

Jürgen Habermas

L'avenir de la nature humaine

Vers un eugénisme libéral ?



tel gallimard

Jürgen Habermas

L'avenir de la
nature humaine

Vers un eugénisme libéral ?

TRADUIT DE L'ALLEMAND
PAR CHRISTIAN BOUCHINDHOMME

Gallimard

AVANT-PROPOS

À l'occasion de la réception du prix du Docteur-Margrit-Egnér 2000, j'ai prononcé, le 9 septembre, à l'université de Zurich, une conférence qui constitue la base du texte intitulé « Une retenue justifiée ». J'y aborde la distinction entre une théorie kantienne de la justice et une éthique kierkegaardienne de l'être-soi-même et défends l'idée que la pensée postmétaphysique doit s'imposer une retenue lorsqu'il s'agit de prendre des positions qui ont un caractère d'obligation par rapport à des questions substantielles portant sur la « vie bonne » ou sur ce qu'il faut faire pour ne pas gâcher sa vie. Cela offre un arrière-plan contrasté à une question en retour, qui se pose à propos de la querelle déclenchée par la technologie génétique : la philosophie a-t-elle le droit de défendre la même retenue à propos de questions relatives à l'éthique de l'espèce humaine (ou du genre humain)¹ ?

Le texte principal — « Vers un eugénisme libéral ? » —, sans toutefois abandonner les prémisses d'une pensée postmétaphysique, entre dans cette querelle. C'est la version rédigée de la conférence Christian-Wolff que j'ai prononcée à l'université de Marbourg le 28 juin 2001. Jusqu'ici la confrontation sur le rapport qu'il faut avoir à la recherche et à la technologie génétiques a tourné sans résultat autour de la question du statut moral de la vie humaine antépersonnelle. C'est pourquoi j'ai préféré adopter la perspective d'un présent futur, à partir de laquelle nous jetterons peut-être, un jour, un regard rétrospectif sur les pratiques, aujourd'hui contestées, ouvrant la voie à un eugénisme libéral, réglé par l'offre et la demande. La recherche sur l'embryon et le diagnostic préimplantatoire échauffent en effet les esprits avant tout parce qu'ils exemplifient un danger qui n'est pas sans lien avec la métaphore de l'« élevage humain ». Ce n'est pas sans raison que nous craignons que ne se développe un écheveau d'action intergénérationnelle, à propos duquel personne n'aurait à demander de comptes parce qu'il interviendrait dans les réseaux d'interaction entre contemporains à partir d'une verticalité à sens unique. Face à cela, les finalités thérapeutiques, auxquelles toutes les interventions génétiques devraient également être fidèles, posent des limites strictes à chaque opération. Un thérapeute doit s'adresser à la deuxième personne à ses patients et pouvoir supputer leur accord.

Le « Post-scriptum » au texte principal, qui date de la fin de l'année 2001, répond aux premières objections ; il s'agit cependant moins d'une révision de mes intentions premières que de leur élucidation.

Enfin, le texte intitulé « Foi et savoir » est la version intégrale du discours que j'ai prononcé à l'occasion de la réception du prix de la Paix de la Librairie allemande, le 14 octobre 2001. J'y aborde une question à laquelle les événements du 11 septembre 2001 ont donné une actualité renouvelée : Dans des sociétés postséculières, que réclame de la part des citoyens d'un État constitutionnel démocratique une sécularisation qui poursuit son œuvre ? Qu'exige-t-elle de tous, croyants et non-croyants ?

Starnberg, le 31 décembre 2001.

¹ Voir note p. 40. (Toutes les notes appelées par un astérisque et en pied de page sont du traducteur.)

*Une retenue justifiée. Existe-t-il des
réponses postmétaphysiques à la
question de la « juste vie » ?*

Max Frisch fait dire au Procureur, considérant Stiller¹ : « Que fait l'homme du temps qu'il lui est donné de vivre ? C'était une question dont j'avais à peine conscience, elle m'irritait simplement. » Frisch pose la question à l'indicatif. Le lecteur pris par la réflexion, et par souci pour lui-même, la comprend comme une question éthique : « Que dois-je faire du temps que j'ai à vivre ? » Pendant une assez longue période, les philosophes ont prétendu pouvoir y faire face avec des conseils appropriés. Mais désormais, après la métaphysique, la philosophie n'a plus la présomption de fournir à des questions qui ont trait au mode de vie personnel, voire collectif, des réponses qui auraient force d'obligation. Les *Minima Moralia* commencent sur une reprise mélancolique du gai savoir de Nietzsche — avec un aveu d'impuissance : « Le triste savoir dont j'offre ici quelques fragments à mes amis concerne un domaine qui, pendant des lustres, a été tenu pour le domaine propre de la philosophie [...] : la doctrine de la vie telle qu'il faut la vivre. » Entre-temps, comme le suggère Adorno, l'éthique est tombée au rang d'un triste savoir dans la mesure où, dans le meilleur des cas, elle ne permet plus que des notations éparses, retenues dans une forme aphoristique : des « réflexions nées de la vie mutilée² ».

I

Tant que la philosophie croyait encore avoir une vision assurée de la totalité de la nature et de l'histoire, elle disposait du cadre dans lequel on pouvait espérer que s'accordent la vie individuelle et celle des communautés. La structure du cosmos, la nature humaine, les étapes de l'histoire universelle et de l'histoire sacrée dispensaient des éléments empreints de normativité, qui, à ce qu'il en paraissait, donnaient aussi des indications sur la vie qu'il fallait mener. La « vie qu'il fallait mener » (*das richtige Leben*, en allemand ; *the right kind of life*, en anglais) doit s'entendre ici avec un sens d'exemplarité attaché à un modèle digne d'être imité, tant par les individus que par la communauté politique. De la même manière que les grandes religions présentent la vie de leur fondateur comme la voie du salut, la métaphysique offrait ses modèles de vie — en fait un modèle pour le petit nombre et un autre pour le plus grand nombre. Les doctrines de la « vie bonne » et de la société juste, l'éthique et la politique, formaient encore un tout. Mais la transformation sociale s'accélérait, la durée de validité de ces modèles de vie éthique s'est faite de plus en plus courte — qu'ils aient été inspirés par la *polis* grecque, par les ordres de la *societas civilis* médiévale, par l'individu universel des cités de la Renaissance, ou encore, comme chez Hegel, par l'ensemble constitué de la famille, de la société bourgeoise et de la monarchie constitutionnelle.

