précisément sur les modifications génétiques à visées amélioratives, car elles jouissent au sein du mouvement transhumaniste d'une attention toute particulière en raison de son caractère révolutionnaire, ce qui a en retour engendré une abondante littérature sur le sujet.

1.3 Problématique et plan général du mémoire

Pour réfléchir à de tels enjeux, les éthiques classiques sont impuissantes¹¹. Nous nous tournerons donc pour ce mémoire vers des éthiques modernes, celles de la discussion et de la responsabilité, afin d'évaluer si elles sont à même de fournir un cadre éthique pour la régulation des modifications génétiques à visée améliorative. C'est donc à cette question que notre mémoire tentera de répondre : L'éthique de la discussion développée par Jürgen Habermas et l'éthique de la responsabilité développée par Hans Jonas peuvent-elles fournir un cadre éthique pour la régulation des modifications génétiques à visées amélioratives?

Pour répondre à cette question, nous tenterons adopterons la stratégie argumentative suivante. Nous commencerons par exposer, dans un premier chapitre, la défense transhumaniste des modifications génétiques, car il est nécessaire qu'une défense de cette technologie prenne en compte les principaux arguments transhumanistes en sa faveur. Plusieurs défenses des modifications génétiques furent proposées, toutes structurées de manières légèrement différentes, mais la plus systématique, la plus philosophiquement rigoureuse, et de manière générale, la plus importante, est celle que proposèrent Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels et Daniel Wikler dans leur livre commun « From Chance to Choice : Genetics and Justice ». Il s'agit du texte transhumaniste ayant eu le plus de répercussion publique et s'étant rapidement imposé comme l'un des ouvrages centraux du mouvement. Pour ces raisons, nous l'utiliserons comme principale source afin de présenter l'approche transhumaniste des thérapies géniques.

Or, comme le lecteur le remarquera dans le premier chapitre de ce mémoire, cette défense se situe dans le cadre plus général d'un « wide reflective equilibrium » qui laisse en second plan les

⁹ Luc Ferry, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*. (Paris : Plon, 2016), 75.

¹⁰ Des réflexions métaphysiques et épistémologies sont également nécessaires, et il ne faut pas voir dans notre choix un dédain de traiter de ces questions

¹¹ Nous savons que cette affirmation est ici affirmée de manière dogmatique et sans justification quelconque. Nous reviendrons sur cette affirmation en la défendant dans notre troisième chapitre, dans la note de bas de page 220. Le lecteur est prié de s'y tourner pour trouver une discussion plus approfondie de ce thème.

considérations proprement éthiques et concentre sa défense des modifications génétiques sur un terrain plus politique en montrant qu'elles peuvent servir un idéal politique égalitariste. Nous reviendrons sur le concept de « wide reflective equilibrium » dans notre premier chapitre afin d'expliquer ce qu'il recouvre et son importance pour nous, mais nous pouvons tout de suite dire que le manque d'attention accordé à des considérations proprement éthiques est avoué par les auteurs de l'ouvrage, qui signale que de telles considérations sont difficiles à mettre de l'avant en raison de l'objet radicalement nouveau auxquelles elles auraient à faire : notre stratégie argumentative sera donc précisément d'offrir de telles réflexions éthiques qui pourront s'allier aux réflexions politiques de « From Chance to Choice » dans le sens où elles tendront elles aussi vers une défense des modifications génétiques. Autrement dit, les éthiques traditionnelles butent sur ce nouveau thème des modifications génétiques qui les rend partiellement caduques. Pour cette raison, les auteurs se concentrent sur des thèmes politiques, ce qui dans le cadre d'un « wide reflective equilibrium » est tout à fait acceptable : des considérations politiques peuvent précéder des considérations éthiques, qu'il faudra par la suite venir leur joindre afin de présenter une défense multi-facettaire, plurielle, de telles technologies. C'est ce que nous nous proposerons de faire dans le deuxième et troisième chapitre.

Une fois la défense transhumaniste des modifications génétiques exposées, nous nous tournerons vers une éthique qui a le potentiel de se saisir efficacement de ce nouveau problème en identifiant ses enjeux centraux. Il s'agit de l'éthique de la discussion telle que formulée par Jürgen Habermas. Cette éthique n'est pas choisie au hasard. Habermas s'est explicitement penché sur le thème des modifications génétiques et a montré que dans le cas des modifications génétique le thème du consentement des enfants modifié est crucial. En plus de s'être penché explicitement sur ces questions, il développe une éthique tout en étant conscient que les avancées de la science et l'avènement de certaines techniques peut modifier les types de rapport que nous entretenons les uns envers les autres. Son éthique est donc toute désignée pour approcher ce thème et tenter de rétablir un « wide reflective equilibrium », c'est-à-dire de venir joindre aux conclusions politiques de « From Chance to Choice » un appareil éthique concordant, concordant dans le sens où ces réflexions éthiques tendront elles aussi à défendre l'utilisation des modifications génétiques à visées mélioratives. Cependant, il faut noter qu'Habermas tente, à partir de son éthique de la discussion, d'aboutir à des *conclusions bio-conservatrices* relatives aux modifications génétiques, autrement dit à s'opposer, sur la base des outils de l'éthique de la discussion, aux modifications génétiques. Cependant, nous estimons, avec Ferry et Buchanan, qu'il ne parvient pas à présenter une condamnation convaincante des modifications génétiques. Cela ne veut pourtant pas dire que son appareil éthique est discrédité. Tout au contraire, nous estimons qu'il fut mal mobilisé et qu'il peut être réinvesti afin de montrer que, même si les conclusions habermassiennes ne sont pas convaincantes, son appareil éthique demeure pertinent pour fonder en raison la légitimité des modifications génétiques à visées mélioratives. Ainsi, nous écartérons son attaque des modifications génétiques, ce qui rendra son appareil éthique disponible à un réinvestissement fécond.

Son éthique n'étant cependant pas, en raison de son formalisme, tout à fait complète lorsqu'il s'agit de défendre les modifications génétiques, il est nécessaire d'aller chercher ailleurs cette pièce manquante, cet impératif éthique substantiel qui permettra d'asoir la légitimité éthique des modifications génétiques. Nous la trouvons dans l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas, qui peut-être plus que tout autre éthicien, a construit son éthique avec en tête une permanente attention à sa relation à l'être organique et à sa situation dans un monde où la technique moderne a le pouvoir de détruire voir radicalement altéré ce monde. C'est dans l'œuvre de Jonas que nous trouverons une éthique complémentaire à celle d'Habermas, apte à venir l'appuyer et, ensemble,

structurer une défense éthique des modifications génétiques à visée méliorative, ainsi rétablissant un « wide reflective equilibrium » avec les idées transhumanistes présentées au premier chapitre. Nous verrons également que Jonas aussi s'est déclaré contre les modifications génétiques à visées mélioratives mais que, comme dans le cas d'Habermas, il est possible de répondre à ses objections de manière à les écarter et de rendre son appareil éthique disponible à la réinterprétation. Nous terminerons notre introduction avec un rappel de ce plan et des explications supplémentaires sur la stratégie argumentative que nous adoptons afin de répondre à notre problématique, mais pour l'instant, nous estimons ces développements suffisants.

À présent, nous allons offrir un rapide survol historique des origines du transhumanisme ainsi qu'un idéal-type de ce mouvement. Le rapide survol historique nous servira à placer la table qu'est le transhumanisme, à saisir les inspirations originales de ce mouvement afin de mieux comprendre dans quel contexte historique interviendront les auteurs que nous étudierons dans la suite de ce mémoire. Ce survol se fera par une généalogie de quelques-uns des principaux auteurs ayant inspiré le transhumanisme, ou ayant sans ambiguïté participé à ce mouvement. Ces auteurs ne seront donc que mentionnés, sans qu'une étude approfondie n'en soit offerte. Évidemment, cette brève généalogie ne prétend pas à l'exhaustivité, et plusieurs autres auteurs auraient pu être insérés dans cette constellation. Ceux présents ci-dessous furent sélectionnés car ils sont des exemples de l'incarnation des ambitions transhumanistes à différentes époques et dans différents courants philosophiques. L'idéal-type, quant à lui, servira à tracer les contours plus ou moins consensuels de ce qu'est le transhumanisme aujourd'hui.

1.4 Survol historique du transhumanisme et idéal-type

Avant de présenter l'approche transhumaniste des thérapies géniques, nous devons tout de même « placer la table » et tracer, dans ses grandes lignes, un portrait de ce mouvement. Puisqu'il est impossible de tracer un portrait fidèle à toutes les approches qui l'habitent, nous nous permettrons d'emprunter à la sociologie un précieux outil : l'idéal-type¹². Certes, cet outil méthodologique est principalement utilisé par la sociologie et généralement étranger à la philosophie, mais dans la mesure où le transhumanisme est un courant philosophique et culturel, accompagné qu'il est de toute une littérature et un cinéma particulier, de défenseurs non-philosophes, d'apôtres scientifiques et d'importants financiers, il est également un phénomène social qui se prête à cette approche, si évidemment nous ne l'étendons pas outre son cadre de validité. Ainsi, nous présenterons un idéal-type du transhumanisme, précédé d'un retour sur les origines historiques de ce mouvement, afin de donner au lecteur une idée des principales caractéristiques communes aux différentes branches du transhumanisme. Nous ne prétendons donc nullement rendre ce mouvement dans toute sa complexité car « à trop vouloir rendre compte de la complexité, on en vient à dissoudre toute possibilité de porter un regard de synthèse et donc critique sur les tendances observées.¹³ » C'est lorsque nous aborderons le thème des thérapies géniques, qui occupera la majeure partie de notre premier chapitre qu'alors nous plongerons dans toutes les complexités de ce débat authentiquement philosophique.

Commençons par les origines historiques.

Dans la littérature transhumaniste sur les origines de ce mouvement, certains auteurs, pensons à Nick Bostrom, ont l'audace de faire remarquer que les idées portant ce mouvement, celles

¹² Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, (Paris : Plon, 1965).

¹³ Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, (Paris, Éditions du Seuil, 2004), 19.

d'amélioration de la condition humaine, remontent à peu près aussi loin que les premières traces d'histoires écrites que notre espèce ait conservées. Ainsi, « L'Épopée de Gilgamesh », est déjà l'histoire d'un homme cherchant à atteindre l'immortalité. S'il est acceptable de chercher aussi loin les racines de quelques idées transhumanistes, il est alors possible de mettre le doigt sur plusieurs autres fictions, connues de tous, qui par leur récit d'une quête de l'immortalité rappelle cette ambition aujourd'hui défendue par le transhumanisme : la fontaine de Jouvence, évoquée déjà par Hérodote, l'élixir de longue vie, évoquée par plusieurs mythologies et cultures distinctes, ou encore la pierre philosophale, dont les histoires remontent jusqu'à environ 300 après J.-C.

Il s'agit là, en quelque sorte, d'un moyen d'ancrer le mouvement dans une histoire plus large afin de lui donner une légitimité : ces idées arrivées récemment au-devant de la scène seraient pourtant sous-jacente à toute notre culture et notre histoire.

Quoique l'on puisse penser de ces ambitieuses tentatives, force est de constater qu'à l'époque moderne, d'indéniables proto-transhumanistes ont articulé des idées qui, quelques siècles plus tard, allaient être récupérées sous leur forme actuelle. Il ne faudrait cependant pas se laisser confondre par la simple recherche de la première utilisation des mots « transhumanisme », « transhumaniste », ou « transhumain ». En effet, en 1312, dans la « Divine Comédie », Dante utilise déjà le terme « transumanare »¹⁴, mais qui signifiait dans ce contexte un dépassement de l'humain de manière spirituelle ou religieuse. En 1935, T.S. Eliot utilisa, dans « The Cocktail Party », le terme « transhumanized », qui ici revoyait cependant à une sorte d'illumination¹⁵.

La première formulation d'une idée proprement transhumaniste est généralement attribuée à Pic de la Mirandole dans son texte « De la dignité de l'homme »¹⁶ de 1486, où il explique que l'Homme n'a pas une nature fixe, mais une nature à modeler selon son propre désir, avec la possibilité de s'améliorer jusqu'à un statut quasi-divin :

Il prit donc l'homme, cette œuvre indistinctement imagée, et l'ayant placé au milieu du monde, il lui adressa la parole en ces termes : « Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature. Si je t'ai mis dans le monde en position intermédiaire, c'est pour que de là tu examines plus à ton aise tout ce qui se trouve dans le monde alentour. Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines.

¹⁴ Max More et Natasha Vita-More, dir., *The Transhumanist Reader* (Chichester : Wiley-Blackwell, 2013), 8.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, trad. Yves Hersant, (Paris : Éditions de l'éclat, 1993).

Ces désirs d'auto-détermination s'allient à la science et la technique grâce au « *Novum Organum* » de Francis Bacon, écrit en 1620. Bacon y argue pour le passage d'un raisonnement a priori à une recherche empirique basée sur la méthode scientifique, ceci afin de « réaliser toutes les choses possibles »¹⁷.

Le mariage de la perfectibilité humaine et de la science fit un pas de plus en 1795 grâce au Marquis de Condorcet qui, dans son texte « *L'esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* » écrivit :

Enfin, l'espèce humaine doit-elle s'améliorer, soit par de nouvelles découvertes dans les sciences et dans les arts, et, par une conséquence nécessaire, dans les moyens de bien-être particulier et de prospérité commune ; soit par des progrès dans les principes de conduite et dans la morale pratique ; soit enfin par le perfectionnement réel des facultés intellectuelles, morales et physiques, qui peut être également la suite, ou de celui des instruments qui augmentent l'intensité et dirigent l'emploi de ces facultés, ou même de celui de l'organisation naturelle de l'homme ? En répondant à ces trois questions, nous trouverons, dans l'expérience du passé, dans l'observation des progrès que les sciences, que la civilisation ont faits jusqu'ici, dans l'analyse de la marche de l'esprit humain et du développement de ses facultés, les motifs les plus forts de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances.¹⁸

La perspective de l'application des sciences et des techniques aux idées de perfectibilité mena Condorcet à considérer même la possibilité d'une vie d'une durée indéfinie :

Serait-il absurde, maintenant, de supposer que ce perfectionnement de l'espèce humaine doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini, qu'il doit arriver un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales, et qu'enfin la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable ? Sans doute l'homme ne deviendra pas immortel ; mais la distance entre le moment où il commence à vivre et l'époque commune où naturellement, sans maladie, sans accident, il éprouve la difficulté d'être, ne peut-elle s'accroître sans cesse ?¹⁹

¹⁷ Francis Bacon, *Novum organum*, trad. Lorquet (Paris, Librairie de L. Hachette et Cie, 1857). <https://philolabo.fr/fichiers/Bacon%20Francis%20-%20Novum%20OrganumOCR.pdf>.

¹⁸ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. (Paris : Librairie philosophique de J. Vrin, 1970), 195. <http://www.anthropomada.com/bibliotheque/CONDORCET-Marquis-de-Jean-Antoine-Nicolas-de-Caritat.pdf>

¹⁹ *Ibid.*, 217-218.

Vint ensuite, sans être à proprement parlé un précurseur du transhumanisme, Charles Darwin, qui avec sa théorie de l'évolution par sélection naturelle, acheva de détruire l'image de la nature humaine comme fixe et inaltérable, ce qui permit dès lors à plusieurs auteurs de considérer la condition humaine non pas comme un état nécessaire et destiné à ne pas changer, mais comme une phase, parmi plusieurs autres, susceptible d'être dépassée²⁰.

Ces principaux éléments théoriques mis en place (auto-détermination possible, alliance de la volonté de perfectibilité humaine à la science et la technique, condition humaine transitoire), se succédèrent alors quelques philosophes, tous plus ou moins oubliés de l'histoire de la philosophie, qui peuvent eux être réellement considérés comme les précurseurs directs du transhumanisme²¹. Nous n'en citerons que quelques-uns.

Nikolai Fiodorovich Fiodorov (1829-1903), représentant du Cosmisme russe, défendait l'extension de la vie, l'immortalité physique, la résurrection des morts (oui oui!) et, comme la majorité des auteurs de ce mouvement, la colonisation spatiale, tout ceci grâce à « l'œuvre commune », soit la collaboration de toute l'espèce humaine dans la lutte contre la mort²².

John Burdon Sanderson Haldane, un généticien britannique, théorisa la possibilité de l'ectogenèse et la possibilité de modifier nos gènes pour notre bénéfice dans son livre « Dédale ou la science de l'avenir »²³ et John Desmond Bernal, un physicien irlandais, réfléchit aux implants bioniques et à l'amélioration de nos capacités cognitives dans son livre « The World, the Flesh and the Devil »²⁴.

À leur suite, Julian Huxley, inspiré par le biofuturisme anglais incarné par Haldane et Bernal, obtient l'honneur d'être considéré comme le premier²⁵ à avoir utilisé le terme « transhumanisme ».

La date et le texte exact dans lequel Huxley utilisa pour la première fois ce terme reste sujet à débat²⁶, mais l'on peut retenir comme occurrences notables une conférence de 1951 intitulée « Knowledge, Morality and Destiny », où Huxley affirme que « Such a broad philosophy might perhaps be called, not Humanism, because that has certain unsatisfactory connotations, but Transhumanism. It is the idea of humanity attempting to overcome its limitations and to arrive at

²⁰ Nick Bostrom, « A History of Transhumanist Thought », *Journal of Evolution and Technology* 14, n.1 (2005): 3 et More, 1.0

²¹ Nous excluons de cette généalogie Nietzsche, car trop controversé. Mettre au clair son statut prendrait ici trop de temps, et ce n'est pas l'objectif de cette section. Certains le considèrent, grâce à sa défense du « surhomme », comme un proto-transhumaniste, d'autres, en raison de son dédain face à ceux qui rejettent la vie (ce que feraient les transhumanistes en rejetant notre état biologique actuel), l'utilisent pour critiquer le transhumanisme.

²² More, 10 et Nikolaï F. Fedorov, *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task; Selected Works* (Londres: Hoeneyglen, 1990) et N. O. Losski, (*Histoire de la philosophie russe – des origines à 1950*) (Paris: Payot, 1954), 73-81.

²³ J.B.S. Haldane, *Dédale et Icare ou la science de l'avenir* (Paris: Allia, 2016), 112.

²⁴ J.D. Bernal, *World the Flesh and the Devil: An Inquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul* (Londres: Jonathan Cape Ltd, 1970), 80. More, 11 et Bostrom, 5.

²⁵ Certains considèrent que le premier serait un philosophe canadien du nom de D.W. Lighthall, qui dans un texte de 1940 parle du transhumanisme de saint Paul. Cependant, puisqu'il attribue cette philosophie à l'auteurs des Épîtres et ne la développe pas lui-même, il n'est pas considéré comme le premier à avoir revendiqué cette nouvelle philosophie.

²⁶ Peter Harrison et Joseph Wolyniak, « The History of "Transhumanism" ». *Notes and Queries* 62, no 3 (2015): 465-467. <https://doi.org/10.1093/notesj/gjv080>.

fuller fruition »²⁷. Six ans plus tard, en 1957, Huxley publie un recueil d'essais intitulé « New bottles for New wine », dont le premier essai est intitulé « Transhumanism ».

Dans cet essai, Huxley écrit: « We need a name for this new belief. Perhaps *transhumanism* will serve; man remaining man, but transcending himself, by realizing the new possibilities of and for his human nature.'"²⁸ Il dira aussi que

“Up till now human life has generally been, as Hobbes described it, 'nasty, brutish and short'; the great majority of human beings (if they have not already died young) have been afflicted with misery... we can justifiably hold the belief that these lands of possibility exist, and that the present limitations and miserable frustrations of our existence could be in large measure surmounted... The human species can, if it wishes, transcend itself—not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity²⁹.

Ce survol historique ne serait pas complet sans la mention rapide de Fereidoum M. Esfandiary, philosophe américano-persé enseignant à la New School dans les années 60, qui d'ailleurs se fit rebaptiser F.M. 2030 et aurait écrit cette jolie phrase, capturant bien l'essence de sa pensée : « If it is natural to die then the hell with nature. Why submit to its tyranny? We must rise above nature. We must refuse to die.³⁰ », et Pierre Teilhard de Chardin, jésuite et paléontologue français, qui, réfléchissant à « l'ultra-humain » dans son texte « La place de l'homme dans la nature », théorisa la formation d'une « Noosphère », point culminant de « l'effort biosphérique de cérébralisation »³¹, moment où les consciences humaines, reliées socialement et techniquement, subissent un « accroissement d'intériorité mentale »³², ce qui provoque une sur-compression et sur-organisation de cette nouvelle Noosphère : le cosmos « converge » jusqu'à un « Foyer universel (je l'ai appelé Oméga), non plus d'extériorisation et d'expansion physique, mais d'intériorisation psychique – vers où la Noosphère terrestre en voie de concentration (par complexification) semble destinée à aboutir dans quelques millions d'années.³³ » Cette théorisation d'un point de convergence de l'Histoire humaine influença fortement les penseurs de la Singularité, l'une des branches principales du mouvement transhumaniste.

Durant les années 70 et 80, plusieurs organisations aux buts transhumanistes virent le jour, souvent en concentrant leurs activités à la défense théorique et la poursuite pratique de technologies bien précises³⁴, sans pour autant prétendre être les représentantes du mouvement entier. Les premières associations de ce genre furent l'Extropy Institute, fondé par Max More et Tom Morrow en 1988 et fermé en 2006³⁵ et la World Transhumanist Association, fondée en 1998

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Julian Huxley, « Transhumanism », World Transhumanist Association, 2004. <https://web.archive.org/web/20160625132722/http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley>

³⁰ Benjamin Tiven, « The Future takes forever. Becoming FM-2030 », Bidoun, 2010. <https://www.bidoun.org/articles/the-future-takes-forever>

³¹ Pierre Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature* (Paris : Le monde en 10 18, 1956), 112.

³² *Ibid.*, 137.

³³ *Ibid.*, 162.

³⁴ Bostrom, 14.

³⁵ Extropy Institute, « Extropy Institute », 2007, <https://www.extropy.org/>.

par Nick Bostrom et David Pearce, toujours active mais depuis rebaptisée Humanity+ et se chargeant de la publication du « Journal of Evolution and Technology »³⁶.

Passons maintenant à la présentation de notre idéal-type. Nous nous basons sur l'idéal-type qu'a tracé Luc Ferry dans son livre « La révolution transhumaniste » et expliquerons brièvement chacune des huit caractéristiques identifiées par Ferry.

Un eugénisme d'un genre nouveau, à prétention éthique, qui veut passer de la « chance au choix ».

La première caractéristique du transhumanisme est sa volonté de ramener dans le domaine de l'action humaine éthique ce qui n'y était préalablement pas pour des raisons techniques. Il s'agit d'une colonisation du naturel par le juste. En ce sens, il assume pleinement son eugénisme.

« Eugénisme » est aujourd'hui un terme qui a très mauvaise presse car il est associé à certaines idéologies du XXe siècle, dont l'eugénisme consistait essentiellement à éliminer les individus considérés les plus faibles, afin d'augmenter la proportion de gens « désirables ». Ces idéologies voulaient donc « élever » le niveau moyen de la population en éliminant tout simplement ce qu'ils considéraient être le bas de l'échelle.

L'eugénisme transhumaniste se distingue de cet eugénisme, disons, « classique », sous quatre aspects : « il n'est pas étatique mais relève de la liberté individuelle », « n'est pas discriminatoire, mais vise au contraire l'égalisation des conditions puisqu'il cherche à réparer les injustices infligées aux humains par une nature aveugle et insensible », il est démocratique, en ce sens où « à l'égalité économique et sociale il entend bien ajouter l'égalité génétique »³⁷, et ne vise pas à éliminer les « faibles », mais à réparer voire augmenter les qualités humaines que la nature distribue de manière à la fois parcimonieuse et inégalitaire.

L'eugénisme transhumaniste a, comme le dit Gilbert Hottois, le « souci fondamental de corriger les inégalités contingentes naturelles »³⁸. C'est en ce sens que s'articule le refus de laisser au hasard génétique un quelconque droit d'exister. Le transhumanisme entend remplacer la contingence de notre condition humaine par un contrôle humain éclairé. Il y a donc élargissement du domaine de l'éthique, puisqu'il y élargissement du domaine du contrôlable. Nous reviendrons sur ce thème³⁹.

Antinaturalisme : non seulement le progrès indéfini est souhaitable, mais, loin de se limiter à des réformes politiques et sociales, il doit porter aussi sur notre naturel biologique.

Ici, « antinaturalisme » signifie que la nature des êtres humains n'est pas sacrée et peut être modifiée. Le processus d'évolution par sélection naturel dont nous sommes les fruits « crée » des organismes « with blithe disregard for human well being »⁴⁰. Donc, si « la nature » ne nous a pas

³⁶ Pour un aperçu des compagnies aux missions transhumanistes et des financiers du mouvement transhumaniste, nous renvoyons le lecteur à la première partie de l'ouvrage « Le Transhumanisme » par Béatrice Jousset-Couturier.

³⁷ Le temps venu, nous nuancerons fortement cette prétention à l'égalité génétique que voit Ferry dans le mouvement transhumaniste.

³⁸ Gilbert Hottois, *Le Transhumanisme est-il un Humanisme?* (Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2014), 54-55.

³⁹ Voir section 3.3.

⁴⁰ Allen Buchanan, *Beyond humanity ?* (Oxford : Oxford University Press, 2014), 2.

créés en vue de notre bien-être, c'est à l'action humaine qu'il revient de remédier à cette absence de bienveillance et de justice.

Dans un livre intitulé « L'anti-nature », Clément Rosset écrit qu'

Approuver l'existence, c'est approuver le tragique : consentir à une insaisissabilité de l'existence en général que les notions de hasard, d'artifice, de facticité, de non-durée décrivent chacune à son niveau conceptuel. C'est aussi renoncer à tout réquisit d'être par-delà la somme des existences. Être et tragique s'opposent ainsi comme le non et le oui, la dénégation et l'affirmation, la nécessité et le hasard, le droit et le fait, la nature et l'artifice ⁴¹.

C'est précisément cette insaisissabilité de la nature que le transhumanisme entend « réparer ». Il entend, selon la première caractéristique évoquée, se ressaisir de ce qui fut considéré comme insaisissable par deux millénaires de philosophie, s'en ressaisir d'une poigne technique, ce qui permettra ultimement de s'en ressaisir d'une poigne éthique.

La quête de la « vie sans fin », de Gilgamesh à nous : l'immortalité ici-bas et par la science.

« [R]ien n'interdit *a priori* de penser, même si les obstacles à ce projet apparaissent aujourd'hui encore considérables, que l'homme dans sa volonté de maîtrise du monde comme de lui-même, ne puisse un jour s'arroger enfin le pouvoir exorbitant de dominer la mort.⁴² » En d'autres mots, il est irrationnel de postuler une fin aux avancées scientifiques, qui, si elles continuent sur la voie sur laquelle elles sont lancées, pourront, *peut-être*, un jour, atteindre non pas l'immortalité, mais une vie d'une durée indéfinie, ou largement augmentée. Cette conviction est presque omniprésente, à un degré ou un autre, dans tous les textes transhumanistes.

Un optimiste technoscientifique à tout épreuve : l'idéal du « solutionnisme »

Ici il convient de relativiser l'interprétation de Ferry. Certaines branches assez extrêmes du transhumanisme ont bel et bien une foi presque religieuse dans le progrès scientifique qu'ils considèrent comme une panacée. L'approche proprement scientifique du transhumanisme tend à verser dans cet optimisme exagéré qui croit pouvoir « réparer tous les problèmes du monde »⁴³. Zimmerman y voit là une forte influence hégélienne:

Hegel depicted humankind as the instrument through which absolute Geist (spirit) achieves total self-consciousness. Jesus Christ was the man who became God as much as the God who became man. Similarly Ray Kurzweil "revises the customary conception of God to accommodate the possibility that humans are taking part in a process by which posthuman beings, according to traditional theism, will attain powers equivalent to those usually attributed to God"⁴⁴.

Hava Tirosh-Samuelson abonde dans le même sens et affirme que

⁴¹ Clément Rosset, *L'anti-nature* (Paris : PUF Quadrige, 1986).

⁴² Ferry, 73.

⁴³ *Ibid*, 77.

⁴⁴ Hava tirosh- samuelson, « Transhumanist as a secularist faith », *Zygon* 47, no. 4 (2012) : 726.

For Kurzweil the (secularized) divine spirit that works through humans (namely evolution) will take charge of its own destiny and will “spiritualize” everything in the universe, including matter and energy. Despite their differences, for Kurzweil as well as for Hegel, the cosmos has not only brought itself to self-awareness through humankind, but eventually humans will evolve beyond themselves by generating modes of consciousness and technology that will make possible a cosmic self-realization⁴⁵.

Il y aurait donc bel et bien, dans certaines branches extrêmes du transhumanisme, une foi religieuse en le progrès.

Cependant, les branches plus philosophiques, soit celles qui nous intéressent ici, ne versent pas dans cet optimisme démesuré : elles se contentent de faire valoir la possibilité d’améliorer raisonnablement notre condition en augmentant notre pouvoir technique, sans pour autant prétendre à solutionner tous les problèmes du monde: « The pursuit of biomedical enhancement is not the pursuit of perfection; it is the pursuit of improvement.⁴⁶ »

Un rationalisme matérialiste, déterministe et athée

Le matérialisme, dans le cas précis du transhumanisme, signifie que les phénomènes mentaux, la vie de l’esprit, est produite et déterminée par l’activité matérielle du cerveau biologique.

Autrement dit, tout ce que nous pouvons penser n’est que le reflet de notre infrastructure neuronale. Notre pensée n’est donc ni autonome, ni transcendante par rapport à la matière qui l’engendre : « L’homme n’est pas un empire dans un empire : il n’est qu’une partie de la nature dont il suit l’ordre.⁴⁷ »

Alex Hogue, dans son analyse des racines noétiques et ontiques du transhumanisme, dira que

On the ontic side, I include two variations that both reject metaphysical understandings of the mind: contemporary Trans- and Posthumanist thinkers working with various forms of techno-scientific Materialism, who look to ground their ideas in present or future science, and also a line of philosophical influence that rejects a distinction between the mind and the body beginning with Friedrich Hölderlin, progressing through the thought of Martin Heidegger, and reaching into the present-day thought of Katherine Hayles.

Le monisme transhumaniste, qui ici s’avère être un physicalisme est, entre autres, ce qui permet à Moravec d’affirmer que l’*uploading* serait possible par un simple scan du cerveau⁴⁸, montrant bien par-là la nature purement matérielle et physique de la pensée (selon l’interprétation transhumaniste).

Comme l’a montré Céline Lafontaine dans « L’Empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine », l’ontologie matérialiste, quoique très vieille, prend racine, dans le cas du

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Buchanan, 2.

⁴⁷ André Comte-Sponville cité dans Ferry, 81.

⁴⁸ Alex hogue, « Transgressing the intellectual status quo », *New German Review: A Journal of Germanic Studies* 27, no 1 (2016): 40.

transhumanisme, dans la première cybernétique, une discipline développée par Norbert Wiener dans les années 40 et 50.

La première cybernétique s'est voulu une discipline globale unifiant toutes les autres disciplines scientifiques grâce à un modèle dit informationnel. La cybernétique fut développée dans les années 40 par Wiener alors que ce dernier tentait de développer un canon anti-aérien, le AA Projector, qui devait pouvoir prédire la réaction humaine d'un pilote et ainsi ajuster son tir afin de toucher un avion malgré la volonté humaine du pilote. Wiener s'est rendu compte qu'en considérant l'avion comme un système fermé répondant aux stimuli informationnels venant de l'environnement extérieur, il était possible de prédire son mouvement en formalisant la réaction humaine qui se trouvait ainsi totalement évacuée de dimension créatrice, spontanée, ou « subjective ». Autrement dit, Wiener a fusionné, conceptuellement, l'humain et la machine, faisant donc de chaque système, animal, humain, ou machine, des systèmes plus ou moins complexes mais obéissant à la même logique : un traitement d'information, une action, un feedback. Il y a donc indifférenciation ontologique de l'humain et de la machine, qui interagissent avec leur milieu par simple échange d'information. La pensée n'est donc considérée que comme la manifestation des interactions matérielles internes au cerveau, qui n'est qu'une machine, complexe certes, mais purement matérielle⁴⁹, et est en cela indifférenciée d'un ordinateur :

« L'analogie cybernétique entre l'ordinateur et le cerveau illustre bien ce processus d'« ontologisation » de la machine. L'effacement des frontières entre vivant et non-vivant, entre humain et machine propre au modèle informationnel transparaît clairement dans les propos du cybernéticien McCulloch pour qui « les cerveaux sont des machines à calculer, mais les machines à calculer ne sont pas encore des cerveaux ⁵⁰. »

Il est tout naturel, pour un mouvement comme le transhumanisme qui prétend améliorer matériellement la condition humaine, d'adopter une ontologie qui lui permette de considérer le corps humain comme une machine susceptible d'être améliorée par des moyens technoscientifiques.

⁴⁹ Le monde se trouve donc ainsi réduit à un très simple schéma d'échange d'information. C'est cette pensée qui inspirera fortement le post-modernisme, dont les reprises les plus claires sont les approches structuralistes et les pages qui ouvrent « La condition post-moderne » de Lyotard, où, dans sa description du savoir moderne, il décrit quelque chose de presque identique à ce que Wiener théorisa dans les années 40. Voici un exemple: « Dans cette transformation générale, la nature du savoir ne reste pas intacte. Il ne peut passer dans les nouveaux canaux, et devenir opérationnel, que si la connaissance peut être traduite en quantité d'information. On peut donc en tirer la prévision que tout ce qui dans le savoir constitué n'est pas ainsi traduisible sera délaissé, et que l'orientation des recherches nouvelles se subordonnera à la condition de traduisibilité des résultats éventuels en langage de machine ». Évidemment, l'éliminativisme anthropologique du post-modernisme contraste fortement avec le combat post-moderne pour l'émancipation de toute forme de domination, mais ce débat n'est pas pertinent ici.

⁵⁰ Lafontaine, 56-57.

Une éthique utilitariste et libertaire

L'éventail des orientations politiques présentes dans le transhumanisme sont vastes. Certains auteurs développent un libertarianisme, comme Max More, alors que d'autres sont plus proches de considérations sociales, comme Bostrom, ou Buchanan.

Cependant, dans toute cette diversité de considérations politiques et sociales, un fil conducteur demeure : les considérations sont utilitaristes. Le but est de diminuer les souffrances de l'humanité et d'augmenter son bonheur. La « Transhumanist FAQ », un document servant en quelque sorte de manifeste au mouvement, déclare que

Transhumanism is compatible with a variety of ethical systems, and transhumanists themselves hold many different views. Nonetheless, the following seems to constitute a common core of agreement: According to transhumanists, the human condition has been improved if the conditions of individual humans have been improved. In practice, competent adults are usually the best judges of what is good for themselves. Therefore, transhumanists advocate individual freedom, especially the right for those who so wish to use technology to extend their mental and physical capacities and to improve their control over their own lives⁵¹.

De plus, dans une section dédiée à répondre aux critiques disant que les technologies transhumanistes, puisque dangereuses, devraient être strictement interdites, le document répond à ces considérations de la manière suivante : « The position that we ought to relinquish research into robotics, genetic engineering, and nanotechnology has been advocated in an article by Bill Joy (2000). [...] Many of the responses to Joy's article pointed out that there is no realistic prospect of a worldwide ban on these technologies; that they have enormous potential benefits that we would not want to forgo⁵²." Les technologies ne devraient donc pas être strictement bannies, puisqu'elles ont le potentiel d'engendrer plus de bienfaits que de dangers : c'est là une utilisation tout à fait classique du calcul félicifique de Bentham, faisant du transhumanisme une philosophie résolument utilitariste.

Un déconstructionnisme

Ici encore, notre analyse diverge de celle de Ferry. Bien qu'il soit vrai que par l'élargissement de la sphère des sujets moraux⁵³, le transhumanisme déconstruit l'exceptionnalisme humain, par exemple en reconnaissant la dignité des post-humains on en « advocat[ing] the well-being of all sentience, whether in artificial intellects, humans, and non-human animals (including extraterrestrial species, if there are any) », il ne faudrait pas voir dans ce geste l'indice d'une reprise systématique par le transhumanisme d'une idéologie déconstructiviste et soixante-huitarde.

Il est vrai, d'une part, que certains transhumanistes, plutôt tenants d'un post-humanisme, se placent dans la lignée des pensées post-modernes et déconstructionnistes qui dominèrent le

⁵¹ Nick Bostrom, « The Transhumanist FAQ », World Transhumanist Association, 2003, <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>, 37.

⁵² *Ibid.*, 25.

⁵³ Nick Bostrom. « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics* 19, no 3 (2005) : 202-214, <https://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html>.

monde intellectuel des années 60 et travaillaient à déconstruire le concept d'humain défendu par l'humanisme classique. Pensons à des courants comme le cyber-féminisme ou l'éco-féminisme représenté par Donna Haraway et ce qu'elle nomme son « compostisme », visant à faire des humains du compost⁵⁴.

Mais il est également vrai que d'autres transhumanistes se placent cependant dans l'héritage des Lumières humanistes, et se considèrent comme travaillant au projet humaniste, avec la seule différence d'avoir à leurs dispositions des outils techniques aptes à élargir les ambitions humanistes originales, sans pourtant les dénaturer. Ce sont des auteurs de cette catégorie que nous allons étudier durant le reste de notre premier chapitre, et pour cette raison, nous ne nous étendrons pas outre mesure, ici, sur ce thème.

Prudence, démocratie et éthique de la discussion

Malgré l'apparence technoscientifique débridée, le transhumanisme est caractérisé par une grande prudence face aux menaces de possibles dérives technologiques. Face à la question « Aren't these future technologies very risky? Could they even cause our extinction? »⁵⁵ la Transhumanist FAQ répond "Yes, and this implies an urgent need to analyse the risks before they materialize and to take steps to reduce them"⁵⁶.

Cette prudence est couplée à une ouverture constante au dialogue démocratique considéré comme une voie possible de régulation parmi les transhumanistes moins libertariens. C'est à la viabilité de cette tentative de régulation que nous consacrerons notre second chapitre et pour cette raison, encore une fois, nous n'étudierons pas ici ce thème davantage.