Le libéralisme politique d'un John Rawls marque le point d'arrêt de cette évolution. Il réagit au pluralisme des visions du monde et à l'individualisation croissante des styles de vie, et tire la conséquence de l'échec auquel est parvenue la philosophie en essayant de désigner comme exemplaires

ou comme ayant une force d'obligation universelle *certain*s modes de vie. La « société juste » s'en remet à chacun quant à ce qu'il souhaite « faire du temps qu'il a à vivre ». Elle garantit simplement à tous une égale liberté pour que chacun puisse développer sa propre compréhension éthique de lui-même, pour réaliser sa conception personnelle de la « vie bonne » en fonction de ce qu'il peut et de ce qu'il souhaite.

Les projets de vie individuels, naturellement, ne se forment pas indépendamment des contextes intersubjectivement partagés. Toutefois, au sein d'une société complexe, une culture ne peut s'affirmer contre une autre culture qu'en convainquant les générations montantes, qui peuvent toujours dire « non », que sa sémantique d'ouverture au monde, sa capacité à offrir des orientations pour l'action, présentent des avantages. Il ne peut pas et ne doit pas exister de protection des espèces en matière culturelle. Mais, dans un État de droit démocratique, il faut aussi que la majorité n'impose pas aux minorités — si tant est qu'elles s'écartent de la culture politique commune du pays — sa forme de vie culturelle comme prétendue culture de référence.

On constate donc par là même que la philosophie pratique d'aujourd'hui ne renonce pas à toute considération normative. Mais elle se cantonne en gros dans les questions de justice. Elle a pour souci, en particulier, de tirer au clair le point de vue moral à partir duquel nous ne cessons d'évaluer les normes et les actions lorsqu'il s'agit d'établir ce qui est dans l'égal intérêt de chacun et ce qui est également bon pour tous. De prime abord, la théorie morale et l'éthique semblent préoccupées par la même question : « Que dois-je faire ? Que devons-nous faire ? » Seulement « devoir » n'a plus le même sens lorsque nous nous interrogeons sur les droits et les devoirs que nous nous imputons à tous réciproquement du point de vue de la première personne du pluriel, et lorsque, soucieux de notre propre vie, nous adoptons le point de vue de la première personne du singulier pour nous demander ce que, tout bien pesé, il vaut mieux faire sur le long terme « pour moi » ou « pour nous ». Ces questions éthiques, en effet, à propos de notre propre sort se posent dans le contexte d'une biographie *déterminée* ou d'une forme de vie *particulière*. Elles sont intimement liées à des questions d'identité relatives à la manière dont nous devons nous comprendre nous-mêmes, à ce que nous sommes et à ce que nous voulons être. Il est évident qu'elles ne peuvent pas recevoir de réponse indépendante du contexte dans lequel elles se posent, et donc de réponse universelle ayant pour tous une force égale d'obligation.

C'est la raison pour laquelle les théories de la justice et de la morale suivent désormais leur propre chemin, différent en tout cas de celui de l'éthique, du moins en tant que nous la comprenons dans le sens classique comme doctrine de la vie que l'on doit vivre. Adopter le point de vue moral, c'est faire abstraction de ces images que nous livrent les grandes narrations métaphysiques ou religieuses et qui exemplifient ce qu'est une vie réussie ou qui a échappé à l'échec. Certes, nous pouvons toujours nourrir la manière que nous avons de comprendre notre propre existence de la substance de ce qui est ainsi transmis, mais la philosophie n'a plus titre à intervenir dans ce qui est susceptible d'opposer entre elles ces puissances de la foi. Dans les questions qui précisément ont pour nous la portée la plus grande, la philosophie se range à un métaniveau et n'interroge plus que les propriétés formelles des processus par lesquels on délibère sur soi-même, sans prendre position sur les contenus eux-mêmes. Il se peut que cela soit insatisfaisant, mais que peut-on opposer à une retenue qui, en ce domaine, est tout à fait fondée ?

En vérité, la théorie morale paie très cher la division du travail avec une éthique qui est spécialisée dans les formes de la délibération existentielle sur soi-même. Elle brise par là en effet le lien qui seul fournit aux jugements moraux la motivation à agir comme il faut. Les intuitions morales n'obligent effectivement la volonté que dès l'instant où elles s'inscrivent dans une compréhension éthique de soi qui *attèle* le souci que l'on a de son propre bien-être à l'intérêt pour la justice. Les théories déontologiques d'inspiration kantienne ont beau être capables d'expliquer la manière dont les normes morales se fondent et s'appliquent, à la question de savoir pourquoi, *au fond*, nous devons être moraux, elles sont à court de

réponse. Les théories politiques ne peuvent pas plus répondre à la question de savoir pourquoi, lorsqu'il y a conflit autour des principes qui régissent la vie collective, les citoyens d'une communauté démocratique doivent se laisser guider par le bien commun plutôt que de se satisfaire d'un *modus vivendi* négocié conformément à la rationalité « fins-moyens ». Les théories de la justice décollées de l'éthique ne peuvent qu'*escompter* l'existence de processus de socialisation et de formes de vie politiques « favorables ».

Plus dérangement encore est cette autre question : pourquoi l'éthique philosophique a dû laisser le champ libre à ces psychothérapies qui, à travers leur fonction de faire disparaître les troubles psychiques, s'arrogent sans scrupule la tâche classique de dire ce que sont les buts de la vie. Le noyau philosophique de la psychanalyse est très clairement marqué chez Mitscherlich, par exemple, qui comprend la maladie psychique comme une lésion propre à un mode d'existence spécifiquement humain. Elle serait l'indice d'une perte de liberté dont on se rend soi-même coupable, dans la mesure où le malade se contente de compenser par ses symptômes une souffrance rendue inconsciente — souffrance à laquelle il se soustrait en se la voilant à lui-même. Le but de la thérapie serait que le patient parvienne à une connaissance de soi qui « souvent n'est pas autre chose qu'une transformation de la maladie en souffrance qui rehausse le rang de l'*Homo sapiens* en ne niant pas sa liberté^{3, 4} ».

Le concept de « maladie » mentale résulte d'une construction par analogie avec la maladie somatique. Mais jusqu'à quel point l'analogie peut-elle valoir dès lors que, dans le domaine psychique, les paramètres observables et susceptibles d'un jugement univoque qui établiraient l'état de bonne santé font largement défaut ? Il est manifeste qu'aux indicateurs somatiques absents il faut substituer une compréhension normative de l'« être-soi non perturbé ». Cela devient particulièrement évident dans les cas où la pression de la souffrance, qui devrait pousser le patient à voir un analyste, est elle-même si bien refoulée que la perturbation s'insère subrepticement dans la vie normale. Pourquoi faudrait-il que la philosophie s'effarouche devant ce dont la psychanalyse, par exemple, s'estime capable ? Ce qui est ici en jeu c'est de tirer au clair la compréhension intuitive que nous avons des aspects cliniciens qui révèlent qu'une vie est ou non ratée. La phrase d'Alexander Mitscherlich que nous citons révèle la marque de Kierkegaard et des philosophes existentialistes qui se sont inscrits dans son sillage. Ce n'est pas un hasard.

II

Kierkegaard fut le premier à répondre à la question éthique fondamentale de la réussite ou de l'échec de sa propre vie au moyen d'un concept postmétaphysique, celui du « pouvoir-être-soi-même ». Pour ses successeurs philosophiques — Heidegger, Jaspers et Sartre — le Kierkegaard protestant, préoccupé par la question luthérienne du Dieu clément, est à vrai dire un écueil difficile à franchir. Dans sa confrontation avec la pensée spéculative hégélienne relative à la question de la vie qu'il faut mener, Kierkegaard a indéniablement apporté une réponse *postmétaphysique*, mais qui n'en est pas moins une réponse à la fois théologique et profondément religieuse. Il reste que ces philosophes existentialistes, bien que s'estimant astreints à un athéisme méthodologique, ont reconnu en lui le penseur qui avait repris à nouveaux frais la question éthique et de la manière la plus innovante qui soit, y répondant par une voie certes substantielle, mais aussi suffisamment formelle — eu égard, notamment, à un pluralisme légitime des visions du monde, qui bloque tout accès aux questions authentiquement éthiques⁵. C'est naturellement le Kierkegaard de *Ou bien... ou bien [L'Alternative⁶]* qui en opposant une vision éthique à une vision esthétique de la vie nous offre le point de connexion philosophique.

Non sans une certaine sympathie, Kierkegaard y dresse, dans les couleurs attrayantes du premier romantisme, l'image d'une existence qui cultive l'ironie nonchalante, attachée à l'instant et aux plaisirs réfléchis, et en proie à l'égoïsme ludique. Par rapport à cet hédonisme, une vie menée de manière délibérément éthique, qui exige de l'individu qu'il se *rassemble* en lui-même et de ne plus dépendre d'un environnement qui tend à la subjuguer, forme le contraste voulu. L'individu doit se *ressaisir* pour parvenir à la conscience de son individualité et de sa liberté. En s'émancipant d'une réification qui le grève par sa propre faute, il acquiert du même coup de la distance par rapport à lui-même. Il sort de la dispersion anonyme à laquelle donne lieu en un instant une vie qui se délite en fragments, il se récupère et confère à sa propre vie continuité et transparence. Dans la dimension sociale, une telle personne peut assumer la responsabilité de ses actions et faire face à ses engagements par rapport à autrui. Dans la dimension temporelle, le souci par rapport à soi-même fonde une conscience de l'historicité d'une existence, qui s'accomplit entre les horizons simultanément limités de l'avenir et du passé. L'individu qui est de cette manière devenu conscient de lui-même « se possède lui-même comme une tâche qui lui a été imposée, bien qu'elle soit devenue sienne parce qu'il l'a choisie⁷ ».

Kierkegaard part implicitement de l'idée selon laquelle l'individu qui existe à travers la conscience de soi, à la lumière du Sermon sur la montagne, rend continuellement compte de sa vie. Sur les critères moraux eux-mêmes, qui ont trouvé dans l'universalisme égalitaire de Kant une forme séculière, il ne semble pas avoir beaucoup à dire. Toute l'attention est en fait portée à la structure du « pouvoir-être-soi-même », c'est-à-dire à la forme d'une autoréflexion éthique et du choix pour soi-même, laquelle est déterminée par l'intérêt infini dans la réussite de son projet vital. L'individu s'approprie par l'autocritique son passé, sa biographie, telle qu'il peut se la remémorer concrètement et telle qu'elle a été dans les faits, et ce à la lumière des possibilités d'action futures. Ce n'est qu'à ce prix qu'il devient une personne que nulle autre ne peut remplacer et un individu qui n'est pas interchangeable. L'individu se repent des aspects condamnables de sa vie passée et prend le parti de conserver les manières d'agir dans lesquelles il peut se reconnaître sans honte. C'est ainsi qu'il parvient à une autocompréhension de la personne en tant que celle qu'il aimerait voir connue et reconnue par autrui. En procédant à une évaluation moralement scrupuleuse et à une appropriation critique de sa biographie telle qu'elle est effectivement, il se constitue en cette personne qu'il est et qu'il aimerait être en même temps : « Tout ce qui a été posé par sa liberté lui appartient essentiellement, si fortuit que cela puisse sembler⁸. » Kierkegaard est en vérité très éloigné de l'existentialisme de Sartre lorsqu'il ajoute : « [...] cette distinction n'est pas, pour l'individu éthique, le résultat de son bon plaisir ; car il pourrait paraître avoir puissance souveraine pour faire de lui-même ce qu'il désire. [...] un individu éthique ose dire qu'il est son propre rédacteur, mais il est en outre pleinement conscient du fait qu'il est responsable ; responsable vis-à-vis de lui-même, dans le sens personnel, [...] responsable vis-à-vis de l'ordre des choses dans lequel il vit ; responsable vis-à-vis de Dieu⁹. »