1.5 Rappel du plan

Voici complète la présentation des huit grandes caractéristiques du transhumanisme selon Ferry. Avant d'entamer le premier chapitre de notre mémoire, nous allons rappeler le plan que nous allons suivre, et l'exposer en plus grand détail. Nous ouvrirons notre premier chapitre en expliquant ce que sont les gènes ainsi que leur rôle dans l'ontogenèse humaine. Ensuite, nous expliquerons ce qu'est un « wide reflective equilibrium » puis exposerons le rôle que nous donnerons à ce cadre théorique dans la stratégie argumentative de notre mémoire. Une grande partie de notre premier chapitre sera ensuite consacré à étudier, d'abord brièvement, les nouveaux problèmes éthiques posés par les modifications génétiques, ou plus précisément, les défis que cette technologie adresse aux éthiques traditionnelles, puis de manière plus étendue les significations pour les théories de la justice, où nous verrons qu'il est possible d'articuler une défense des modifications génétiques en raison de son apport à l'idéal politique de l'égalité d'opportunité. Ainsi, la principale défense et justification des modifications génétiques à visées amélioratives sera trouvée. La fin de notre chapitre sera consacré à un célèbre argument bio-conservateur, celui de l'« openness to the unbidden », formulé par Michael Sandel. En répondant à cet argument, nous en viendrons à voir qu'un simple débat pour/contre sur les modifications génétiques est stérile, et qu'il est philosophiquement plus intéressant d'emprunter la voie de l'idéal de régulation : ne pas tout accepter, ne pas tout refuser, mais tenter de développer un

⁵⁴ Cette thèse étant si farfelue, nous nous sentons obligés de fournir une référence à l'appui : <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/IJSSP-08-2019-0158/full/html>

⁵⁵ Bostrom, Transhumanist FAQ, 22.

⁵⁶ *Ibid.*

discours éthique rigoureux apte à nous permettre de naviguer les nouveaux défis posés par cette technologie.

Nous enchaînerons ensuite avec notre second chapitre qui tentera de faire précisément cela : étudier une théorie éthique qui soit à même d'offrir un cadre de régulation de cette technologie de manière à orienter l'idéal de régulation et de venir réintégrer la défense politique des modifications génétiques, articulée d'un point de vue transhumaniste, dans un « wide reflective equilibrium » qui fasse place à des réflexions éthiques. L'éthique toute désignée semble être celle de la discussion telle que développée par Habermas. Nous commencerons donc dans une première partie par présenter cette éthique, puis présenterons ensuite l'attaque formulée par Habermas contre les modifications génétiques à visées mélioratives. Cependant, nous montrerons que cette attaque ne parvient pas à remplir son rôle et qu'il est possible de lui répondre, puis de l'écartier. Cependant, ceci ne veut pas dire que toute l'éthique habermassienne se trouve écartée. En effet, nous montrerons que malgré le rejet de l'attaque habermassienne des modifications génétiques, son éthique de la discussion demeure un guide pertinent et utile qui permet d'identifier les principaux enjeux des modifications génétiques. Ainsi, nous montrerons par la suite que l'on peut réinvestir cette éthique, et exposerons sa compatibilité avec la défense transhumaniste des modifications génétiques.

Puisque l'éthique habermassienne ne nous donne cependant qu'un cadre général de régulation et que son éthique n'est, selon son propre aveu, que formelle, il nous manque un principe substantiel qui guide les réflexions et fait office, dans le cadre de l'éthique de la discussion, de candidat à remplir l'exigence de validité des normes morales. Ce principe sera à trouver dans l'œuvre de Hans Jonas, vers laquelle nous nous tournerons dans notre troisième chapitre. Ce chapitre s'ouvrira par une présentation de la biologie philosophique de Jonas, essentielle à la compréhension de son éthique et pertinente pour nous en raison de son attention portée à l'organisme, qui est précisément l'entité visée par les modifications génétiques. Une fois les théories biologique de Jonas posées, nous présenterons son éthique de la responsabilité, et suivrons sensiblement le même schéma que pour notre second chapitre : une fois son éthique présentée, nous présenterons son attaque contre les modifications génétiques, montrerons pourquoi cette attaque ne semble pas non plus être concluante, et réinvestiront son éthique en montrant comment elle peut venir compléter l'éthique de la discussion et, à elles deux, former un cadre de régulation des modifications génétiques à visées mélioratives et ainsi rétablir un « wide reflective equilibrium » intégrant et ce cadre de régulation éthique, et la défense transhumaniste, plus politique, de cette technologie⁵⁷.

⁵⁷ Nous estimons également que cet ordre de présentation à l'avantage de nous faire aller « toujours plus loin » dans la réflexion sur les modifications génétiques : alors que la défense transhumaniste du premier chapitre est essentiellement politique, le second chapitre se concentre sur un terrain éthique, alors que le troisième chapitre pousse la réflexion dans les confins d'une métaphysique biologique. Si nous parvenons à tracer un fil conducteur parmi ces méandres, alors le squelette d'un « wide reflective equilibrium » aura été construit avec succès.

2. Chapitre 1

2.1 Introduction

Dans ce chapitre, nous explorerons la défense transhumaniste des modifications génétiques. Nous nous baserons sur l'ouvrage « From Chance to Choice » écrit par Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels et Daniel Wikler. Pour présenter les aspects techniques des modifications génétiques, nous nous baserons sur le premier appendice de cet ouvrage, écrit par Elliot Sober.

Les deux premières sections de ce chapitre mettront en place les fondements théoriques nécessaires à la compréhension des questions philosophiques des sections suivantes. Dans la première section nous expliquerons, d'un point de vue technique, que sont les gènes, qu'est-ce que sont les modifications génétiques, comment sont-elles possibles, et en quoi elles pourraient affecter nos traits.

Dans la seconde section, nous offrirons au lecteur une notice méthodologique sur le concept de « wide reflective equilibrium ». Elle aura pour but de clarifier dans quel cadre théorique se développent les réflexions éthiques et politiques de l'ouvrage ainsi que les nôtres. Cette notice sera cruciale à la cohérence générale de notre mémoire. Nous verrons que ce cadre théorique est crucial pour nous pour deux raisons principales. Premièrement, il rend acceptable le fait d'exposer en parallèle, la confusion éthique qui entoure les modifications génétiques, ainsi que des conclusions politiques concernant ces mêmes technologies, sans que l'absence de conclusions éthiques ne soit un obstacle à l'élaboration de réflexions politiques. Deuxièmement, il nous permettra de justifier la récupération des réflexions d'Habermas (Chapitre 2) et de Jonas (Chapitre 3), sans que cette récupération ne soit une trahison ou une dénaturation de leurs réflexions. Nous y expliquerons également que les écrits d'Habermas et Jonas sur les modifications génétiques ne semblent pas réussir à articuler une claire condamnation des modifications génétiques à visée amélioratives. Cependant, leurs éthiques respectives à partir desquelles sont articulées ces critiques demeurent d'intéressants guides qui peuvent guider nos réflexions relatives aux modifications génétiques. Ainsi, leurs appareils éthiques demeurent disponibles à l'interprétation.

Une fois ces deux premières sections propédeutiques (1.1 et 1.2) terminées, nous nous tournerons vers les aspects proprement philosophiques des modifications génétiques. Nous exposerons, dans la section 1.3, d'abord ce que les auteurs de « From Chance To Choice » considèrent être les problèmes cruciaux que les modifications génétiques posent à l'éthique, puis exposerons pourquoi les modifications génétiques devraient tout de même, selon eux, être poursuivies en raison de leur apport à une théorie de la justice égalitariste (et, de manière générale, à un monde plus juste). Autrement dit, malgré le fait que les éthiques traditionnelles aient de la difficulté à se saisir de cette nouvelle technologie, elle présente des bienfaits assez substantiels, sur le plan politique, pour justifier le fait qu'on la mette en place et l'exploite. En effet, nous verrons que les modifications génétiques s'insèrent remarquablement bien dans plusieurs philosophies égalitaristes, principalement grâce à leur apport au principe d'égalité d'opportunité, et qu'en raison de cette opportunité offerte par les modifications génétiques, les auteurs transhumanistes que nous étudions considèrent les modifications génétiques non pas seulement comme acceptables, mais mêmes souhaitables sur la base de leur compatibilité et leur apport aux principes de l'égalitarisme.

Par la suite, dans la section 1.4, afin de donner une voix à ceux qui s'opposent aux modifications génétiques, nous aborderons l'argument bio-conservateur de Michael Sandel, qui fut indéniablement le plus étudié depuis les deux dernières décennies. Nous ne traiterons pas des branches plus libertariennes du transhumanisme, tels que les Singulitariens ou les Extropiens, qui s'ouvrent aux modifications génétiques mais renient l'idéal égalitaire de la branche techno-progressiste incarnée par « From Chance To Choice », car cela ne créerait qu'un débat interne à ce mouvement en ne remettant pas en question, profondément, la valeur des modifications génétiques. Nous présenterons donc l'argument du « openness to the unbidden » de Sandel, qui attaque plus frontalement cette technologie en la refusant à sa base, et non dans la manière de l'appliquée.

Nous montrerons ensuite la réponse offerte par Buchanan à cet argument, ce qui nous permettra d'exposer comment le débat autour des modifications génétiques et du transhumanisme peuvent rapidement devenir un débat pour/contre qui peut stagner dans un dogmatisme stérile. Afin de dépasser cette isosthénie, certains auteurs, tels que Luc Ferry, ont proposé de plutôt poursuivre un idéal de régulation, d'où la nécessité de démêler le flou éthique entourant ces technologies.

C'est pour se lancer sur la voie de cet idéal de régulation ainsi qu'établir un « wide reflective equilibrium » incluant les réflexions politiques de « From Chance To Choice », que nous nous tournerons ensuite, dans nos deux autres chapitres, sur deux théories éthiques, celles d'Habermas et de Jonas, aptes à offrir un tel éclaircissement ainsi que des bases éthiques qui pourront fournir un cadre de réflexion éthique adéquat aux modifications génétiques.

2.2 From chance to choice

Plusieurs ouvrages furent consacrés aux modifications génétiques à visées mélioratives et plusieurs défenses en furent articulées, les principales étant *Reasons and Persons* de Derek Parfit, *What Sort of People Should there Be?*, de Jonathan Glover, ainsi que celles de Greg Stock, John Harris, Gregory Pence, Eric Juengst et Mark Walker⁵⁸. Ici, nous utiliserons comme source principale *From chance to choice* et nous étudierons tout d'abord la modification génétique sous ses aspects pratiques : de quoi parle-t-on *réellement*? Pour ceci, nous devons d'abord comprendre ce que sont des gènes. Tournons-nous vers la première annexe de *From chance to choice*, consacré précisément à ce thème.

Que sont les gènes, et à quoi servent-ils?

Les gènes sont des séquences de nucléotides. Un nucléotide est, essentiellement, un type de molécule. Il existe quatre types de nucléotide (la cytosine (C), la thymine (T), l'adénine (A), et la guanine (G)). Deux morceaux d'ADN se distinguent par la suite de nucléotides qui les composent. Les gènes sont donc des morceaux d'ADN. Différents morceaux d'ADN, soit différents gènes, produisent différents morceaux d'ARN messenger, qui sont ensuite utilisé pour construire des acides aminés et des protéines. Ces protéines sont ensuite utilisées pour construire des structures plus grandes. Les gènes sont aussi responsables de la division des cellules et de leur spécialisation afin de former les différents tissus de notre corps.

⁵⁸ Bostrom, *A History of Transumanist Thought*, 19.

Les gènes ont donc deux rôles principaux. Ils sont l'une des influences du développement des organismes et l'un des mécanismes d'héritage⁵⁹. Bien que leur rôle soit crucial dans ces deux processus, ils ne sont pas les seuls éléments à prendre en compte.

Lors du développement d'un organisme, les gènes sont l'une des causes des traits qui se développent chez cet organisme, mais pas la seule. Les causes non génétiques sont regroupées dans la catégorie des causes environnementales, qui elles peuvent être biologiques (par exemple, la qualité de l'alimentation), sociales (les influences des amis proches), culturelles (exposition à une tradition artistique particulière), ou autre.

L'héritage, concept plus large que l'hérédité, englobe tout ce qu'un parent lègue à sa progéniture, que ce soit une partie de son génome, ou sa langue maternelle, dans laquelle les gènes n'ont pas de rôle à jouer autre que celui de condition de possibilité de développement d'un organisme disposé au langage humain.

La manière dont un enfant hérite des gènes de ses parents est bien mieux comprise que le rôle des gènes dans le développement. Dans le noyau de chacune de nos cellules, se trouvent 23 paires de chromosomes, qui sont donc au nombre total de 46. Un chromosome est, essentiellement, une longue double-hélice d'ADN repliée sur elle-même, qui elle-même contient des gènes.

Lorsqu'un parent produit, à travers ses cellules germinales, des gamètes (spermatozoïdes ou ovules), chaque gamète reçoit un chromosome de chaque paire, donc 23. Lorsque spermatozoïdes et ovules se fécondent, devenant ainsi un zygote, ce zygote a alors, à nouveau, 46 chromosomes, arrangés en 23 paires.

Une modification génétique affectant les cellules germinales serait donc transmise à la descendance, alors qu'une modification génétique affectant une cellule somatique (toute autre cellule ne jouant pas de rôle dans la production de gamètes, comme les cellules musculaires, ou les cellules composant nos organes) ne sera pas transmise à la génération suivante.

La configuration génétique d'un organisme est son génotype, qui est à différencier de son phénotype, qui sont les caractéristiques physiologiques de l'organisme développé. Il y a trois manières d'influencer le phénotype d'une personne.

Premièrement, il est possible de contrôler quels gènes passent d'un parent à son enfant. C'était l'ambition du premier eugénisme, et existe encore aujourd'hui sous la forme du diagnostic préimplantatoire et du dépistage prénatal (amniocentèse). Dans ce cas, des parents peuvent décider de ne pas transférer un embryon in vitro dans l'utérus de la mère, ou d'avorter un embryon qu'ils jugent être promis à une existence de souffrance.

Deuxièmement, il est possible de manipuler l'environnement afin de ne pas « actualiser » une prédisposition génétique. Par exemple, la PKU (la phénylcétonurie), empêche les gens qui en sont atteints de digérer la phénylalanine, un élément constitutif des protéines. L'accumulation de phénylalanine dans leur organisme entraîne une « severe mental retardation⁶⁰. » Cependant, il est possible de s'alimenter d'une diète ne comprenant pas de phénylalanine : dans ce cas, l'enfant se développera normalement.

⁵⁹ Nous remplaçons « hérédité » par « héritage ». Nous en donnerons la raison dans deux paragraphes.

⁶⁰ Allen Buchanan et al., *From Chance to Choice. Genetics and Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 350.

Troisièmement, le remplacement génétique (gene replacement therapy) permet, grâce à des « ciseaux génétiques » de plus en plus précis, d'« éditer » le génome humain, en ajoutant des gènes et/ou en retirant d'autres. Certaines thérapies utilisant cette méthode existaient déjà au début des années 2000. Cette méthode consiste soit à insérer dans les cellules somatiques d'un individu de l'ADN modifié pour éliminer un problème génétique, soit à performer une intervention sur une cellule existante afin de retirer un gène nuisible. Par exemple, le syndrome d'immunodéficience combiné grave (SCID) est engendré par la présence de deux copies d'une mutation récessive. Ce syndrome empêche la production d'une protéine nécessaire au système immunitaire. Afin de pallier à cette condition, des enfants ont reçu des injections d'ADN qui cause la production de la protéine nécessaire. Ici, l'ajout d'un gène était nécessaire. Un autre exemple, qui illustre cette fois-ci la retrait d'un gène, est celui de l'hypercholestérolémie. Cette condition génétique engendre des taux de cholestérol très élevés. Chez certains patients il a été possible de réduire le degré de cholestérol en modifiant les gènes de certaines cellules du foie.

Ce qui peut être fait pour des phénotypes pathologiques, il serait aussi possible de le faire pour des phénotypes normaux. De la même manière qu'il est possible de modifier le génotype d'un individu pour faire de son phénotype malade un phénotype normal, il est possible de modifier le génotype d'un individu pour faire de ses phénotypes normaux des phénotypes « meilleurs ». Elliot Sober, l'auteur de cette appendice, clarifie cette idée :

« My claim is that from the point of view of biology, it makes sense to think of disease, health, and enhanced function as all falling on a single continuum. If intervening in the lives of individuals allows science to move them from disease to health, science may also be able to move individuals from being merely healthy to having enhanced function”⁶¹.

Le reste de cet appendice réfléchit ensuite sur la nature de la causalité génétique. Afin de bien envisager l'impact de la modification génétique, il est nécessaire de comprendre quelle est l'ampleur de la causalité génétique sur les phénotypes qu'aura un organisme, et nous allons donc faire une brève incursion dans ce domaine.

Afin de bien saisir le sens de la causalité génétique, Sober pose 4 questions. Nous les étudierons en ordre et évaluerons la réponse qu'il leur donne.

Les gènes contribuent-ils causalement à un trait?

La réponse à cette question est relativement simple : des gènes peuvent contribuer à causer un trait, sans en être la seule cause, ni même être nécessaires à l'apparition d'un trait. Par exemple, la PKU est causée génétiquement, mais des causes environnementales doivent aussi être réunies. De la même manière, il existe des gènes prédisposant au cancer, mais il est possible de développer des cancers malgré l'absence de ces gènes.

Cependant, un organisme sans gènes ne développera ni maladies digestives ni cancers. Il serait donc plus précis de dire que « «genetic contribution» means that genetic *differences* make a *difference* in whether you have a particular phenotype⁶².»

⁶¹ *Ibid.*, 353.

⁶² *Ibid.*, 356.

À quel point les gènes, contrairement à l'environnement, contribuent-ils à nos traits?

Nous avons vu qu'il y a, de manière générale, deux types de causes qui engendrent nos traits : nos gènes et notre environnement. Lequel est le plus important?

Posée ainsi, cette question semble absurde. On ne peut pas mesurer l'impact de chaque cause selon une mesure unique, qui permettrait de dire que si un individu pèse, disons, 100 livres, ses gènes sont responsables de 60 livres et son environnement de 40. Pour résoudre cette question, il suffit de poser la question non pas relativement à un individu, mais relativement à une population, afin de déterminer, sur la base de plusieurs observations empiriques, lequel des facteurs génétiques ou environnementaux altère de manière significative le résultat phénotypique.

Ici, Sober explique que plusieurs cas de figures sont possibles, dépendamment des gènes en question, et des environnements en question.

D'une part, il y a les interactions dites « additives », qui sont, en fait, une absence d'interaction entre gènes et environnement (il y a bien évidemment toujours interaction entre gènes et environnement, seulement, dans ces cas-ci, les gènes et l'environnement produiront toujours le même effet indépendamment de la contrepartie à laquelle ils sont couplés). Il y a, dans cette famille d'interactions additives, deux sous-types de causalité.

Il y a d'abord les causalités dites monistes, dans le sens où seulement les gènes ou seulement l'environnement ont une incidence sur le phénotype. Pensons à la couleur des yeux (monisme génétique) ou la langue parlée (monisme environnemental).

Il y a également les cas de figure pluralistes, où et les gènes et l'environnement ont une incidence sur un phénotype donné, dans des proportions différentes, mais toujours « dans la même direction », d'où l'idée d'absence d'interaction entre gènes et environnement mentionnée dans notre explication des interactions additives. Autrement dit, un environnement E1 aura toujours le même effet pour un phénotype donné peu importe que le gène G1 ou G2 soit celui possédé par un individu. Pensons à la taille d'un individu : peu importe qu'il possède le gène G1 « grand » ou le gène G2 « petit », l'environnement E1 « alimentation saine et abondante » aura pour effet d'ajouter à la taille d'un individu. De la même manière, si un individu possède le gène G1 « compassion », cet individu sera prédisposé à être compatissant, mais le fait d'évoluer dans l'environnement E1 « famille qui valorise la gentillesse et la douceur » ou l'environnement E2 « famille violente et dysfonctionnelle » aura un impact sur la manière dont s'exprime ce phénotype. Ici, peu importe les conditions environnementales qui favorise ou défavorise des comportements compatissants, le gène G1 engendrera, à des degrés divers, un comportement compatissant.

D'autre part, il y a les interactions non-additives. Certains gènes répondent différemment à différents environnements. Ainsi, un environnement E1 pourrait accentuer un gène G1 et défavoriser un gène G2, alors qu'un environnement E2 aurait l'effet inverse sur les mêmes gènes.

Sober le résume ainsi: « We can look at the data in (iv) and make the summary statement, "the phenotype depends on both genotype and environment," but a more fine-grained analysis shows

that genes make a difference in some contexts but not in others, and that the same is true of environments considered⁶³”.

Bref, il ne peut donc qu’y avoir une réponse nuancée et contextuelle à notre question : les interactions entre gènes et environnement sont, généralement, très complexes, et seules d’extensives études, souvent sur plusieurs paires de jumeaux, permettent de donner une idée de l’influence respective des gènes et de l’environnement pour un phénotype particulier, presque toujours influencé par ces deux facteurs, qui à leurs tours interagissent de manière complexe. De cette section nous devons retenir une chose principale : très rares sont les phénotypes entièrement déterminés par les gènes, et il est très difficile de prévoir comment un génotype donné interagira avec un environnement donné : *un changement génotypique n’offre que rarement un lien causal direct vers un changement phénotypique.*

Quels gènes contribuent à un trait?

Sober passe relativement peu de temps sur cette question, expliquant simplement quelles méthodes statistiques, trop techniques pour être expliquées ici, sont utilisées afin de voir si un gène donné a une incidence sur la fréquence d’un trait. Pour notre propos, il convient seulement de remarquer qu’il existe des techniques, plus ou moins précises, permettant de déterminer si un trait est génétique ou non, et si oui, quels gènes sont en cause. Il convient aussi de faire remarquer que certains gènes ont une incidence sur un phénotype, mais en étant médiatisés par l’environnement. Il donne pour cela un exemple cocasse. Disons un gène G1, dont l’expression phénotypique est la rousseur. Or, il se trouve que l’environnement E1 est une société où les roux sont intimidés et ostracisés, conditions qui mène à une intelligence plus faible. Le gène G1 a donc pour incidence, médiatisée par l’environnement, de résulter en une intelligence plus faible. Finalement, l’existence de gènes pléiotropes (gènes qui agissent sur plusieurs phénotypes à la fois) complique davantage l’étude des liens entre génotype et phénotype, mais il ne s’agit là que d’une question technique qui ne relève pas de notre sujet d’étude.

Comment un gène contribue-t-il à un trait?

La quatrième question est la plus compliquée de toutes. Ici, nous ne pouvons que confesser notre ignorance, comme le fait honnêtement Sober :

« The reasons question 4 is difficult is that gene/environment pairs do not directly produce phenotypes like height or sexual orientation or intelligence. Rather, genes, produce gene products, which are chemicals. How these genes products interact with other gene products and with the environment is typically quite complicated. Somewhere downstream, the observable phenotype results. (...) Examples like sickle-cell disease, in which science has discovered how genes contribute to the production of phenotypes, should not obscure the fact that when we shift to phenotypes such as sexual orientation, intelligence, risk-taking, and so-on, question 4 represents a region of vast ignorance⁶⁴”.

⁶³ *Ibid.*, 360.

⁶⁴ *Ibid.*, 368.

Cependant, il ne faut pas non plus laisser cette zone d'ombre obscurcir les découvertes de la génétique :

« It is a striking fact about work in quantitative genetics that genes are said to make at least some difference in virtually all phenotypes that have been studied (Bailey 1996). Even when traits like religiosity and political affiliation are studied by quantitative geneticists, they end up concluding that genetic differences among individuals matter, at least somewhat (Bouchard et al. 1990). (...) Even after all fallacies are removed and dubious interpretations are seen for what they are, we may have to live with the fact that the genetic contribution to any phenotype of interest is never precisely zero⁶⁵ ».

Il y aurait donc toujours un certain fond génétique à nos traits, susceptibles, une fois nos connaissances améliorées, d'être altéré par modification génétique.

Nos connaissances en génétique et en modification génétique établies, nous pouvons passer aux implications proprement philosophiques de ces nouvelles technologies. Nous nous concentrerons sur les implications pour l'éthique et pour les théories de la justice, mais avant, présentons le cadre théorique au sien duquel ces implications seront étudiées.

2.3 Wide reflective equilibrium

Dans le troisième chapitre de « From Chance to Choice », les principales implications éthiques et politiques des modifications génétiques sont présentées « à rebours » : sont d'abord présentées les implications pour les théories de la justice, puis les implications sur l'éthique en général. Or, une tension se trouve au cœur de ces réflexions, dissimulée par cette présentation à rebours : les auteurs se penchent sur les interventions génétiques du point de vue de théories de la justice, et en adoptant tour à tour quelques théories courantes et bien défendues, montrent que ces dernières s'accordent sur un point crucial: les modifications génétiques sont nécessaires du point de vue de la justice. Or, ces considérations de justice sont suivies par une réflexion plus fondamentale sur les implications éthiques des interventions génétiques, et est alors expliqué que cette technologie sème la confusion dans la réflexion éthique, obsolète face à ces nouveaux défis.

Les conclusions basées sur des théories de la justice semble donc reposer sur des « pieds d'argile ». Ceci est problématique pour la cohérence de l'ouvrage, dont le reste se concentre également sur des thèmes de justice, au mépris des difficultés éthiques soulevées par le chapitre 3.

La solution à cette tension est à trouver dans le second appendice de l'ouvrage. Ce second appendice explique quelle posture théorique est adoptée par l'ouvrage : le *wide reflective equilibrium*. L'auteur de cet appendice, Norman Daniels, co-auteur du livre, explique que cette méthode

consists in working back and forth among our considered judgments about particular instances or cases, the principles or rules that we believe govern them, and the theoretical considerations that we believe

⁶⁵ *Ibid.*, 369.

bear on accepting these considered judgments, principles, or rules, revising any of these elements wherever necessary in order to achieve an acceptable coherence among them. The method succeeds and we achieve reflective equilibrium when we arrive at an acceptable coherence among these beliefs.⁶⁶

Le “wide reflective equilibrium” est un cohérentisme éthique et politique dynamique qui est appelé à se modifier devant de nouveaux cas de figure qui remettent en cause des certitudes morales précédemment établies : « There need be no assurance the reflective equilibrium is stable—we may modify it as new elements arise in our thinking (Schroeter 2004). In practical contexts, this deliberation may help us come to a conclusion about what we ought to do when we had not at all been sure earlier. (Scanlon 2002).⁶⁷» Cette révisabilité des jugements moraux et politiques s’accompagne d’une *déhiérarchisation* de ceux-ci : traditionnellement, les jugements moraux sont compris comme plus fondamentaux que les jugements politiques, et doivent servir de base afin d’en dériver ces derniers. Dans le cadre d’un « wide reflective equilibrium » la remise en cause de jugements moraux n’entraîne pas la chute de tout un édifice politique qui s’y serait échafaudé. Au contraire, cette méthode accepte tout à fait que des jugements politiques précèdent des jugements éthiques. Si, lors d’un examen critique de nos jugements éthiques et politiques, nos jugements politiques s’avèrent s’accorder avec un nouveau problème mais que nos jugements éthiques s’avèrent eux incohérents, il est possible de conserver les jugements politiques jugés adéquats et d’entamer un examen qui visera à développer de nouveaux principes éthiques qui s’accommoderont de manière cohérente à nos jugements politiques jugés adéquats. Daniels parle donc de « mutual adjustment between principles and particular judgments, each conceived as revisable in the light of the other⁶⁸ ». On voit donc ici qu’il n’importe pas d’établir des principes éthiques *avant* d’établir des principes politiques.

Le chapitre 3 du texte n’est donc pas menacé d’incohérence une fois son approche théorique comprise. Seulement, il est important de remarquer quels jugements perdent en cohérence face aux problèmes des modifications génétiques afin de réviser ces jugements et tenter de les reformuler de manière cohérente avec l’ensemble de nos autres jugements.

2.4 Clarification de notre méthodologie

C’est exactement ce que nous proposons de faire dans ce mémoire. Nous allons d’abord brièvement montrer, dans notre prochaine section, pourquoi le thème des modifications génétique entraîne de graves problèmes éthiques, irrésolubles par les éthiques classiques. Nous reviendrons également sur cette question à l’occasion de notre troisième chapitre, où grâce aux réflexions de Hans Jonas nous étofferons notre réflexion sur l’obsolescence des éthiques traditionnelles face aux modifications génétiques. Ensuite, nous présenterons la réflexion politique menée dans le chapitre 3 de « From Chance to Choice » sur cette technologie. Puisque les jugements éthiques sont mis en péril par cette nouvelle technologie, nos chapitres 2 et 3 présenteront deux éthiques qui peuvent fournir des réflexions éthiques cohérentes avec les

⁶⁶ Norman Daniels, « Reflective Equilibrium », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dir. Edward N. Zalta (Stanford : Metaphysics Research Lab, 2016), consulté le 9 janvier 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/#WidRefEqu>.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Buchanan, *From chance to Choice*, 372.

réflexions politiques menées afin de restaurer un « wide reflective equilibrium », dans le sens où ces éthiques sont aptes à se saisir de ce nouveau phénomène, et montrerons qu'il est possible, à partir de ces éthiques, d'articuler une défense éthique des modifications génétiques, complétant ainsi la défense transhumaniste centrée sur la compatibilité des modifications génétiques aux théories de la justice. L'architecture argumentative de ce mémoire est donc relativement simple : il est possible de défendre les modifications génétiques à partir de réflexions politiques, mais qu'en est-il d'une défense éthique? Nous montrerons que l'éthique de la discussion d'Habermas identifie clairement les principaux problèmes liés à cette technologie, entre autres celui du consentement, et offre une éthique apte à répondre à ce problème. Cependant, à la réflexion éthique d'Habermas nous pouvons ajouter celle de Jonas, qui offre des outils particuliers aptes à combler les lacunes de l'éthique habermassienne (il s'agit essentiellement de l'absence d'un principe éthique qui soit substantiel et non-formel, qui sera comblée par la « greffe » du principe jonassien de la responsabilité et de son outil principal, l'heuristique de la peur) et guider la réflexion éthique.

Il est maintenant temps de fournir une autre note méthodologique, celle-ci absolument cruciale. Habermas et Jonas, chacun à leur manière, en sont arrivés à des conclusions résolument bio-conservatrices : on ne devrait pas utiliser des technologies de modification génétique. Or, leurs raisonnements sont chacun insatisfaisants pour des raisons que nous exposerons, dans le cas d'Habermas, au deuxième chapitre, et dans le cas de Jonas, au troisième chapitre.

En évinçant de leurs théories éthiques les conclusions défailtantes sur les modifications génétiques, il est possible d'entamer un processus menant à un « wide reflective equilibrium » qui tentera de rescaper leurs idées fécondes. Autrement dit, leurs conclusions ne sont pas convaincantes en raison de failles que nous verrons en temps et lieu. Cependant, nous pensons qu'il est possible de ne pas tout balayer de leurs réflexions, de remettre de l'avant leurs théories de manière plus féconde qu'un stérile bio-conservatisme, et ce, sans trahir leur pensée. Connaissant les jugements politiques et sociaux menés par le transhumanisme (que nous présenterons sous peu) sur le thème des modifications génétiques, nous nous demanderons si les théories d'Habermas et de Jonas, disponible à la réinterprétation en raison de l'invalidation de leurs conclusions radicales, peuvent être réintroduites dans un « wide reflective equilibrium » et fournir à cette méthode des principes éthiques concordants avec les ambitions politiques transhumanistes.

Cette stratégie argumentative, quelque peu tortueuse (sans pour autant être, selon nous, trop alambiquée), fera sans doute sourciller les très rares lecteurs de notre texte : est-il raisonnable, voir rationnel, d'accepter des conclusions politiques sans une éthique sous-jacente? de réinterpréter les œuvres d'auteurs à la lumière d'erreurs ne faisant pas partie de leur domaine d'étude pour tenter d'en tirer de différentes conclusions? de « mélanger » des approches fondationnalistes et cohérentistes?

Nous sommes lucides par rapport à ces critiques possibles, et n'avons à leur offrir que cette réponse, dont la principale qualité est l'honnêteté intellectuelle : nous offrons l'interprétation la plus généreuse possible de la stratégie du « wide reflective equilibrium » appliquée à une technologie transhumaniste.

Puisque cette méthode consiste en « bringing to bear the broadest evidence and critical scrutiny we can, drawing on all the different moral and nonmoral beliefs and theories that arguably are

relevant to our selection of principles or adherence to our considered judgements⁶⁹ il est tout à fait permis dans ce cadre théorie d'invoquer des idées développées au sein d'autres traditions philosophiques : « it also includes principles and concepts drawn from different ethical theories, traditions, and cultures⁷⁰. »

Serait-ce alors une trahison de l'appareil éthique au sein de « From chance to Choice »? En aucun cas, car de l'aveu même des auteurs, cette portion de leur oeuvre est moins développée et demande précisément à l'être: « We do not offer a complete moral theory, however, and the part of moral theory we have focused primarily on – that which provides guidance on how institutions ought to be structured – requires the articulation of principles. Principles are needed to evaluate existing institutions and to guide institutional design⁷¹ ».

C'est une esquisse de théorie morale que nous offrirons à l'aide d'Habermas et Jonas, en évaluant si leurs idées, purgées des conclusions bio-conservatrices non recevables, peuvent être introduites dans un « wide reflective equilibrium » avec les réflexions sociales et politiques développées par l'ouvrage.

Il serait évidemment plus facile, pour ce mémoire, de s'en tenir à la stricte défense de la modification génétique, ou à sa stricte condamnation. Les voies bioprogressistes et bio-conservatrices sont plus faciles à développer et évite les écueils qui guettent la pensée nuancée. Il nous serait plus simple de montrer en quoi les réflexions d'Habermas et Jonas rejettent les modifications génétiques, ou s'en tenir à la liste des avantages de telles procédures. Ces méthodes, en plus de manquer du nuance et d'êtres, par leur simplicité, philosophiquement moins stimulantes, ignorent l'idéal de régulation. Dans son livre que nous avons déjà mentionné, Luc Ferry montre adroitement qu'une approche qui accepte toutes les modifications génétiques serait tout aussi absurde qu'une approche qui les refuse toutes. Il est inévitable que ces techniques déjà développées soient utilisés par certaines personnes, que ce soit dans des zones du monde aux politiques plus permissives, ou illégalement, et il est donc absurde de tenter de mettre une chappe de plomb sur l'utilisation de ces technologies. D'un autre côté, il est inévitable que ces techniques atteignent un point où, si elles sont mal utilisées, elles puissent engendrer des dommages graves soit aux individus ayant subi une intervention, soit à une communauté affectée, directement ou indirectement, par ces modifications : il est donc tout aussi absurde de permettre toutes ces technologies. Il ne reste donc que la voie mitoyenne, l'idéal d'une régulation éclairée de telles technologies, qui est politiquement plus difficile à mettre en place, et philosophiquement plus difficile à explorer qu'une autorisation ou une interdiction complète. C'est dans la poursuite de cet idéal de régulation que nous nous situons, et c'est pour cette raison que nous ne pouvons pas produire un mémoire « plus simple ». Ce texte sera donc hautement nuancé, et aura en ceci la qualité de ses défauts.

Cette longue notice méthodologique complète, revenons au chapitre 3 de « From Chance to Choice » et présentons les implications qu'on les modifications génétiques pour l'éthiques et les théories de la justice.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, 378.

2.5 Signification philosophique des modifications génétiques

La capacité nouvelle de modifier le génome humain s'est accompagnée d'une importante réflexion sur le rôle que joue en éthique la nature humaine, perçue par plusieurs comme désormais modifiable⁷². Il est important de noter que la réflexion sur l'implication des modifications génétiques sur la nature humaine se fait sous le signe de la spéculation : non seulement il n'est pas certain que la modification génétique atteigne de tels sommets, mais le concept même de nature humaine est sujet à débats. Examinons tout de même brièvement les réflexions proposées dans « From Chance to Choice ». Nous verrons que les modifications génétiques sèment la confusion dans la réflexion éthique pour trois raisons principales : l'effritement du concept de nature humaine, l'effritement de l'idée de progrès moral, ainsi que le brouillage de la frontière entre sujet de la morale et objet de la morale.

Traditionnellement, les théories éthiques incluent le concept de nature humaine dans leur réflexion de trois manières.

Premièrement, des auteurs ont considéré que la nature humaine doit satisfaire à certaines conditions pour que la moralité puisse exister (pensons à la nécessité d'être des êtres rationnels pour pouvoir volontairement respecter les exigences d'une éthique élaborée rationnellement).

Deuxièmement, des auteurs ont considéré que la nature humaine rend la moralité possible, mais limite également son étendue : on ne peut pas demander à un individu d'aller contre sa nature (pensons à un altruisme radical qui exigerait systématiquement le sacrifice d'un individu pour le bien d'une communauté, ignorant une propension naturelle de l'individu à s'auto-préserver).

Troisièmement, des auteurs ont considéré qu'il est possible de déduire l'éthique à partir de la nature humaine (pensons aux multiples éthiques naturelles).

Écartons les deuxièmes et troisièmes manières de relier éthique et nature humaine, plus rares, et concentrons-nous sur la première, qui est non seulement plus acceptée, mais également comprise dans les deux autres.

La possibilité de modifier la nature humaine met en péril la relation entre nature humaine et la possibilité de l'éthique telle que développée de la première manière exposée pour deux raisons.

Premièrement, les interventions génétiques pourraient détruire la part de notre nature qui rend possible la moralité⁷³. Il faut noter que ce scénario apocalyptique est hautement improbable, voir farfelu.

Deuxièmement, et de manière beaucoup plus plausible et sérieuse, l'agrandissement de nos connaissances en modification génétique, ainsi que l'accroissement de nos capacités de modification, pourraient alimenter une croyance (fausse) au déterminisme génétique, qui, corollairement, diminuerait la croyance en la liberté humaine. À partir du moment où l'humanité ne se perçoit pas elle-même comme libre, le concept de responsabilité ainsi que la possibilité de

⁷² Évidemment, ces auteurs associent la nature humaine plus ou moins à l'ADN, y voyant la spécificité biologique de notre espèce, et voyant cette même biologie spécifique comme le support d'où émergent d'autres propriétés considérées comme le propre de l'humanité, telles que la raison et le langage, qui, bien qu'elles ne soient pas biologiques, s'incarnent dans un corps biologique organisé par l'ADN.