Kierkegaard est convaincu que la forme d'existence éthique, qui se dégage à partir de sa propre force, ne peut se stabiliser que dans la relation du fidèle à Dieu. Certes, il délaisse la pensée spéculative, et pense dès lors sur un mode postmétaphysique, mais nullement sur un mode postreligieux. Il recourt, il est vrai, ce qui n'est pas sans ironie, à un argument qui, dans ce contexte, avait déjà été utilisé par Hegel contre Kant. Tant que nous fondons la morale, qui nous fournit le critère de l'exploration de soi, sur la seule connaissance humaine, que ce soit au sens socratique ou au sens kantien, fera défaut la motivation qui permet de transposer les jugements moraux dans la pratique. Ce n'est pas tant au sens cognitif que Kierkegaard s'en prend ici qu'au malentendu intellectualiste qui pèse sur la morale. Si la morale pouvait mettre la volonté du sujet connaissant en mouvement uniquement en recourant à de bonnes raisons, il n'y aurait pas lieu d'expliquer cet état de désolation que Kierkegaard, en critique de son temps, ne cesse de

stigmatiser — cet état d'une société éclairée par le christianisme et imbue d'une rigueur morale formelle, mais corrompue au plus profond d'elle-même : « C'est à en rire ou à en pleurer de voir tant de savoir et de compréhension rester sans force sur la vie des hommes¹⁰. »

Le refoulement figé en normalité ou la reconnaissance cynique d'un état injuste du monde ne plaident pas pour un déficit du *savoir*, mais pour une corruption de la *volonté*. Les hommes qui pourraient le mieux le savoir ne *veulent* pas comprendre. C'est pourquoi Kierkegaard ne parle pas de culpabilité mais de péché. Toutefois, dès l'instant où nous interprétons la culpabilité en termes de péché, nous savons que nous dépendons de la rémission et que nous devons faire reposer notre espérance sur un pouvoir absolu capable d'intervenir rétroactivement dans le cours de l'histoire, de *rétablir* l'ordre brisé et de *rendre* leur intégrité aux victimes. Il n'y a qu'une telle promesse de salut qui permette une motivation faisant le lien entre une morale inconditionnellement exigeante et le souci de soi-même. Une morale postconventionnelle de la conscience (morale) ne peut devenir ce autour de quoi se cristallise une vie conduite en conscience que si elle s'inscrit dans une compréhension religieuse de soi. Kierkegaard joue le problème de la motivation contre Socrate et Kant afin d'accéder au Christ par-delà l'un et l'autre.

Il n'en est pas moins vrai que Climacus — l'auteur, pseudonyme de Kierkegaard, des *Riens philosophiques* [*Miettes philosophiques*] — n'est pas du tout sûr que le message chrétien de la rédemption, qu'il considère de manière hypothétique comme un « projet de la pensée », soit « plus vrai » que la pensée immanente qui évolue dans les limites postmétaphysiques d'une neutralité quant aux visions du monde¹¹. En conséquence de quoi, Kierkegaard introduit un Anticlimacus qui, certes, ne souhaite pas contraindre son protagoniste séculier au moyen d'arguments, mais aimerait parvenir, grâce à une phénoménologie psychologique, à « aller plus loin que Socrate ».

Kierkegaard décrit, en recourant à des formes de vie symptomatiques, les formes phénoménales d'une « maladie à la mort » comme maladie salutaire — les formes d'un désespoir tout d'abord refoulé, puis qui franchit le seuil de la conscience et qui, enfin, impose le renversement d'une conscience centrée sur le moi. Ces formes du désespoir sont autant de manifestations de l'échec d'une relation existentielle fondamentale, seule capable de rendre possible un être-soi authentique. Kierkegaard dépeint l'état troublant d'une personne qui a certes conscience de sa détermination à devenir un soi, mais qui à la suite de cela s'échappe dans les alternatives : « le désespoir de l'immédiat : ne pas vouloir être soi, ou plus bas encore : ne pas vouloir être un soi, ou forme la plus basse de toutes : désirer être un autre que soi¹² ». Celui qui, en fin de compte, reconnaît que la source du désespoir ne se trouve pas dans les circonstances, mais dans son propre mouvement de fuite, va alors s'efforcer, ce qui n'ira pas de soi et réussira d'autant moins, de « vouloir être soi ». L'échec désespéré de cet acte ultime d'affirmation de soi — du vouloir-être-soi s'obstinant sur soi-même — amène l'esprit fini à se transcender lui-même et à reconnaître sa dépendance à l'égard d'autrui en qui se fonde sa propre liberté.

Ce retournement va marquer le tournant de l'exercice, le moment où est surmontée la compréhension sécularisée qu'a d'elle-même la raison moderne. Kierkegaard, en effet, décrit cette renaissance au moyen d'une formule qui rappelle les premiers paragraphes de la *Doctrine de la science* de Fichte, mais en renversant en même temps en son contraire le sens autonome de l'acte-postulat (*Tathandlung*¹³) : « Dans son rapport à lui-même, en voulant être lui-même, le soi plonge à travers sa propre transcendance dans la puissance qui l'a posé¹⁴. » Du même coup, la relation fondamentale qui rend possible l'être-soi-même comme forme de la vie qu'il faut mener, devient visible. Même si la référence littérale à une « puissance » dans laquelle le pouvoir-être-soi-même s'enracine ne doit pas être comprise dans un sens religieux, Kierkegaard insiste sur le fait que l'esprit humain ne peut parvenir à la bonne compréhension de son existence finie que par la conscience du péché : le soi n'existe de manière vérace qu'en regard de

Dieu. Il ne survit aux étapes d'un désespoir inexorable qu'en prenant la figure du fidèle qui, lorsqu'il se rapporte à lui-même, se rapporte à un Autrui absolu auquel il doit tout¹⁵.

Kierkegaard souligne que nous ne pouvons forger aucun concept cohérent de Dieu — ni *via eminentiæ*, ni *via negationis*. Toute idéalisation demeure attachée aux prédicats fondamentaux finis dont part l'opération par laquelle on tente de s'élever ; pour la même raison, essayer par l'entendement de définir l'Autrui absolu en niant toutes les déterminations finies ne peut qu'échouer : « La différence absolue ne [peut] même pas être pensée par l'intelligence ; car ne pouvant se nier de façon absolue, elle use d'elle-même à cette fin et pense donc sans sortir d'elle-même ce différent qu'elle pense par elle-même¹⁶. » L'abîme qui sépare le savoir de la foi ne peut pas être franchi par les passerelles de la pensée.