⁷³ L'argument bio-conservateur de Francis Fukuyama se développe de manière similaire : la modification génétique risque de détruire un « Factor X » nécessaire à la perception que nous avons de nous-même comme des êtres égaux, et donc égaux en dignité et en droits.

la morale deviennent elles-mêmes suspectes. En effet, comme le développe Kant dans la seconde *Critique*, la liberté est la *ration essendi* de la loi morale, qui elle est la *ratio cognoscendi* de la liberté. Sans liberté, pas de loi morale. Renforcer la croyance au déterminisme génétique et, par le fait même, diminuer la croyance en la liberté, vide de sens la loi morale, car à quoi rimerait d'attribuer des comportements moraux à un individu qui ne décide pas librement de ses comportements?

Voici donc le premier problème éthique soulevé par la possibilité des modifications génétiques: l'effritement du concept de nature humaine met en péril la possibilité même de l'éthique.

Dans un autre ordre d'idée, la possibilité de modifier la nature humaine pourrait avoir des conséquences graves pour l'idée de progrès moral. Cette idée était traditionnellement conçue comme l'extension du statut de sujet moral à de plus en plus d'individus, extension basée sur la conviction qu'en vertu de leur humanité, tous sont égaux en dignité. Autrement dit, le progrès moral était l'inclusion progressive de tous les êtres humains dans la sphère des sujets moraux, sur la base d'une humanité partagée. Or, si le principe à la base de cette idée, l'ubiquité d'une nature humaine identique d'un être à l'autre, est à réviser en raison de la nouvelle malléabilité de la nature humaine qui pourrait alors différer d'un individu à l'autre (et ainsi perdre son statut de nature humaine), alors l'idée même de progrès moral perd de son sens.

Voici donc le second problème : la perte de sens de l'idée de progrès moral en raison de l'effritement du concept de nature humaine unique.

De manière non spéculative, donc en quittant la réflexion sur la nature humaine, l'augmentation de notre maîtrise sur notre génome entraîne également une colonisation du naturel par le juste. Si le naturel est compris comme ce qui n'est pas touché par l'Homme, qui n'est pas modifié ni modifiable, qui est hors de contrôle, alors notre génome, notre condition biologique, fut traditionnellement considéré comme naturelle. Or, avec l'extension de nos pouvoirs, le champ du naturel, du hors de contrôle, diminue, et celui du contrôle s'élargit. À partir du moment où nous avons le pouvoir d'agir sur un objet, se pose alors la question « Que dois-je faire? » : la question première de l'éthique. À partir du moment où un domaine rentre dans la portée de l'agir humain, alors les idées éthiques doivent accompagner cet agir.

Comment devrions-nous alors penser éthiquement à ces nouveaux problèmes? Une embûche à cette réflexion surgit rapidement: « As the possibilities of what may be called radical genetic interventions come closer to realization, the most fundamental single framing assumption of our ordinary ways of thinking about justice, both in theory and in practice, will be shattered⁷⁴. » Cette supposition, cette donnée fondamentale, était la distinction entre sujet de la justice, et objet de la justice: « The basic problem of distributive justice, as it has hitherto been conceived, is how goods ought to be distributed among persons when their identities, at least for purposes of justice, are given independently of the distribution of goods⁷⁵. »

Dans la nouvelle situation qui est la nôtre où il devient possible de redistribuer les caractéristiques même de l'identité, la distribution des biens entre les individus modifie par le fait même les individus : « Intervening in the natural lottery by genetic means will not be limited to distributing goods among persons whose identities are fixed prior to the act of distribution. Instead, the

⁷⁴ *Ibid.*, 84-85.

⁷⁵ *Ibid.*, 85.

distribution of genes itself may in part determine the identities of the persons⁷⁶.” Autrement dit, la justice passe d’une justice *pour* des individus, à une justice *dans* les individus. La distinction entre les biens à redistribuer et les individus qui les reçoivent est désormais beaucoup plus poreuse, pour ne pas dire effacée. Cette nouvelle difficulté est due au fait suivant : longtemps, les théories éthiques et théories de la justice ont pris pour acquis que, premièrement, les caractéristiques fondamentales d’une personne est un donné inaltérable, et deuxièmement, que l’un des problèmes centraux des théories de la justice, celui de la redistribution des biens afin de compenser pour les inégalités, se faisait parmi des individus préexistant l’acte de redistribution. Ces deux présuppositions ne tiennent aujourd’hui plus.

Voici donc le troisième problème : brouillement de la frontière entre sujet moral et objet moral.

Avec cette dernière réflexion, nous avons terminé notre tour d’horizon des problèmes éthiques soulevés par les modifications génétiques, et avons commencé à explorer les implications de cette technologie pour les théories de la justice. Tournons-nous maintenant frontalement vers ces questions car, comme nous l’avons mentionné précédemment, le flou éthique s’accompagne de conclusions politiques⁷⁷.

Le premier principe de justice que les auteurs tiennent à défendre est celui de l’égalité d’opportunité. Ils montreront comment ce principe peut être défendu à partir de plusieurs théories de la justice différentes, et que toutes ces interprétations acceptent que les modifications génétiques soient mises au service de l’actualisation et l’amélioration de ce principe : si les modifications génétiques peuvent donc, selon plusieurs interprétations différentes de ce principe, toutes contribuer à l’améliorer, le principe de l’égalité d’opportunité est, dans le cadre d’un « wide reflective equilibrium », sans doute à conserver.

Trois interprétations possibles de ce principe se partagent la faveur des philosophes.

Premièrement, « equal opportunity requires only the elimination of legal barriers to similar prospects for persons of similar talents and abilities⁷⁸”.

Deuxièmement, “equal opportunity requires the elimination of legal and informal barriers for persons of similar talents and abilities⁷⁹”.

Troisièmement, “equal opportunity requires not only the elimination of legal and informal barriers of discrimination, but also efforts to eliminate the effects of bad luck in the social lottery on the opportunities of those with similar talents and abilities⁸⁰”.

Une fois que la première formulation de ce principe est acceptée, il est difficile de justifier pourquoi les formulations subséquentes ne devraient pas l’être, puisque l’argument motivant l’extension du principe d’égalité d’opportunité est le même que celui motivant le principe même : un individu devrait, idéalement, être débarrassé de tous les désavantages qui ne relèvent pas de ses choix propres, même si ces désavantages ne sont pas causés par des injustices. Par exemple, il est possible que les parents d’un individu, accros aux jeux, aient perdu tout leur argent au casino.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Nous rappelons qu’un flou éthique couplé à des conclusions politiques possible dans le contexte de la poursuite d’un « wide reflective equilibrium », et que « théories de la justice » et « philosophie politique » sont, pour notre étude, plutôt synonymes.

⁷⁸ *Ibid.*, 65.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

Même s'il n'y a aucune injustice dans cette manière de perdre son argent, l'enfant grandira dans une famille pauvre n'ayant pas la possibilité de l'envoyer dans de bonnes écoles ou de le nourrir adéquatement. Le principe d'égalité d'opportunité s'applique aussi à cet enfant, dont le sort malchanceux ne fut pas le résultat d'injustices passées.

Cette troisième interprétation qui, suivant la terminologie de John Roemer, se nomme « level playing field conception of equality of opportunity » (à partir de maintenant simplement nommée « level playing field ») se subdivise elle-même en deux variantes : il existe deux manières de justifier cette conception de l'égalité d'opportunité, et ces deux justifications donnent naissance à deux versions légèrement différentes l'une de l'autre.

La première manière de justifier le « level playing field » va comme suit⁸¹ : « level playing field requires that something be done to counteract the opportunity-limiting effects of bad luck in the social lottery so far as these limitations result from ongoing effects of unjust social structures⁸² ».

La conception qui en résulte est nommée « social structural view » car elle ne se concentre que sur les désavantages et inégalités qui sont de nature sociale.

La seconde manière de justifier le « level playing field » va comme suit : « persons should not have lesser opportunities as a result of factors that are beyond their control, in the sense of being unchosen⁸³ ».

La conception qui en résulte est nommée « brute luck view » car elle prend en compte tous les facteurs limitant les opportunités d'un individu, qu'ils soient sociaux ou non. Autrement dit, la loterie naturelle, bien qu'elle ne soit pas une injustice en soi, requiert d'être rectifiée selon des principes de justice.

Il y a donc une évidente différence entre ces deux approches :

« When it comes to the social lottery, the implications of the two variants of the level playing field conception are closely congruent (...). But when it comes to the natural lottery, the social structural view and the brute luck view have quite different implications. The former has no direct implications for inequalities in opportunity resulting from the natural lottery – the distribution of natural assets or endowments. The latter does: Equal opportunity, on the brute luck view, requires efforts to counteract the effects of all factors beyond an individual's control. And if anything is beyond a person's control, it is how the individual fares in the natural lottery⁸⁴ ».

La «social structural view» ne se concentre donc que sur les inégalités sociales émergent de situations injustes, alors que le « brute luck view » prend en compte tous les types d'inégalités non choisies. Cependant, ces deux conceptions impliquent des conclusions similaires: « We shall

⁸¹ Nous notons ici le manque de cohérence du texte : alors que la conception de l'égalité d'opportunité comme « level playing field » vise à rectifier les désavantages arbitraires par-delà les injustices, la première justification proposée par les auteurs se concentre précisément sur les structures sociales injustes.

⁸² *Ibid.*, 66.

⁸³ *Ibid.*, 67.

⁸⁴ *Ibid.*

argue that in spite of the profound difference between these two conceptions as to the domain of equal opportunity, there is a surprising overlap in their implications for how genetic intervention technology ought to be deployed, at least for the foreseeable future⁸⁵”. Nous allons montrer comment ces deux interprétations distinctes d’un même principe donnent, en pratique, des conclusions similaires.

Commençons par la « brute luck view ». Son argument central est simple mais efficace : « it seems unfair that some should have fewer opportunities as a result of factors over which they have no control – circumstances that did not result from their choices⁸⁶”. Or, parmi ces facteurs limitant les opportunités, il y a des facteurs génétiques: « an individual’s place in the distribution of natural assets can severely limit her opportunities even in cases in which she does not suffer from anything that would uncontroversially count as a genetic disorder or a disease⁸⁷”. Ce qui compte, d’un point de vue de la justice, est uniquement le fait qu’un facteur non choisi limite les opportunités d’un individu : qu’il soit génétique ou social, s’il limite injustement les opportunités d’un individu, alors cet individu mérite une aide.

Donnons deux exemples.

Le premier est un scénario inventé par les auteurs de ce livre pour montrer quel genre de problèmes pourraient survenir dans le futur. Lors d’une audience du Congrès américain, un certain docteur Philip Jones dit que le bagage génétique offert par toutes les compagnies d’assurance devrait être élargit pour inclure les « mood enhancer drugs⁸⁸» pour toutes les personnes ayant le gène de la dépression mineure, même si ces individus ne remplissent pas les critères pour être considérés comme étant dépressifs ou bipolaires. La raison est simple : ce qui importe est de savoir s’il est possible d’aider ces gens à vivre des vies meilleures, pas si leur condition est classée comme une maladie ou non. Un porte-parole de l’Association des Assureurs de Santé s’insurge : « La couverture médicale arrête où les thérapies arrêtent! Il y a un droit à recevoir des traitements médicaux, mais pas de droit à être heureux! ». Le docteur, auguste, réplique: « What we now know about the way genes affect the brain and hence the personality renders the distinction between psychiatric disorders and undesirable psychological conditions unimportant.⁸⁹”

Du point de vue de la « brute luck view », le fait d’avoir un gène qui ferait de la personne un déprimé mineur chronique, sans pour autant être un déprimé ou un bipolaire diagnosticable, réduit les opportunités de cet individu : le principe d’égalité d’opportunité exige donc que cette personne soit aidée.

Le second exemple est moins théâtral. John Roemer (une vraie personne cette fois-ci...) explique que si un enfant est lent d’apprentissage en raison d’une cyclicité émotionnelle innée, ce qui le rend moins performant à l’école, alors cet enfant souffre d’une diminution de ses opportunités en raison d’un facteur hors de son contrôle : du point de vue de la justice, une intervention est nécessaire. Le point central est ici que « there is a continuum of psychological conditions – from

⁸⁵ *Ibid.*, 70.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, 71.

⁸⁸ *Ibid.*, 3.

⁸⁹ *Ibid.*

mild mood swings to bipolar disorder – and that what really matters is whether a condition limits opportunity and is beyond a person’s control⁹⁰”.

Dans ces deux exemples, la « brute luck view » exige donc qu’au nom du principe d’égalité d’opportunité, une intervention génétique soit offerte à un individu dont les opportunités sont réduites en raison d’un facteur hors de son contrôle. La modification génétique devient ici, que ce soit pour soigner une maladie ou améliorer une condition désavantageuse non-pathologique, un instrument au service du principe d’égalité d’opportunité, et par le fait même une intervention en vue de l’accomplissement d’un idéal de justice. Du point de vue de la justice, plus précisément du point de vue de la « brute luck view », les interventions génétiques sont non seulement permises, mais requises.

Passons à l’autre interprétation de la « level playing field conception » du principe d’égalité d’opportunité, soit la « social structural view », celle qui, nous le rappelons, exigeait que soient rectifiés des désavantages induits par des situations sociales injustes.

Cette interprétation du principe d’égalité d’opportunité, qui ne se concentre pourtant que sur les facteurs sociaux, en arrive pourtant à des résultats similaires. Cependant, sa manière d’y arriver est plus complexe (d’où le fait que nous l’expliquions en deuxième). Voyons.

Cette conception du principe d’égalité d’opportunité fut développée par Rawls et introduite dans le domaine médical par Norman Daniels, l’un des auteurs du texte que nous étudions. Or, si l’on remonte à la formulation rawlsienne de ce principe, il est dit que ce principe est découvert de la manière suivante : « The idealized parties who are to choose principles of justice are to proceed on the assumption that they are normally functioning, full participants in social cooperation⁹¹ ». Nous ne nous étendrons pas sur les textes de Rawls, premièrement parce qu’il ne s’agit pas ici de notre principal objet d’étude, deuxièmement parce que l’idée sous-jacente à la citation est connue de tous : dans l’expérience de pensée du « voile d’ignorance », pour déterminer quels principes de justice régiront la société à former, les futurs membres de cette dite société doivent délibérer des principes à adopter sans savoir quel sera leur position dans cette société; ainsi, derrière ce « voile d’ignorance », ils seront enclins à préférer une société où aucune position sociale ne sera sacrifiée au profit d’une autre. Or, ce processus délibératif ne peut fonctionner que si l’on suppose que ces fantômes désincarnés sont rationnels et aptes à coopérer à cette méthode de découverte des principes de justice. L’égalité de capacité des délibérateurs est donc un principe de justice *sous-jacent à tous ceux à découvrir*, il leur est premier. Nuance : ils ne doivent pas être strictement égaux en capacité, mais ils doivent, au moins, tous être aptes à coopérer dans un exercice de délibération et de s’imaginer en tant que « compétiteurs normaux ».

Une fois l’existence de ce principe implicite acceptée, la conclusion suivante se déduit logiquement : si l’on comprend l’égalité d’opportunité comme étant la capacité qu’a chaque membre de participer activement à sa société, alors doivent être assurées les capacités à être un tel membre. Ce qui nuit au développement de ces capacités est un obstacle à éliminer :

In the context of concerns about equal opportunity, we can think of being a normally functioning, fully participating member of society as having the characteristics necessary to be a “normal competitor” for desirable social positions. Clearly, diseases – as adverse departures from

⁹⁰ *Ibid.*, 72.

⁹¹ *Ibid.*, 73.

normal species functioning – can prevent an individual from being a normal competitor. We can think of equal opportunity, then, as being concerned not only to counteract the opportunity-limiting effects of social institutions but also to cure or prevent diseases, insofar as they preclude an individual from being a normal competitor in social cooperation⁹².

L'égalité d'opportunité telle que comprise par la « social structural view » requiert donc non seulement que la compétition sociale soit juste, mais que les participants soient en mesure de rivaliser : tous ceux en-dessous d'un seuil de compétitivité seront aidés jusqu'à ce qu'ils atteignent ce-dit seuil. Il est donc possible à partir d'une « social structural view » d'en conclure à la nécessité de rectifier les inégalités naturelles qui nuisent à la compétitivité, et pas seulement celles qui constituent des maladies : le droit aux soins de santé recouvre le droit à un statut compétitif⁹³.

La « social structural view » évite donc un engagement de principe à rectifier toutes les inégalités naturelles comme le fait la « brute luck view », mais permet tout de même de placer les interventions génétiques dans un cadre de justice répondant au principe d'égalité d'opportunité, par-delà la simple guérison de maladies, génétiques ou non.

Afin de montrer toute la portée de leur propos selon lequel la modification génétique devrait être utilisée pour remplir des impératifs d'égalité d'opportunité, les auteurs élargiront par la suite leur réflexion au-delà de ce principe : l'égalité d'opportunité est l'application d'un principe plus large, celui de l'égalitarisme, qui fut formulé sous d'autres formes, qui peuvent elles aussi être étudiées.

Afin d'élargir l'évaluation de la compatibilité entre principes de justice et modification génétique, les auteurs tourneront (très brièvement) leur étude vers la racine du principe de l'égalité d'opportunité, soit le principe d'égalité, et, en se penchant sur le récent débat qui fit rage en philosophie politique (« Equality of What? » debate⁹⁴), se demanderont si, à un niveau plus fondamental, la modification génétique est compatible avec la doctrine plus large de l'égalitarisme. Cette doctrine étant cependant trop vague, l'« Equality of What? debate » sert à isoler quelques réponses importantes à ce débat, qui se veulent alors représentatives des ambitions fondamentales de ce mouvement. L'une des principales réponses apportées à ce débat fut celle d'Amartya Sen : les ressources. Les auteurs de notre texte vont donc considérer l'égalitarisme des ressources comme l'avatar contemporain principal de l'égalitarisme, et se demanderont si les modifications génétiques, par-delà leur utilité pour l'égalité d'opportunité, est compatible avec un égalitarisme des ressources⁹⁵.

⁹² *Ibid.*, 74.

⁹³ Évidemment, ce seuil de compétitivité variera d'une société à l'autre, et d'un domaine à l'autre. Un individu incapable d'apprendre les mathématiques élémentaires n'en souffrira pas dans un domaine où de telles connaissances ne sont pas nécessaires.

⁹⁴ Le débat fut baptisé « Égalité de quoi? ».

⁹⁵ Il y a évidemment plusieurs versions contemporaines de l'égalitarisme, et la faveur donnée à l'égalitarisme des ressources n'est pas synonyme d'un mépris ou d'une ignorance de ces autres branches. Premièrement, nous ne faisons que suivre le choix des auteurs, et deuxièmement, cette branche de l'égalitarisme peut se vanter d'être particulièrement bien développée et attirer la faveur de plusieurs philosophes politiques. Nous ajoutons au passage que l'égalitarisme relationnel (ou démocratique) lancé par Elizabeth Anderson dans son article « What is the point of Equality? » est une autre branche fort intéressante et très

À la base de l'égalitarisme des ressources se trouve le principe de compensation : « those with fewer natural resources (Genetic endowments) ought to be compensated by redistributing social resources to them⁹⁶ ». La réflexion égalitariste s'est traditionnellement concentrée sur ce principe, ses modalités, et son étendue. Cependant, peu de réflexion s'est concentrés sur « the Equal Resources Principle itself⁹⁷ ». L'égalitarisme des ressources n'a pas exploré la possibilité d'intervenir directement dans la loterie naturelle afin de prévenir l'apparition même d'inégalités naturelles. C'est exactement ce que proposent d'envisager nos auteurs. Au lieu de compenser les inégalités naturelles par une redistribution de biens sociaux, il est temps d'envisager d'intervenir « à la source » du problème, et de rectifier la loterie naturelle : « If resources ought to be distributed equally and natural endowments are resources, then we ought to intervene in the natural lottery whenever doing so would be the best way of equalizing resources⁹⁸ ».

2.6 Vers une égalité génétique?

Les propos de nature politique que nous avons tenus, qui du point de vue de la « brute luck view » et de la « social structural view » de l'égalité d'opportunité, et du point de vue de l'égalitarisme des ressources, permettent, même requièrent, l'utilisation des modifications génétiques, pourraient, selon certains lecteurs, pointer vers la nécessité d'une *égalité génétique*.

Un égalitarisme strict, que ce soit égalitarisme d'opportunité ou de ressource, est toujours menacé de devenir oppressif lorsqu'il est poussé vers ses extrêmes. La modification génétique, mise au service de l'égalitarisme, mène-t-il à ces débordements? Un égalitarisme qui a à sa disposition des outils de modification génétique doit-il tenter d'atteindre l'égalité génétique?

La réponse est sans ambiguïté : il ne faut pas sauter des bienfaits égalitaristes des modifications génétiques à la nécessité d'une égalité génétique.

Et cela pour deux raisons principales.

Premièrement, ce qui compte comme une ressource est en partie déterminé par un contexte social mouvant.

Deuxièmement, l'égalité génétique nie le pluralisme des valeurs.

Revenons sur la première raison et donnons un exemple classique. Wilt Chamberlain est un grand joueur de basketball en partie grâce à ses ressources naturelles hors du commun. Si Chamberlain était né dans la France du Moyen-âge, ou dans la Micronésie préhistorique, ses ressources ne lui auraient pas servi au basketball, et il n'aurait pas pu accumuler autant de ressources grâce à ses dons sportifs. Puisqu'une ressource doit, pour en être une, s'insérer dans un contexte social qui la valorise, aucun trait ne représente, en soi, une ressource. Il est donc très difficile, voire impossible, de déterminer ce qui est, et restera, une ressource.

Revenons sur la deuxième raison. Ce que l'on considère être une ressource est fondé sur ce que l'on considère être une vie bonne, et cette conception varie d'individu en individu. Ce qui compte donc réellement comme une ressource varie souvent d'une personne à l'autre.

prometteuse, bien défendue, qui était cependant trop jeune au moment de la rédaction de « From Chance to Choice ».

⁹⁶ *Ibid.*, 76.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, 77.

Donc, face à cette impossibilité (et indésirabilité) d'atteindre une égalité génétique, que devons-nous conclure? Car nous avons pourtant vanté les mérites égalitaristes des modifications génétiques. Il semble qu'un « genetic decent minimum », un *sufficientarisme*, soit la meilleure solution:

In practice, this would mean a strong societal commitment to use advances in genetic intervention to prevent or ameliorate the most serious disabilities that limit individuals' opportunities across a wide range of cooperative frameworks. Whether or to what extent such efforts would go beyond attempts to prevent or cure genetically based diseases is largely an unanswerable question at this point⁹⁹.

Voilà terminée notre étude de la place des modifications génétiques dans les théories de la justice. Nous ne prétendons évidemment pas avoir étudié l'entière des différentes théories de la justice d'inspiration égalitariste, seulement avoir montré comment selon les principales d'entre elles, les modifications génétiques sont un puissant outil qui peut être mis au service d'un monde plus juste, ce qui les rend donc désirables.

Nous avons donc établi quelles sont les conclusions politiques à insérer dans notre « wide reflective equilibrium ». Nous avons également fait le portrait des difficultés éthiques posés par les modifications génétiques.

Rappelons-les.

Les trois problèmes de nature éthique étaient les suivants : l'effritement de la nature humaine (que ce soit de fait ou le tort que cela pourrait avoir pour l'éthique de renforcer la croyance au déterminisme génétique), l'effritement de l'idée de progrès moral, ainsi que le brouillement de la frontière entre sujet moral et objet moral.

Malgré ces problèmes non-résolus pour l'éthique, des conclusions politiques furent atteintes : les modifications génétiques servent l'idéal égalitariste, tout particulièrement l'idéal d'égalité d'opportunité, et en ceci il s'agit d'une technologie transhumaniste que l'on doit promouvoir.

L'égalité d'opportunité est donc le principal principe qui guide l'utilisation de la modification génétique, et en ceci constitue une réponse à la question que posait « From Chance to Choice », question que nous avons exposé en page 13 (début de la section 2.4).

Notre question se clarifie également : les éthiques de la discussion et de la responsabilité sont-elles cohérentes avec ces conclusions politiques, tout en évitant les écueils éthiques que nous avons tracés?

Ces difficultés que rencontre toute théorie éthique lorsqu'elle se penche sur des problèmes amenés par des technologies nouvelles furent également étudiées par Hans Jonas, qui selon nous les explique de manière magistrale. Puisque les propos de Jonas sont historiquement très importants et plus synthétiques que ceux de « From Chance to Choice », nous croyons qu'il est absolument nécessaire de leur accorder une place : ils contribueront à tracer plus avant quels sont les problèmes que doit éviter toute éthique qui tenterait de réfléchir à des enjeux scientifiques modernes, et nous les présentons donc au chapitre 3 de ce présent mémoire.

⁹⁹ *Ibid.*, 82.

2.7 “The openness to the unbidden”

La phrase est de William F. May, mais l’argument est de Sandel. Michael Sandel est un philosophe américain, éthicien, professeur à Harvard. Il est connu, entre autres, pour des prises de position « bio-conservatrices » en opposition aux idéaux transhumanistes, tout particulièrement en opposition aux modifications génétiques. Ses arguments ont fait date, mettent le doigt sur un malaise généralisé, et c’est devenu un passage obligé, pour tout transhumaniste, de se mesurer à ses arguments.

Sa position est présentée dans un texte intitulé « The Case Against Perfection ». Ce texte fut maintes et maintes fois réédité, et lorsque des recueils de texte ou d’articles transhumanistes paraissent, il n’est pas rare que ce texte, pourtant anti-transhumanisme, y soit introduit¹⁰⁰. Bien qu’il aborde le problème sous plusieurs angles, notamment celui du sport professionnel, le fond de l’argument de Sandel se trouve au cinquième et dernier chapitre, et se formule ainsi : « The problem with eugenics and genetic engineering is that they represent the one-sided triumph of willfulness over giftedness, of domination over reverence, of molding over beholding¹⁰¹ ». Ce changement d’attitude n’est pas en tant que tel condamnable, mais il menace des vertus nécessaires à notre paysage social et moral : l’humilité, la responsabilité, et la solidarité.

En effet, le fait de savoir que nos talents ne sont pas entièrement de notre propre ressort limite notre hubris. Les modifications génétiques exacerberaient la croyance que nous sommes seuls responsables de nos talents et nos capacités, et ainsi minerait la capacité à se sentir humble.

De plus, l’avènement des modifications génétiques augmenterait drastiquement la sphère de notre responsabilité, ce qui selon Sandel ne doit pas se comprendre en termes positifs : « One of the blessings of seeing ourselves as creatures of nature, God, or fortune is that we are not wholly responsible for the way we are. The more we become masters of our genetic endowments, the greater the burden we bear for the talents we have and the way we perform¹⁰² ». Ceci crée un poids extraordinairement lourd à porter, poids qu’il est impossible d’éviter : « Prospective parents remain free to choose whether to use prenatal testing and whether to act on the results. But they are not free to escape the burden of choice that the new technology creates. Nor can they avoid being implicated in the enlarged frame of moral responsibility that accompanies new habits of control¹⁰³ ».

Corollairement à cet agrandissement drastique de notre sphère de responsabilité, Sandel envisage une diminution de notre sens de la solidarité à ceux ayant été moins gâtés que nous génétiquement : « The more alived we are to the chanced nature of our lot, the more reason we have to share our fate with others¹⁰⁴ ». Plus loin encore, Sandel se demande, aporetiquement, s’il est possible que cela fracture notre tissu social en justifiant aux plus avantagés de ne pas aider les plus désavantagés, désormais de plus en plus responsables de leur désavantage :

¹⁰⁰ Julian Savulescu et Nick Bostrom, dir., *Human Enhancement* (Oxford : Oxford University Press, 2010), 432.

¹⁰¹ Michael Sandel, *The Case against Perfection* (Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 85.

¹⁰² *Ibid.*, 87.

¹⁰³ *Ibid.*, 89.

¹⁰⁴ *Ibid.*

« Why, after all, do the successful owe anything to the least advantaged members of society? One compelling answer to this question leans heavily on the notion of giftedness. The natural talents that enable the successful to flourish are not their own doing but, rather, their good fortune – a result of genetic lottery. If our genetic endowments are gifts, rather than achievements for which we can claim credit, it is a mistake and a conceit to assume that we are entitled to the full measure of the bounty they reap in a market economy. We therefore have an obligation to share this bounty with those who, through no fault of their own, lack comparable gifts. Here, the, is the connection between solidarity and giftedness: A lively sense of the contingency of our gifts – an awareness that none of us is holly responsible for his or her success – saves a meritocratic society from sliding into the smug assumption that success is the crown of virtue, that the rich are rich because they are more deserving than the poor¹⁰⁵”.

Un tel accroissement dans notre responsabilité nous empêcherait de nous comprendre, en tant que société ou en tant qu'espèce, comme partageants une destinée commune. Bref, l'hubris remplace l'humilité, la responsabilité remplace l'innocence, et l'égoïsme remplace la solidarité.

Évidemment, plusieurs auteurs transhumanistes, Buchanan au premier plan, ont tenté de répondre à cette attaque. Dans « Beyond Humanity? », Buchanan fait tout d'abord remarquer que contrairement à ce que prétend Sandel, un don est toujours donné par un agent et donné intentionnellement. À moins donc de souscrire à une vision du monde profondément religieuse où Dieu serait le créateur direct de chaque individu, un don de « la nature » ou de « la fortune » n'a aucun sens.

Ensuite, et de manière plus significative, Buchanan remarque que l'argument de Sandel n'entame même pas, ne serait-ce que légèrement, la volonté méliorative du transhumanisme: « Even if one ought to be appreciative to the good things one has and aware that many of them are unearned, it doesn't follow from this that one should refrain from ever trying to improve one's life or the life of others¹⁰⁶”.

Buchanan voit dans l'attitude de Sandel une sanctification du « donné », qui est tout simplement absurde : nous sont également donnés des maladies terribles, la détérioration de nos capacités physiques et mentales, la souffrance, le handicap, la violence, l'agression, la mort. Cette propension à refuser l'intervention d'amélioration au profit de l'intervention seulement thérapeutique qui se limite à conserver le statut « normal » de fonctionnement de l'espèce est une mécompréhension grossière du statut de ce « normal » : « Normal functioning, from the standpoint of evolutionary biology, is simply functioning that is typical of the organism as it happens to be now, as a result of the highly contingent path hits species has traversed so far. It is not optimal functioning, and need not be harmonious functioning, good functioning, nor even satisfactory functioning¹⁰⁷”.

En effet, le processus évolutif, que certains considèrent faussement comme un processus de perfectionnement de notre condition qui pourrait nous indiquer *ce qui est bien pour nous*, n'est autre qu'un processus qui favorise la survie et la reproduction, deux notions rarement considérées comme relatives au bien humain ou à la félicité de notre condition.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 91.

¹⁰⁶ Buchanan, *Beyond Humanity?*, 3.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 3-4.

En effet, le processus évolutif peut sélectionner des individus ou des populations *malheureuses*, misérables, souffrantes. Bref, la valorisation du « donné » ou du « fonctionnement normal » est d'un point de vue évolutif simplement absurde.

2.8 L'idéal de régulation

Par-delà les débats pour/contre parfois stériles, il est crucial de comprendre que ces technologies d'intervention génétique ne sont plus choses du passé. Elles existent, se répandent de plus en plus, et seront bientôt possibilités du quotidien : une lame de fond qui emporte nos sociétés démocratiques de la tradition et des contraintes vers la liberté et l'autonomie ne peut que s'alimenter de ces technologies. Face à leur présence déjà avérées et la certitude que leur importance n'ira qu'en croissant, il convient dès lors de se poser, au moins préventivement, la question de savoir ce que l'on veut faire de ces technologies révolutionnaires. Face à ce dilemme, « la prohibition est tout aussi dénuée de sens que le quiétisme néolibéral ¹⁰⁸ ». En effet, comme le fait remarquer Ferry, la lame de fond de nos sociétés démocratiques décrite plus haut est « si essentielle à l'individu moderne que l'entreprise, [d'interdiction], en admettant même qu'elle fût souhaitable (...), serait de toute façon vouée à l'échec ¹⁰⁹ ». Dans ces conditions, que faire? Baisser les bras et accepter tout ce qui viendra? Évidemment non, on ne peut aveuglément accepter tout à l'avance, peu importe ce que la technique parviendra à accomplir. Il ne reste alors que la voie mitoyenne, celle de la régulation éclairée, qui n'accepte pas tout mais ne rejette pas tout, et qui ne se contente pas d'impressions personnelles et subjectives, mais ne se satisfait que de raisons argumentées. Entre, donc, les bio-conservateurs qui veulent interdire toute manipulation génétique, et ceux qui ouvrent grande la porte à toute possibilité d'amélioration, l'esprit de nuance semble le seul candidat possible, le seul garant d'un avenir qui ne sera ni trop rose, ni trop sombre.

2.9 Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons présenté une défense transhumaniste des modifications génétique, défense qui peut se résumer de la sorte : les modifications génétiques permettent d'aider les plus défavorisés. Afin de développer cette défense, nous nous sommes basés sur l'ouvrage « From Chance to Choice » et avons montré que les modifications génétiques offrent des perspectives égalitaristes attrayantes et compatibles avec un large éventail de théories de la justice d'inspiration égalitaristes. En permettant de réduire les injustices, les modifications génétiques se présentent comme hautement désirables d'un point de vue transhumaniste.

Mais nous n'avons pas fait qu'exposer seule cette défense. Nous avons ouvert notre chapitre avec une explication technique sur ce que sont les gènes et leur rôle dans l'organisme, puis avons expliqué le cadre théorique dans lequel nous nous situons, soit celui du « wide reflective equilibrium ». Il s'agit d'un cohérentisme éthique et politique ouvert à la modification et révisable, ce qui nous a permis d'offrir une défense des modifications génétique qui soit politique, en dépit de l'absence de développements éthiques substantiels, qui eux suivront dans les deux chapitres à venir.

¹⁰⁸ Ferry, 199.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 201.

Nous avons conclu en présentant l'argument bio-conservateur ayant eu le plus de résonance dans le monde philosophique ces deux dernières décennies, soit celui de l' « openess to the unbidden » de Michael Sandel. Nous avons montré comment Buchanan parvient à écarter cet argument puis, comment face à un débat qui peut parfois se structurer en débat pour/contre qui peut devenir stérile, Luc Ferry propose plutôt un idéal de régulation : ne pas rejeter ou accepter quoique ce soit en bloc, mais tenter de construire un appareil éthique et politique qui soit apte à naviguer les difficultés théoriques de cette nouvelle technologie, afin de se parer d'un regard nuancé pouvant accepter certaines modifications, et en refuser d'autres. Devant l'imminence d'une telle technologie et devant son inévitabilité, Ferry suggère d'éviter la technophilie, et la technophobie. Nous sommes sensibles à l'appel d'un tel idéal, et tenterons dans les deux chapitres qui suivront d'établir un cadre éthique qui, premièrement, soit apte à se saisir de telles technologies et d'en rendre compte mieux que les éthiques traditionnelles n'ont pu le faire, et deuxièmement, parvienne à s'accorder avec la défense transhumaniste des modifications génétiques dans l'ouverture à une telle technologie, sans pour autant se faire l'apologiste d'un perfectionnement sans fin en acceptant tout ce que cette technologie rend techniquement possible.

3. Chapitre 2

3.1 Introduction

Dans ce chapitre, nous montrerons que l'éthique de la discussion telle que développée par Jürgen Habermas nous permet de tracer les grandes lignes d'un cadre éthique s'inscrivant dans l'idéal de régulation des modifications génétiques d'amélioration des capacités humaines.

Nous commencerons par exposer les fondements de son éthique de la discussion tels que présentés¹¹⁰ dans « Morale et communication »¹¹¹, puis exposerons les réflexions d'Habermas relatives aux modifications génétiques présentes dans « L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral? »¹¹².

Par la suite, nous exposerons, grâce aux contre-arguments de Luc Ferry et d'Allen Buchanan, pourquoi les conclusions d'Habermas présentées dans « L'avenir de la nature humaine » ne sont pas convaincantes. Cependant, comme l'a expliqué Stéphane Haber, commentateur et spécialiste de l'œuvre d'Habermas, le volet théorique de l'œuvre d'Habermas est facilement dissociable de ses prises de positions diverses car ses prises de position publiques ne se laissent pas déduire de ses positions théoriques. Ainsi, en raison de cette dissociabilité des « deux » œuvres et de l'irrecevabilité des conclusions d'Habermas concernant les modifications génétiques, le bagage théorique de l'éthique de la discussion est disponible à la réinterprétation.

Finalement, nous montrerons que l'éthique de la discussion, loin de mener nécessairement aux conclusions bio-conservatrices de « L'avenir de la nature humaine », peut participer à fonder en raison un « genetic decent minimum » et ainsi réintroduire les conclusions transhumanistes concernant l'utilisation des modifications génétiques dans un « wide reflective equilibrium », en dotant ces dernières d'un cadre éthique apte à rendre les modifications génétiques éthique intelligibles.

3.2- L'éthique de la discussion

L'éthique de la discussion s'est développée sur plusieurs livres et fut explorée par divers auteurs, les principaux étant Habermas et Karl-Otto Apel. Elle n'est donc pas uniforme et ne saurait être ramenée à une seule forme. Quoique les versions habermassienne et apeliennes soient très similaires, nous présenterons ici la version défendue par Habermas. Ce geste ne vise pas à ignorer l'œuvre d'Apel, loin de là, mais nous avons choisi de donner notre préférence à Habermas car il

¹¹⁰ Nous avons fait le choix de ne pas exposer ici la « Théorie de l'agir communicationnel ». Bien que ce soit dans cette œuvre que réside l'ontologie sociale d'Habermas et que l'éthique de la discussion lui soit fortement endettée, étudier ce pan de l'œuvre d'Habermas nous aurait amené trop loin de notre sujet d'étude. De plus, Habermas présente très honnêtement ses fondements philosophiques dans « Morale et communication », rendant la présentation exhaustive de la TAC superflue dans le cadre d'une étude visant d'abord et avant tout à tracer les lignes d'une régulation des modifications génétiques.

¹¹¹ Jürgen Habermas, *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme (Paris : Champs Essais, 2019), 212.

¹¹² Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, trad. Christian Bouchindhomme (Paris : NRF essais, 2002), 180.

a participé au débat sur les modifications génétiques et est ainsi entré en dialogue, bien plus que ne l'a fait Apel, avec les autres auteurs que nous étudions dans ce mémoire.

Il convient également de prévenir notre lecteur que la morale habermassienne n'est pas une pure *construction* théorique qui vise à dire comment l'on doit se comporter pour être moraux. Habermas répète maintes et maintes fois qu'il n'appartient plus au philosophe postmétaphysique de prétendre détenir la vérité dernière sur la seule et unique vie bonne à mener. Ainsi, il tente de développer son éthique de manière à ce qu'elle ne se fonde pas sur une « vision du monde » quelconque, sur aucun présupposé métaphysique. Dans ce sens, Stéphane Haber (qui arbore un nom tout à fait opportun pour un commentateur d'Habermas) nous indique que « Celle-ci se présente d'abord comme une explicitation des intuitions morales ordinaires plus que comme une construction autonome; elle doit s'adosser aux pratiques immanentes au monde vécu ¹¹³». Bien que le caractère d'abord descriptif de l'éthique habermassienne soit remise en doute par certains commentateurs¹¹⁴, qui y voient une authentique éthique fondatrice et normative, il est indéniable que le point de départ d'Habermas soit bel et bien les intuitions morales quotidiennes de sens commun : « Puisque les gens savent toujours en gros ce qu'être moral et agir moralement veut dire, l'éthique philosophique ne peut se vouloir fondatrice au sens fort, elle montre comment, du point de vue externe de l'argumentation philosophique, les gens ont au fond raison de croire à la morale, au mieux dans quel esprit ils pourraient approfondir cette compétence dans les cas difficiles ¹¹⁵». Cependant, il est évident qu'Habermas tente d'aboutir à une éthique qui peut être normative. De plus, certains commentateurs, comme le notent Bohman et Rehg, ne sont pas prêts à considérer qu'Habermas a su mener à bien l'entreprise de fondation proprement éthique qu'il en est venu à se proposer : « It is hardly surprising, then, that many commentators have not been persuaded by discourse ethics as a normative ethics. Rather, they regard it as plausible only in the context of democratic politics, or as a model for the critical evaluation of formal dialogues (e.g., environmental conflict resolution, medical ethics committees, and the like)¹¹⁶ ».

Cependant, il ne fait pas de doute que l'intention première d'Habermas s'inscrit dans une conception déflationniste de la morale. Habermas ne prétend pas dire « voici la seule manière morale d'agir ». Il se contente de décrire, comme Hume l'a fait, comment les intuitions morales semblent fonctionner. Ensuite, il extrait de ce *système* d'intuitions morales les quelques principes fondamentaux qui semble le régir, et conclut qu'un respect de ces principes donne les grandes lignes d'un comportement globalement moral, ou du moins, indique les grandes lignes de conduite à respecter afin de se placer dans une position morale. Ces grandes lignes n'étant pas relatives à une culture ou une situation donnée, la morale habermassienne conserve une part de rationalisme et d'universalité, sans pour autant tomber dans la suppression des différends et la condamnation dogmatique de tout comportement extérieur aux « principes logiquement déduits de la morale » :

« Étrangère au scepticisme et au relativisme, elle [l'éthique de la discussion d'Habermas] se présente comme une tentative de préserver un certain rationalisme, un autre universalisme – un universalisme devenu circonspect et autocritique et qui, tant dans le domaine

¹¹³ Stéphane Haber, *Jürgen Habermas, une introduction* (Paris : Agora pocket: la découverte, 2001), 169.

¹¹⁴ James Bohman et William Rehg, « Habermas », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dir. Edward N. Zalta (Stanford : Metaphysics Research Lab, 2014), consulté le 11 février 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/habermas/>.

¹¹⁵ Haber, 313.

¹¹⁶ Bohman et Rehg.

théorique que dans le domaine pratique, ne se comporterait pas de façon répressive ou abstraite par rapport aux différences et aux particularités qui constituent le tissu de la vie. C'est d'abord dans cette perspective que doit se comprendre l' « éthique de la discussion »¹¹⁷.

Mais comment aujourd'hui fonder en raison une morale universaliste et rationaliste, deux caractéristiques qui dans le paysage philosophique contemporain sont assimilées non plus à des qualités mais à de dangereuses prétentions répressives et oppressantes¹¹⁸?

Tentons de présenter logiquement cette éthique de la discussion. Comme nous l'avions mentionné dans la première note de bas de page de ce chapitre, le point d'entrée « logique » de l'œuvre d'Habermas est sa théorie de l'agir communicationnel, sur laquelle nous ne nous étendrons pas outre mesure. Il suffit, pour la présentation de son éthique de la discussion, de comprendre que l'ontologie du social d'Habermas met le langage au premier plan, faisant du langage un niveau fondamental de réalité. Trois preuves peuvent être mobilisées pour défendre ce statut préférentiel accordé au langage.

Premièrement, « le phénomène de l'échange langagier et le dialogue symétrique en particulier sont déterminants pour la formation de la personne¹¹⁹ » et « la subjectivation peut être conçu comme largement conditionné par le tissu intersubjectif des échanges¹²⁰ ». Il s'agit là d'un indice empirique tiré des sciences psychologiques qui nous indiquent que le processus d'individuation d'un sujet ne peut s'opérer que face à une altérité, contre et avec laquelle il est possible de prendre conscience de soi en tant qu'individu à part entière. Bohman et Rehg font remarquer qu'Habermas s'inspire ici de Mead, dont les théories de psychologie morale considèrent que les processus d'individuation dépendent en grande partie des réseaux de sociabilité dans lesquels nous sommes intégrés : « individual's development of a stable personal identity as inextricably bound up with processes of socialization that depend on participation in relationships of mutual recognition¹²¹ ». Bohman et Rehg font remarquer qu'en ceci Mead s'inspire de Hegel. Qu'Habermas se tourne donc vers Mead n'a rien d'étonnant car comme le fait remarquer Haber, le cadre théorique fondamental dans lequel travail d'Habermas s'inscrit est l'hégéliano-marxisme, dont les principales caractéristiques sont, de manière simplificatrice : l'accent mis sur « l'expérience sociale et historique¹²² », l'insistance sur la dimension dynamique, créatrice et surtout émancipatrice des processus historiques, l'étude des « phénomènes de subjectivation historique¹²³ », et le rapport créé entre les concepts de *raison* et d'*histoire*. Aller chercher un appui théorique chez Mead, qui lui-même s'inspire de Hegel, est donc tout à fait opportun.

Deuxièmement, le phénomène langagier est le lieu de construction des réalités sociales et est ainsi « constitutif pour l'existence humaine en général¹²⁴ ».

Troisièmement, et de manière plus profonde et audacieuse, le langage paraît être le lieu de formation de la raison elle-même. En effet, le langage est le lieu de la confrontation féconde d'idées qui permet le progrès du savoir et le lieu où se créent accord et différends par le don de

¹¹⁷ Haber, 159.

¹¹⁸ Stéphanie Roza, *La gauche contre les Lumières?*, (Paris: Fayard, 2020), 201.

¹¹⁹ Haber, 20.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Bohman et Rehg.

¹²² Haber, 13.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, 21.

justifications. Or quel est le rôle de la raison si ce n'est de faire progresser notre savoir par la justification d'idées? Habermas fait remarquer qu'une définition du rôle du langage rejoint, dans ses grandes lignes, une définition du rôle de la raison et qu'ainsi l'on peut considérer le langage comme crucial dans le développement de la raison. Rappelons également que si rapprocher *raison* et *langage* a une connotation très *hégélisante*, Habermas ne va pas, dans *Morale et communication*, jusqu'à rapprocher comme l'a fait Hegel *raison* et *histoire*.

Bref, ces trois « preuves » tendent à montrer le rôle clé du langage dans une ontologie du social, le langage étant le « médium de constitution et de reproduction des significations sociales, [et] donc ce grâce à quoi des demandes de justification peuvent et, d'un point de vue fonctionnel, doivent être satisfaites ¹²⁵».

Quels sont les objets qui gravitent dans ce monde social régit par le langage? Disons-le simplement : les faits sociaux. Pour qu'un fait social existe, il faut que plusieurs sujets s'accordent à lui reconnaître une existence, à y croire. Ce n'est que parce que l'on croit que Justin Trudeau est le premier ministre du Canada qu'il l'est réellement. Si demain matin tous décident de ne plus adhérer à ce fait social, Trudeau ne pourrait s'appuyer sur aucune réalité tangible et objective pour affirmer son statut qu'il ne lui est conféré que par la croyance du peuple. Il en va de même avec la valeur de l'argent : nous sommes d'accord pour échanger des biens contre des morceaux de papier sans valeur intrinsèque car nous avons la conviction que ces bouts de papier sans valeur intrinsèque seront acceptés par d'autres individus qui leur reconnaissent la même valeur symbolique que nous. Si plusieurs gens cessent d'entretenir des convictions sur la valeur d'une monnaie, si la chimère sociale de la valeur de cette monnaie se fracture, cette monnaie perd sa valeur.

Or, pour que tous s'accordent sur un fait social, ce fait doit au moins pouvoir être justifié. Par exemple, Justin Trudeau a plus de prétention au titre de Premier Ministre du Canada que moi car il peut justifier cette prétention : un processus d'élection démocratique s'est soldé par son élection. De mon côté, je ne peux invoquer aucune justification similaire, et ma prétention à ce titre de nature sociale n'est donc pas susceptible de convaincre quiconque.

Bref, l'on peut voir que le langage fait exister les faits sociaux et leur fournissent les moyens de leur justification, justification sans laquelle ils ne peuvent prétendre à l'existence :

« si, à la longue, la valeur sociale d'une norme est fonction du fait que celle-ci est acceptée dans le cercle de ceux à quoi elle s'adresse, et si cette reconnaissance se fonde, par ailleurs, sur l'espoir que l'exigence de validité qui s'attache à la norme puisse être satisfaite au moyen de raisons, il existe alors entre l'« existence » des normes d'action, d'une part et la possibilité escomptée de justifier les propositions prescriptives qui correspondent à ces normes, d'autre part, un rapport étroit ¹²⁶».

Or, ces faits sociaux peuvent être des normes morales, auxquelles s'appliquent les demandes de justifications ou, comme Habermas les nomme, les exigences de validité.

Maintenant, rappelons-nous qu'Habermas tente de tracer les lignes d'une éthique rationaliste et universaliste. Ces deux caractéristiques semblent en tension avec le statut de pur objet social des normes morales. Surgit donc une question pressante : ces faits sociaux, ces prescriptions et

¹²⁵ *Ibid.*, 162.

¹²⁶ Habermas, *Morale et communication*, 83.

interdictions, ces normes morales, ne sont-elles *que* des construits sociaux, ou leur correspond-il des *réalités* qui pourraient être objectives et universelles?

Morale et communication s'ouvre par un exposé fort technique sur la phénoménologie des normes morales qui vise à établir que ces normes morales ont bel et bien une réalité. Cependant, il ne faut pas voir cet exposé phénoménologique comme allant à l'encontre du statut de faits sociaux des normes morales, mais comme une réfutation offerte au scepticisme et au relativisme moral, qu'Habermas tente de court-circuiter d'entrée de jeu, ce que confirme Bohman et Rehg : «Habermas first unveiled his moral theory in answer to moral non-cognitivism and skepticism ¹²⁷».

À la suite de cet exposé, Habermas en conclut que

« dans la vie quotidienne, nous attachons à des énoncés normatifs des exigences de validité que nous sommes prêts à défendre contre toute critique. Nous abordons des questions de type pratique du type : « que dois-je/que devons-nous faire? » en présupposant qu'on ne peut pas y répondre n'importe comment. De même, nous nous estimons, par principe, capables de distinguer les normes et les commandements justes de celles et ceux qui sont faux ¹²⁸».

Il y a donc bel et bien des « vérités morales », ce qui ne va pas, dans le cadre d'une ontologie sociale, à l'encontre de leur statut de fait social, qui n'est pourtant pas une pure construction arbitraire située dans une culture et qui ne pourrait avoir aucune valeur hors de cette culture : lorsque j'affirme qu'il est mal de tuer, cette affirmation est d'abord de nature sociale, mais est plus qu'une expression de mes émotions qui serait formulée dans un langage différent de celui de l'affirmation subjective, plus qu'une expression de ma situation culturelle, plus qu'une expression de mes préférences. Il y a dans une telle affirmation, qui demeure ancrée dans la pratique communicationnelle quotidienne, quelque chose comme une prétention à une vérité morale valide peu importe la situation qui peut être justifiée.

Puisque les normes morales sont des faits sociaux, régis par le langage, qui doivent leur existence à la possibilité d'invoquer des justifications qui emporteraient l'adhésion et la confiance de tous, « l'éthique philosophique peut prendre, sans autre forme de procès, la forme d'une théorie spécifique de l'argumentation ¹²⁹». Ceci résonne avec ce que Bohman et Rehg confirment des principes de l'éthique de la discussion : bien qu'Habermas les ait développés au sein de sa théorie éthique, ils valent plus généralement dans tout processus d'argumentation et de justification pratique : « Although he first understood (D) as a principle of moral discourse, he now positions it as an overarching principle of impartial justification that holds for all types of practical discourse ¹³⁰». Nous reviendrons sur ce principe (D).

Puisque le processus de justification est clé dans l'existence des faits sociaux, donc également des normes morales, une étude de ce processus de justification, processus qui prend la forme d'un débat argumenté, peut tracer les grandes lignes d'une théorie morale. Nous nous permettons de citer deux fois le même passage, tant il nous apparaît important :

¹²⁷ Bohman et Rehg.

¹²⁸ Habermas, *Morale et communication*, 77.

¹²⁹ *Ibid.*, 64-65.

¹³⁰ Bohman et Rehg.

« si, à la longue, la valeur sociale d'une norme est fonction du fait que celle-ci est acceptée dans le cercle de ceux à quoi elle s'adresse, et si cette reconnaissance se fonde, par ailleurs, sur l'espoir que l'exigence de validité qui s'attache à la norme puisse être satisfaite au moyen de raisons, il existe alors entre l' « existence » des normes d'action, d'une part et la possibilité escomptée de justifier les propositions prescriptives qui correspondent à ces normes, d'autre part, un rapport étroit ¹³¹».

Habermas, conscient de l'aspect novateur de sa démarche, martèle cette idée : « Voilà qui peut expliquer pourquoi la question des conditions de validité des jugements moraux nous invite à passer immédiatement à une logique des discussions pratiques ¹³²».

Il déplace donc le problème (la question posée deux pages plus hauts : ces faits sociaux, ces prescriptions et interdictions, ces normes morales, ne sont-elles *que* des construits sociaux, ou leur correspond-il des *réalités* qui pourraient être objectives et universelles?) d'une étude purement morale, à une étude de l'argumentation morale, car comme nous venons de le montrer, dans l'espace public, argumentation et justification mènent à la reconnaissance collective, qui elle est synonyme d'existence.

Cependant, n'oublions pas qu'Habermas, poursuivant le projet déontologique kantien inspiré des Lumières, recherche une morale qui soit universaliste. Il faudra donc trouver, dans cette théorie de l'argumentation, *quelque chose* qui soit cette passerelle entre une justification particulière et une justification qui puisse être universelle. Bref, « essayer de fonder l'éthique en raison, en adoptant la forme d'une logique de l'argumentation morale, voilà une entreprise qui ne peut espérer réussir qu'à la seule condition que nous puissions identifier une exigence de validité particulière qui soit associée aux commandements et aux normes tout en étant déjà présente au plan où surgissent les dilemmes moraux ¹³³» et qui puisse valoir de justification universelle. Il faut un principe-passerelle qui permette de passer « des observations singulières aux hypothèses universelles ¹³⁴».

Ce principe-passerelle, Habermas le nomme « U », le principe d'universalisation, et ce dernier va comme suit : « toute norme valable doit donc satisfaire la condition selon laquelle : les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptées par *toutes* les personnes concernées (et préférés aux répercussions des autres possibilités connues de règlement) ¹³⁵». Habermas le nomme principe d'universalisation pour une raison fort simple. S'inspirant de Kant, il déclare qu'une norme morale ne peut prétendre à la légitimité que si elle peut valoir universellement.

D'où Habermas déduit-il ce principe? Rappelons-nous que Kant le considère comme un « fait de la raison », ce qui laisse Habermas insatisfait. Pour l'instant, le principe d'universalisation habermassien n'est pas encore fondé en raison lui non plus, mais posé, nécessairement, en vue de l'éthique universaliste qu'Habermas tente d'établir. Puisque l'éthique recherchée est

¹³¹ Habermas, *Morale et communication*, 83.

¹³² *Ibid.*, 83.

¹³³ *Ibid.*, 79.

¹³⁴ *Ibid.*, 80.

¹³⁵ *Ibid.*, 86-87.

universaliste, il faut un principe d'universalisation : son introduction est donc nécessaire, et bien qu'il paraisse pour l'instant être un *deus ex machina*, il sera bientôt fondé en raison.

Ce problème de la fondation en raison du principe d'universalisation, Habermas le formule ainsi : « Comment le principe d'universalisation, qui est le seul à pouvoir rendre possible l'entente mutuelle par l'argumentation, peut-il être lui-même fondé en raison? ¹³⁶ ». Répondre à cette question permettra de fonder en raison une éthique universaliste.

Cette règle d'universalisation est un principe épistémique balisant la justification des autres règles. En ceci il s'agit d'une règle méta-morale, qui doit cependant être justifiée, au même titre que les autres règles, par une discussion argumentée : « le seul test envisageable est une discussion *réelle* entre les personnages intéressés par les effets de la mise en œuvre de la règle en question, discussion au cours de laquelle les participants concernés *devraient parvenir* à l'impartialité au moyen d'ajustement successifs qui les obligent à adopter progressivement la perspective de *tous les autres* ¹³⁷ ». Ce principe qui requiert une règle d'être accepté par consensus dans une discussion réelle, Habermas le nomme « D » (pour discours, dialogue, discussion): « Une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme ¹³⁸ ». Bohman et Rehg le lisent ainsi: «which we might state as follows: A rule of action or choice is justified, and thus valid, only if all those affected by the rule or choice could accept it in a reasonable discourse¹³⁹ ». Ainsi, « D » fonde « U » : « nous appellerons désormais « U » ce principe d'universalisation (=dans une discussion, tout argument vise tendanciellement à la reconnaissance par tous de sa validité) et affirmerons qu'il fonde D, de façon cette fois *nécessaire*. C'est sur lui que reposent l'éthique de la discussion et sa prétention à la validité sans restriction. La délibération pratique visant l'établissement de règles justes apparaît comme le remplissement d'une exigence inhérente à toute énonciation qui concerne l'univers de l'action en général ¹⁴⁰ ».

Mais d'où vient ce principe « D »? Il semble provenir d'un constat qui soit et théorique, et empirique. Suivant la tradition kantienne, Habermas considère la morale comme nécessairement universaliste, mais prend également acte du fait que dans notre monde démocratique, le pluralisme est un donné. Afin de satisfaire à ces deux exigences, Habermas n'a donc d'autre choix que d'avoir recours à (D) :

“like Kant, Habermas links morality with respect for autonomous agency: in following the dictates of impartial reason, one follows one's own conscience and shows respect for other such agents. Unlike Kant, however, Habermas takes a dialogical approach to practical reason, as his discourse theory requires. Kant assumed that in principle each mature, reflective individual, guided by the Categorical Imperative, could reach the same conclusions about what duty requires. This assumption has long been recognized as problematic, but in pluralistic and multicultural settings it becomes entirely untenable: one may plausibly claim to take an impartial moral point of view only by engaging

¹³⁶ *Ibid.*, 65.

¹³⁷ *Ibid.*, 168.

¹³⁸ *Ibid.*, 87.

¹³⁹ Bohman et Rehg.

¹⁴⁰ Habermas, *Jürgen Habermas, une introduction*, 173.

in real discourse with all those affected by the issue in question. Habermas's (D)-Principle articulates this dialogical requirement¹⁴¹”.

Bien qu’Habermas recommande toujours les discussions réelles visant à établir des consensus, il est conscient, non seulement de l’impossibilité pratique de la chose, mais aussi du caractère circulaire d’une telle démarche, puisque la valeur normative du consensus doit être elle-même établie par consensus.

Habermas se tourne donc vers une méthode de fondation, qu’il nomme, à la suite d’Apel, la fondation pragmatique-transcendantale. Il montrera que ce principe « U » qui dit que toute règle morale, pour être morale, doit valoir universellement, ne peut être fondé en raison que par cette fondation pragmatique-transcendantale, puisqu’une fondation sur « D », quoique logique et étudiée par Habermas et certains commentateurs, paraisse plus tautologique. En effet, le principe « U » fut fortement critiqué par, entre autres, des philosophies féministes (Benhabib et Young notamment) et ceux, tels que Bohman et Rehg, qui y voient un contractualisme plutôt classique :

« Whether or not the argument for (U) goes through, Habermas's discourse ethics depends on some very strong assumptions about the capacity of persons for moral dialogue. Given that his discourse theory in general, and thus (U) in particular, rests on counterfactual idealizations, one might be tempted to regard (U) as a hypothetical thought experiment, analogous to what we find in other neo-Kantian or contractualist theories like those of John Rawls and T. M. Scanlon¹⁴²”.

La critique féministe fait quant à elle remarquer que dans la discussion imaginée par Habermas, le consensus supposé ne peut être atteint que par l’essentialisation (et, corolairement, à une réduction) des participants dont les particularités sont ignorées : « Some feminist proponents of an "ethics of care" have worried that Habermas's neo-Kantian model of universalization screens out morally relevant particularities of concrete situations and persons¹⁴³». À cela, Habermas répond que lorsque l’on examine le principe « U » qui établit que pour qu’une norme soit valide elle doit pouvoir être acceptée par tous,

« we see that it requires participants to attend to the values and interests of each person as a unique individual; conversely, each individual conditions her judgment about the moral import of her values and interests on what all participants can freely accept. Consequently, moral discourse is structured in a way that links moral validity with solidaristic concern for both the concrete individual and the morally formative communities on which her identity depends¹⁴⁴”.

Clarifions brièvement un point d’incompréhension fréquent : le principe « U » dit que pour qu’une norme puisse être valide tous doivent pouvoir en accepter les conséquences. C’est le principe d’universalisation. D’un autre côté, « D » dit que pour que cette norme soit effectivement valide, elle doit être acceptée lors d’une discussion. « U » est une condition de validité de la norme, et

¹⁴¹ Bohman et Rehg.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

« D » est une condition de la discussion qui doit effectivement entériner la norme. Bien que ces deux principes soient effectivement similaires, ils ne sont pas identiques.

Revenons à la fondation pragmatico-transcendantale, voie de fondation plus sûre et plus novatrice. Puisque fonder « U » sur « D » est une stratégie argumentative plus tortueuse et, comme on l'a vu, fortement critiquée, nous nous tournons vers cette méthode de fondation employée par Habermas, à laquelle nous accordons notre préférence puisque dans l'histoire de l'éthique de la discussion, elle occupe une place plus importante, car elle fut également utilisée par Apel. Qu'est-ce que cette fondation pragmatico-transcendantale? Commençons par décortiquer l'expression rébarbative. « Pragmatico- » parce qu'il s'agit d'étudier le langage ordinaire dans ses argumentations réelles de la vie quotidienne, et se présente donc comme une pragmatique du langage, et « transcendantale » parce qu'il s'agit de dégager les conditions de possibilité de telles discussions. « Fondation » parce que ces conditions de possibilité nécessaire fondent avec nécessité les principes qui font partie de ces conditions de possibilité.

Si « fondation pragmatico-transcendantale » est une expression étrange, elle veut simplement dire que l'on recherche dans les argumentations quotidiennes en langage ordinaire (aspect pragmatique) les conditions de possibilité et de validité (aspect transcendantal) d'une argumentation. Et ce qui est recherché dans le cas d'Habermas, c'est les présupposés et conditions de possibilité de toute argumentation, qui, puisque la théorie morale peut prendre la forme d'une théorie de l'argumentation, sont aussi les présupposés nécessaires à toute théorie morale. Ainsi, si la fondation pragmatico-transcendantale arrive à identifier quels sont les principes sous-jacents à toute argumentation, alors seront également identifiés les principes fondamentaux de la morale : « de tels arguments tendent à prouver le caractère incontournable des présuppositions qui président à certaines discussions ; on devrait donc pouvoir dégager, du contenu propositionnel des présuppositions, des principes moraux ¹⁴⁵».

Voici comment A.J. Watt décrit cette démarche, que lui appelle « l'analyse des présuppositions propres à une manière de discourir » :

« La stratégie de ce type d'argument consiste à accepter la conclusion sceptique selon laquelle de tels principes, dans la mesure où le raisonnement les présuppose sans les déduire, ne sont pas accessibles à la preuve, mais à continuer aussi de prétendre, en contrepartie, qu'il est rationnellement impossible d'y échapper dans la mesure où ils doivent être logiquement assumés dès lors que l'on s'engage dans un mode de pensée essentiel à toute vie humaine rationnelle. Ainsi, ce que l'on affirme par là ce n'est pas exactement la vérité des principes, mais le fait que leur adoption ne résulte pas d'une simple convention sociale reposant sur une décision personnelle gratuite. On prétend, autrement dit, que ce serait une erreur de renoncer à ces principes alors que l'on continue à utiliser la pensée et le discours de forme rationnel ¹⁴⁶».

Ainsi, ce que la fondation pragmatico-transcendantale fonde, elle ne les fonde pas tant avec vérité, mais bien plutôt avec nécessité, car ce qui est fondé, puisqu'il est présupposé dans tout acte de discours, ne saurait être prouvé par ce même acte de discours. On comprend donc l'intérêt de cette stratégie : si fonder « U » sur « D » semblait circulaire, en raison d'un appel à

¹⁴⁵ Habermas, *Morale et communication*, 105.

¹⁴⁶ A. J. Watt cité dans Habermas, 104.

une discussion pour fonder la valeur d'un principe d'universalisation des discussions, une fondation transcendantale nous permet de dépasser ce cul-de-sac et de fonder en raison les normes morales. Fonder « U » sur « D » semblait fonder la valeur d'une discussion sur elle-même, ce qui peut être philosophiquement insatisfaisant. Pour dépasser cette aporie, la fondation pragmatique-transcendantale nous offre de rechercher les conditions de possibilité même des discussions langagières, et par le fait même des normes morales. Cette méthode de fondation ne faisant qu'explicitement les structures nécessaires du langage et de la morale, l'on se retrouve alors dans la même structure argumentative dans laquelle se retrouve Aristote lorsqu'il tente de fonder le principe de non-contradiction : ce principe ne peut pas, à strictement parlé, être prouvé, car une preuve ne peut pas présupposer son résultat, mais ce principe ne peut pas non plus être ignoré, car sinon l'on rentre dans une contradiction performative où la négation du principe de non-contradiction est dépourvue de sens. Il s'agit là, sans doute, de l'une des structures argumentatives les plus élégantes de l'histoire de la philosophie.

Le statut des choses « fondées » par fondation pragmatique-transcendantale est donc ambigu : nécessaire, mais pas nécessairement vrai.

Tournons-nous maintenant vers le fonctionnement de cette méthode de fondation, sur lequel Habermas nous éclaire : « Habermas à la suite d'Apel propose de procéder de la façon suivante : quand apparaît dans un énoncé une *contradiction performative*, celle-ci fait immédiatement apparaître par contraste une *présupposition* de l'acte de parler, présupposition qui peut être plus ou moins profonde et significative et dont on peut dire que, dans certains cas, elle peut même révéler une condition de possibilité de la connaissance et de la raison en général ¹⁴⁷», et nous rajoutons une condition de possibilité de la morale.

Ainsi, la recherche des contradictions performatives permet de dégager les présuppositions nécessaires à tout discours argumenté : « Si je ne puis contester quelque chose sans me contredire moi-même et si je ne puis déductivement le fonder sans commettre une pétition de principe logico-formelle, alors ce quelque chose appartient précisément à des présuppositions pragmatique-transcendantales de l'argumentation que l'on doit toujours avoir déjà reconnues pour que le jeu de langage de l'argumentation conserve son *sens* ¹⁴⁸». Puisque les normes morales ne peuvent se constituer que dans le cadre de ces discours argumentés, alors les prémisses de base de ce discours argumenté seront aussi les prémisses de base de ses produits, les normes morales.

Or, il apparaît que le principe d'universalisation (pour qu'une norme soit valide elle doit pouvoir valoir universellement) est au nombre de ces nécessités langagières : « Apel développe, en s'appuyant sur Peirce et Mead, l'idée selon laquelle on peut, grâce à une recherche systématique des contradictions performatives, démontrer que quelque chose comme une « communauté illimitée de communication » est présupposée ¹⁴⁹». Après avoir concédé à Apel la « découverte » de la fondation en raison de « U », Habermas reprend le cours de son exposé et, dans son langage, propre confirme que « celui qui entreprend sérieusement d'honorer *par la discussion* des exigences normatives de validité accepte intuitivement les conditions procédurales qui équivalent à une reconnaissance implicite de « U » ¹⁵⁰».

¹⁴⁷ Habermas, 170.

¹⁴⁸ Karl-Otto Apel cité dans Habermas, 103.

¹⁴⁹ Habermas, *Morale et communication*, 110.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 114.

Car en effet, l'on ne peut pas ne pas vouloir que, dans un discours argumenté, notre argument « puisse en principe être accepté pas tous ceux qui y sont exposés ou pourraient l'être ¹⁵¹ ». Mais qu'en est-il de ceux ne prenant pas part à la discussion. Le concept de « communauté illimitée de communication » nous vient ici en aide. Tels que l'on théorise Peirce et Mead, et tels que l'on retrace Apel et Habermas, ce concept implique que lors d'un discours, bien que l'auditoire factuel soit évidemment limité, symboliquement, ou du moins potentiellement, nous nous adressons à un auditoire illimité. Peirce établit l'existence de cette communauté illimitée selon les outils de la pragmatique sémiotique, que nous n'étudierons pas ici. Dans le cas d'Habermas (et d'Apel) où ce concept sert d'autres buts, des preuves plus appropriées conviennent mieux. Voyons. Si nous voulons exclure quelqu'un de la discussion, non pas tant par ostracisme que simplement en faisant valoir que la discussion ne le concerne pas, ou que notre argument ne vise pas à le convaincre, cette exclusion doit également pouvoir être justifiée et l'exclu doit être à même de reconnaître la validité de cette exclusion.

Clarifions. Imaginons une discussion entre Tintin, le Capitaine Haddock, le Professeur Tournesol et les Dupondt. Veillée à Moulinsart. Le Capitaine, déjà bien dégourdi, veut se reprendre un verre de Loch Lomond. Tintin veut l'en dissuader, Haddock se fâche, et une discussion argumentée à saveur habermassienne s'ouvre, entre tous les participants, sur les vertus et les vices de l'alcoolisme. Tintin condamne l'alcoolisme, en parlant au Capitaine, de la manière suivante : « Qu'en dirais votre pauvre mère? ». Tournesol, fâché avec sa propre mère ¹⁵², ne se laisse pas convaincre par un tel argument. Tintin pourrait alors essayer de dire au Professeur que cet argument ne visait pas à le convaincre lui. On imagine mal Tournesol se calmer aisément comme si la défense de Tintin était convaincante, car celle-ci ne l'est pas, tant que Tintin ne justifie pas l'exclusion du Professeur de cette partie de la discussion. Si Tintin veut exclure le Professeur de cet argument, il ne peut le faire dogmatiquement, autoritairement, mais doit le faire avec l'accord de Tournesol lui-même, qui seul peut décider de temporairement suspendre sa participation à la discussion. Ainsi, l'argument de Tintin sur le regard que porterait la mère d'Haddock sur le Loch Lomond vise certes, directement, un auditoire restreint, mais puisque tous ont *droit* à la participation et qu'une exclusion requiert également une justification auprès de l'exclu, son argument vise un auditoire illimité. Et les Dupondt? Et bien précisément, nous les avons mentionnés et les avons volontairement exclus de cet exemple pour montrer au lecteur attentif que la présence d'un auditeur qui est arbitrairement ignoré provoque chez nous un malaise : pourquoi est-il ignoré? De quel droit? Notre exclusion des Dupondt de cet exemple devrait requérir une justification! Voilà pourquoi, dans une discussion habermassienne sur les exigences de validité des normes morales, la pragmatique de l'argumentation nous dévoile un présupposé de ce type de discussion : un argument a une portée universelle, et il est de la structure même des argumentations que les arguments et justifications qui y sont amenées doivent pouvoir valoir universellement.

Puisque la solidité de la fondation du principe d'universalisation est cruciale, nous allons donner un autre exemple, cette fois-ci en utilisant le principe de contradiction performative. Si l'on veut nier le principe d'universalisation, il faut établir que dans une discussion argumentée sur les exigences de validité des normes morales, les arguments peuvent ne viser que certains auditeurs au dépend d'autres, qui sont sciemment ignorés. Or, si ces auditeurs sont ignorés arbitrairement, alors par le fait même le droit de participation des sujets à cette discussion se trouve établi sur des bases fragiles et paraît pouvoir être révoqué à tout moment. Ainsi, la personne qui exclut

¹⁵¹ *Ibid.*, 115.

¹⁵² Nous aurions bien voulu parler de la sœur de Tournesol, mais il n'en a pas.

arbitrairement un auditeur fragilise son propre droit à la discussion, qui peut alors lui être révoqué tout aussi facilement. Ainsi, en excluant l'auditoire large de la discussion, la personne qui exclut se contredit performativement, en sapant sa légitimité à la participation ainsi qu'à l'exclusion qu'il a proférée, révoquant tout simplement son acte d'exclusion par l'illocution même de cet acte de parole. Donc, refuser un auditoire élargi, refuser la portée universelle de la discussion, est une contradiction performative, qui fait, rétroactivement, apparaître un présupposé de l'acte de discours : tout acte de langage est dirigé, potentiellement et symboliquement, vers une communauté de langage illimitée, universelle. D'où le principe d'universalité, qui stipule que « toute norme valable doit donc satisfaire la condition selon laquelle : les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptées par *toutes* les personnes concernées (et préférés aux répercussions des autres possibilités connues de règlement¹⁵³».

L'éthique de la discussion vise donc, on le comprend maintenant, à clarifier selon quels principes doivent se dérouler une discussion, réelle ou fictive, qui vise à établir, consensuellement, la validité de normes de conduites sur lesquels éclosent des débats lors de situations de la vie quotidienne :

« Le principe d'une éthique de la discussion se réfère à une procédure qui consiste, en l'occurrence, à honorer par la discussion des exigences normatives de validité. On taxera donc, à juste titre, l'éthique de la discussion de formelle. Elle ne livre pas des orientations relatives au contenu, mais une manière de procéder : la discussion pratique. L'objet de cette manière de procéder n'est assurément pas de produire des normes légitimées. Il consiste bien plutôt à tester la validité de normes qui sont proposées ou envisagées à titre d'hypothèses. Il faut donc que les discussions pratiques reçoivent leur contenu de l'extérieur. Sans l'horizon propre au monde vécu d'un certain groupe social, et sans conflits d'action inhérents à une situation donnée dans laquelle les participants estiment devoir régler par le consensus une querelle portant sur un problème de société, vouloir mener une discussion pratique ne présenterait aucun intérêt. C'est la situation initiale concrète qui se donne, selon le cas, comme l'antécédent auquel se réfère la discussion pratique, qui détermine, dans la négociation, l'« émergence » d'objets et de problèmes. Par conséquent, cette procédure est formelle mais non au sens où il y aurait abstraction des contenus¹⁵⁴».

Voici complète notre étude de l'éthique de la discussion selon Habermas. Il y aurait évidemment plus long à dire, mais les indications déjà données suffiront à aborder et recadrer dans leur contextes les développements offerts par Habermas dans « L'avenir de la nature humaine » sur les modifications génétiques.

¹⁵³ *ibid.*, 114.

¹⁵⁴ *ibid.*, 117.

3.3- « Vers un eugénisme libéral? »

Les réflexions d'Habermas concernant l'usage des modifications génétiques sont présentées dans un ouvrage s'intitulant « L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral? ». Ce texte était à l'origine celui de la conférence Christian-Wolff qu'Habermas prononça le 28 juin 2011 à l'université de Marbourg avec l'intention de prendre part à un débat public et de rejoindre un auditoire plus large que la philosophie académique. Bien que ce texte soit authentiquement philosophique, sa forme diffère quelque peu des autres écrits d'Habermas. Puisqu'il s'agit à l'origine d'un texte écrit pour être entendu et non lu, et qu'il vise à être compris par des non-spécialistes, il est moins technique, et répète ses thèses. Nous prendrons donc ce texte pour ce qu'il est et tenterons ici d'en faire ressortir ici l'essentiel.

D'entrée de jeu, Habermas clarifie la thèse qu'il tentera de défendre :

« Cette possibilité, catégoriquement nouvelle, qui nous est donnée d'intervenir sur le génome humain, voulons-nous la considérer comme un accroissement de liberté *qui requiert d'être réglementé*, ou comme une autorisation que l'on s'octroie de procéder à des transformations préférentielles qui n'exigent *aucune autolimitation*? Ce n'est qu'en tranchant cette question fondamentale en faveur de la première solution que l'on peut débattre sur les limites dans lesquelles doit être contenu un eugénisme négatif, c'est-à-dire un eugénisme visant sans ambiguïté à épargner le développement de certaines malformations graves. Je souhaite n'aborder qu'un seul des aspects du problème sous-jacent à cette question – celui du défi auquel est confrontée la compréhension moderne de la liberté ¹⁵⁵».

Habermas développe deux arguments pour justifier cette retenue. Selon lui, deux conséquences *possibles* sont à prendre en compte lorsque les modifications génétiques sont étudiées :

« -que les personnes programmées ne puissent plus se considérer elles-mêmes comme les auteurs sans partage de leur propre biographie;
-et qu'elles ne puissent plus, par rapport aux générations qui les ont précédées, se percevoir dans une parité de naissance que rien ne viendrait limiter. ¹⁵⁶»

Comme Habermas le fait remarquer dans le post-scriptum de son texte, ces deux conséquences doivent être comprises comme une suite. C'est parce que l'adolescent ne peut plus se percevoir comme le propriétaire exclusif de sa biographie, qu'alors son statut de sujet moral égal à autrui s'en trouve également effrité. Il faut aussi faire remarquer que ces deux conséquences sont, de l'aveu d'Habermas, spéculatives. Elles ne sont pas nécessaires, mais seulement possibles. Cependant puisque cette possibilité est, si elle venait à advenir, très grave, Habermas tend à vouloir éviter ce risque.