Pour les disciples-philosophes, ce fait est naturellement contrariant. Assurément, même un penseur socratique, qui ne peut s'appuyer sur des vérités révélées, pourra suivre la phénoménologie suggestive de la « maladie à la mort » et accepter que l'esprit fini dépende de conditions de possibilité qui échappent à son contrôle. Une vie éthiquement consciente ne peut pas être comprise comme une affirmation bornée de soi. Le penseur socratique s'accordera également avec Kierkegaard sur le fait que la dépendance par rapport à un pouvoir sur lequel nous n'avons aucune prise ne doit pas être comprise dans un sens naturaliste, mais concerne bien plutôt, et en premier lieu, une relation interpersonnelle. En effet, le dépit d'une personne qui se révolte, et qui, à la fin, se désespère d'être elle-même, est dirigé — en tant que dépit — contre une seconde personne. En revanche, ce sur quoi nous n'avons aucune prise et dont nous, sujets capables de parler et d'agir, sommes dépendants dans notre souci de ne pas rater notre vie, nous ne pouvons pas, dès lors que nous partons de prémisses postmétaphysiques, l'identifier au « Dieu dans le temps ».

Le tournant linguistique permet une interprétation déflationniste du « tout Autre ». En tant qu'êtres historiques et sociaux nous nous trouvons depuis toujours dans un monde vécu structuré par le langage. Or, déjà, dans les formes de la communication par lesquelles nous nous entendons les uns les autres sur les choses qui se trouvent dans le monde et par lesquelles nous nous entendons sur nous-mêmes, nous rencontrons un pouvoir transcendant. Le langage n'est pas une propriété privée. Personne ne détient d'accès exclusif au médium commun de l'entente, que nous devons nous partager de manière intersubjective. Aucun participant ne peut contrôler à titre individuel la structure ou simplement le déroulement des processus par lesquels nous nous entendons les uns les autres et par lesquels nous délibérons sur nous-mêmes. La manière dont locuteurs et auditeurs font usage de leur liberté communicationnelle en prenant position par oui ou par non n'est nullement une affaire d'arbitraire subjectif. Car ils ne sont précisément libres qu'en vertu de la force d'obligation présente dans les prétentions qu'ils se font valoir les uns aux autres et qui requièrent de pouvoir être justifiées. Dans le logos du langage s'incarne un pouvoir de l'intersubjectif qui est préalable à la subjectivité des locuteurs et qui la sous-tend.

Cette version procéduraliste faible de l'« Altérité » préserve, d'un point de vue faillibiliste et en même temps opposé au scepticisme, le sens de l'« inconditionalité ». Le logos du langage échappe à notre contrôle, et c'est pourtant nous, sujets capables de parler et d'agir, qui nous entendons les uns les autres à travers ce médium. Il demeure « notre » langage. L'inconditionnalité de la vérité et de la liberté est une présupposition nécessaire de nos pratiques, mais au-delà de ce qui constitue « nos » formes de vie elles se voient privées de toute garantie ontologique. Il en va de même pour la « bonne » compréhension éthique de soi, qu'elle soit révélée ou, d'une manière ou d'une autre, « donnée ». Elle ne peut être acquise que dans une astreinte commune. Dans une telle perspective, il apparaît que ce qui rend possible notre être-soi-même est un pouvoir plus transsubjectif qu'absolu.

L'éthique postmétaphysique de Kierkegaard permet également, en adoptant ce point de vue postreligieux, de dire ce qu'est une vie qui échappe à l'échec. Les énoncés généraux sur les manières de pouvoir-être-soi-même ne sont pas des descriptions *en substance* ; ils possèdent au contraire une valeur normative et une force d'orientation. En s'abstenant de juger non pas le *mode* existentiel, mais la *direction* déterminée que sont susceptibles de prendre tel projet de vie individuelle ou telle forme de vie particulière, cette éthique remplit les conditions du pluralisme des visions du monde. Il est cependant intéressant d'observer que sa retenue postmétaphysique bute sur ses limites, dès qu'on aborde les questions relatives à une « éthique de l'espèce humaine ». Dès lors qu'est en jeu la compréhension éthique des sujets capables de parler et d'agir *dans leur ensemble*, la philosophie ne peut plus échapper à des prises de position substantielles.

C'est la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Le progrès des biosciences et le développement des biotechnologies n'étendent pas seulement les possibilités d'action connues, elles permettent également un nouveau type d'intervention. Ce qui était jusqu'ici « donné » comme nature organique et qui pouvait être éventuellement « cultivé » se déplace désormais vers le domaine de l'intervention visant un but donné. Dans la mesure où l'organisme humain est compris dans ce domaine d'intervention, la distinction phénoménologique proposée par Helmuth Plessner entre « être un corps (vivant) » (*Leib sein*) et « avoir un corps » (*Körper haben*) acquiert une actualité surprenante : les frontières entre la nature que nous « sommes », et l'équipement organique que nous nous « donnons » s'estompent. Pour les sujets producteurs, un nouveau type de rapport à soi, plongeant dans les profondeurs du substrat organique apparaît. En effet, dépend désormais de la compréhension que ces sujets ont d'eux-mêmes la manière dont ils vont employer la portée offerte par ces nouvelles latitudes de décision ; ils peuvent l'utiliser de manière *autonome*, selon les critères qui président aux délibérations normatives préalables à la formation démocratique de la volonté, ou de manière arbitraire, en fonction de leurs préférences subjectives qui pourront être satisfaites par le marché. L'attitude qu'il s'agit par conséquent d'adopter, à l'égard de progrès de la connaissance qu'il convient de saluer, ne peut pas être celle d'une certaine critique culturelle ; il s'agit uniquement de savoir si, et, le cas échéant, comment, l'intégration de ces conquêtes affecte la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant qu'êtres responsables de nos actions.

Cette possibilité, catégorialement 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 ici 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. Le déchiffrement du génome humain met en perspective des interventions qui jettent une lumière remarquable sur une condition dont l'hypothèse n'avait jusqu'ici jamais été thématifiée, mais qui, telle qu'elle se présente désormais, est une condition évidente et essentielle de la compréhension normative que nous avons de nous-mêmes.