On doit aussi comprendre que dans le cadre plus général d'une éthique de la discussion, cette aliénation que pourrait ressentir l'être manipulé dans son propre corps vient du fait que la

¹⁵⁵ Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, 25.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 117-118.

fabrication auquel il fut soumis lui est étrangère, qu'elle a été effectuée sans son consentement. La question du consentement du manipulé devient donc crucial :

« Cette attitude clinique [la modification à des fins thérapeutiques et non amélioratives] tire sa force légitimante de la supposition contrefactuelle justifiée d'un consensus possible avec un autrui qui peut dire oui ou non. La charge de la preuve normative, dès lors, se décale : à quel titre, en effet, anticipe-t-on un consentement qu'on ne peut, dans l'instant, obtenir ni même demander. S'il s'agit d'une intervention thérapeutique sur l'embryon, ce consentement peut dans le meilleur des cas être confirmé *a posteriori*. (...) Il reste qu'un consensus supposé ne peut être invoqué que lorsqu'il s'agit d'éviter des pathologies dont l'extrême gravité est indubitable et dont on peut s'attendre qu'elles soient refusées par tous ¹⁵⁷».

On voit donc que selon Habermas, seul un eugénisme négatif visant à éviter des pathologies graves est acceptable, car seul ce type d'eugénisme peut légitimement s'attendre à être consensuel. Il est en effet assez invraisemblable qu'un adolescent qui apprend que son génome fut manipulé afin qu'on lui évite de développer des maladies atroces « inscrites » dans son génome se révolte contre ses parents et leur reproche leur geste.

Dans le cas des modifications génétiques à visée amélioratives, la situation est tout autre, et « la liberté eugénique des parents ne doit pas entrer en conflit avec la liberté éthique des enfants ¹⁵⁸». La liberté éthique est le « rapport réflexif à son autonomie » qu'entretient un individu, et est donc une attitude mentale. La découverte d'une procréation non-contingente pourrait perturber cette perception qu'à un individu de lui-même, et miner les conditions de possibilité de son statut moral :

« Lorsque l'adolescent apprend qu'il y a eu un modèle projeté par quelqu'un d'autre et que l'on est intervenu pour modifier certaines des caractéristiques de son appareil génétique, il se peut – dans la perception objectivante qu'il acquiert sur lui-même – que la perspective d'avoir été fabriqué l'emporte sur celle d'être un corps vivant naturel. Du même coup, la disparition de la différence entre ce qui croit naturellement et ce que l'on fabrique prend pied dans son mode d'existence personnelle ¹⁵⁹».

Il y a donc une dédifférenciation qui s'opère entre ce qui croit naturellement et ce qui est fabriqué. De même, la perception qu'à l'individu de son propre corps passe de l'être-corps-vivant à l'avoir-un-corps, ce qui mine le développement de la subjectivité d'un individu¹⁶⁰. Bref, « le fait de savoir que son génome personnel a été programmé est un facteur propre à perturber l'évidence en vertu de laquelle nous existons en tant que corps et « sommes », dans une certaine mesure, notre corps ¹⁶¹». Si le rapport que nous entretenons à l'existence même de notre subjectivité se trouve attaquée, s'en suivent des conséquences psychologiques gravissimes pour un individu, au premier

¹⁵⁷ *Ibid.*, 69-70.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 77.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 83.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 79.

¹⁶¹ *Ibid.*, 68.

plan desquelles Habermas place la difficulté à se comprendre comme un sujet moral, avec des droits, des devoirs, et des responsabilités.

De cette première possible conséquence en découle une seconde. L'attitude réifiante avec laquelle un parent prospectif considère son enfant à venir teinte le regard que le premier a envers ce dernier et, puisque la subjectivité de l'enfant se développe à partir du réseau communicationnel intersubjectif dans lequel il évolue, l'attitude du parent empêche l'enfant de se considérer comme un égal moral :

« Ce qui nous intéresse ici dans la programmation, ce n'est plus qu'elle limite le pouvoir-être-soi-même et la liberté éthique d'autrui, mais qu'elle empêche, le cas échéant, une relation symétrique entre le programmeur et le produit qu'il a ainsi « dessiné ». La programmation eugénique établit une dépendance entre des personnes qui savent qu'il est, par principe, exclu qu'elles échangent leurs places sociales respectives ¹⁶²».

L'enfant « dessiné » entre dans un rapport asymétrique et irréversible avec ses « dessinateurs » où, non seulement les places ne pourront jamais être échangées, ou au moins altérées, mais en plus l'héritage légué ne peut pas être approprié critiquement : il est imposé autoritairement et sans possibilité de modification.

De plus, il faut rappeler que chez Habermas, la raison se développe à travers les activités communicationnelles et les relations qu'elles supposent à autrui, où l'égalité des sujets est nécessaire afin que le dialogue suive son cours sans encombre. Un rapport asymétrique fausse le processus dialogique et par le fait même pourrait, dans un cas particulièrement extrême, fausser la formation de la raison chez l'enfant.

Habermas résume, à deux reprises, ses arguments, que nous nous permettons de reproduire ici tant ils sont limpides et importants. La première occurrence va comme suit:

« Ce qui est en jeu, c'est la dédifférenciation par la biotechnologie de distinctions catégoriales profondément enracinées dont nous faisons jusqu'ici l'hypothèse, dans les descriptions que nous nous donnions de nous-mêmes, qu'elles étaient invariantes. Or cela pourrait modifier à ce point la compréhension que nous avons de nous-mêmes dans la perspective d'une éthique de l'espèce humaine, que la conscience morale aussi pourrait s'en trouver affectée – cela touche en l'occurrence les conditions de croissance naturelle qui nous sont indispensables pour que nous puissions nous comprendre comme auteur de notre vie personnelle et comme membre à égalité de droit de la communauté morale. Je gage en effet que le fait de savoir que son génome personnel a été programmé est un facteur propre à perturber l'évidence en vertu de laquelle nous existons en tant que corps et « sommes », dans une certaine mesure, notre corps, et que de ce fait va naître un nouveau type de relation singulièrement asymétrique entre les personnes ¹⁶³».

¹⁶² *Ibid.*, 99.

¹⁶³ *Ibid.*, 68.

La seconde va comme suit :

« Or c'est, en premier lieu, au regard de cette capacité à pouvoir être soi-même que l'« intention étrangère » qui s'immisce dans notre biographie à travers notre programme génétique est susceptible de constituer un facteur de perturbation. Il est également nécessaire, pour pouvoir être soi-même, que la personne soit, dans une certaine mesure, « chez elle » dans son propre corps vivant. Le corps vivant est le médium par lequel l'existence personnelle s'incarne, et ce de telle manière que, dans le déroulement de cette existence, toute référence à soi comme objet, notamment dans les énoncés à la première personne, soit non seulement inutile, mais encore dénuée de sens. (...) Or, pour que la personne puisse ne faire qu'un avec son corps, il semble qu'il lui soit nécessaire de l'éprouver comme s'inscrivant dans la croissance naturelle(...) On vit sa propre liberté comme étant en relation à quelque chose dont il est naturel qu'on ne puisse pas disposer ¹⁶⁴».

Bref, l'argument fondamental d'Habermas contre les modifications génétiques amélioratives ont à voir avec la capacité qu'à un enfant modifié à s'approprier critiqueusement ces modifications, à éliminer « l'intrusion étrangère » en la faisant sienne. En d'autres mots, cette intrusion est acceptable dans le cas de l'évitement de maladies graves, car l'enfant peut reconnaître dans cette intention une intention qu'il partage et aurait partagé dans la même situation. Dans le cas de modifications amélioratives, un tel consentement ne peut pas être pris pour acquis. Puisque l'enfant sentirait qu'il n'aurait pas donné son consentement, l'intention lui demeure étrangère sans possibilité de se la réapproprier en considérant que lui aussi aurait pris la même décision, bref, que cette décision *pourrait être la sienne*.

Dans un article paru dans l'Express, Habermas clarifie ses propos et alors le problème central, celui du consentement de l'individu modifié, paraît de manière plus claire et marquée que dans son essai :

« Je m'imagine un jeune homme ou une jeune fille qui apprend un jour que son équipement génétique a été manipulé avant sa naissance sans aucune raison thérapeutique contraignante. Dès lors que les parents ont fait procéder à cette intervention eugénique dans la bonne intention d'améliorer les chances de l'enfant à venir, ils n'ont bien sûr pu se laisser guider que par leurs propres préférences. Or il n'est pas du tout certain que le futur adulte fasse siennes les représentations et les préférences de ses parents ¹⁶⁵».

Cette impossibilité de faire siennes les représentations et préférences de ses parents, c'est très exactement ce qu'entraîne, voire signifie, l'absence du consentement de l'enfant, ce qui, contrairement, est évité dans le cas de modifications à visées cliniciennes ou thérapeutiques : « Nous n'avons le droit de supposer un large consensus que lorsqu'il s'agit d'écarter le plus grand

¹⁶⁴ *Ibid.*, 89.

¹⁶⁵ Jean Blair, « Jürgen Habermas », L'Express, 1^{er} décembre, 2002, https://www.lexpress.fr/culture/livre/jurgen-habermas_807241.html

mal, car en général nos points de vue concernant les valeurs s'écartent largement les uns des autres ¹⁶⁶».

Bref, il apparaît donc que le problème central est celui du consentement de l'enfant « dessiné », qui peut certes être supposé dans une situation thérapeutique, mais ne peut pas l'être dans une situation d'« enhancement », puisque cela viendrait, d'un côté, dédifférencier son être-un-corps-vivant et son avoir-un-corps, lui imposer une vision objectivante de lui-même, insérer dans sa biographie une intention étrangère qui resterait inéluctablement hors d'atteinte d'une réappropriation critique et ainsi l'empêche de son considérer comme l'auteur de son existence, et d'un autre côté, établir entre lui et ses semblables des rapports asymétriques l'empêchant, possiblement, de se considérer comme un égal, ce qui dans le contexte d'une activité communicationnelle mine son statut moral.

3.4 Contre-arguments à Habermas

Les arguments bio-conservateurs d'Habermas furent vigoureusement attaqués des deux parts de l'Atlantique. En France, Ferry a consacré une part de son ouvrage «La révolution transhumaniste» à réfuter les deux arguments présentés plus haut. Aux États-Unis, où le débat entourant les technologies de modification génétique se situent sur le terrain politique de la justice distributive et non plus éthique¹⁶⁷, Buchanan, dont Habermas reconnaît l'importance, s'est penché sur les arguments bio-conservateurs de ce dernier pour également tenter de les réfuter.

Nous présenterons d'abord les contre-arguments de Buchanan puis ceux de Ferry.

Buchanan, dans son ouvrage « Beyond Humanity? », offre trois contre-arguments à Habermas. Premièrement, l'allemand « indulge[s] in the crudest form of genetic determinism ¹⁶⁸»; deuxièmement, les propos d'Habermas ne se fondent pas sur de preuves empiriques (« this amounts to simply asserting a vast empirical generalization about what people are and are not capable of thinking, without a shred of evidence to support it ¹⁶⁹»); troisièmement, la liberté d'un individu ne se basant pas sur la manière dont cette personne fut conçue, il est faux de dire que cette personne ne *sera pas libre* : « Whether an individual is free doesn't depend upon how she came to be; it depends upon what she is like, whether she has the capacities that make one free¹⁷⁰ ». La première attaque vise un homme de paille, la seconde semble se méprendre sur la visée de l'argument d'Habermas, et nous sommes obligés de dire que la troisième est simplement malhonnête.

D'entrée de jeu, il faut signifier que dans leurs études sur le transhumanisme et ses technologies principales, les philosophes européens (tels que Habermas, Ferry, Hottois, Hunyadi, Sloterdijk, Ferrando, Braidotti, Jonas, et dans une certaine mesure Heidegger) et les philosophes américains (tels que Buchanan, Agar, Glover, Parfit, Rose, Parens, et Hughes) ne situent pas du tout les réflexions au même niveau. Il ne s'agit pas là que d'une impression personnelle, mais d'une

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ C'est du moins la lecture qu'en propose Habermas dans le début de son post-scriptum à *L'Avenir de la nature humaine*, lecture à laquelle nous nous rallions, et qui semble être confirmée par le survol des tables des matières des principaux ouvrages collectifs sur les technologies d'améliorations.

¹⁶⁸ Buchanan, *Beyond Humanity?*, 5.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 5.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 5-6.

remarque d'Habermas lui-même¹⁷¹, qui semble tout à fait fondée. Aux États-Unis, ces réflexions partent souvent de la prémisse que ces technologies sont déjà existantes, qu'elles ne feront que gagner du terrain, et qu'il est absurde de toutes les interdire tout simplement car cela est impossible : la réflexion à avoir est donc celle relative à l'organisation et la mise en place de ces technologies afin que cela se fasse dans le respect de nos idéaux de justice. En Europe, le débat est plutôt centré sur les aspects métaphysiques et éthiques de ces technologies. Au lieu de demander comment devrait-on les distribuer afin de respecter les principes d'égalité, l'attention est tournée vers l'étude de la signification, pour la nature humaine, de ces technologies, ainsi que sur leur acceptabilité en tant que telles et non pas seulement sur la meilleure manière de les gérer politiquement. On peut voir là le dédain nord-américain pour les réflexions de nature métaphysique, une exemplification de la technophilie nord-américaine et de la technophobie européenne, l'attachement européen à des valeurs humanistes plus traditionnelles, ou encore une opposition classique entre philosophie continentale et analytique. Le fait est que les rares dialogues qui traversent l'Atlantique ressemblent souvent à un dialogue de sourd.

Voyons en quoi les contre-arguments de Buchanan ne sont pas convaincants.

Premièrement, Habermas reconnaît plusieurs fois que le déterminisme génétique est une erreur scientifique, que le génotype d'un individu n'influence pas directement son phénotype, et que les parents, bien qu'ils puissent dessiner un génome, ne peuvent pas dessiner un enfant. Certes, Habermas parle parfois d'enfants dessinés, mais ce n'est là qu'un raccourci de langage pour ne pas alourdir le texte. Maintes fois il confirme qu'il ne verse pas dans le déterminisme génétique : « Mais ils [Buchanan *et alii*] ont l'idée que l'existence du modèle précurseur incarné par le jumeau décalé n'empiéterait sur ce droit que si l'on envisageait cette question en partant des prémisses (fausses) du déterminisme génétique. Ils négligent le fait que, lorsqu'est pratiqué un eugénisme d'amélioration, comme c'est le cas ici, seule compte l'intention qui préside à l'intervention génétique¹⁷² ». Taxer Habermas de déterministe génétique est sérieusement se méprendre sur ses prémisses scientifiques, ainsi que sur sa stratégie argumentative. Voyons plus avant.

La seconde et troisième attaque de Buchanan reprochent sensiblement la même chose à Habermas : de supposer qu'un adolescent qui apprend que son génome fut planifié ne pourrait pas se comprendre comme un être libre, ceci sans preuves empiriques, et ceci de manière certaine et définitive. Encore une fois, l'argument de Buchanan ne semble pas atteindre sa cible. Habermas écrit au conditionnel et vise la perception qu'aura de lui un adolescent, pas sa liberté effective comme s'il s'agissait d'un concept transcendant détaché de la personne. Un adolescent *pourrait* avoir de la difficulté à se *comprendre* comme un être libre, et ce conditionnel fait toute la différence. L'argument d'Habermas est relativement modeste alors que Buchanan l'interprète de manière inflationniste et prête à Habermas un lien de causalité direct entre dessin parental et impossibilité d'être libre. Celui-ci mentionne souvent qu'il « parie », qu'il « suppose », qu'il « est probable », il ne dit jamais que cela est certain¹⁷³. Comme nous l'avons exposé dans notre précédente section, ce que craint Habermas est le développement d'une certaine attitude mentale qu'entretient un adolescent « dessiné » face à sa propre liberté, autrement dit, que ce dernier ait de la difficulté à se concevoir comme libre, sans pour autant jamais se prononcer sur ce arriverait réellement de la liberté de cet adolescent. S'il prétendait à une certitude, alors des

¹⁷¹ Encore une fois, Habermas expose ces vues dans le début du même post-scriptum.

¹⁷² Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, 173.

¹⁷³ Voir l'entrevue donnée par Habermas à Jean Blair de *L'Express*, déjà citée dans la note de bas de page 56.

preuves empiriques seraient nécessaires et cette certitude serait fautive vu la seule probabilité de conjectures philosophiques relatives à la liberté. Après tous, Habermas s'inscrit dans la tradition kantienne et respecte les limites posées à la raison par ce dernier : des thèmes métaphysiques comme la liberté en tant que telle, on ne peut en parler que spéculativement, sans jamais pouvoir prétendre à une quelconque certitude. C'est pour cette raison qu'Habermas ne verse ni dans le déterminisme génétique, ni dans un lien causal entre dessin parental et absence effective de liberté chez l'enfant :

« Ce serait se méprendre toutefois sur cette intuition que de la rattacher à un déterminisme génétique. En effet, indépendamment de l'ampleur avec laquelle une programmation génétique fixe effectivement les qualités, les dispositions et les capacités de la personne à venir, indépendamment de la précision avec laquelle elle détermine effectivement son comportement c'est le fait que cette personne prenne connaissance après coup de la situation qui est la sienne qui serait susceptible d'empiéter sur le rapport qu'elle a à elle-même eu égard à son existence corporelle et psychique. C'est dans la tête que se produirait la transformation. Le changement de perspective, de celle qui caractérise l'attitude performative à la première personne à la perspective de l'observateur, qui fut celle dans laquelle on a fait du corps de cette personne un objet d'intervention, entraînerait une mutation de la conscience ¹⁷⁴».

On voit donc clairement que, contrairement à ce que Buchanan prétend, Habermas ne déclare pas qu'il est inévitable que l'adolescent se voit retiré sa liberté. Au contraire, il s'agit de la possibilité d'une attitude mentale de l'adolescent face à lui-même. Habermas ne fait que mettre en garde contre les possibles dangers psychologiques que cela pourrait avoir, alors que Buchanan prête à tous une cognition, parfaitement rationnelle et fondée sur les savoirs de la génétique et de la biologie évolutionniste. Bien que Buchanan ait raison du point de vue scientifique, nos vies intérieures quotidiennes ne sont que rarement guidées par ces savoirs scientifiques. Par exemple, je sais d'un savoir quasi-certain que lorsque je monte au sommet de la tour du CN et que je m'étends sur le plancher de verre, il est *scientifiquement* impossible qu'il rompe à ce moment précis et que je chute vers ma mort. Cependant, si je vois un homme obèse s'approcher pour s'étendre lui-aussi, j'aurai le réflexe de m'éloigner de ce plancher de verre. Il s'agit là d'une peur qui n'est pas fondée empiriquement, mais je ne peux m'empêcher de ne pas me *sentir* en sécurité, de la même manière que l'enfant dessiné, apprenant les concepts élémentaires de développement génétique, se saura ne pas être déterminé par ses gènes, mais ne pourrait pas s'empêcher de ne pas se *sentir* libre. Sans doute la liberté n'est-elle pas qu'un sentiment, mais sans doute également que ne pas se *sentir* libre mine cette même liberté, même si celle-ci n'est pas fondée dans nos gènes. Buchanan prête à tous des savoirs biologiques avancés et nuancés et une cognition dépourvue de biais. Habermas nous prend pour ce que nous sommes.

De son côté, Ferry nous offre quatre réponses aux critiques d'Habermas, de valeur différente, mais dont la dernière a cependant assez de poids pour qu'elle nous fasse reconsidérer le propos d'Habermas, ce que Buchanan semble échouer à faire.

¹⁷⁴ Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, 82-83.

Premièrement, nos parents nous imposent déjà plusieurs de leurs préférences, tel que l'éducation qu'il nous donnent, les principes qu'ils nous inculquent, les éléments culturels qu'ils nous enseignent à valoriser, etc. Autrement dit, un héritage génétique ne serait qu'un héritage supplémentaire à gérer, pas très différent de l'héritage culturel et social qu'ils nous lèguent :

« Nos parents choisissent nos écoles, nos orientations scolaires, ils nous imposent très largement des éléments de culture irréversibles, à commencer par leur langue maternelle, leur vision du monde, leurs principes éthiques : en quoi est-ce si différent des talents naturels qu'ils pourraient décider de nous octroyer en surplus et que l'on pourrait tout autant discuter plus tard? La nature est muette, déclare Habermas. Mais c'est ne pas comprendre que toute situation, qu'elle soit naturelle ou historique, est une donnée de base qui, loin d'entraver la liberté, constitue toujours le contexte de son exercice ¹⁷⁵».

Ceci nous amène au second argument de Ferry : Habermas confond « situation et détermination ¹⁷⁶». Une situation donnée est toujours le lieu d'exercice de la liberté, aussi restrictive soit-elle. Le fait que je ne puisse voler tel un oiseau ne restreint pas ma liberté de mouvement, le fait que j'ai deux yeux dirigés vers l'avant ne restreint pas ma liberté à voir derrière ma tête, le fait d'avoir un génome dessiné ne restreint pas ma liberté à faire ce que je veux de ma vie. Habermas semble réfléchir à partir d'un concept de liberté qui, à force d'être sensible à la situation historique, fige celle-ci dans une sorte d'essentialisme : seul cette situation permet la liberté. Ferry fait valoir que peu importe la situation dans laquelle on se trouve, cette situation sera toujours « l'espace » de notre liberté au sein duquel cette dernière s'actualise. C'est à cet argument que Ferry donne sa préférence.

Troisièmement, force est de constater qu'il n'y a pas de différence morale entre un mal pathologique et un mal non pathologique. Entre un être laid, atrocement laid, dont la laideur provient d'un accident quelconque, et un être laid, atrocement laid, laid de naissance, ces deux laids souffrent autant de leur laideur. Pourquoi seul le laid accidentel aurait droit à une aide, alors que le laid « naturel » serait condamné à sa laideur. Similairement, pourquoi permettre la modification génétique à celui prédisposé à une maladie atroce, mais la refuser à celui qui, sans être disposé à une maladie atroce, est pourtant tout aussi misérable en raison, par exemple, des effets combinés de maladies plus bénignes et d'une laideur repoussante? Ferry formule ainsi cet argument :

« la distinction que fait Habermas entre un consensus sur l'évitement des maux pathologiques, cadre dans lequel des modifications génétiques resteraient légitimes, car thérapeutiques, et l'évitement de maux non pathologiques (le vieillissement notamment, et pourquoi pas un jour de la mort) n'a aucun sens sur le plan moral. Nous avons déjà donné l'exemple du nanisme ou de la laideur, celui de la chirurgie esthétique et de certaines formes de dopage (Viagra) : on peut ne pas en vouloir à titre personnel, mais en quoi serait-il immoral de souhaiter de telles améliorations pour soi et pour ses enfants, à partir du moment

¹⁷⁵ Ferry, 122-123.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 125.

où le consensus contre la vieillesse et la mort est à peu près aussi large et universel que le consensus contre les maladies ? ¹⁷⁷»

Le quatrième argument est le plus convaincant et le plus dangereux pour la critique habermassienne : ne rien faire est aussi faire un choix. En effet : « Habermas prétend que des enfants pourraient reprocher à leurs parents d'avoir choisi pour eux certaines qualités naturelles d'origine génétique, et que ce choix serait différent des autres choix seulement éducationnels qu'ils auraient faits pour eux. « Mais comment ne pas voir que ne pas choisir est aussi un choix? ¹⁷⁸ ». Les parents lègueront, d'une manière ou d'une autre, un génome à leur enfant. Que le génome soit fabriqué ou naturel, l'un est aussi « déterminant » (ou pas) que l'autre. Et à partir du moment où les parents ont l'option de modifier le génome de leur descendance, même s'ils décident de ne pas modifier ce génome, cette décision en reste une et en cela ils font le choix de donner ce génome particulier, « naturel », à leur enfant. Un enfant au génome non modifié devra également son génome à ses parents, pas seulement dans un sens strictement biologique, mais dans le sens où ses parents auront choisi ce génome. De même, à partir de l'instant où les parents ont l'option de « lire » ce génome, de dépister les maladies graves ou les tares de ce génome, ne pas le faire est aussi un choix et ils prennent la décision de ne pas « connaître » ce génome qui est pourtant connaissable. Ainsi, les parents ne peuvent pas dire que le génome n'est pas de leur responsabilité car il est naturel et qu'ils ne l'ont pas « lu », puisqu'ils ont pris la décision délibérée d'ignorer sa composition et de l'attribuer à leur enfant.

L'omission de modification revient également à choisir ce génome plutôt qu'un autre. Dans la situation actuelle les parents ont le choix entre un génome naturel ou un génome dessiné, mais dans les deux cas cela demeure un choix. Étrangement, Habermas ne semble pas prendre acte de l'importance de cette nuance alors même qu'il la mentionne : « Comparée à la dépendance sociale, la dépendance *génétique* de la personne programmée n'est certes concentrée que dans un acte unique imputable au programmeur. Toutefois, dans le cadre d'une pratique eugénique, les actes de ce type – omissions comme actions – fondent une relation sociale qui annule la « réciprocité habituelle entre égaux de naissance » ¹⁷⁹ ». On voit clairement ici qu'Habermas lui-même considère aussi l'omission de modification comme un geste posé par les parents. Ce geste, puisqu'il contribue à façonner le génome, doit également pouvoir être justifié et pouvoir espérer obtenir le consentement de l'enfant à venir : « Les enfants qui naîtraient de ces opérations pourraient alors, plus tard, demander des comptes aux fabricants de leur génome et les rendre responsables des conséquences, non désirées à leurs yeux, qu'a entraînées le point de départ organique de leur biographie ¹⁸⁰ ». Peu importe le point de départ organique, puisqu'il résulte d'un choix, ce choix doit pouvoir espérer obtenir un consentement, ou à tout le moins pouvoir être justifié.

Or, les arguments qu'Habermas fit valoir contre les modifications génétiques, se basant sur le fait que l'enfant n'as pas consenti à son génome, peuvent tout à fait, dès lors que le génome est modifiable, s'appliquer au génome non-modifié. Les parents ont choisi ce génome pour leur enfant, alors que celui-ci n'y a pas consenti. L'argument du consentement, dès lors que les modifications sont possibles, n'a plus de sens, car les parents sont forcés de prendre une décision,

¹⁷⁷ *Ibid.*, 124.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 123.

¹⁷⁹ Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, 98.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 26-27.

toujours sans l'accord de leur enfant. Ainsi, un enfant dont le génome ne fut pas modifié peut, en grandissant, reprocher à ses parents cette négligence qui le condamne aujourd'hui à vivre une vie atroce en raison d'une quelconque maladie ou tare non pathologique d'origine génétique. Et nous nous retrouvons alors dans l'exacte même situation décrite par Habermas, où un enfant, dont le génome fut nécessairement choisi par ses parents, ne peut pas se réapproprier ce génome. Peu importe le choix des parents, d'intervenir ou non, des intentions tierces et les préférences d'autrui imbiberont la procréation et le développement génotypique d'un enfant. Il ne sert à rien de se lamenter sur cette sur-responsabilisation, ou sur ce nouveau pouvoir qu'il aurait peut-être été préférable de ne jamais avoir. La tâche des philosophes est de réfléchir au monde actuel, pas à glorifier l'insouciance des âges passés. Maintenant que ces technologies ne peuvent plus être refusées en bloc, il s'agit de savoir ce qu'il convient d'en faire.

Les réflexions américaines (Buchanan et les autres auteurs précédemment mentionnées) ont ici le mérite de prendre acte de l'actualité de ces technologies, et de ne pas tenter l'impossible tâche de les enrayer avant même leur apparition, ou de les refuser *à la racine*. Pourtant, Habermas semble considérer, lui aussi, que ces avancées technologiques sont, en vertu du fonctionnement des sciences contemporaines, vouées à se développer plus avant, malgré les réticences morales, qui ne surgissent qu'une fois la technologie existante. En effet, en citant Jonas, Habermas relève chez son collègue l'analyse de ce développement frénétique et incontrôlé que Jonas nomme « l'auto-procréation cumulative de la mutation technologique du monde » et reconnaît que « la recherche biogénétique se trouvant prise dans un pacte où s'allient le profit de l'investisseur et la pression de gouvernements nationaux qui réclament la réussite, le développement des biotechnologies déploie une dynamique qui menace de prendre le pas sur les processus de clarification normative à l'œuvre dans la sphère publique, lesquels sont de longue haleine ¹⁸¹ ». Les biotechnologies vont donc continuer à se développer malgré notre réflexion normative. Il faudrait donc, étant donné l'état actuel de ces technologies, plus se demander quoi en faire, que de se demander comment les enrayer.

Dans ces circonstances, il semble que le refus catégorique habermassien des technologies d'amélioration ne réussisse pas à démontrer l'inacceptabilité des interventions génétiques. Cependant, l'éthique de la discussion développée par Habermas reste féconde. Comme l'avait signalé Stéphane Haber, ses prises de position publiques sont souvent détachables de ses travaux philosophiques : « En même temps, ses prises de position conjoncturelles ne se laissent pourtant pas directement *déduire* des élaborations philosophiques qu'il propose par ailleurs ¹⁸² ». Il nous semble donc que même si *la manière* dont Habermas avait mobilisé son éthique de la discussion soit fautive, son appareil éthique reste un guide précieux.

3.5 Réinvestissement de l'éthique de la discussion

Avant de poursuivre, résumons ce que nous avons acquis à présent.

D'un côté, dans le cadre d'une éthique de la discussion, une norme, pour être légitime, doit pouvoir espérer être acceptée universellement, doit pouvoir espérer obtenir le consentement éclairé de toutes les parties concernées. Les exigences de validité de tout choix qui dénote l'emploi d'une norme morale doivent pouvoir être justifiées devant un autrui susceptible de les

¹⁸¹ *Ibid.*, 33.

¹⁸² Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, 7.

reconnaître comme valides. Habermas met l'emphasis sur cet aspect de son éthique dans sa discussion des modifications génétiques. Ainsi, il en vient à la conclusion que seules des modifications thérapeutiques qui visent à guérir une maladie dont on peut prévoir avec certitude le développement peuvent espérer obtenir l'assentiment de l'enfant dont le génome fut modifié, mais l'on ne peut pas prévoir un consentement sur des modifications mélioratives. Pour cette raison, il faut se garder de verser dans un eugénisme positif. Ainsi, l'enfant pourra se percevoir comme l'unique auteur de sa vie, en faisant siennes les intentions tierces qui furent à l'origine de son développement. Puisque ces intentions sont *modestes*, elles peuvent espérer obtenir l'assentiment de tout enfant auquel de graves maladies auront été évitées, car on peut raisonnablement prévoir que tous refuseraient ces maladies. Mais qu'en serait-il d'améliorations dont l'on peut prévoir que tous les accepteraient?

D'un autre côté, nous avons également vu qu'il est maintenant impossible pour un parent de *ne pas choisir*. Peu importe que le génome soit naturel ou « fabriqué », il deviendra de plus en plus difficile de le considérer comme dépourvu de toute intention tierce, et un point d'origine biographique situé par-delà toute ingérence d'autrui ne sera tout simplement plus possible.

Ainsi, il s'agit de voir quelle intention tierce a le plus de chances d'être consensuelle. Si nous parvenons ainsi à trouver un type d'intervention qui pourrait espérer obtenir un assentiment généralisé, nous aurons satisfait aux conditions de l'éthique de la discussion. Alors qu'Habermas s'arrête aux interventions thérapeutiques, nous pensons que l'on peut espérer obtenir un consentement généralisé pour des interventions allant au-delà du simple évitement de maux graves. En effet, comme le faisaient valoir Ferry (et Bostrom dans sa nouvelle du dragon-tyran), certains maux affectant l'humanité sont, de manière générale, susceptibles d'être refusés par tous. Pensons au vieillissement lui-même. Bien qu'il ne soit pas considéré comme une maladie en tant que telle, un allongement de la durée de vie en santé à travers des manipulations génétique risque de susciter un consentement généralisé.

Nous pensons qu'une interprétation déflationniste de « From chance to choice » qui, modestement, se limiterait au « genetic decent minimum », pourrait rejoindre une interprétation inflationniste de « L'avenir de la nature humaine », qui serait prête à accepter jusqu'au « genetic decent minimum ». Ainsi, nous pourrions donner un fondement éthique aux propos de nature plus politique de « From chance to choice » et par là même rétablir un « wide reflective equilibrium ».

Comparons deux passages. Dans « From chance to choice », il est indiqué que

« At least for the foreseeable future (if not forever), the appropriate objective, from the standpoint of both the brute luck view conception of equal opportunity and resource egalitarianism, may be something more like the attainment of a “genetic decent minimum” – to the extent that this can be identified with a reasonable degree of consensus – than the elimination of all inequalities in natural assets. In practice, this would mean a strong societal commitment to use advances in genetic intervention to prevent or ameliorate the most serious disabilities that limit individuals' opportunities across a wide range of cooperative framework¹⁸³”.

¹⁸³ Buchanan, *From Chance to Choice*, 82.

Par prudence et modestie, les auteurs rajoutent que

« Whether or to what extent such efforts would go beyond attempts to prevent or cure genetically based diseases is largely an unanswerable question at this point. To answer it one would have to know whether there are genetic conditions that significantly limit opportunities but that do not constitute diseases and that we will be able to prevent or ameliorate through the application of genetic science¹⁸⁴ ».

La question posée dans cette dernière citation est aujourd'hui résolue, comme le montra avec éclat et controverse¹⁸⁵ l'annonce de He Jiankui qui à la tête d'une équipe de chercheurs a fait naître fin 2018 deux jumelles dont les embryons furent génétiquement modifiés afin de les rendre immunisées contre le VIH¹⁸⁶. L'absence d'immunité contre une maladie n'est pas une maladie en tant que tel, et met l'individu à risque de contracter une maladie potentiellement mortelle. D'un point de vue purement technique, il est donc possible d'améliorer le génome humain en faisant autre chose que d'en retirer des composantes pathologiques.

La question technique étant résolue, revenons à la première citation, qui met l'accent sur la nécessité d'un consensus relatif à ces modifications amélioratives. Comparons ce passage à celui-ci, que l'on retrouve chez Habermas : « Un tel programme n'est cependant compatible avec les principes du libéralisme politique qu'à la seule condition que les interventions eugéniques positives ne limitent, pour la personne génétiquement traitée, ni les possibilités de vie autonome ni les conditions d'une relation égalitaire à autrui¹⁸⁷ ». Ici, Habermas semble ouvrir la porte à des interventions eugéniques si elles ne limitent pas « les possibilités de vie autonome » et « les conditions d'une relation égalitaire à autrui », et en ceci il rejoint le programme égalitariste mis en place dans « From chance to choice »!

En effet, il semble pouvoir y avoir, malgré tout, un terrain d'entente entre l'éthique de la discussion habermassienne et l'eugénisme libéral de « From chance to choice ». Tous deux mettent l'accent sur la nécessité de pouvoir obtenir un consensus, de ne pas miner les relations égalitaires nécessaires à un tissu social juste, de respecter la liberté de l'enfant à venir, et de se limiter à des interventions modestes, thérapeutiques *voir légèrement amélioratives*.

Il semble donc que, puisqu'il est désormais possible techniquement de modifier le génome humain afin d'éviter des maladies graves qui ne sont pas directement inscrites dans ce génome mais résulteraient d'une interaction avec notre environnement, et qui en ce sens sont des modifications amélioratives s'inscrivant dans un eugénisme positif, il existe des interventions amélioratives dont on peut s'attendre que leurs exigences de validité soit universellement satisfaites. Une immunité à une maladie n'est pas une intervention qui limite la liberté de l'enfant,

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ La controverse entourant cette annonce tourna essentiellement autour de l'absence de régulations et supervisions de l'expérience, car elle n'était pas annoncée et ne fut pas soumise à des évaluations éthiques préalables. Aussi, plusieurs membres de la communauté scientifique jugèrent que, même si la capacité technique d'édition du génome est existante, on ne connaissait pas encore suffisamment bien les possibles conséquences secondaires de cette modification. Autrement dit, cette expérience fut réalisée de manière précipitée.

¹⁸⁶ Sebastian Seibt, « Un chercheur chinois affirme avoir créé des bébés génétiquement "édités" » France 24, 2018, <https://www.france24.com/fr/20181126-crispr-chine-bebes-genetique-modifie-edition-virus-hiv-sida-polemique-bioethique>.

¹⁸⁷ Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, 77.

qui ne relève pas d'une simple préférence parentale mais plutôt d'une tendance universelle à éviter la souffrance, donc potentiellement acceptable par tous, et qui ne crée pas un rapport inégalitaire entre le parent et l'enfant.

Il semble donc que l'éthique de la discussion puisse endosser des pratiques eugénistes positives dans le cadre d'un « genetic decent minimum », qui pour l'instant prend la forme de l'immunisation à certaines maladies, mais qui pourrait dans le futur proche prendre des formes diverses. Imaginons, comme le propose « From chance to choice », que les interventions génétiques à visée thérapeutique devenant chose courante, elles nous mènent à « revise upward our conception of normal species functioning, with the result that where we draw the line between health and disease, and hence between enhancement and treatment, would correspondingly change¹⁸⁸ ». Nous serions alors dans un cas où seraient consensuelles des interventions que nous considérons aujourd'hui comme mélioratives. On imagine mal en effet un enfant être incapable de faire sienne une intention à se prémunir contre des maladies graves, dont on rappelle que puisqu'elles ne sont pas déjà inscrites dans le génome, leur évitement ne relève pas du domaine thérapeutique, mais mélioratif.

Peut-être peut-on même envisager des consensus relatifs à d'autres interventions. « Many parents share the sentiment. They want their children to be the best they can be. For many parents, their most important project in life is to pursue that goal, and they make sacrifices to see it happen. And why shouldn't parents aim to make their offspring the best they can be?¹⁸⁹ ». Un enfant pourrait sans doute aisément faire sienne cette ambition à être la meilleure version de lui-même. Plus encore, cet enfant, devenu parent à son tour, comprendra de plus en plus la volonté parentale d'aider ses enfants. Il pourrait alors être d'accord, sur le tard peut-être, avec ses propres parents. Bref, force est à parier que les interventions consensuelles sont plus larges que celles proposées par Habermas, et qu'il y a là au moins un terrain à explorer.

Ouvrons une courte parenthèse. Puisqu'une interdiction de technologies d'amélioration génétique ne pourrait être que nationale, il n'est pas impossible d'envisager un scénario où la population d'un pays ayant interdit de telles manipulations se retrouve désavantagée par rapport à la population d'un pays n'ayant pas interdit ces interventions. Ainsi, l'absence d'intervention méliorative créerait des rapports asymétriques entre les individus qui ne pourraient dès lors plus se considérer comme égaux, ce qu'Habermas fait remarquer comme étant hautement problématique. Cependant, nous ne poursuivrons pas plus avant l'étude de ce scénario car il introduit deux vastes problèmes qui ne sont pas notre sujet d'étude : le problème des limites politiques des régulations dans un monde globalisé, et le malaise que provoque chez nous une course à l'amélioration, une sorte de compétition malsaine à être toujours meilleur que son semblable. Refermons cette parenthèse.

Maintenant, quel critère pourrait-on introduire aux réflexions parentales qui rendrait leur décision plus susceptible à être acceptée par l'enfant. Pour parler dans le jargon d'Habermas, y'a-t-il un critère décisionnel qui pourrait satisfaire l'exigence de validité de la décision parentale? L'éthique de la discussion, nous l'avions vu, est formelle. Maintenant, à l'intérieur de ces contours, peut-on articuler un principe normatif substantiel dont le respect permettrait d'orienter les décisions relatives aux interventions génétiques, principe qui serait susceptible d'être reconnu valide par les enfants à venir, et leur permettrait ainsi de faire leurs intentions tierces et de les réinscrire dans leur propre biographie, évitant donc les deux problèmes posés par Habermas?

¹⁸⁸ Buchanan, *From Chance to Choice*, 98.

¹⁸⁹ Buchanan, *From Chance to Choice*, 156.

Nous pensons que le principe Responsabilité de Jonas est un excellent candidat. Si des parents s'assurent de respecter ce principe, des enfants seraient également à même de reconnaître sa valeur et alors de donner leur consentement, *a posteriori*, à l'intervention parentale. C'est ce principe Responsabilité que nous allons étudier dans notre troisième et dernier chapitre. Nous y verrons que non seulement l'éthique de la responsabilité de Jonas peut s'emboîter dans l'éthique de la discussion d'Habermas comme nous venons de l'exposer, mais que le lecteur sceptique face à l'éthique de la discussion pourrait également trouver, dans l'éthique de la responsabilité, un cadre de régulation des biotechnologies d'amélioration des capacités humaines alternatif à l'éthique habermassienne.

3.6 Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons vu ce qu'était l'éthique de la discussion, nous avons étudié comment Habermas s'oppose aux modifications génétiques, pourquoi les arguments d'Habermas contre les modifications génétiques amélioratives sont insatisfaisants, et comment l'on peut réinvestir l'éthique de la discussion dans le cadre d'une défense modeste des modifications génétiques amélioratives.

L'éthique de la discussion se base sur une ontologie sociale qui accorde le statut de réalité fondamentale au langage. Puisque c'est par le médium langagier que s'instituent des faits sociaux qui pour exister doivent pouvoir satisfaire à des exigences de validité, la possibilité de justifier par le langage, donc lors de débats argumentés, des normes sociales, est fortement reliée à l'existence même et la légitimité de ces normes sociales. Bref, possibilité de justification équivaut à existence. Ainsi, une norme est valide si elle peut espérer être justifiée et dès lors, une théorie de l'argumentation fait office de morale formelle postmétaphysique.

Donc, les conditions de possibilité du langage, plus précisément des argumentations langagières, sont aussi des conditions de possibilité de la morale. Or, il apparaît que le principe d'universalisation est au nombre de ces principes du langage : un argument s'adresse toujours à un auditoire illimité. Grâce à cette méthode de découverte des fondements du langage, appelée la fondation pragmatique-transcendantale, Habermas fonde en raison une morale universaliste.

L'opposition d'Habermas aux modifications génétiques amélioratives se base sur deux raisons : il se pourrait que l'enfant modifié ait de la difficulté à se sentir libre car à sa vision de lui-même en tant qu'auteur de sa vie se confronterait à une vision réifiante de lui-même inscrite en lui par l'ingérence d'une personne tierce, et il se pourrait que cela fausse les rapports sociaux entre lui et ses progéniteurs qui l'ont modifié. La confrontation des visions viendrait du fait qu'il est incapable de « faire la paix » avec la décision de ses parents, de l'accepter et l'intégrer à sa biographie, car il n'aurait jamais donné son consentement : une partie de lui-même lui resterait toujours étrangère, et il serait comme aliéné dans son propre corps qui deviendrait une possession, un objet, plus que son être-vécu.

Cependant, nous avons vu que ces conclusions, certes intéressantes avant l'arrivée effective des manipulations génétiques, perdent de leur force une fois ces technologies avérées, car dans ces circonstances, même un génome « naturel » est choisi par les parents, qui ont préféré ce génome à un autre. Autrement dit, tout génome, aujourd'hui devient nécessairement un choix des parents. Dans ce contexte, pourquoi ne pas accepter cette responsabilité et tenter d'offrir aux enfants à venir des génomes qui, pensons-nous, pourraient obtenir leur assentiment?

C'est ce que nous avons défendu dans notre dernière section, en défendant l'idée qu'au-delà des seules interventions thérapeutiques qui visent à éditer les génomes afin d'en « retirer » les gènes causant des maladies, il y a des chances non-négligeables que certaines interventions amélioratives puissent satisfaire aux exigences de validité que leur présenterons les futurs enfants.

Maintenant que les modifications génétiques furent acceptées *dans leur principe* grâce à la morale formelle d'Habermas, demeure la question, annoncée lors de notre étude sur l'idéal de régulation, de savoir *quelles* modifications sont acceptables. Or sur cette question, une éthique formelle ne nous est pas d'un grand secours et il nous manque un principe éthique substantiel, capable de distinguer entre les modifications acceptables, et celles à refuser. Il se trouve que l'un des contemporains d'Habermas, Hans Jonas, s'est également penché sur ce problème de l'éthique au temps des nouvelles technologies, et a développé une éthique qui est non seulement compatible avec l'éthique de la discussion, mais qui en plus offre un tel principe directeur ainsi qu'un outil permettant de *mettre en marche* ce principe. Ce principe est le principe responsabilité, et cet outil est l'heuristique de la peur. Nous pensons que l'éthique de la responsabilité de Jonas est donc un candidat idéal pour venir compléter ce cadre de régulation éthique des modifications génétiques à visée amélioratives, et c'est vers son étude que nous nous tournerons à présent dans notre troisième chapitre.

4. Chapitre 3

4.1 Introduction

Dans ce troisième chapitre, nous montrerons que l'éthique de la responsabilité de Jonas peut venir compléter l'éthique de la discussion d'Habermas afin d'offrir un cadre de régulation des modifications génétiques à visée amélioratives en offrant un principe susceptible de remplir l'exigence de validité qu'un enfant pourrait présenter à ses parents, ainsi offrant à l'éthique formelle d'Habermas un principe substantiel apte à départager les modifications acceptables des inacceptables. Puisque Jonas fonde son éthique sur une ontologie qui a pour pierre de touche une étude du phénomène biologique, phénomène qui est après tout celui directement touché par les modifications génétiques, il est nécessaire d'exposer certains éléments de sa biologie philosophique.

Pour ce faire, nous commencerons par étudier les quelques passages de ses « Souvenirs » où Jonas nous offre limpide ses thèses fondamentales. Ensuite, nous examinerons les éléments de sa biologie philosophique qui sont pertinentes à la compréhension de son éthique de la responsabilité, que nous présenterons par la suite. Finalement, nous nous pencherons sur son traitement du génie génétique, et montrerons comment son éthique de la responsabilité peut, comme annoncé à la fin de notre précédent chapitre, servir de guide complémentaire à l'éthique de la discussion telle que formulée par Habermas.

4.2 Une biologie philosophique

Dans ses « Souvenirs », Jonas se rappelle un certain type de réaction qui accueillit la publication du « Principe responsabilité » : « Mais la vision téléologique, prétendant que la nature peut parvenir ou ne pas parvenir au but et supposant qu'il existe des buts en soi dans cette nature se trouve dépassée depuis longtemps. Et voilà maintenant Jonas qui nous la ressort – bon, soit, de nos jours, chacun peut tout ressortir, et pourquoi pas aussi un néo-aristotélisme, du moment que Jonas, en ce qui le concerne, a opté pour? C'est sa marotte, un point c'est tout ¹⁹⁰ ». Jonas se sait donc investir une thèse depuis longtemps discréditée.

Dans l'œuvre de Jonas, cette thèse ne fut cependant pas introduite par le « Principe responsabilité », mais se trouvait déjà, centrale, dans « Le phénomène de la vie ». Que la nature, l'Être, puisse intrinsèquement posséder des buts, contenir une finalité, et ainsi possiblement détenir une valeur, voilà la thèse de la biologie philosophique que Jonas expose dans ce texte. Mais pourquoi étudier l'être organique afin de développer une ontologie de l'être en général?

Car en effet, comme il le confirme lui-même, sa théorie générale de l'être prend comme point de touche l'être organique :

« Ma thèse : l'essence de la réalité s'exprime de la manière la plus complète dans l'existence proprement organique de l'organisme, non pas dans l'atome, ni dans la molécule, ni dans le cristal, ni non plus dans les planètes, les soleils, et cætera, mais bien dans l'organisme vivant, qui sans doute est corps mais ne manque pas de receler en lui quelque

¹⁹⁰ Hans Jonas, *Souvenirs*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel (Paris : Bibliothèque Rivage, 2005), 245.

chose de plus que le simple être muet de la matière. À partir de ce point, il devient possible en général de développer une théorie de l'Être ¹⁹¹».

Ainsi, Jonas tenta de réinvestir une thèse philosophique discrédité depuis longtemps selon laquelle il est possible de passer d'une ontologie à une éthique, et de déduire un devoir de l'être :

« Selon ma conviction, et là j'en arrive à un thème philosophique, la doctrine de l'Être entraîne précisément avec elle une doctrine du devoir. Cependant, cela est-il juste? Peut-on, à partir d'une quelconque connaissance objective de l'Être, déduire quelque doctrine des valeurs ou même une doctrine des devoirs? Peut-on passer de l'Être au devoir? Cette question centrale était devenue mon thème philosophique. Depuis, je m'employai de multiples façons à donner un fondement ontologique à l'éthique. Certes, je ne puis espérer avoir émis à ce sujet quoi que ce soit d'irréfutable, propre à convaincre les esprits que j'avais réussi à prouver que de l'être découle aussi un devoir. Du moins ai-je remis à l'ordre du jour un problème qui semblait tranché et que la philosophie moderne, analytico-positiviste, comptait au nombre des idées erronées avec lesquelles on se disqualifiait sur le terrain philosophique ¹⁹²».

Comme il le concède lui-même, très honnêtement, s'opposer de la sorte à la tradition analytico-positiviste, vieille de plusieurs siècles, ne saurait espérer être immédiatement acceptée par une large communauté philosophique : ainsi Jonas ne prétend donc qu'à la plausibilité et offre dans son œuvre plusieurs manières possibles de fonder l'éthique sur l'ontologie¹⁹³.

Nous croyons avoir repéré dans son œuvre cinq manières différentes mais entrecroisées de fonder ontologiquement un devoir dans l'Être, et donc de fonder une éthique, mais il est évidemment ici impossible de toutes les aborder¹⁹⁴. Nous nous concentrerons sur celles à teneur

¹⁹¹ *Ibid.*, 238.

¹⁹² *Ibid.*, 243-244.

¹⁹³ Avec la réintroduction de cette thèse dans le paysage philosophique, Jonas fait certes un peu bande à part, mais ne se place pas non plus complètement dans les marges de l'histoire de la philosophie moderne. Avant lui, un pont entre une théorie de l'être et une théorie des valeurs avait maintes et maintes fois été évoqué, et si à son époque cette idée était largement moquée, elle a depuis repris en popularité. Il y a, en philosophie de l'environnement, des réhabilitations critiques de la téléologie, et en méta-éthique contemporaine, une réévaluation du supposé fossé entre faits et valeurs, réévaluation menant à un « réalisme moral », idée selon laquelle les jugements moraux sont des vérités objectives et qu'une chose peut être un bien absolu, autrement dit un bien qui est bien sans être bien *relativement* à autre chose, ou sans être un bien *instrumental*. Les principaux auteurs étudiant ces avenues sont Paul Taylor, Gary Varner, John Basl et Katie McShane.

¹⁹⁴ La première consiste à reconnaître que l'être tente de s'auto-préserver et ainsi se dit « oui » à lui-même. La seconde est basée sur la reconnaissance de fins dans l'être et la reconnaissance que la présence d'une finalité est préférable à son absence. La troisième est fondée sur une réinterprétation de la théorie de l'évolution, sensée montrer que les organismes suivent une direction ascendante de liberté, liberté qui demande ainsi à être encadrée par une théorie des choix fondés sur des valeurs. La quatrième est une fondation de type pragmatique-transcendantale : devant un avenir potentiellement catastrophique, l'éthique, qui pourrait disparaître si les humains disparaissent, doit se préserver sous peine de contradiction

biologique, car plus proches de notre sujet d'étude général. Nous nous tournerons donc vers le troisième chapitre du « Phénomène de la vie », intitulé « Dieu est-il mathématicien? », afin de voir comment Jonas passe d'une biologie philosophique à la fondation d'une éthique.

Dans l'avant-propos au « Phénomène de la vie », Jonas déclare livrer « une interprétation « existentielle » des faits biologiques ¹⁹⁵». L'intention du livre est de dépasser la scission dualiste entre le matériel et le mental, l'objectif et le subjectif, et tenter de montrer que ces deux pôles se réunissent dans « l'unité psychophysique de la vie ». Réunissant ce qui est selon lui les deux ontologies principales de l'époque contemporaine (le matérialisme et l'idéalisme), Jonas tentera ainsi dans son étude du phénomène organique de montrer que

« L'ontologie peut pourtant relocaliser la fondation du « Devoir », depuis l'*ego* de l'homme, où elle a été reléguée, dans la nature de l'être en général. (...) L'ontologie comme fondement de l'éthique fut le principe originel de la philosophie. Leur divorce, qui est le divorce des domaines « objectifs » et « subjectifs », est la destinée moderne. Leur réunion ne peut être effectuée, si elle le peut jamais, qu'à partir de la fin « objective », c'est-à-dire à travers une révision de l'idée de nature. Et c'est la nature en devenir plutôt qu'immuable qui pourrait tenir une telle promesse ¹⁹⁶».

Cette préférence accordée par Jonas à la substance naturelle en devenir, à l'être spécifiquement vivant, tient du fait qu'il considère qu'une substance particulière, un étant donné, peut faire part d'« une préoccupation de la substance universelle ¹⁹⁷». Certains commentateurs virent là un néo-aristotélisme, mais Levy y voit bien plus une remise en question de son maître, Heidegger, qui contrairement à Jonas dévalorisait la sphère ontique, que Jonas tente non seulement de revaloriser, mais de désigner comme espace de prédilection de l'expression de la valeur au sein de l'Être.

Penchons-nous donc sur cette révision du pôle « objectif » que propose Jonas, dont l'expression la plus complète se trouve, comme nous l'avons mentionné, dans « Dieu est-il mathématicien? ».

La stratégie de ce texte est simple : montrer que le matérialisme ontologique ne peut pas rendre compte de l'entière réalité, qu'il bute contre l'organisme, qui, abritant le phénomène de la vie, ne peut pas se laisser réduire à une matière inanimée. En montrant que la vision métaphysique mécanique associée au matérialisme ne permet pas de rendre compte de l'entière réalité de l'organisme, il apparaîtra qu'il existe un « quelque chose » de plus, qui s'avérera être une intériorité subjective, qui entretient une finalité téléologique : cet objet précis qu'est l'organisme abrite une téléologie et permet de fonder un « devoir ».

performative. La cinquième est fondée sur l'essence des humains, êtres responsables, qui, puisque seuls capables de responsabilité, se trouvent dès lors effectivement responsables de l'Être.

¹⁹⁵ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. Danielle Lories (Bruxelles : de boeck, 2001), 9.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 282.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 281.

D'entrée de jeu, Jonas fait comprendre que sa préférence portée à l'organisme ne lui empêche pas de porter un discours sur l'être en général : « Puisque le tout de ce témoignage n'est jamais sous nos yeux, mais que ce qui est vrai du tout doit l'être de chaque partie, j'ai choisi de mettre la proposition à l'épreuve d'un mode particulier d'existence au sein de l'univers, celui des organismes vivants ¹⁹⁸ ». La « proposition » ¹⁹⁹ dont il est fait mention n'est pas ici important, il suffit de retenir que ce qui vaut pour l'être vivant, vaut pour l'être en général : « sa petitesse n'est pas une infirmité en matière de pertinence ontologique ²⁰⁰ ».

La première remarque que Jonas fait sur l'organisme, où le bat du matérialisme blesse déjà, est précisément son rapport ambigu à la matière qui s'exprime à travers le métabolisme. En effet, le métabolisme, manière d'être de l'organisme, est un flux de matière dont l'organisme est dépendant, mais qui le rend en même temps indépendant de la matière, ce que Jonas caractérise comme une liberté dans la nécessité :

« Dans ce mode d'être remarquable, les parties matérielles en lesquelles consiste l'organisme à un instant donné sont seulement temporaires aux yeux de l'observateur pénétrant; ce sont des contenus passagers dont l'identité matérielle conjuguée ne coïncide pas avec l'identité du tout dans lequel elles entrent et qu'elles quittent et qui maintient sa propre identité par l'acte même par lequel de la matière étrangère traverse son système spatial, la *forme* vivante. Elle n'est jamais la même matériellement et pourtant elle perdure comme son même soi, *par ceci* qu'elle ne reste pas la même matière. Une fois qu'elle se confond réellement avec la même de son contenu matériel (...) elle cesse de vivre; elle meurt(...) ²⁰¹ ».

Il y a donc, dans l'organisme, inversion de la primauté entre matière et forme : la forme devient le fondement de l'organisme, bien plus que sa matière. Di Paolo note cette même remarque: "Organisms never actually coincide with their material constitution. In constant flux, they maintain an organization which assures durability in the face of randomizing events and gives them an identity where form prevails over matter" ²⁰². Levy, de manière similaire, présente ainsi la thèse jonassienne:

"In this remarkable mode of being, the material parts of which the organism consists at a given instant are to the penetrating observer only temporary, passing contents whose joint material identity does not

¹⁹⁸ *Ibid.*, 76.

¹⁹⁹ La stratégie argumentative de ce texte est quelque peu tortueuse : Jonas étudie la question posée par James Jeans « Dieu est-il mathématicien ? » car selon lui elle repose sur une vision matérialiste du monde, et se demande si un dieu mathématicien serait apte à comprendre le phénomène de la vie et de saisir l'organique dans toute sa complexité. Si la réponse est non, alors il semble y avoir un « quelque chose de plus » que le matérialisme ne parvient pas à saisir. Ce « quelque chose de plus » est l'esprit chez l'Homme et sa préfiguration dans des formes de vies plus primitives, ainsi que son corollaire, la liberté.

²⁰⁰ *Ibid.*, 76.

²⁰¹ *Ibid.*, 86.

²⁰² Ezekiel Di Paolo, « "The Phenomenon of life", by Hans Jonas. », *Journal of the British Society of Phenomenology* 36, no 3 (2005).

coincide with the whole which they enter and leave, and which sustains its own identity by the very act of foreign matter passing through its spatial system, the living form. It is never the same materially and yet persists as its same self, by not remaining the same matter²⁰³».

Cependant, si l'organisme est lié de la sorte à son métabolisme, peut-on, contrairement à ce que prétend Jonas, continuer à maintenir la primauté de la matière sur la forme, en d'autres mots, accorder la primauté à la matière transitoire qui temporairement forme l'organisme, contre l'organisme considéré comme un tout, un tout dont l'unité ne serait alors qu'illusoire? De la même manière que ce sont les gouttes qui, après tout, forment la vague grâce au mouvement qu'elles se transmettent, et non la vague qui est antérieure aux gouttes qui la composent, peut-on considérer l'unité de l'organisme comme une illusion causée par le métabolisme? La réponse de Jonas est claire : « Catégoriquement non cette fois, et à présent nous nous mouvons sur un sol ferme, car, étant nous-mêmes des corps vivants, il se trouve que nous avons une connaissance intérieure²⁰⁴». Nous savons que nous sommes une « individualité centrée sur soi », car par catalepsie, nous saisissons cette vérité. Si la loi morale était pour Kant un « fait de la raison », l'individualité est pour Jonas un « fait du corps ».

L'organisme qui distingue un intérieur, son soi, d'un extérieur, le monde, entre pourtant en constant échange avec lui par processus métabolique tout en se renouvellement toujours lui-même contre une altérité changeante. Jonas résume ainsi cette caractéristique de l'organisme :

« Cet individu ontologique, son existence même à chaque instant, sa durée et son identité dans la durée sont alors essentiellement sa propre fonction, sa propre préoccupation, ce qu'il accomplit en propre continument. Dans ce processus d'un être se maintenant soi-même, la relation de l'organisme à sa substance matérielle est de nature double : les matériaux lui sont essentiels spécifiquement, accidentels individuellement; il coïncide avec leur collection effective dans l'instant, mais n'est lié à aucune collection dans la succession d'instant, « chevauchant » leur changement comme la crête d'une vague et lié seulement à leur forme de collection qui dure de son propre fait. Dépendant de leur disponibilité comme matériaux, il est indépendant de leur mêmeté en tant que ces matériaux-ci; sa propre identité fonctionnelle, incorporant passagèrement les-leurs, est d'un ordre différent. En un mot, la forme organique se tient par rapport à la matière en une relation dialectique de *liberté dans la nécessité*²⁰⁵».

De cette explication nous pouvons tirer le premier fondement ontologique de l'éthique, et la trace de deux autres.

Premièrement, nous pouvons ici voir que l'être, à travers l'être vivant, présente un souci constant pour sa propre préservation. Cette dimension de l'œuvre de Jonas est explorée par Vogel et Bruneault. Vogel fait remarquer que «By clinging to itself, Jonas remarks, life says yes to itself.

²⁰³ David J. Levy, *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*, (Columbia: University of Missouri Press, 2002), 160.

²⁰⁴ Jonas, *Le phénomène de la vie*, 88.

²⁰⁵ *Ibid.*, 89.

Only in confrontation with the ever-present potentiality of not-being can Being come to feel itself, affirm itself, make itself its own purpose. Through negated not-being, "to be" turns into "existence": a constant choosing of itself²⁰⁶». De manière similaire, Bruneault lit dans le passage cité au paragraphe précédent « la revendication immanente d'un bien en soi qui revendique sa propre effectivité ²⁰⁷». Autrement dit, l'être, qui à travers l'être vivant se maintient en vie contre un monde hostile (nous pourrions aussi dire que l'être se maintient dans l'être, sans se laisser dégénérer dans le non-être), revendique sa propre existence et se déclare en faveur de lui-même et contre le non-être. Cette déclaration de l'être établit le premier bien : face au non-être, l'être, qui tente de s'établir lui-même, est *meilleur*. Il y a dans l'œuvre de Jonas un concept phare, que Levy considère même être le concept central de toute sa philosophie : l'angoisse, ou le « concern ». Toute la philosophie de Jonas pourrait être unifiée selon lui sous cette « unified logic of concern ²⁰⁸». Cette angoisse de l'être vivant est le danger toujours imminent de sa mort, contre laquelle il lutte toujours. Ainsi, la possibilité du non-être est inscrite au sein même de l'être, qui est défini par cette tension, cette polarité. Sombrier dans le non-être est, pour l'être vivant, une angoisse constante contre laquelle il lutte par le métabolisme, qui devient ainsi le signe de l'auto-affirmation de l'être, signe auquel il convient de ne pas être sourd. Bref, voici la première fondation ontologique de l'éthique : à travers l'être vivant, l'être s'établit contre le non-être.

Deuxièmement, dans ce combat constant, transparait au sein du réel une finalité. Comme Jonas le dit, « en entretenant des fins ou en ayant des buts, comme nous le supposons maintenant, la nature pose également des valeurs ; car devant une fin donnée de quelque manière que ce soit et recherchée de facto, son obtention dans chaque cas devient un bien et son empêchement un mal, et avec cette différence commence l'imputabilité de la valeur ²⁰⁹». Bruneault commente ce passage en disant que « l'existence des organismes vivants, de la matière organique se maintenant en vie par l'activité incessante et par les échanges constants de matière du métabolisme, suffit à établir dans l'être une finalité qui ne soit ni exclusivement humaine, ni même liée aux fonctions cérébrales humaines ou animales ²¹⁰». Ainsi, l'organisme qui lutte pour sa survie lutte... *pour* quelque chose, avec un but, en visant une finalité. Non seulement l'organisme vise sa propre survie et agit en fonction de ce but, mais en plus, dans ce processus de survie, il discrimine entre les matières à ingérer et celles à repousser, dénotant déjà, selon Di Paolo, une valorisation « by dividing what's relevant for viability from what's irrelevant ²¹¹». De plus, à partir du moment où est détectée une liberté dans l'organisme, liberté découverte par l'indépendance relative de l'organisme face à son milieu naturel, alors nécessairement tout mouvement doit répondre à une finalité. S'il y a liberté, alors la seule causalité possible est téléologique. Bref : des fins sont à l'œuvre dans le réel, indépendamment d'un esprit humain qui les y projetterait. Or, dans cette possibilité d'entretenir une fin, Jonas voit un bien en soi : la

²⁰⁶ Lawrence Vogel, « Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding? », *The Hastings Center Report* 25, no 5 (1995), 30-39.

²⁰⁷ Frédérick Bruneault, « Fondement de la valeur et finalité chez Hans Jonas. Le passage du bien au devoir-être dans Le principe responsabilité peut-il faire l'économie d'une déduction transcendantale? », dans *L'éthique de la vie chez Hans Jonas - Fondement de la valeur et finalité chez Hans Jonas*, dir. Catherine Larrère et Éric Pommier (Paris : Éditions de la Sorbonne, 2013), 49-59.

²⁰⁸ Trevor Shelley, « Some Parts of a Larger Whole : David J. Levy and Hans Jonas », VoegelinView, 2010. <https://voegelinview.com/david-levy-and-hans-jonas-review/>

²⁰⁹ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, trad. Jean Greisch (Paris : Champs essais, 1995), 470.

²¹⁰ Bruneault, *Fondement de la valeur et finalité chez Hans Jonas. Le passage du bien au devoir-être dans Le principe responsabilité peut-il faire l'économie d'une déduction transcendantale?*.

²¹¹ Di Paolo, "The Phenomenon of life", by Hans Jonas.

possibilité d'entretenir une fin est meilleure que son impossibilité : « dans la faculté comme telle d'avoir des fins, nous pouvons voir un bien-en-soi, dont il est intuitivement certain qu'il dépasse infiniment toute absence de fins dans l'être. J'ignore si ceci est une proposition analytique ou synthétique, mais il est absolument impossible de revenir en deçà de l'auto-évidence qu'elle comporte ²¹²». L'existence de la finalité est donc un bien en soi, et toute finalité doit être préservée, dans ce sens où la possibilité d'une finalité, abrité par l'organisme vivant, doit être préservé. Il y a donc ici une seconde fondation de l'éthique : l'existence de finalité, présente au sein du réel, tout particulièrement de l'être vivant, est préférable à sa non-existence. Jonas, comme nous avons vu, ne fonde pas en raison cette préférabilité : il la juge simplement comme une évidence, un « fait de la raison », un axiome, un présupposé. Vogel pour sa part parle d'intuition certaine: "On the basis of the "intuitive certainty" that purposiveness is absolutely and infinitely superior to purposelessness in Being, Jonas derives the "onto- logical axiom" that "purpose as such is its own accreditation within Being"²¹³".

Troisièmement, la présence d'une finalité étant meilleure que son absence, le réel adresse un devoir à tout être capable de la préserver, soit tout être responsable : « purposive nature, being good-in-itself, addresses an "ought" whenever it comes under the custody of a will ²¹⁴». L'être exprimant sa préférabilité face au non-être, il est désormais de la responsabilité de tout vivant susceptible d'entendre cet appel de préserver l'être. Notre capacité à « entendre » cet appel, cette revendication immanente, fait de nous des êtres essentiellement responsables, et il y a là un chemin de fondation de l'éthique de la responsabilité. Nous reviendrons sur ce thème de la finalité au sein du phénomène de la vie et de son rôle crucial dans la fondation de la responsabilité.

Revenons à l'analyse que fait Jonas de l'organisme. Nous avons déjà vu que grâce au métabolisme, « la forme devient l'essence, la matière l'accident ²¹⁵», et que la matière n'étant qu'accidentelle dans l'organisme, ce dernier en est indépendant, mais tout de même dans une relation de nécessité. Bien qu'indépendant de la matière qui le compose, l'organisme reste pourtant un tout possédant une identité interne, « transcendant l'identité collective du substrat présent et évanescent ²¹⁶».

Est-ce là un anthropomorphisme? Jonas plaque-t-il un schéma mental sur le réel? Oui et non. Jonas ne procède que par analyse phénoménologique du phénomène de la vie, et fait ressortir des caractéristiques évidentes, situées par-delà toute critique (par exemple l'existence interne du soi et le sentiment évident de liberté). Ces caractéristiques sont projetées de l'esprit humain sur tout organisme biologique, mais Jonas s'autorise ce geste car cet organisme est très précisément celui à partir duquel l'esprit jaillit, et qui contient donc nécessairement les germes de l'esprit. Autrement dit, pour pouvoir percevoir ces caractéristiques au sein même du réel, il faut nous-même posséder ces caractéristiques. Cela ne veut pas pour autant dire que ces caractéristiques sont absentes ou illusives, seulement qu'elles ne se révèlent qu'à ceux ayant la capacité de les saisir. Jonas dira ainsi que seule la vie peut voir la vie, que seule une subjectivité peut découvrir une autre intériorité. L'anthropomorphisme n'est donc pas ici une faute méthodologique, mais

²¹² Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*.

²¹³ Vogel, *Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding?*.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Jonas, *Le phénomène de la vie*, 90.

²¹⁶ *Ibid.*, 91.

une nécessité ontologique : l'esprit humain étant le point le plus avancée de l'évolution biologique, lui seul est à même de se retourner sur la biosphère et d'y déceler les caractéristiques qui transcendent la matière.

Bref, selon Jonas, il est possible d'identifier quatre caractéristiques essentielles au phénomène de la vie. Premièrement, l'organisme étant indépendant de la matière mais lui étant pourtant dépendant, la liberté organique, que Jonas qualifie de « liberté dans la nécessité » est de nature dialectique. Cela s'est compris grâce à l'étude de la relation entre organisme et métabolisme, qui a fait comprendre que l'organisme n'a pas d'autre choix que d'adopter un être-au-monde métabolique, qui pourtant le libère du monde. Deuxièmement, cette liberté s'instaure grâce à un schisme entre le soi et le monde de l'organisme : il y a donc « autotranscendance de la vie, qui tient à ce qu'elle a un monde, avec tout ce que cela comporte de promesse quant à des stades plus élevés et plus englobants ²¹⁷ ». Troisièmement, « cette transcendance implique une intériorité ou une subjectivité qui, si faible sa voix soit-elle, imprègne de la qualité d'ipsité ressentie toutes les rencontres se produisant dans son horizon. Il faut que cette ipsité soit là pour que la satisfaction ou la frustration fassent une différence ²¹⁸ ». Dans la recherche de ressources extérieures (du monde) à intégrer à l'organisme métabolisant, cet organisme doit avoir un minimum de « conscience de soi », aussi primitive soit-elle, afin de distinguer les « bonnes » ressources des « mauvaises » ressources, et, préalablement, afin de constater un manque. Quatrièmement, cette préoccupation de soi recherche nécessairement la perdurance de l'organisme, dénotant par le fait même non seulement une conscience de soi, mais également une conscience du futur. Le souci d'auto-préservation ouvre un horizon temporel où l'organisme fait face à l'avenir et se préserve dans le « maintenant » en vue du « tantôt ». L'imminence de l'avenir et d'un inconfort à venir motive l'action présente : « tandis que la simple extériorité est ou au moins peut être présentée comme totalement déterminée par ce qu'elle fut, la vie est essentiellement aussi ce qu'elle va être et est juste en train de devenir : dans son cas, l'ordre extensif du passé et de l'avenir s'inverse en intensité. C'est là la racine de la nature téléologique ou finaliste de la vie ²¹⁹ ». Puisque l'organisme vise sa propre préservation en étant, dans une certaine mesure, conscient de soi, il comprend la possibilité prochaine de sa mort. Dans cette compréhension d'un futur à éviter, s'installe la possibilité d'actions relevant d'une finalité, une téléologie.

Et voici le but de ce rappel : le phénomène de la vie, le vivant, l'organique, cet être qui est symptomatique de l'être en général, abrite une finalité. Le réel abrite des fins. Et puisque toute fin est préférable à son absence, l'être est préférable au non-être. Et tous ceux capables de saisir cognitivement cette évidence, se trouvent dès lors responsables de la préservation de cet être. Bruneault rapport dans son article un propos que Jonas tint à Christian Schutz lors d'une entrevue : « En vertu d'une conclusion proprement ontologique, il résulte donc que, du simple fait que nous puissions nous sentir responsables, cette responsabilité nous prescrit d'assurer la pérennité de son existence dans le monde. Telle est la formule la plus brève de la justification ontologique ou métaphysique de la morale de la responsabilité que j'ai à proposer ²²⁰ ».

²¹⁷ *Ibid.*, 93.

²¹⁸ *Ibid.*, 93.

²¹⁹ *Ibid.*, 95.

²²⁰ Bruneault, *Fondement de la valeur et finalité chez Hans Jonas. Le passage du bien au devoir-être dans Le principe responsabilité peut-il faire l'économie d'une déduction transcendantale?*.

Maintenant que nous avons exposé la biologie philosophique de Jonas et vu comment elle permettait de passer de l'être au devoir, donc de fonder une éthique qui, comme on l'a vu, tournera autour du concept de responsabilité, tournons-nous vers cette éthique.

4.3 L'éthique de la responsabilité

L'œuvre éthique de Jonas est toute entière contenue dans « Le Principe responsabilité ». Construisant sur les acquis de sa biologie philosophique ayant fondé la possibilité d'une éthique grâce à la présence de valeur dans le réel, c'est dans ce texte que nous est livrée son éthique de la responsabilité et son outil phare, l'heuristique de la peur. Cette éthique et son outil méthodologique central sont des incontournables de toute réflexion sur les modifications génétiques, car bien que Jonas ne les traite frontalement que peu dans ce texte, elles sont centrales à son constat de départ selon lequel la technique moderne est devenue menaçante pour l'existence même de l'humanité et inintelligible pour les éthiques classiques²²¹ : « Nulle éthique traditionnelle ne nous instruit donc sur les normes du « bien » et du « mal » auxquelles doivent être soumises les modalités entièrement nouvelles du pouvoir et de ses créations possibles²²² ». En effet, Jonas est tout à fait conscient que la nouvelle étape de la technique moderne dont nous sommes témoins s'arroge le pouvoir de modifier la condition humaine dans sa fabrication même, par, comme l'avait nommé Habermas, une différenciation du naturel et de l'artificiel : « La différence de l'artificiel et du naturel a disparu, le naturel a été englouti par la sphère de

²²¹ Voir note de bas de page 11. Nous rajoutons ici que l'insuffisance des éthiques classiques à se saisir des problèmes posés par les modifications génétiques sont discutées par Jonas au sein d'une discussion plus large sur l'évolution de l'agir que l'on peut trouver dans le premier chapitre du *Principe responsabilité*. Jonas y explique que tout agir qui, anciennement, prenait une dimension éthique, due à l'humanité qui ou bien posait ou bien subissait l'action, la prenait instantanément, sans distance temporelle ni spatiale. Autrement dit, l'agir était limité dans le temps et dans l'espace, et conséquemment, peu importe l'éthique à partir de laquelle une action était analysée, le bien ou le mal d'une action se trouvait « près » de cette action. L'agir ancien était affaire d'ici et de maintenant. Par correspondance, l'éthique aussi était affaire d'ici et de maintenant. De proximité spatio-temporelle. La courté du bras de la technique impliquait nécessairement la courté du bras de l'éthique. Le bras de la technique était court; le bras de l'éthique l'était donc lui aussi. C'est cette limitation de l'agir, et donc de l'éthique, qui rendait l'éthique accessible à tous. La moralité ne résidant que dans le geste ou dans ses conséquences immédiates, un savoir prévisionnel à long terme n'était pas nécessaire. C'est ce qui a fait dire à Kant, « qu'en matière de morale la raison humaine, même dans l'intelligence la plus commune, peut être aisément portée à un haut degré d'exactitude et de perfection », et à Rousseau que « nous pouvons être hommes sans être savants », ou êtres moraux sans avoir de grandes connaissances, dont ce savoir prévisionnel. Dans le contexte prémoderne, « le bras court du pouvoir humain n'exigeait pas le bras long du savoir prédictif ». Puisqu'il y avait correspondance entre notre pouvoir d'agir et notre pouvoir de prévoir, que le savoir nécessaire à la morale était accessible, une éthique était possible, ou du moins envisageable. Cette situation change du tout au tout avec la transition d'un agir ancien à un agir moderne technologiquement démultiplié. L'agir moderne se caractérise par le fait qu'il est cumulatif, irréversible, et d'un ordre de grandeur tout à fait nouveau. Or, dans cette nouvelle situation où notre agir au pouvoir technologiquement démultiplié peut avoir des conséquences catastrophiques, le savoir des effets futurs devient une obligation morale. Le nouvel agir doit être contrôlé par un savoir prévisionnel de même ampleur. Or, il ne l'est pas. Mais plus gravement encore, il ne peut pas l'être à cause de la complexité des chaînes causales dans l'agir technologique moderne. Les éthiques anciennes fonctionnant dans une instantanéité spatio-temporelle ne nous sont donc d'aucun secours face aux nouveaux problèmes que pose le nouvel agir, exemplifié par les modifications génétiques. Une nouvelle éthique adaptée au nouvel agir moderne est donc nécessaire, puisqu'aucune éthique ancienne n'est apte à servir de guide moral dans notre monde régi par un agir d'un ordre nouveau.