Jusqu'ici la pensée séculière propre à la modernité européenne pouvait, à l'instar de la foi religieuse, partir du fait que l'équipement génétique du nouveau-né, et par conséquent les conditions organiques de départ de sa future biographie, étaient à l'abri de toute programmation et de toute manipulation intentionnelle de la part d'autres personnes. En grandissant la personne peut, sans nul doute, soumettre

son histoire personnelle à un jugement critique et à une révision rétrospective. Notre biographie est d'une nature telle que nous pouvons nous l'« approprier » et, au sens de Kierkegaard, l'« assumer en responsabilité ». Ce à quoi nous avons désormais accès, c'est autre chose — c'est à ce dont *nous ne sommes pas censés pouvoir disposer* dans le processus contingent de la procréation, qui fait qu'il en résulte une combinaison *imprévisible* de deux séquences chromosomiques différentes. Or cette contingence peu visible se révèle, dès l'instant où on peut la maîtriser, une présupposition nécessaire du pouvoir-être-soi, sans laquelle il est impossible de parvenir à l'égalité de principe qui conditionne nos relations interpersonnelles. En effet, dès l'instant où, un jour, des adultes considéreraient l'équipement génétique qu'ils souhaitent pour leur enfant à naître comme un produit auquel il suffit de donner une forme et où, conformément à leur fantaisie, ils imagineraient à cette fin un « design » approprié, ils exerceraient par rapport à ce « produit » génétiquement manipulé une forme d'intervention par prise de disposition qui constituerait un empiètement dans les fondements somatiques de la relation spontanée à soi et de la liberté éthique d'une autre personne, empiètement qui, jusque-là, autant qu'on puisse en juger, n'aurait pu être exercé que sur des choses, non sur des personnes. 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. Cette nouvelle structure de l'imputation en responsabilité résulte de l'effacement de la frontière entre personnes et choses — comme c'est déjà aujourd'hui le cas pour ces parents d'enfants handicapés qui intentent des procédures civiles à l'encontre de leurs médecins les rendant responsables des conséquences matérielles d'un diagnostic prénatal erroné et qui demandent pour cela des « dommages-intérêts », comme si un handicap intervenu contre toute attente médicale avait le statut d'une dégradation de bien dans une avarie matérielle.

À travers la décision irréversible que constitue l'intervention d'une personne dans l'équipement « naturel » d'une autre personne, naît une forme de relation interpersonnelle jusqu'ici inconnue. Ce nouveau type de relation choque notre sensibilité morale parce qu'il représente un corps étranger dans les relations de reconnaissance juridiquement institutionnalisées dans les sociétés modernes. Si une personne prend pour une autre personne une décision irréversible, touchant profondément l'appareil organique de cette dernière, alors la symétrie de responsabilité qui existe par principe entre des personnes libres et égales se trouve nécessairement limitée. D'une façon générale, vis-à-vis du sort que nous réserve notre socialisation, nous disposons par principe d'une liberté autre que celle que nous aurions vis-à-vis de la fabrication prénatale de notre génome. En grandissant, l'adolescent pourra, un jour, assumer la responsabilité de sa biographie et de ce qu'il est. Il peut en effet établir une relation réfléchie au processus de sa formation, forger par la *révision* une nouvelle compréhension de soi et en approfondissant les choses compenser rétrospectivement la responsabilité asymétrique que les parents portent dans l'éducation de leurs enfants. Cette possibilité d'appropriation autocritique de l'histoire de sa formation n'est plus donnée de la même façon s'il y a eu manipulation génétique. Allons même plus loin, une fois devenue adulte, cette personne, aveuglée par la décision non révisable, demeurerait dans la dépendance d'une autre personne et n'aurait aucune chance, dans un échange entre pairs, de pouvoir instaurer la nécessaire symétrie de responsabilité, en recourant à la voie rétroactive d'une autoréflexion éthique. À celui qui ne supporterait pas son sort, ne resterait que l'alternative du fatalisme ou du ressentiment.

La situation serait-elle si différente si on étendait le scénario de la chosification de l'embryon à celui de l'autochosification chez l'adulte faisant procéder à des modifications de son propre génome ? Dans les deux cas, les conséquences révèlent que la portée des interventions biotechniques soulève non seulement des questions morales difficiles, mais surtout des questions *d'une autre nature*. La réponse qu'on est

susceptible d'y apporter concerne la compréhension éthique que l'humanité a d'elle-même dans son ensemble. La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne adoptée à Nice prend déjà en ligne de compte le fait que la procréation et la naissance perdent cet élément essentiel à une compréhension normative de nous-mêmes qui résidait en ceci que l'absence d'accès aux matériaux génétiques allait de soi. L'article 3 qui garantit le droit à l'intégrité physique et mentale de la personne contient « l'interdiction des pratiques eugéniques, notamment celles qui ont pour but la sélection des personnes », ainsi que « l'interdiction du clonage reproductif des êtres humains ». Mais ces orientations axiologiques très « vieille Europe » ne passent-elles pas déjà — aux États-Unis et ailleurs — pour marottes certes aimables mais néanmoins inadaptées à leur époque ?

Voulons-nous encore tout simplement nous comprendre comme des êtres normatifs, allons plus loin, des êtres qui attendent les uns des autres une responsabilité solidaire et un égal respect les uns pour les autres ? Quel statut faudrait-il conférer au droit et à la morale pour qu'un échange social puisse aussi s'adapter à des concepts fonctionnalistes, dépourvus de normes ? Les hypothèses qui sont en débat sont avant tout naturalistes. Et, parmi elles, on ne compte pas seulement les propositions réductionnistes des scientifiques ; il y a également les spéculations adolescentes sur l'intelligence artificielle supérieure des futures générations de robots.

Les choses étant ce qu'elles sont, l'éthique du pouvoir-être-soi-même devient une possibilité parmi d'autres. La substance de cette manière de se comprendre soi-même, face à des réponses concurrentes, ne dispose plus d'arguments formels pour s'affirmer. Il semble bien plutôt que la question philosophique originaire de la « vie qu'il faut mener » se renouvelle à un niveau de généralité anthropologique jusque-là inconnu. Les nouvelles technologies nous imposent une discussion publique sur la compréhension qu'il faut avoir des formes de vie culturelles en tant que telles. Or les philosophes n'ont plus de bonnes raisons pour abandonner un tel objet de controverse à des bioscientifiques et à des ingénieurs exaltés par la science-fiction.