²²² Jonas, *Le Principe responsabilité*, 15.

l'artificiel ». Plus parlant encore est la section VII du premier chapitre, où Jonas évoque le thème des modifications génétiques :

« Mais parmi ces œuvres nouvelles nous n'avons pas encore mentionné la classe potentiellement la plus néfaste. Nous avons envisagé la *technè* seulement dans son application au domaine *non* humain. Mais l'homme lui-même a commencé à faire partie des objets de sa technique. L'*homo faber* applique son art à lui-même et s'apprête à inventer une nouvelle fabrication de l'inventeur et du fabricant de tout le reste. Cet achèvement de son pouvoir de domination qui peut très bien signifier la victoire sur l'homme, cette ultime installation de l'art au-dessus de la nature, provoque l'ultime effort de la pensée éthique qui jamais auparavant n'avait eu à envisager des alternatives faisant l'objet d'un choix, face à ce qui était considéré comme les données définitives de la constitution de l'homme ²²³».

Quelques pages plus loin, Jonas se penche sur des thèmes proprement transhumanistes :

« Aujourd'hui en revanche, certains progrès de la biologie cellulaire nous font miroiter la perspective pratique de pouvoir contrecarrer les processus biochimiques du vieillissement et de prolonger la durée de la vie humaine, peut-être même de l'étendre pour une durée indéterminée. La mort n'apparaît plus comme une nécessité faisant parti de la nature du vivant, mais comme un défaut organique évitable, susceptible au moins en principe de faire l'objet d'un traitement, et pouvant être longuement différée ²²⁴».

Bref, l'enjeu pour Jonas, relativement aux manipulations génétiques, est de « Savoir si nous en avons le droit, savoir si nous sommes qualifiés pour ce rôle démiurgique ²²⁵».

L'éthique que Jonas développe pour répondre aux nouveaux défis posés par la technique moderniser est nécessairement liée à cette nouvelle technique, et Jonas prend comme point de départ de son analyse éthique la transformation de l'agir. Penchons-nous sur cette transformation, qui comme nous le verrons, sera le pivot de l'éthique de la responsabilité.

Jonas se penche tout d'abord sur la forme ancienne de l'Agir et y constate quatre caractéristiques, dont la plus intéressante pour nous est la quatrième. Voyons rapidement les trois premières. Premièrement, le domaine entier de la *technè* était neutre du point de vue éthique. Selon Jonas, exception faite de la médecine, la *technè*, dans son pouvoir limité, ne pouvait affecter que superficiellement l'Homme. La *technè* n'étant qu'une légère prothèse au pouvoir de l'Homme, son champ d'application n'étant pas étendu au seul sujet moral qu'était l'Homme. L'Agir demeurait hors du champ de l'éthique et ne prenait aucune dimension éthique, dans le sens où l'outil était un facteur neutre qui n'améliorait ni ne nuisait à la moralité d'une action. Découle de ce premier point que, deuxièmement, l'éthique ne concernait que l'Homme. Le pouvoir

²²³ *Ibid.*, 51.

²²⁴ *Ibid.*, 52.

²²⁵ *Ibid.*, 57.

d'altération radicale ne s'étendant pas, à cause de l'impuissance de la *technè*, à quoi que ce soit que l'Homme ne puisse déjà altérer par ses seuls pouvoirs, aucun élément n'était introduit dans le cercle de l'éthique qui n'y soit déjà *naturellement*. Troisièmement, « l'entité Homme (et sa condition fondamentale) [était] constante en son essence »²²⁶ et ne pouvait pas être modifiée par la *technè*. La nature humaine était hors de portée et ne pouvait être modifiée. Et finalement: tout Agir qui, anciennement, *prenait* une dimension éthique, due à l'humanité qui ou bien posait ou bien subissait l'action, la prenait instantanément, sans distance temporelle ni spatiale : « Le bien-être et le mal-être dont l'agir devait s'occuper étaient proches de l'Action, soit dans la *praxis* elle-même, soit dans sa portée immédiate et ils n'étaient pas affaire de planification à long terme »²²⁷. Autrement dit, l'Agir était limité dans le temps et dans l'espace, et conséquemment, peu importe l'éthique à partir de laquelle une action était analysée, le bien ou le mal d'une action se trouvait « près » de cette action : « Pareillement, l'éthique avait affaire à l'ici et au maintenant »²²⁸.

C'est cette limitation de l'Agir, et donc de l'éthique, qui rendait l'éthique accessible à tous. La moralité ne résidant que dans le geste ou dans ses conséquences immédiates, un savoir prévisionnel à long terme n'était pas nécessaire. C'est ce qui a fait dire à Kant, « qu'en matière de morale la raison humaine, même dans l'intelligence la plus commune, peut être aisément portée à un haut degré d'exactitude et de perfection »²²⁹ et à Rousseau que « nous pouvons être hommes sans être savants »²³⁰, ou êtres moraux sans avoir de grandes connaissances, dont ce savoir prévisionnel. Dans le contexte prémoderne, « le bras court du pouvoir humain n'exigeait pas le bras long du savoir prédictif »²³¹. Puisqu'il y avait correspondance entre notre pouvoir d'Agir et notre pouvoir de prévoir, que le savoir nécessaire à la morale était accessible, une éthique était possible, ou du moins envisageable.

Passons maintenant à l'agir moderne, dont les différences avec son homologue ancien feront ressortir les nécessités dont devra s'occuper l'éthique de la responsabilité. L'Agir moderne possède trois caractéristiques nouvelles qui le définissent par rapport à son prédécesseur : il est cumulatif, irréversible, et d'un ordre de grandeur tout à fait nouveau. Ces caractéristiques se résument dans « l'auto-procréation cumulative de la mutation technologique du monde »²³² qui a pour conséquence d'exacerber tout virage technique enclenché. Autrement dit, une fois enclenché le processus de perfectionnement de la technique, processus visant la pure amélioration de l'efficacité des outils techniques ou technologiques, il en résulte une nécessité de poursuivre sur cette lancée. Une importance grandissante de la technique, proportionnelle à l'extension de son pouvoir, est rendue nécessaire par l'évolution de la technique même, qui exige que ses avancées soient continuellement perfectionnées. Il y a dans la technique et la science moderne un perpétuel inachèvement, qui pousse les forces techniques à travailler à leur propre

²²⁶ *Ibid.*, 27.

²²⁷ *Ibid.*, 28.

²²⁸ *Ibid.*, 28.

²²⁹ Emmanuel Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, trad. Victor Delbos (Paris: Delagrave, 1980), p. 82.

²³⁰ Jean-Jacques Rousseau. « Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau ». Wikisource, 2018. https://fr.wikisource.org/wiki/Page:%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_de_Jean-Jacques_Rousseau_-_II.djvu/584.

²³¹ Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 30.

²³² *Ibid.*, 33.

perfectionnement avec pour objectif l'augmentation de leur propre rendement. Selon Jonas, trois causes expliquent ce mouvement auto-procréateur : les nécessités économiques du monde capitaliste moderne dans lequel se développe la technique moderne, l'orgueil du créateur, et l'objectif même de la science issue de la tradition positiviste, qui ne promet rien de moins que le paradis terrestre et doit donc, selon sa propre mission, améliorer *sans cesse* le Monde jusqu'à ce que perfection soit atteinte...d'où l'inévitable inachèvement. Ceci n'est pas sans rappeler les propos aux accents prophétiques de Francis Bacon et de Pic de la Mirandole présentés en introduction de ce mémoire.

Or, dans cette nouvelle situation où notre Agir au pouvoir technologiquement décuplé peut avoir des conséquences catastrophiques, le savoir des effets futurs devient une obligation morale. Le nouvel Agir *doit* être contrôlé par un savoir prévisionnel de même ampleur. Or, il ne l'est pas. Mais plus gravement encore, il ne peut pas l'être à cause de la complexité des chaînes causales dans l'Agir technologique moderne. Ici, commence le diagnostic du problème éthique de la modernité : le gouffre entre l'étendue du faire et du savoir prévisionnel engendre un nouveau problème éthique.

Cependant, « le mouvement du savoir moderne sous la forme des sciences de la nature a emporté (...) les fondements dont des normes pouvaient être déduites et a détruit l'idée même d'une norme comme telle »²³³. Autrement dit, pour Jonas, les sciences de la nature, formalisatrices, matérialistes et fondamentalement amORALES, sont venues détruire l'idée d'une éthique. Lorsque la science se limite à la description et renie la prescription, réduit tout le réel au mesurable, au quantifiable, au tangible, tout ce qui y échappe est du même coup discrédité. C'est quand, après avoir constaté l'urgence d'une régulation éthique, que Jonas, constatant le vide éthique de l'époque, dira qu'il « cale...et que nous calons tous »²³⁴.

En plus des recherches du « Phénomène de la vie », Jonas nous offre dans le « Principe responsabilité » une seconde voie de fondation de l'éthique : face aux conséquences potentiellement catastrophiques des nouvelles techniques issues de l'Agir moderne, aptes à changer de manière radicale notre monde, Jonas dira « Qu'un tel monde *doive* exister à jamais dans l'avenir – un monde approprié à l'habitation humaine - et que toujours à l'avenir il *doive* être habité par *une humanité digne de ce nom*²³⁵, on le concédera volontiers comme un axiome universel ou comme un but souhaitable très plausible de l'imagination spéculative (aussi plausible et aussi indémontrable que la proposition que l'existence d'un monde en soi est préférable à l'existence d'aucun monde)²³⁶». Cette voie de fondation est explicitement dogmatique et axiomatique. L'éthique (et le monde dans lequel elle se déploie) doit exister pour la raison la plus simple du monde : « elle doit exister parce que les hommes agissent et l'éthique est là pour ordonner les actions et pour réguler le pouvoir d'Agir »²³⁷. Elle doit exister car *sa ratio essendi*, l'être humain agissant, existe lui aussi.

²³³ *Ibid.*, 60.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Nous mettons l'emphase.

²³⁶ *Ibid.*, 38.

²³⁷ *Ibid.*, 61.

Maintenant la possibilité et la nécessité d'une éthique établie, il s'agit de produire cette éthique, soit de résoudre la question de la prévision des effets futurs d'une action dans un contexte où l'agir est tel que nous l'avons décrit. Entre les principes éthiques et leur application pratique doit s'intercaler la connaissance des effets lointains d'une action, car comme il a été mentionné, les conséquences de nos actes *doivent* être prises en compte dans le contexte moderne. Nous rappelons aussi que cette connaissance est difficile à obtenir, voire impossible. Mais il faut néanmoins ce chaînon manquant, cette futurologie comparative, cet outil méthodologique, qui permet de prévoir les effets lointains d'une action, auxquels nous ne pouvons plus être sourds.

Cette « science des prédictions hypothétiques ²³⁸», Jonas la nommera « heuristique de la peur ». Cette expression signifie « ce que la peur peut heuristiser, découvrir, élucider » et non « faire l'heuristique du sentiment de peur ». La première obligation d'une éthique, dans le contexte contemporain, est de « se procurer une idée des effets lointains ²³⁹ » : quels sont les conséquences possibles de tel acte technique? Il s'agit d'imaginer et de se représenter les effets néfastes possibles d'un acte technique. La seconde obligation est de « mobiliser le sentiment adéquat au représenté ²⁴⁰ ». À elles deux, ces obligations résument l'heuristique de la peur. Puisque dans un scénario où nos actes sont potentiellement destructeurs, mais que leurs effets ne nous sont pas directement connaissables, afin de vérifier si un acte est moralement acceptable, nous devons imaginer ses possibles effets, les bons et surtout les mauvais, et s'étudier soi-même afin de voir si l'un de ces scénarios provoque en nous une peur. Si oui, alors nous avons, grâce au sentiment de peur, identifié un mal potentiel à éviter. Le sentiment de peur évoqué ici n'est pas une panique déraisonnée, mais « une peur de type spirituel qui en tant qu'affaire d'attitude est notre propre œuvre. L'adoption de cette attitude, ce qui veut dire l'apprêtement personnel à la disponibilité de se *laisser* affecter par le salut ou par le malheur des générations à venir, quoique d'abord seulement imaginée, est donc la seconde obligation « liminaire » de l'éthique cherchée, après la première, consistant à produire d'abord un tel penser ²⁴¹ ».

Il convient de faire trois remarques. La première relative à l'utilisation de l'émotion dans une théorie éthique, la seconde relative à la non-certitude des prédictions, la troisième relative à la faveur accordée par Jonas aux scénarios « pessimistes ». Tout d'abord, rappelons-nous que lorsque Jonas fonde l'impératif de responsabilité sur la requête d'existence de l'être dans « Le phénomène de la vie », il fait déjà intervenir une dimension émotionnelle qui complète une dimension plus rationnelle. Comme le faisait remarquer Bruneault lorsqu'il analysait cet aspect de l'œuvre de Jonas, il disait de l'émotion qu' « Elle m'impose comme obligation ce dont l'intellection me montre que de soi cela mérite d'être et que cela a besoin de ma performance. Pour que cela m'atteigne et m'affecte de manière à ébranler la volonté, je dois être capable d'être affecté par de telles choses. Notre côté émotionnel doit entrer en jeu ²⁴² ». Bref, dès ses travaux sur la biologie philosophique, « Jonas opte pour une éthique mitoyenne, une éthique qui puisse

²³⁸ *Ibid.*, 65.

²³⁹ *Ibid.*, 67.

²⁴⁰ *Ibid.*, 68.

²⁴¹ *Ibid.*, 69.

²⁴² Bruneault, *Fondement de la valeur et finalité chez Hans Jonas. Le passage du bien au devoir-être dans Le principe responsabilité peut-il faire l'économie d'une déduction transcendantale?*.

rendre compte de la complémentarité essentielle de ces deux options ²⁴³». Il n’y a donc pas là à sourciller devant une éthique qui serait irrationnelle, mais plutôt à reconnaître la force engageante de l’émotion en tant que cause. Par exemple, je peux déduire rationnellement que tuer des animaux pour les manger, c’est « mal », mais continuer tout de même à manger de la viande parce que ma conclusion théorique, bien qu’elle puisse être convaincante rationnellement, ne m’engage pas à m’arrêter à manger de la viande. Cependant, si je visite un abattoir et que mon émotivité était ainsi stimulée, je serais sans doute plus enclin à arrêter de manger de la viande. Sur cette stimulation d’une émotion dans un contexte éthique, Trevor Shelley, en proposant un commentaire de l’œuvre de Levy, nous dira que « Jonas proposes that we be guided by what he calls a “heuristics of fear.” Technological innovation should be pursued with an ever-present mindfulness of the worst possible consequences of our actions. Levy states that what appears to be an “unbalanced recommendation” is intended to stand as a polemic and counter position to Marxist theorist Ernst Bloch’s “principle of hope” ²⁴⁴ ».

Ensuite, revenons sur le caractère seulement probable des scénarios envisagés. Jonas nous indique que « le simple savoir des *possibilités* qui certes est insuffisant à la prédiction, suffit parfaitement aux fins d’une casuistique heuristique, entreprise au service de la doctrine éthique des *principes* ²⁴⁵ ». Les scénarios imaginés ne sont que des illustrations, des cas que l’on sert à notre émotion afin de vérifier comment elle en juge. La réaction émotive qui suivra (peur ou non) servira ensuite à déterminer que dans ce scénario, *quelque chose* nous révolse. Ensuite s’en suivra un examen rationnel afin d’établir les principes moraux nécessaires à l’évitement d’une telle situation. Le caractère seulement hypothétique des cas imaginés ne nuit donc en rien à la certitude des principes qui en découleront.

Finalement, voyons pourquoi Jonas accorde toujours une attention particulière aux scénarios négatifs plutôt qu’aux positifs. Autrement dit, pourquoi étudie-il les dystopies plus que les utopies? Car, à première vue, son processus heuristique pourrait bien aussi fonctionner de manière inverse : imaginer les scénarios désirables et tenter de les atteindre : c’est là, essentiellement, l’argument central du « Principe espérance » de Bloch, texte auquel le « Principe responsabilité » fait office de réponse. Cependant, en vertu du caractère autonome qu’a acquis l’évolution des techniques, tout mouvement de perfectionnement technique devient avec le temps indépendant de son initiateur, faisant du « contrôle » sur le développement technique enclenché rien de plus qu’un mirage :

« L’expérience a prouvé que les développements déclenchés à chaque fois par l’Agir technologique afin de réaliser des buts à court terme ont tendance à se rendre autonomes, c’est-à-dire à acquérir leur propre dynamique contraignante, une inertie autonome, en vertu de laquelle ils ne sont pas seulement irréversibles, comme on l’a déjà dit, mais qu’ils poussent également en avant et qu’ils débordent le vouloir et la planification de ceux qui agissent. Ce qui a été commencé nous ôte l’initiative de l’Agir et les faits accomplis que le commencement a créés

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Shelley, *Some Parts of a Larger Whole : David J. Levy and Hans Jonas.*

²⁴⁵ Jonas, *Le Principe responsabilité*, 70.

s'accumulent pour devenir la loi de sa continuation. Même s'il se peut que « nous prenions en main notre propre développement » celui-ci échappera à nos mains simplement du fait qu'il s'est incorporé son impulsion et plus que partout ailleurs vaut ici la loi qu'alors que le premier pas relève de notre liberté, nous sommes esclaves du second et de tous ceux qui suivent. Ainsi au constat que l'accélération de développement alimenté technologiquement ne laisse plus le temps pour des corrections automatiques s'ajoute le constat ultérieur que pendant le temps que malgré tout nous avons encore à notre disposition, la correction devient de plus en plus difficile et la liberté pour faire diminue continuellement. Cela renforce l'obligation de veiller aux commencements, accordant la priorité aux possibilités de malheur fondées de manière suffisamment sérieuse (et distinctes des simples fantasmes de la peur) par rapport aux espérances – même si celles-ci ne sont pas moins bien fondées ²⁴⁶».

Le pronostic de malheur doit donc recevoir plus de poids dans notre réflexion que le pronostic de bonheur. Il semblerait donc que toute aventure purement et exclusivement méliorative se trouve donc d'emblée exclue :

« Or cette restriction – à savoir que c'est seulement l'empêchement du plus grand mal et non la réalisation du plus grand bien qui peut justifier le cas échéant l'engagement total des intérêts étrangers dans leur propre intérêt – exclut de sa permission les grands risques de la technologie. Car ceux-ci ne sont pas pris dans le but de sauver ce qui existe ou d'abolir ce qui est intolérable, mais dans le but d'améliorer continuellement ce qui a déjà été atteint, autrement dit en vue du *progrès* qui, dans le cas le plus ambitieux, vise la production d'un paradis terrestre. Celui-ci et ses œuvres se placent donc plutôt sous le signe de l'arrogance que sous celui de la nécessité, et les renoncements dans les choses qu'il permet d'entreprendre concernent l'excès par rapport au nécessaire ²⁴⁷».

Ajoutons à cela ce que Jonas considère être l'un des « signe distinctif de la modernité ²⁴⁸», soit la situation dynamique qui est la nôtre, et nous sommes donc dans une situation où, contrairement à nos prédécesseurs qui vivaient dans des contextes relativement statiques, la seule connaissance que nous avons de l'avenir, c'est quelle sera différente du présent : « Cet x inconnu de l'innovation permanente est le fantôme qui hante toutes les équations ²⁴⁹».

Bref, nous comprenons ce qu'est le principal outil méthodologique de l'éthique de la responsabilité, l'heuristique de la peur, et que Jonas l'utilise principalement pour repérer et écarter les scénarios où l'Humanité se détruirait elle-même. Il en va donc, d'abord et avant tout,

²⁴⁶ *Ibid.*, 75-76.

²⁴⁷ *Ibid.*, 82-83.

²⁴⁸ *Ibid.*, 231.

²⁴⁹ *Ibid.*, 232.

de l'être de l'Humanité, mais Jonas élargit la portée de l'heuristique de la peur et l'autorise à protéger l'être-tel de l'humanité, soit sa capacité à être responsable, capacité que Jonas prend pour l'essence de l'Humanité, capacité qui lui vient de son pouvoir d'agir et de sa place privilégiée de témoin de la requête de l'être à l'existence.

4.4 Jonas et les manipulations génétiques

Nous voyons clairement des propos éthiques de Jonas, que ceux qui s'accordent très bien à une réflexion sur les manipulations génétiques. Cependant, ils n'en traitent pas directement. À quelques reprises dans son œuvre, Jonas a effleuré cette question, qui n'en était qu'à ses balbutiements à son époque. Dans le « Principe responsabilité » il nomme ce thème, seulement pour avertir le lecteur qu'il le traitera ailleurs, soit dans un texte intitulé « Biological engineering – a preview » qui bien qu'intéressant, constitue surtout un tour d'horizon des questions que posera cette technologie nouvelle qui représente pour Jonas « le dernier objet d'une technologie appliqué à l'homme ²⁵⁰».

Dans « Biological engineering », Jonas offre d'emblée une piste de réflexion: s'il s'avérait que les manipulations génétiques ne soient pas défendables éthiquement, alors « One conceivable outcome of such an examination could be the counsel not to let those powers get ready in the first place, i.e., to stop certain lines of inquiry leading to them²⁵¹ ». Nous avons déjà montré que dans la situation qui est la nôtre, une interdiction stricte et totale est impossible. Non seulement ce processus est déjà en marche, et Jonas serait le premier à reconnaître l'impossibilité de regagner un contrôle fort sur un processus déjà enclenché, mais en plus, d'un point de vue de politique publique, une interdiction forte serait inapplicable : les régulations ne peuvent être que nationales, et rien de garanti le respect de ces régulations (le phénomène naissant des *biohackers*, ces gens qui modifient leur génome par leurs propres moyens, montre bien que des individus contourneront toujours les régulations, aussi fortes soient-elles). Une interdiction stricte, raisonnable à l'époque de Jonas qui écrivait avant l'actualisation de telles technologies, n'est plus envisageable aujourd'hui. Il s'agira donc pour nous de voir comment les réflexions éthiques de Jonas, certes partiellement caduques étant donné de notre situation actuelle, peuvent toutefois être réinvesties.

Nonobstant cet avertissement, continuons dans l'examen de ce texte. Jonas début par exposer les principales caractéristiques du génie génétique : ce génie modifie des structures pré-données, la modification n'est que co-agente à l'organisme qui se développe lui-même, modifié ou non, les résultats de ces modifications sont, sur une échelle longue, presque imprévisibles, il y a un brouillement entre tests et réelle implantation de la technologie, ce sont des altérations irréversibles, la modification n'est pas une intervention unique, mais le point de départ d'un processus dynamique qui se poursuit dans le temps, potentiellement sur des générations, il y a une dimension de pouvoir jamais vue dans ces modifications, celles des vivants sur les non-encore-vivants, et finalement, la possibilité de cette technologie jette une lumière sur une

²⁵⁰ *Ibid.*, 56.

²⁵¹ Hans Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974), 141.

question centrale posée ici avec une acuité extraordinaire, soit celle des buts que l'on vise en voulant s'améliorer.

Vers la fin de son article, Jonas, dans un brève section qui a le mérite d'être limpide, liste quelques arguments finaux pour s'opposer frontalement aux modifications génétiques : techniquement, il s'agit d'une entreprise trop dangereuse dont on ne peut pas prédire le résultat, éthiquement, il s'agirait d'un crime envers les personnes modifiées, qui ne pourraient pas renverser l'état de fait qui leur est imposé ni en inculper un coupable encore présent, et métaphysiquement, ce serait une attaque contre l'essence de l'Homme.

Techniquement, il dira en effet qu'il s'agit de "the most reckless gamble in view of the utter unpredictability of the consequences—the blundering of a blind and arrogant demiurge at the delicate heart of creation²⁵²".

Éthiquement, il dira en effet que des « Deeds with no accountability are wrong when done to others. The moral dilemma in all human-biological manipulation, other than negative—and the greater, the more artificial the procedure and goal—is this: that the potential accusation of the offspring against his makers will find no respondent still answerable for the deed, and no possible redress. Here is a field for crimes with complete impunity to the perpetrator ²⁵³».

Métaphysiquement, il dira en effet que « This would result in the production of new types of creatures, in the deliberate generation of freaks and, mediately, future lines of freaks; and when practiced on a human take-off basis, would depose the image of man as an object of ultimate respect and renounce allegiance to its integrity. It would be a metaphysical breach with the essence of man²⁵⁴». Il ajoutera également que "No conception of the transcendent worth of man and thus of any moral obligation flowing from it can survive this waiving of the inviolability of his generic image²⁵⁵", ce qui équivaldrait donc à une "intrinsic degradation²⁵⁶". Finalement, il serait logique de penser que si les individus uniques se trouvent vidées de leur humanité, la classe « Humanité » perdrait elle aussi de sa substance :

"By definition, none of the products of inventive, or "freakish," engineering will have been produced for its own sake; utility was the only rule of its conception. The expansion hence to the universal view that men are for the use of men, entirely appropriate to engineering products, will be irresistible and leave no one recognized as an end in himself. But if no member of the class, then why the class? The very being of mankind for its own sake loses its ontological ground²⁵⁷".

Évaluons ces arguments. Pour ce qui est de l'argument technique, il est certes pertinent, mais le discuter en profondeur requerrait une connaissance scientifique que ni Jonas, ni l'auteur du présent mémoire, ne possèdent. Nous ne pouvons qu'en dire que si nous continuons à naviguer

²⁵² *Ibid.*, 143.

²⁵³ *Ibid.*, 150.

²⁵⁴ *Ibid.*, 152.

²⁵⁵ *Ibid.*, 152.

²⁵⁶ *Ibid.*, 156.

²⁵⁷ *Ibid.*, 160.

à l'aveugle dans le génome humain, il serait certes irresponsable de « jouer avec ». Cependant, les connaissances génétiques augmentent de jour en jour, et la prévision des effets des modifications augmentent de même. Il n'est pas déraisonnable de penser que bientôt nous atteindrons un savoir prédictif relativement fiable. Dans la prochaine section, nous étudierons un texte d'Allen Buchanan qui se propose de répondre à ce problème de l'incertitude technique.

L'argument éthique n'est pas sans ressembler à l'argument d'Habermas et nous pouvons donc lui offrir la même réponse : ne serait-ce pas également un crime que de laisser naître un enfant paré d'une condition humaine passablement indésirable, alors qu'il était possible de lui offrir une « meilleure vie »? L'enfant pourrait tout autant reprocher ce manquement à ses parents. Jonas nous dit, certes de manière implicite, que les visées transhumanistes ne visent pas à « abolir ce qui est intolérable ». Or, nous avons vu que dans le cadre d'un « genetic decent minimum » certaines données « normales » de la condition humaine sont passablement négatives et que des améliorations permettrait de redresser ces conditions.

L'argument métaphysique est le plus sérieux, et le plus étrange. Le plus sérieux, car il attaque la modification même et non pas certains aspects du processus, et le plus étrange car il ne cadre pas aisément dans le reste de l'œuvre de Jonas. Selon lui, modifier le génome d'un être humain ruinerait son essence. Nous avons cependant ici deux remarques à faire.

Premièrement, l'essence de l'Homme, chez Jonas, c'est sa capacité à être responsable :

« Or cela veut dire que nous n'avons pas tant à veiller sur le *droit* des hommes à venir – à savoir leur droit au bonheur, ce qui, compte tenu du concept oscillant de bonheur, serait de toute façon un critère déplacé – que sur leur obligation, à savoir leur *obligation* d'être une humanité véritable : donc sur *la faculté* liée à cette obligation, la simple faculté de s'attribuer cette obligation, dont nous pouvons peut-être les priver avec l'alchimie de notre technologique « utopique »²⁵⁸».

Bruneault fait la même lecture de l'essence de l'Homme :

«La particularité de l'existence humaine, en plus d'être susceptible de devenir l'objet d'une telle responsabilité au même titre que tous les vivants, est de pouvoir être le sujet de l'obligation liée à cette responsabilité. L'être humain a la faculté d'être interpellé par de telles demandes, en particulier lorsque ces demandes émanent d'autres êtres humains. Si tous les vivants peuvent devenir l'objet de la responsabilité, seuls les êtres humains peuvent être responsables²⁵⁹».

N'étant jamais fait mention de comment une modification génétique pourrait altérer notre faculté de responsabilité, il semblerait que l'essence de l'homme soit une capacité à être responsable, plus fondamentalement d'être apte à reconnaître que l'être mérite d'être préservé

²⁵⁸ Jonas, *Le Principe Responsabilité*, 92-93.

²⁵⁹ Bruneault, *Fondement de la valeur et finalité chez Hans Jonas. Le passage du bien au devoir-être dans Le principe responsabilité peut-il faire l'économie d'une déduction transcendantale?*.

et que lui seul ayant le pouvoir de le détruire, il en devient le gardien. L'essence de l'Homme, sa faculté d'être responsable, semble donc être hors d'atteinte des modifications génétiques.

Deuxièmement, dans « Le phénomène de la vie », Jonas se penche précisément sur cette question du rôle de l'ADN (ce qui serait modifié dans un cas hypothétique de modification) et ne lui trouve pas un rôle constituant dans l'identité d'un individu. Il concède que s'il fallait trouver un substrat matériel apte à fonder l'identité d'un individu (presque son essence), l'ADN serait sans doute le meilleur candidat, MAIS, dans le cadre de sa théorie de l'organisme, puisque le métabolisme a prééminence sur l'organisme, que la forme est plus importante que la matière, l'existence de brins d'ADN, identiques à eux-mêmes, qui sont isolés du maelstrom changeant de l'organisme, ne change rien au portrait général qu'il a brossé. Voyons un long passage de l'appendice 3 à « Dieu est-il mathématicien », appendice intitulé « Note sur la non-participation de l'ADN au métabolisme », qui explore la possibilité de faire l'ADN le centre de l'individualité, mais finalement rejette cette hypothèse :

Celui-ci [le système nerveux] serait par conséquent le véhicule stable de l' « identité » tant du point de vue matériel que du point de vue fonctionnel. Mais puisque la constance des cellules nerveuses est à nouveau réductible à celles de leurs foyers nucléaires, tandis que la masse de leur matériau est (probablement aussi sujette au métabolisme que celle de cellules en général, c'est finalement le *réseau répétitif de chromosomes nerveux* échelonnés à travers tout le corps qui représente le véritable invariant « physique » dans le changement moléculaire général du tout organique. Ainsi l'hypothétique « solution totale » du spectateur divin que j'essayais de reconstruire montrerait le corps humain (par exemple) à peu près comme ceci : une fine nervure permanente de groupements moléculaires répétant une seule structure encore et toujours (=les noyaux ADN du système nerveux), entourée par une multitude non permanente immensément plus vaste d'éléments diversement groupés en constant aller et venir (mais parmi lesquels le même groupement moléculaire est aussi récurrent encore et toujours, à savoir en chaque cellule non nerveuse) : cette nervure stable procure pour ainsi dire un « squelette » d'identité constante pour la composition par ailleurs toujours changeante du tout. Selon ce tableau raffiné, il y aurait après tout, en fonction de lectures purement spatio-temporelles, une preuve strictement physique, externe, même si elle est vraiment résiduelle, de la même durable de l'organisme face à son renouvellement métabolique continu : celui-ci à strictement parler n'engloutirait pas *tout*.

Je ne pense pas que cela change assez sérieusement le tableau général que j'ai tracé pour affecter l'argument basé sur lui, à savoir que *l'identité vitale est différente de l'identité physique*²⁶⁰. D'abord, considérant le contrôle dynamique exercé par ce « squelette » (à l'inverse du squelette

²⁶⁰ Nous mettons l'emphase.

inerte de soutien qu'un organisme peut établir à partir des produits de son activité vivante), c'est encore l'aspect fonctionnel et non celui de la simple persistance matérielle qui importe dans l'identité de l'organique. En outre, c'est la structure répétable et non l'individualité de ses blocs constitutifs qui importe : *chacun d'eux pourrait être remplacé par un atome ou une molécule similaire sans conséquence pour la fonction et donc pour l'identité totale*²⁶¹. Ici aussi le principe est la continuité de la forme et non de la matière, même là où il se trouve y avoir continuité matérielle. Enfin, l'« identité » de l'organisme est celle de l'individu vivant entier et non celle du stratagème physique par lequel il est opérationnellement assuré : et *cette* identité est l'identité paradoxale du renouvellement constant à travers l'échange métabolique²⁶².

Dans ces circonstances, il semble impossible d'accorder à l'ADN un rôle dans l'essence de l'homme, alors qu'il n'en joue même pas dans son identité. Jonas explore même la possibilité d'une modification de l'ADN, et il reconnaît que cette modification ne changerait pas l'organisme de manière significative. À la vue de ces développements, autrement dit en confrontant les propos de « biological engineering » à la philosophie de l'organisme présentée dans « Le phénomène de la vie », il semblerait que l'argument métaphysique soit problématique. Dans le cadre de la conception jonassienne de l'organisme, l'ADN ne semble pas occuper un rôle constitutif qui, dans le cas d'une modification matérielle, pourrait affecter l'identité de l'individu, encore moins son essence, qui de toute manière est sa faculté d'être responsable.

Nous ne pouvons cependant pas nous défaire du sentiment qu'il y a dans l'argument métaphysique quelque chose qui résonne avec l'œuvre de Jonas. Nous ne parvenons pas à nous défaire du sentiment que cet argument à sa place *quelque part* dans l'œuvre de Jonas. La solution est peut-être à trouver dans la troisième partie de la seconde section du deuxième chapitre (ouf...) du « Principe responsabilité ». Le second chapitre, « Fondements et méthode » est divisé en sections dont la seconde s'intitule « Priorité du mauvais pronostic sur le bon ». Dans cette section, le troisième paragraphe (celui qui nous intéresse ici) s'intitule « Le caractère sacro-saint du sujet de l'évolution ». Jonas y va d'un argument tout simple : notre héritage biologique ne peut pas être si mauvais, car c'est à partir de celui-ci que nous avons développé les qualités, que nous nous attribuons à travers la volonté de reprendre en main notre destin biologique, de distinguer entre le meilleur et le pire, entre le bien et le mal. Autrement dit, si nous nous jugeons apte à contrôler notre appareil biologique, ce dernier, matrice à partir de laquelle nous avons développé nos facultés de contrôle, ne doit pas être si mauvais que ça. Inversement, si cet appareil biologique est réellement insuffisant comme nous le jugeons lorsque nous voulons le corriger, alors cela nous disqualifie par le fait même d'être des guides éclairés. Autrement dit, il est irréconciliable de déclarer l'organisme insuffisant et en même temps de prétendre que nous (qui après tout sommes des organismes) sommes en position de prétendre ce qui serait mieux pour cet organisme. Peut-être est-ce dans cet argument que l'on doit trouver le fondement de l'argument

²⁶¹ Nous mettons l'emphase.

²⁶² Jonas, *Le phénomène de la vie*, 108-109.

métaphysique de Jonas, mais nous ne prétendons pas ici à la certitude, d'autant plus que la manière dont Jonas fonde le caractère sacro-saint du sujet de l'évolution est peu convaincante : tous ceux qui ont déjà été malades sont à même de confirmer qu'il est tout à fait possible d'être un organisme défaillant mais de savoir ce qui serait mieux pour cet organisme (la santé), et il existe plusieurs personnes atteintes de maladies graves et incurables (et qui sont donc des organismes tout à fait défaillantes) qui préféreraient la mort, moins souffrante (et qui se placent donc dans la position de pouvoir distinguer entre le bien et le mal). Il s'agit alors d'organismes que leurs « propriétaires » jugent insatisfaisant, alors même que ces « propriétaires » sont en mesure d'exprimer des jugements sur ce qui serait mieux pour eux, ici la mort. Laissons-là l'argument métaphysique de Jonas, qui comme nous l'avons montré, a un statut ambigu dans son œuvre.

4.5 Introduction de Jonas dans un « wide reflective equilibrium »

Que pouvons-nous tirer de l'œuvre de Jonas? Nous avons vu qu'il s'opposait aux modifications génétiques, mais que ses oppositions n'étaient pas les plus concluantes. Revenons cependant sur la première mentionnée, soit celle qui a trait aux risques que représentent les modifications génétiques. Dans le chapitre 6 de « *Beyond Humanity?* » Buchanan se penche sur ce thème. Il commence par reconnaître que le risque de conséquences néfastes imprévisibles est l'argument le plus fort contre les modifications génétiques amélioratrices. Cependant, contre ces risques toujours présents, il existe des barrières techniques et des barrières institutionnelles.

Les barrières techniques sont relativement simples. Il est possible de contrôler l'expression d'un gène par médicaments: « Scientists already know how to block the expression of genes they insert into laboratory animals. They can modify the inserted gene so that it will not be expressed unless deliberately activated by the administration of a drug, and they can block the expression of inserted genes by the administration of a drug²⁶³ ».

Même si les risques peuvent être techniquement maîtrisés, ils demeurent existants. Mais il ne faudrait pas laisser l'existence de risques nous empêcher d'explorer la possibilité de modifications amélioratives, car il y a potentiellement beaucoup à gagner : la condition humaine pourrait s'en trouver grandement améliorée. À la maîtrise technique, Buchanan ajoute « a set of cautionary heuristics²⁶⁴ », une liste de sept règles qui si elles sont respectées, permettrait de n'accepter que des modifications qui tout en étant amélioratives, ne soient pas démesurément risquées:

- 1- La modification vise des gènes situés à de petites profondeurs ontogénétiques : elle vise des traits qui ne se développent pas trop tôt dans la vie de l'organisme, de manière à ne pas affecter « tout ce qui viendrait après ».
- 2- La modification ne produirait pas une amélioration dépassant les limites supérieures normales de l'espèce.
- 3- L'intervention peut être limitée à un seul organisme.
- 4- L'intervention peut être limitée dans l'organisme et ne menace pas d'envahir cet organisme.

²⁶³ Buchanan, *Beyond Humanity?*, 173.

²⁶⁴ *Ibid.*, 180.

- 5- Les effets de la modification sont réversibles.
- 6- La modification n'entraîne pas des changements morphologiques majeurs (pas d'autre paire de bras...)
- 7- Si le but est de la modification est d'éliminer un gène indésirable, le rôle causal de ce gène dans n'importe quel autre processus métabolique doit être connu.