¹ Le Procureur et Stiller sont les deux « narrateurs » du roman de M. Frisch, *Stiller, Roman* (1954), trad. franç. (*Je ne suis pas Stiller*) de S. de Lalène, Paris Grasset, 1957 ; trad. nouvelle (*Stiller : roman*) d'É. Kaufholz, Paris, Grasset, 1991.

² *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* est le sous-titre de *Minima Moralia*, malheureusement traduit dans la version française « Réflexions sur la vie mutilée ».

³ Toutes les notes de l'auteur sont regroupées en fin de volume, p. 167.

⁴ A. Mitscherlich, *Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit. Studien zur psycho-somatischen Medizin 3*, Francfort-sur-le-Main, 1977, p. 128.

⁵ J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1995.

⁶ Les œuvres de Kierkegaard existent en français dans deux éditions ; une édition ancienne, publiée par les éditions Gallimard, régulièrement rééditée au format de poche, et l'édition des *Œuvres complètes*, aux éditions de l'Orante, plus récente, mais plus confidentielle. Nous citerons dans le corps du texte l'édition Gallimard, en indiquant entre crochets, le cas échéant, le titre de l'œuvre concernée adopté par les éditions de l'Orante, ainsi que, en note, le volume (O.C.) et la pagination (N.d.T.).

⁷ S. Kierkegaard, *Ou bien... ou bien*, trad. du danois par F. et O. Prior et M.H. Guignot, Paris, Gallimard, 1943, coll. « Tel », 1984, p. 541 ; *L'Alternative*, trad. du danois par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, O.C., IV, p. 236.

⁸ *Ibid.*, p. 539 ; p. 233.

⁹ *Ibid.*, p. 539 ; p. 234.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, trad. du danois par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1949, p. 182 ; *La Maladie à la mort*, trad. par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, O.C., XVI, p. 301.

¹¹ S. Kierkegaard, *Riens philosophiques*, trad. du danois par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1948, p. 185, « Morale » ; *Miettes philosophiques*, trad. par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, O.C., VII, p. 103 ; [N.d.T. signalons également la traduction de P. Petit, Paris, Seuil, 1967, p. 173].

¹² S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, *op. cit.*, p. 125 ; *La Maladie à la mort*, *op. cit.*, O.C., XVI, p. 244.

¹³ « Il est exact qu'il faille, en philosophie, partir d'un postulat ; c'est là ce que fait la doctrine de la science ; c'est ce qu'elle exprime par le terme de *Tathandlung*. Ce terme [...] ne signifie rien d'autre que ceci : on doit agir intérieurement et considérer cet agir. Celui qui expose la philosophie à un autre doit l'inviter à effectuer cette action ; il doit donc énoncer un postulat. » (J.G. Fichte, *Doctrine de la science*, § 1, trad.

I. Thomas-Fogiel, Paris, LGF, 2001, p. 89.)

14 S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, *op. cit.*, p. 119 ; *La Maladie à la mort*, *op. cit.*, O.C., XVI, p. 172.

15 M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Meisenheim & Francfort-sur-le-Main, Hain, 1991.

16 S. Kierkegaard, *Riens philosophiques*, *op. cit.*, p. 97 ; O.C., *op. cit.*, p. 43 ; *Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, *op. cit.*, p. 88.

CHAPITRE II

Vers un eugénisme libéral ? La querelle autour de la compréhension éthique que l'espèce humaine a d'elle-même.

Si les futurs parents aspirent à un degré accru d'autodétermination, alors ce ne serait que justice que soit aussi garantie au futur enfant la possibilité de mener une vie autonome.

ANDREAS KUHLMANN

En 1973, des chercheurs sont parvenus à séparer et à recombinaison artificielle, la technique génétique s'est fortement développée, en particulier dans le domaine de la médecine de procréation, où ont été mis en œuvre des procédés tels que le diagnostic prénatal et, depuis 1978, de l'insémination artificielle. Le procédé de la fécondation *in vitro* d'un ovule et d'un spermatozoïde a permis que les cellules souches humaines soient, hors du corps de la mère, accessibles à la recherche et aux expérimentations génétiques. D'ores et déjà, la « procréation médicalement assistée » a conduit à des pratiques qui empiètent de manière spectaculaire sur les relations intergénérationnelles et sur le rapport usuel entre la parenté sociale et la génération biologique. Je pense notamment au phénomène des « mères porteuses », au don de sperme, au don d'ovule permettant la grossesse après la ménopause, ou à l'usage pervers des embryons congelés au-delà de délais raisonnables. Mais il fallut la rencontre de la médecine de procréation et de la technique génétique pour que l'on parvienne au procédé appelé « diagnostic préimplantatoire » (DPI), et que s'ouvrent des perspectives sur la culture d'organe et les transformations génétiques à des fins thérapeutiques. Aujourd'hui, ce sont donc les citoyens dans leur ensemble qui se voient confrontés à des questions dont le poids moral excède largement celui des querelles politiques habituelles. De quoi s'agit-il ?

Le *diagnostic préimplantatoire*¹ permet de soumettre des embryons au stade de huit cellules à un test génétique prévisionnel. Ce procédé est d'abord destiné aux parents qui souhaiteraient éviter le risque de transmission de pathologies héréditaires. S'il y a lieu, l'embryon testé en éprouvette n'est pas réimplanté dans la mère, épargnant ainsi à celle-ci une interruption de grossesse qui, sans cela, serait intervenue à la suite du diagnostic prénatal. *La recherche sur les cellules souches totipotentes*² s'inscrit elle aussi, de plus en plus, dans la perspective médicale du dépistage prévisionnel. La recherche, l'industrie pharmaceutique, appuyées par une politique favorable au maintien d'une industrie nationale dans ces domaines, laissent présager que l'on pourrait immédiatement surmonter le déficit d'organes de transplantation grâce à la culture de tissus organiques spécifiques à partir des cellules souches embryonnaires, et, à plus long terme, à remédier aux pathologies monogénétiques moyennant une intervention correctrice dans le génome.

En Allemagne, la pression pour que soit modifiée la loi actuellement en vigueur sur la protection de l'embryon ne cesse d'augmenter. Dans sa requête pour faire prévaloir la liberté de la recherche sur la protection de la vie de l'embryon et « non pour créer explicitement, certes, la vie humaine dans ses

premiers stades, mais néanmoins pour l'utiliser aux fins de la recherche », la Communauté allemande de la recherche (*Deutsche Forschungsgemeinschaft* — DFG), invoque l'éminence du but recherché et la « possibilité réaliste » de développer de nouveaux procédés thérapeutiques.