Cette stratégie pluraliste est certes intéressante, mais Buchanan l'articule séparément d'une quelconque théorie de la responsabilité. Tout comme dans le premier chapitre nous avons montré que les conclusions politiques de « From chance to choice » sont indépendante de toute théorie éthique sous-jacente, théorie que nous avons tenté de fournir dans les chapitres suivants, les freins proposés ici par Buchanan doivent être fondés, et ici la théorie de la responsabilité de Jonas offre un tel fondement.

Non seulement, dans le débat public recommandé par l'éthique de la discussion d'Habermas, l'heuristique de la peur de Jonas peut servir de guide, mais en plus, sa théorie de la responsabilité permet d'asseoir les principes de précaution de Buchanan.

À la fin de notre second chapitre, nous avons découvert que l'éthique de la discussion d'Habermas offrait un cadre idéal de régulation de ces technologies, car seulement dans un débat public peuvent se développer des consensus aptes à fonder des normes morales sur les choix relatifs aux modifications génétiques. Mais afin de ne pas mener un tel débat en ne se basant que sur nos propres préférences, dans un contexte où les technologies en question dépassent nos cadres éthiques traditionnels, nous avons besoin d'un principe régulateur, un guide. Plus précisément, nous en étions arrivés à la conclusion qu'un parent anticipant le consentement de son enfant à venir serait justifié d'anticiper ce consentement s'il peut raisonnable l'espérer. Or, pour pouvoir raisonnablement espérer ce consentement, une condition de validité de la norme choisie doit pouvoir être invoquée. Nous pensons que le respect du principe de responsabilité, guidé par une heuristique de la peur, peut remplir cette exigence de validité.

Le lien filial s'insinuant dans une telle réflexion, cela ne fait que renforcer la force de l'impératif de responsabilité. En effet, nous avons mentionné que Jonas fonde l'impératif de responsabilité de plusieurs manières. Nous en avons présenté quelques-unes, mais pas toutes. Nous en avons volontairement réservé une pour maintenant. Rappelons-nous que dans le paradigme contemporain où existe un gouffre entre l'être et le devoir « ce qui est contesté, c'est que d'un quelconque étant en soi (...) puisse émaner quelque chose comme un « devoir »²⁶⁵». Or, il existe l'un de ces cas, selon Jonas, où l'impératif d'un devoir s'impose avec certitude et évidence, celle à l'égard des nouveau-nés : « Car en réponse à l'injonction : montrez-nous un seul cas- un seul suffit à briser le dogme ontologique!- où cette coïncidence se produit, on peut renvoyer à ce qui est le plus familier : le nouveau-né dont la simple respiration adresse un « on doit » irréfutable à l'entourage, à savoir : qu'on s'occupe de lui. Vois et tu sauras²⁶⁶». Si l'impératif de responsabilité prend une forme particulièrement forte envers les enfants, les nouveau-nés (et nous pouvons supposer, les enfants et générations à venir), alors nous pouvons raisonnablement penser que des parents, sentant cette responsabilité envers leurs enfants, ne s'engageraient dans un

²⁶⁵ Jonas, *Le Principe responsabilité*, 251.

²⁶⁶ *Ibid.*

processus d'amélioration que dans la certitude que ce consentement pourra être obtenu. Autrement dit, dans la mesure où nous en étions arrivés à la conclusion que l'une des conditions pour qu'une modification méliorative soit acceptable est sa capacité à remplir les exigences de validité énoncées par les enfants modifiés, une réflexion menée sous le signe de l'impératif de responsabilité, impératif qui s'impose avec évidence face à ces mêmes enfants, nous pouvons voir la une garantie suffisamment forte. Comprenons-bien : nous ne nous en remettons pas à la bénévolence parentale, ou au jugement individuel d'un parent, loin de là. Nous nous en remettons à un appareil éthique qui exige que le consentement de l'enfant puisse être reçu, et que la prévision de ce consentement n'est acceptable que si le processus heuristique guidé par la peur est respecté. Ces considérations éthiques, couplées aux considérations politiques de nature égalitaires présentées dans le premier chapitre, nous semble offrir un cadre philosophique à l'intérieur duquel les avantages présentés par les modifications génétiques ne sont pas opposés à des risques qui interdirait toute quête méliorative.

Mais plus encore, rappelons-nous que l'éthique de la discussion d'Habermas, éthique à partir de laquelle nous avons pu justifier les modifications génétiques mélioratives, se construit sur l'établissement de règles de langage, qui valent aussi comme règles morales, règles qui sont découvertes par la méthode de la fondation pragmatique-transcendantale, qui consiste à débusquer les contradictions performatives.

Or, nous constatons que l'éthique de la responsabilité peut également, selon les dires mêmes d'Apel, l'un des fondateurs de l'éthique de la discussion, être fondée par la méthode pragmatique-transcendantale, montrant par-là la grande compatibilité et complémentarité de ces éthiques. Bruneault, toujours dans le même texte, explique clairement la lecture que propose Apel de l'œuvre de Jonas :

« Or, si nos décisions entraînent la destruction de l'humanité, nous n'aurons plus personne à qui répondre de nos actions – actions dont nous sommes responsables, ce qui est une forme de contradiction performative. Donc, l'humanité ne peut pas faire le choix de provoquer (ou simplement de se laisser mener vers) son auto-destruction. Voilà en quoi l'exigence liée à la valeur fondée dans l'être, c'est-à-dire la présence de la finalité dans le monde, entraîne un devoir moral, une obligation pour l'humanité via une déduction de type pragmatique-transcendantale semblable à celles développées par Apel ²⁶⁷ ».

Nous constatons également qu'il est logiquement inclus dans le concept de responsabilité que l'on puisse répondre de nos actions aux individus concernés, sous peine de contradiction performative, alors le second argument de Jonas contre les modifications génétiques, l'argument éthique est également affaibli. Il apparaît donc que l'éthique de la responsabilité de Jonas soit à même de venir remplir les exigences de validité demandées dans le cadre de l'éthique de la discussion d'Habermas. À elles deux, ces éthiques semblent donc offrir un appareil éthique rigoureux allant dans le sens de la défense des modifications génétiques telles que présentées

²⁶⁷ Bruneault, *Fondement de la valeur et finalité chez Hans Jonas. Le passage du bien au devoir-être dans Le principe responsabilité peut-il faire l'économie d'une déduction transcendantale?*.

dans « From chance to choice », réintégrant ainsi les idées transhumanistes sur la valeur égalitaire (et donc, partiellement, politique) des modifications génétiques dans un « wide reflective equilibrium » ou ces dernières se trouvent également défendues sur un terrain éthique.

4.6 Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons montré comment l'éthique de la responsabilité de Jonas peut, en venant compléter l'éthique de la discussion d'Habermas, asseoir les modifications génétiques à visée méliorative sur un socle éthique stable et ainsi réintégrer la défense transhumaniste de ces modifications génétiques dans un « wide reflective equilibrium ».

Pour cela, nous avons commencé par exposer sa biologie philosophique, et avons constaté que l'organisme est un étant qui permet d'établir l'existence de fins dans le réel, ainsi ouvrir la porte à la fondation d'une éthique sur une ontologie. Puisque l'organisme est un étant qui tente de se préserver, il est le terrain de jeu sur lequel l'être se réclame en faveur de son existence sur le non-être, et il établit l'existence de fins dans le réel ces mêmes fins étant préférable à leur absence. Or, un de ces être, l'être humain, est le témoin de cette requête immanente de l'être. Ayant la capacité de préserver cet être, il en devient *de facto* responsable.

Ainsi est fondée l'éthique de la responsabilité, éthique dont le principal outil méthodologie est l'heuristique de la peur. L'heuristique de la peur est un processus qui se déploie en deux temps : premièrement, nous imaginons les conséquences possibles de la réalisation d'un acte technique, et deuxièmement, nous nous rendons disponibles à nous laisser affecter par la peur de ce scénario, si peur il doit y avoir. Si peur il y a, cela veut dire que notre émotivité nous alerte contre le possible mal contenu dans ce scénario, qui devient alors soit à éviter, soit à rechercher avec extrême prudence.

Sur la base de cette éthique, Jonas articule trois arguments contre les modifications génétique, un de nature technique, un de nature éthique, et l'autre de nature métaphysique. Nous avons vu comment Buchanan peut répondre à l'argument technique, comment nous pouvons offrir la même réponse à l'argument éthique que nous avons offerte à Habermas, et pourquoi l'argument métaphysique a un statut problématique dans l'œuvre de Jonas. Une fois ces freins retirés, nous avons finalement vu que l'éthique de la responsabilité, étant compatible avec l'éthique de la discussion, peut venir compléter celle-ci en permettant de remplir les exigences de validités de toute utilisation des modifications génétiques mélioratives, et ainsi permet, à elles deux, de venir donner un socle éthique aux réflexions de nature plus politiques du premier chapitre, offrant ainsi une défense « complète » des modifications génétiques et réintégrant les propos du premier chapitre dans un « wide reflective equilibrium » tourné vers la défense des modifications génétiques.

5. Conclusion

Revenons à notre problématique, cette question qui orientait l'architecture de notre mémoire : L'éthique de la discussion développée par Jurgen Habermas et l'éthique de la responsabilité développée par Hans Jonas peuvent-elles fournir un cadre éthique pour la régulation des modifications génétiques à visées amélioratives? Maintenant notre étude complète, nous pouvons répondre : oui. Si nous tentons de résumer les deux derniers chapitres dans une seule formule brève, nous dirions oui car un parent qui mobilise une peur rationnelle motivant un comportement responsable pourra espérer mener une réflexion sur les bienfaits et les méfaits d'une modification génétique donnée qui emporterait le consentement de son enfant une fois ce dernier développé. Si nous osions, nous dirions-même : Modifie uniquement d'après la maxime que l'être modifié peut vouloir.

La maxime, nous l'avons étudiée dans notre troisième chapitre. La signification morale du consentement de l'être modifié, nous l'avons établi dans notre second chapitre. Il reste cependant un énorme angle mort à notre étude : et si certains individus acceptent une vision du monde, une métaphysique, qui refuse catégoriquement toute altération du génome humain? Évidemment, notre cadre éthique général, celui inspiré de l'éthique de la discussion, se veut volontairement indépendant de tout présupposé métaphysique. Nous n'avons mobilisé des réflexions métaphysiques qu'au début de notre troisième chapitre afin de montrer comme Jonas en vient à établir son éthique de la responsabilité, qui nous offre ensuite des outils utiles à notre étude. Que se passerait-il si un enfant en venait à souscrire à une vision du monde ayant des positions fortes contre l'altération du génome humain? L'exemple qui vient en tête est tout naturellement celui des religions, qui de manière générale s'oppose à l'altération de ce qu'ils considèrent être la plus parfaite des créations divines. Face à une telle métaphysique, aucune éthique de la discussion ou principe responsabilité ne peut entamer un quelconque dialogue. Que faire alors? Est-ce là que le bât blesse? Sommes-nous face à l'échec de notre cadre éthique?

Nous avons quelques pistes de réponses, aucune n'étant définitive. Nous pouvons supposer que les dogmes religieux, comme ils l'ont souvent fait, « reculeraient », dans le sens où ils se réfugierait à un niveau d'abstraction plus élevé. Autrement dit, face à un tel changement de paradigme où l'Homme deviendrait modelable par lui-même, le caractère sacro-saint de la création divine reculerait non plus dans son *être-tel*, mais dans son *être* tout court. Une telle stratégie n'est pas sans précédent : le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme n'entama pas substantiellement les dogmes des religions (évidemment, nous visons ici principalement la religion chrétienne), qui, considérant la Terre comme centre de l'Univers organisé, dans la bienveillance de Dieu, autour de cette dernière, en vint à accepter le modèle copernicien du système solaire sans pour autant remettre en cause le caractère particulier de la Terre dans l'ensemble de la création. Il en fut de même pour la découverte de l'Amérique, qui, décentrant l'Europe et relativisant son importance dans l'ensemble du monde, ne réduisit pas pour autant la place accordée à ses habitants dans la création divine. Il serait faux de considérer les visions religieuses du monde comme figées et fermées à toute évolution. En 2014, le Pape François est même allé jusqu'à dire qu'il ne serait pas fermé à baptiser des formes de vies extraterrestres si

elles étaient intéressées²⁶⁸! Nous sommes bien loin d'une religion qui considéreraient l'Homme comme trônant seul au sommet de la création divine.

Une autre voie de réponse serait le contrôle médical de l'expression du génotype, que nous avons mentionné brièvement vers la fin de notre troisième chapitre. Un enfant ne voulant pas être affecté par une modification, aurait le choix de réprimer l'expression de cette modification. Si dissension il venait à y avoir entre parent et enfant, l'enfant garderait néanmoins une autonomie sur l'expression de ses gènes.

Peut-être devons-nous simplement reconnaître qu'aucune décision ne saurait être absolument assurée de remporter l'assentiment des enfants modifiés, et qu'une incertitude persistera toujours. Que faire de cette incertitude? Soit nous lui accordons un poids suffisant à interdire radicalement toute modification génétique, auquel cas nous nous privons des immenses bénéfices offerts par une telle technologie, bénéfices qui soient de nature politique ou, de manière plus fondamentale, relatifs aux conditions de vie même de l'individu modifié, soit nous nous ouvrons à l'incertitude fondamentale de toute décision, et nous tentons de notre mieux de prévenir d'une situation indésirable sans toutefois laisser le risque nous paralyser, risque qui, qui plus est, peut être évité par des mécanismes qui bloquent l'expression des gènes. Nous faisons face à une technologie qui a la possibilité, si nous acceptons d'être le moins visionnaires, d'allonger considérablement la durée de vie en bonne santé, de nous prémunir contre nombre de maladies, d'améliorer nos capacités physiques, psychiques et émotionnelles, bref de nous rendre la vie sensiblement meilleure. Il est à tout le moins justifié que nous tentions d'explorer à fond les avenues qu'elle nous offre et d'en offrir la défense la plus convaincante possible. Ainsi, si nous en venons à refuser l'utilisation des modifications génétiques pour des raisons éthiques, au moins l'aurons-nous fait avec en face de nous une tentative sérieuse de donner sa chance à une telle technologie. Nous avons tenté de « donner sa chance au coureur », à notre lecteur de décider si cette amorce est convaincante ou non. Nous sommes conscients de n'avoir gratté que la surface.

En plus des risques de l'échec de notre cadre théorique face à des visions du monde refusant l'altération du génome humain peu importe ses bienfaits potentiels, il ne faut pas négliger les risques techniques d'une telle technologie. Le rôle des gènes dans l'ontogenèse des individus n'est pas encore assez bien connu pour se lancer dans l'aventure modificatrice sans de sérieux dangers. La complexité de l'interaction des gènes non seulement entre eux, mais avec l'environnement, rend toute modification hautement à risque d'engendrer des effets secondaires non prévus. Nous avons évité cette question qui dépasse nos compétences, et avons situé notre démarche en amont : une fois ces problèmes techniques résolus, s'ils ne le sont jamais, une fois cette technologie possible, que devrions-nous en faire. C'est pour ne pas se retrouver dépourvus à ce moment et pour éviter d'être emportés dans un mouvement « déjà trop enclenché » que nous avons écrit ce mémoire.

²⁶⁸ Jean-Marie Guénois, « Le Pape François baptiserait des « martiens » », *Le Figaro*, 12 mai, 2014. <https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2014/05/12/01016-20140512ARTFIG00326-le-pape-francois-baptiserait-des-martiens.php>.

Nonobstant ces bémols que nous venons d'introduire, nous pensons avoir atteint le but que nous nous étions fixé, soit celui d'établir, ou du moins d'explorer, un cadre éthique de régulation des modifications génétiques à visées mélioratrices. Rappelons comment nous y sommes parvenus.

En guise d'introduction, nous avons offert au lecteur un bref survol historique des origines du transhumanisme afin de fournir au lecteur un portrait des aspirations originelles de ce mouvement ainsi qu'un idéal-type de ce mouvement afin de présenter sa face moderne. Nous avons également rappelé que présenter au transhumanisme un scepticisme *a priori* est absurde. L'avancement scientifique et technique tel qu'envisagé par le mouvement transhumaniste, motivé par le désir d'améliorer la condition humaine, résonne avec cette citation de Mark Twain, qui incarne, peut-être mieux que toute autre, l'esprit transhumaniste dans tout ce qu'il a d'exalté et de visionnaire : « Ils ne savaient pas que c'était impossible, alors ils l'ont fait ²⁶⁹ ». Nous avons vu qu'il y a dans ce mouvement une aspiration louable à améliorer la condition humaine : cette cause méritant toujours une chance de se défendre, nous avons orienté le reste de notre mémoire vers la question de savoir comment cultiver responsablement cette aspiration.

Dans notre premier chapitre, nous avons commencé par « poser la table » : nous avons étudié d'un point de vue technique ce que sont les gènes et quel est leur rôle dans l'ontogenèse d'un individu. Nous avons vu que les gènes sont ces morceaux d'ADN utilisés pour produire différents acides aminés et protéines et qu'ils jouent un rôle crucial dans l'hérédité et le développement d'un organisme. Ils interagissent avec l'environnement dans lequel évolue un individu pour produire les différents phénotypes qu'arborera un organisme, et que la modification volontaire et dirigée de ces gènes peut mener au « design » d'organismes. Certaines technologies de modification génétique très performantes existent déjà.

Nous avons ensuite posé le cadre théorique de « From Chance to Choice » ainsi que le nôtre, qui fut celui du « wide reflective equilibrium ». Il s'agit d'un cohérentisme éthique et politique qui vise à mettre en relation nos jugements éthiques et politiques et des cas précis afin d'établir entre ces éléments un accord révisable à la lumière de nouveaux cas de figure. En d'autres mots, il s'agit d'un processus dynamique qui vise à établir une cohérence entre nos jugements théoriques, moraux et politiques. Lorsque l'un de nos jugements s'avère falsifié ou est appelé à être révisé devant un nouveau cas de figure, il est possible de réviser ce jugement sans que « tout l'édifice s'écroule ».

Une fois établies nos réflexions sur les gènes et le cadre éthique dans lequel nous nous situons, nous avons clarifié la stratégie argumentative que nous allions adopter afin de répondre à notre question de recherche. Notre stratégie était, fondamentalement, assez simple : présenter une défense politique des modifications génétiques, puis voir s'il était possible d'en offrir une défense éthique. En effet, la plus importante défense transhumaniste des modifications génétiques, celle offerte dans « From Chance to Choice » se développe d'abord et avant tout sur le terrain politique en raison de l'inadéquation de la réflexion éthique traditionnelle aux modifications génétiques, un objet nouveau qui brouille nos catégories éthiques traditionnelles et rend la réflexion éthique sur ce sujet passablement complexe. Nous avons donc décidé de s'attaquer à ce problème, et de

²⁶⁹ L'origine de cette belle phrase de Mark Twain demeure mystérieuse, mais pour moi, elle vient de mon directeur.

voir s'il est possible d'accorder les réflexions politiques relatives aux modifications génétiques avec des réflexions éthiques, donc de rétablir un « wide reflective equilibrium ».

Nous avons ensuite brièvement présenté la confusion éthique entourant les modifications génétiques, puis sommes rapidement passés à cette défense politique des modifications génétiques. Cette dernière se structure de la sorte : les modifications génétiques sont acceptables et même souhaitables car elles s'accordent avec nos principales théories de la justice égalitaristes, plus encore, elle leur offre un puissant outil d'aide aux plus défavorisés, offrant ainsi des possibilités nouvelles à l'égalitarisme. Donc, puisque les modifications génétiques nous aident à poursuivre un idéal égalitaire, nous devons leur être favorable.

Nous avons vu que les modifications génétiques peuvent être un puissant appui au principe d'égalité d'opportunité compris dans la perspective du « level playing field conception of equal opportunity ». Que l'on adopte l'interprétation de ce principe en termes de « social structural view » ou en termes de « brute luck view », ces deux interprétations demandent que l'on rectifie les inégalités qui ne relève pas des choix d'un individu. Le bagage génétique d'un individu pouvant le défavoriser et ne relevant pas de son choix, le principe d'égalité d'opportunité demande que cet individu soit compensé pour la situation qui lui est imposée. De manière plus générale, nous avons aussi vu que les modifications génétiques s'insèrent bien dans un égalitarisme des ressources, ce qui tend à confirmer plus avant l'adéquation de l'utilisation de cette technologie aux théories de la justice égalitariste. Cela ne veut pas non plus dire que l'on devrait viser une égalité génétique, mais nous pensons qu'il y a là au moins de bonnes raisons d'accepter un « genetic decent minimum », un sufficientarisme génétique.

Il n'est qu'honnête d'étudier les arguments allant à l'encontre de ces conclusions, et c'est pour cette raison que nous avons étudié l'argument bio-conservateur de Michael Sandel. Selon Sandel, la modification génétique nous fait perdre notre « openness to the unbidden », l'ouverture au donné, et sape par le fait même trois valeurs essentielles à la vie en société, soit l'humilité, la responsabilité et la solidarité. En effet selon lui, le désir déraisonné de contrôle est un En effet selon lui, le désir déraisonné de contrôle est un *hybris* qui ignore toute forme d'humilité, ce contrôle accroît de manière intenable notre sphère de responsabilité, et étant ainsi de plus en plus responsables de notre propre état, nous rendons indisponible le sentiment de solidarité que nous éprouvons face à nos semblables plus démunis. Nous avons ensuite vu comment Buchanan fait remarquer que Sandel comprend mal le statut du « donné » et du « normal » : il y a des choses données et normales qui sont atroces, et leur seul caractère donné ne leur confère aucun statut particulier.

Cette brève excursion dans les débats entourant les modifications génétiques nous aura aussi permis de montrer comment ces derniers peuvent rapidement devenir des débats pour/contre dogmatiques et tranchés, ou une isosthénie stérile des positions est rapidement atteinte. Afin de dépasser cette isosthénie, Ferry Propose de poursuivre plutôt un idéal de régulation : si l'on accepte la prémisse fort probable qu'en vertu des mouvements sociaux vers une autonomie de plus en plus grande, les modifications génétiques deviendront assurément une réalité prochaine, un discours visant à toutes les refuser est aussi absurde qu'un discours visant à toutes les accepter : elles sont pratiquement inévitables, mais loin d'être toutes désirables. La seule voie mitoyenne restante est l'idéal de régulation, qui demande la construction d'un cadre éthique

solide, apte à se saisir de manière intelligible de ce nouveau problème et de permettre de différencier entre les interventions acceptables, et celles inacceptables. C'est dans la recherche d'un tel idéal que nous nous inscrivons, et nous deux chapitres suivants furent consacrés à l'exploration d'un tel cadre éthique.

Nous avons donc ouvert notre recherche d'un tel cadre éthique de régulation avec l'étude de l'éthique de la discussion telle que formulée par Habermas. Nous avons vu que dans le cadre de l'éthique de la discussion, une théorie du discours argumenté peut faire office de théorie morale puisque les normes morales sont des faits sociaux qui doivent leur existence à leur possibilité de mobiliser des justifications langagières. Les conditions de possibilité du langage étant donc les conditions de possibilité de la morale, une étude du langage peut être une heuristique morale. Grâce au pont établi entre langage et morale, nous avons découvert que le principe d'universalisation, toujours sous-jacent à toute discussion argumentée, est donc également un principe moral, ce qui nous a permis de tracer les contours d'une éthique universaliste et rationnelle basée sur la capacité des normes morales à être acceptées consensuellement dans une discussion raisonnée entre sujets moraux.

En s'inspirant de cet appareil éthique, Habermas s'est opposé aux modifications génétiques sur la base de l'absence de consentement de l'enfant modifié : l'absence de ce consentement flou la vision que pourrait avoir l'enfant de sa propre liberté car il se verrait posséder un corps réifié, et cela instaurerait entre ses parents-modificateurs et lui un rapport asymétrique de domination irréversible. Cependant, nous avons vu que ces conclusions ne tiennent plus une fois les technologies de modifications déjà avérées, car chaque génome relève dès lors déjà d'un choix, insérant toujours au sein de la biographie de l'enfant un choix étranger, que le parent le veuille ou non. Le choix étant donc nécessaire, il paraît préférable de s'en remettre à des décisions rationnelles et potentielles justifiables plutôt qu'à une chance aveugle. À ce point de notre étude, nous avons donc établi la possibilité de justifier éthique les modifications génétiques, modifications qui seront alors acceptables si elles peuvent espérer obtenir l'assentiment des enfants modifiés. Mais comment obtenir cet assentiment? Sur quel principe susceptible d'emporter l'assentiment des enfants modifiés fonder notre réflexion?

Nous pensons que le principe responsabilité de Jonas est tout désigné. Nous nous sommes donc tournés vers l'étude de l'éthique de la responsabilité de Jonas dans notre troisième chapitre. Puisque son éthique se fonde sur une ontologie de l'organisme, nous avons entamé notre étude de Jonas par ce thème, et avons montré que l'être vivant abritant des fins, l'être *en général* abrite des fins aussi, ce qui établit par le fait même sa valeur intrinsèque. La survie de l'être vivant étant un bien en soi, tous ceux aptes à concevoir cette valeur deviennent immédiatement responsables de l'existence de cet être ainsi que de son être-tel, qui dans le cas de l'être humain est précisément sa capacité à entendre cet appel, à être responsable. C'est ainsi que Jonas fonde son éthique de la responsabilité, dont le principal outil est l'heuristique de la peur : face à des scénarios où l'être vivant pourrait disparaître ou son être-tel pourrait être modifié de manière à le dénaturer, l'éthique de la responsabilité commande que nous mobilisons le sentiment adéquat face à ces scénarios, soit la peur. Par l'imagination de divers scénarios, pourront alors être écartés ceux déclenchant ce sentiment de peur à laquelle nous nous rendons volontairement disponibles : il ne s'agit donc pas d'une peur panique ou déraisonnée, mais rationnellement motivée et qui fait office de premier guide. En ceci Jonas développe une théorie que l'on pourrait qualifier

d'intuitionniste qui vient offrir un principe substantiel, le principe responsabilité, et un guide pratique, l'heuristique de la peur, apte à offrir à l'éthique de la discussion ce principe substantiel propre à guider notre réflexion sur l'acceptabilité d'une modification envisagée, garantissant ainsi, ou du moins nous aidant à prédire de manière relativement précise le consentement à venir de l'enfant modifié. Avant de mobiliser de la sorte les théories de Jonas, nous avons dû écarter ses arguments bio-conservateurs qui étaient au nombre de trois : le premier, de nature technique, prétendait que l'utilisation d'une telle technologie était trop dangereuse car imprévisible. Grâce aux freins et balises proposés par Buchanan, nous avons pu écarter cet argument qui ne relève de toutes manières pas de notre étude. Le second argument, de nature éthique, prétendait que les modifications étaient des crimes qui laisseraient les victimes sans coupables à inculper. Nous avons pu l'écarter en faisant valoir le fait que laisser naître un enfant que l'on sait destiner à mener une vie indésirable est également un crime, « crime » qui de toute manière est désormais inévitable : chaque génome sera toujours un choix, et laisser faire la loterie génétique peut être considéré comme une négligence criminelle. L'argument métaphysique prétendait que les modifications bafouaient l'essence de l'Homme. Nous ne l'avons pas, à proprement parlé, écarté, mais nous avons montré pourquoi il est étrange dans l'œuvre générale de Jonas, où l'essence de l'Homme est sa capacité à être responsable, qui ne semble pas mise en danger par les modifications génétiques, et où l'ADN, l'élément modifié par les interventions génétiques, appartient à la matière d'un organisme, qui était subordonnée à sa forme, qui elle constituait sa véritable identité. Ainsi écartés ou relativisés les arguments bioconservateurs de Jonas, nous avons réinvesti son éthique et ainsi terminé la présentation de ce que nous considérons être un cadre de régulation éthique des modifications génétiques à visées mélioratives qui s'inscrit dans un idéal de régulation.

Nous avons déjà indiqué, dans le début de cette conclusion, les limites de notre analyse. Nous concluons ce mémoire en indiquant les pistes à suivre afin d'approfondir le travail ici entamé. Nous avons gravité presque exclusivement à un niveau théorique et n'avons que rarement posé des questions pratiques. La question la plus simple et la plus dangereuse sera donc demeurée entière jusqu'ici : c'est bien beau tout ça, mais dans la vraie vie, est-ce que ça marcherait? Peut-on réellement espérer que des individus contemplant la possibilité de modifier génétiquement leur descendance le fasse sous les sages conseils de l'éthique de la discussion et l'éthique de la responsabilité? Pouvons-nous placer autant de confiance dans le processus de dialogue rationnel? Le but n'est pas de redonner l'entière responsabilité aux individus, car munis de cette responsabilité, qu'en feraient-ils?

Autrement dit, ces mises en garde théorique sont bien belles, mais la question fondamentale est tout simple : pouvons-nous, munis d'un si grand pouvoir, nous faire confiance? Il paraît clair que laissez à eux-mêmes, certains individus ne manqueraient pas de tenter des modifications risquées voir dangereuses, et de créer ce que Jonas avait appelé des monstres. Des balises légales fortes semblent nécessaires. Comment les instituer? Comment les institutionnalisés? Dans ses « Souvenirs », Jonas disait qu'il était bien conscient que ses idées éthiques ne s'appliquaient pas uniquement au niveau individuel, qu'elles s'appliquaient même sans doute d'abord et avant tout au niveau social et public : ce sont les institutions sociales qui doivent souscrire au principe de responsabilité. Or, cette limitation des possibilités techniques équivaut forcément à une restriction des libertés individuelles. Jonas doutait de la capacité des démocraties à incarner des

idéaux exigeant la restriction des libertés individuelles, et refusait évidemment les systèmes politiques autoritaires. Nous sommes dans une situation analogue. Le problème de la traduction de ces réflexions éthiques en des lois étatiques demeure entier, et nous n'en avons même pas gratté la surface. Il y a là un champ d'étude énorme, difficile, nécessaire. Nous en sommes arrivées à la conclusion qu'une interdiction en masse de tous les types de modification n'est sans doute pas la meilleure solution, comme ne l'est pas l'autorisation en masse non plus. Peut-être avons-nous tracé les contours du cadre éthique dans lequel doit se dérouler le débat social sur la place que nous voulons accorder à cette technologie.

Bibliographie

Auteur inconnu, « Flying Machines Which Do Not Fly ». *The New York Times*, 9 octobre, 1903. <https://www.nytimes.com/1903/10/09/archives/flying-machines-which-do-not-fly.html>

Bacon, Francisé *Novum organum*. Traduction de Lorquet. Paris, Librairie de L. Hachette et Cie, 1857. <https://philo-labo.fr/fichiers/Bacon%20Francis%20-%20Novum%20OrganumOCR.pdf>.

Bernal, J.D. *World the Flesh and the Devil: An Inquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*. Londres: Jonathan Cape Ltd, 1970.

Blair, Jean. « Jürgen Habermas ». *L'Express*, 1^{er} décembre, 2002. https://www.lexpress.fr/culture/livre/jurgen-habermas_807241.html

Bohman, James et William Rehg. « Habermas ». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sous la direction de Edward N. Zalta. Stanford : Metaphysics Research Lab, 2014. Consulté le 11 février 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/habermas/>.

Bonnay, Vincent. « Des scientifiques réalisent une téléportation quantique sur 44 kilomètres ». *Radio-Canada*, 8 janvier, 2021. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1761666/teleportation-internet-quantique-calgary-recherches>.

Bostrom, Nick. « A History of Transhumanist Thought ». *Journal of Evolution and Technology* 14, n.1 (2005): 3-33.

Bostrom, Nick. « In Defense of Posthuman Dignity ». *Bioethics* 19, no 3 (2005): 202-214. <https://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html>.

Bostrom, Nick. « The Transhumanist FAQ ». World Transhumanist Association, 2003. <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>, 37.

Bruneault, Frédérick. « Fondement de la valeur et finalité chez Hans Jonas. Le passage du bien au devoir-être dans Le principe responsabilité peut-il faire l'économie d'une déduction transcendantale? ». Dans *L'éthique de la vie chez Hans Jonas - Fondement de la valeur et finalité chez Hans Jonas*. Sous la direction de Catherine Larrère et Éric Pommier. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2013.

Buchanan, Allen. *Beyond humanity ?*. Oxford : Oxford University Press, 2014.

Buchanan, Allen, Dan W. Brock, Norman Daniels et Daniel Wikler. *From Chance to Choice. Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Condorcet. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris : Librairie philosophique de J. Vrin, 1970. <http://www.anthropomada.com/bibliotheque/CONDORCET-Marquis-de-Jean-Antoine-Nicolas-de-Caritat.pdf>

Daniels, Norman. « Reflective Equilibrium ». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la direction de Edward N. Zalta. Stanford : Metaphysics Research Lab, 2016. Consulté le 9 janvier 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/#WidRefEqu>.

De la Mirandole, Pic. *De la dignité de l'homme*. Traduit par Yves Hersant. Paris : Éditions de l'éclat, 1993.

Di Paolo, Ezekiel. « “The Phenomenon of life”, by Hans Jonas. ». *Journal of the British Society of Phenomenology* 36, no 3 (2005).

Extropy Institute. « Extropy Institute » 2007. <https://www.extropy.org/>.

Fedorov, Nikolai F. *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task; Selected Works*. Londres: Hoeneysglens, 1990.

Ferry, Luc. *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l’uberisation du monde vont bouleverser nos vies*. Paris : Plon, 2016.

Guénois, Jean-Marie. « Le Pape François baptiserait des « ”martiens” ». *Le Figaro*, 12 mai, 2014. <https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2014/05/12/01016-20140512ARTFIG00326-le-pape-francois-baptiserait-des-martiens.php>.

Habermas, Jürgen. *L’avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*. Paris : NRF essais, 2002.

Habermas, Jürgen. *Morale et communication*. Paris : Champs Essais, 2019.

Haber, Stéphane. *Jürgen Habermas, une introduction*. Paris : Agora pocket: la découverte, 2001.

Haldane. J.B.S., *Dédale et Icare ou la science de l’avenir*. Paris : Allia, 2016.

Harrison, Peter et Joseph Wolyniak. « The History of “Transhumanism” ». *Notes and Queries* 62, no 3 (2015): 465-467. <https://doi.org/10.1093/notesj/gjv080>

Hogue, Alex. « Transgressing the intellectual status quo ». *New German Review: A Journal of Germanic Studies* 27, no 1 (2016): 40.

Hottois, Gilbert. *Le Transhumanisme est-il un Humanisme?*. Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2014.

Huxley, Julian. « Transhumanism ». World Transhumanist Association, 2004. <https://web.archive.org/web/20160625132722/http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley>

Joshi, Naveen. « How Far Are We From Achieving Artificial General Intelligence ». *Forbes*, 10 juin, 2019. <https://www.forbes.com/sites/cognitiveworld/2019/06/10/how-far-are-we-from-achieving-artificial-general-intelligence/?sh=5384828c6dc4>.

Jonas, Hans. *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*. Traduction de Danielle Lories. Bruxelles : de boeck, 2001.

Jonas, Hans. *Le Principe responsabilité*. Traduction de Jean Greisch. Paris : Champs essais, 1995.

Jonas, Hans. *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974.

Jonas, Hans. *Souvenirs*. Traduction de Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris : Bibliothèque Rivage, 2005.

Kant, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Traduction de Victor Delbos. Paris: Delagrave, 1980.

Lafontaine, Céline. *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*. Paris, Éditions du Seuil, 2004.

Le Dévédec, Nicolas. « La société de l'amélioration. Le renversement de la perfectibilité humaine, de l'Humanisme des Lumières à l'humain augmenté. » Thèse de doctorat, Université de Montréal et Université de Rennes 1, 2013. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/10821>.

Losski, N. O. *Histoire de la philosophie russe – des origines à 1950*. Paris: Payot, 1954.

Levy, David J.. *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*. Columbia: University of Missouri Press, 2002.

McArdle, Megan. « Predictions are Hard, Especially About the Future ». *The Atlantic*, 23 décembre, 2010. <https://www.theatlantic.com/business/archive/2010/12/predictions-are-hard-especially-about-the-future/68471/>

Missa, Jean-Noël. « Dopage, médecine d'amélioration et avenir du sport ». Dans *Philosophie du dopage*, sous la direction de Jean-Noël Missa & Pascal Nouvel, 248. Paris : PUF, 2011.

More, Max et Natasha Vita-More. *The Transhumanist Reader*. Chichester : Wiley-Blackwell, 2013.

Regalado, Antonio. « Elon Musk's Neuralink is neuroscience theater ». *MIT Technological review*, 30 août, 2020. <https://www.technologyreview.com/2020/08/30/1007786/elon-musks-neuralink-demo-update-neuroscience-theater/>.

Rosset, Clément. *L'anti-nature*. Paris : PUF Quadrige, 1986.

Rousseau, Jean-Jacques. « Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau ». Wikisource, 2018. https://fr.wikisource.org/wiki/Page:C5%92uvres_compl%C3%A8tes_de_Jean-Jacques_Rousseau_-_II.djvu/584.

Roza, Stéphanie. *La gauche contre les Lumières?*. Paris: Fayard, 2020.

Sandel, Michael. *The Case against Perfection*. Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Savulescu, Julian et Nick Bostrom. *Human Enhancement*. Oxford : Oxford University Press, 2010.

Seibt, Sebastian. « Un chercheur chinois affirme avoir créé des bébés génétiquement "édités" ». France 24, 2018. <https://www.france24.com/fr/20181126-crispr-chine-bebes-genetique-modifie-edition-virus-hiv-sida-polemique-bioethique>

Shelley, Trevor. « Some Parts of a Larger Whole : David J. Levy and Hans Jonas ». VoegelinView, 2010. <https://voegelinview.com/david-levy-and-hans-jonas-review/>.

Teilhard de Chardin, Pierre. *La place de l'homme dans la nature*. Paris : Le monde en 10 18, 1956.

Tirosh-Samuelson Hava. « Transhumanist as a secularist faith ». *Zygon* 47, no. 4 (2012) : 726.

Tiven, Benjamin. « The Future takes forever. Becoming FM-2030 ». Bidoun, 2010. <https://www.bidoun.org/articles/the-future-takes-forever>

Vogel, Lawrence. « Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding? ». *The Hastings Center Report* 25, no 5 (1995).

Weber, Max. *Essai sur la théorie de la science*. Paris : Plon, 1965.