À vrai dire, les auteurs de cette requête paraissent n'avoir pas, eux-mêmes, une absolue confiance dans la solidité de cette justification à partir de la « logique du thérapeutique ». Sans cela, ils n'auraient pas abandonné la perspective du participant à une discussion normative pour celle de l'observateur. Renvoyant à la conservation durable d'embryons fécondés artificiellement, à l'usage permis des procédés empêchant la nidation (le stérilet prévient la nidation, non la conception) et à la réglementation existante concernant l'interruption de grossesse, ils ajoutent « que le Rubicon a été franchi, dans cette question, avec l'introduction de la fécondation artificielle et qu'il ne serait pas réaliste de croire que notre société, dans un contexte où il existe déjà des décisions concernant le droit à la vie de l'embryon, puisse revenir au *statu quo ante* ». S'il s'agit d'un pronostic sociologique, il peut en effet se révéler exact. Mais, dans le cadre d'une réflexion juridico-politique moralement fondée, la référence à la force normative du factuel ne fait que renforcer ce que craint une sphère publique sceptique, à savoir que la dynamique systémique de la science, de la technique et de l'économie ne produise des *faits accomplis*³ sur lesquels il est impossible de revenir d'un point de vue normatif. La manœuvre à demi convaincue de la DFG ôte toute valeur aux prises de position pondératrices venues d'un domaine de la recherche qui, d'ores et déjà, se finance largement par le recours au marché capitaliste. 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 haleine⁴.

Le danger le plus grand pour les discussions politiques qui visent à ce que la collectivité se mette au clair avec elle-même (*Selbstverständigungsprozesse*), et qui exigent donc à juste titre du temps, c'est l'absence de perspective. Il ne leur est pas permis de se laisser accaparer par l'état de la technique et les besoins de réglementations au jour le jour ; ce qu'elles doivent, au contraire, avoir en ligne de mire c'est la totalité du développement. Il n'y aurait rien d'in vraisemblable à ce qu'un scénario de ce développement à moyen terme puisse ressembler à ce qui suit. Dans la population, dans la sphère publique politique et au Parlement s'impose, en un premier temps, l'idée que le recours au diagnostic préimplantatoire est, *considéré pour lui-même*, moralement admissible ou juridiquement acceptable si on limite son application à quelques cas bien définis de pathologies héréditaires sévères, dont on ne peut envisager qu'elles soient supportables par *les personnes potentiellement concernées elles-mêmes*. Les progrès de la biotechnologie et les succès de la thérapie génique aidant, la permission d'intervenir génétiquement sur les cellules somatiques (voire sur les lignées germinales⁵) seront alors étendues à des fins préventives pour ces mêmes pathologies ou des pathologies analogues. Avec ce second pas, qui non seulement ne présente aucun inconvénient eu égard aux prémisses de la décision prise antérieurement, mais s'inscrit même dans sa suite logique, apparaît pourtant la nécessité de démarquer cet eugénisme « négatif » (par hypothèse, justifié) de l'eugénisme « positif » (tenu d'entrée de jeu pour injustifié). Dans la mesure où, pour des raisons conceptuelles et pratiques, cette ligne de démarcation est fluctuante, le préalable qui visait à *contenir* les interventions génétiques en deçà d'une frontière au-delà de laquelle on serait en présence d'améliorations des caractéristiques génétiques, nous confronte toutefois à un défi paradoxal puisque nous sommes amenés, dans un domaine précisément où les frontières sont fluctuantes, à établir et à imposer des lignes de démarcation particulièrement précises. C'est là un argument qui, au demeurant, sert déjà aujourd'hui à défendre un eugénisme libéral qui ne reconnaît pas de frontière entre les interventions thérapeutiques et les interventions à des fins d'amélioration, mais laisse aux préférences

individuelles des acteurs du marché le choix des finalités qui président aux interventions destinées à modifier les caractéristiques génétiques⁶.

Il est possible que le Président fédéral, Johannes Rau, ait eu un tel scénario présent à l'esprit, le 18 mai 2001, lorsqu'il lança cette mise en garde : « Quiconque s'engage dans l'instrumentalisation de la vie humaine, quiconque distingue la vie qui vaut d'être vécue de celle qui ne le vaut pas, celui-là est entré dans une voie où il n'y a plus de point d'arrêt⁷. » L'« argument de la “pente glissante”⁸ » prend une tonalité moins alarmiste si l'on songe à l'usage rétrospectif que les lobbyistes de la technologie génétique font des précédents qui n'ont pas donné lieu à une réflexion suffisante ou à des pratiques qui sont entrées incidemment dans les habitudes : ils en usent pour écarter avec un « trop tard ! » indifférent les scrupules moraux. Si l'on emploie cet argument de manière méthodologiquement juste, cela signifie que nous faisons bien de contrôler l'évaluation normative des développements actuels à propos des questions auxquelles nous pourrions bien être confrontés un jour du fait des développements théoriquement possibles de la technologie génétique (quand bien même les experts nous assurent-ils qu'ils sont pour l'heure tout à fait hors de notre portée⁹). L'invocation de cette maxime ne vise nullement la dramatisation. Tant que nous évaluerons avec soin et à temps les limites les plus dramatiques que nous aurons peut-être à franchir après-demain, nous serons à même de traiter avec calme les problèmes qui se posent à nous aujourd'hui — et d'autant mieux disposés à convenir qu'il n'est pas toujours aisé de faire pièce aux réactions alarmistes au moyen de raisons morales contraignantes. J'entends par là des raisons séculières qui, dans une société marquée par le pluralisme des visions du monde, doivent raisonnablement compter sur la capacité d'acceptation de tous.

À l'application de la technique de préimplantation est liée la question normative de savoir « si le fait d'avoir été créé sous réserve et de n'avoir reçu le droit au développement et à l'existence qu'après une enquête génétique est compatible avec la dignité humaine¹⁰. » Avons-nous le droit de disposer librement de la vie humaine à des fins de sélection ? Une question analogue se pose dès lors qu'il est question de « consommer » des embryons¹¹ dans la perspective vague de pouvoir, un jour, cultiver (y compris à partir de ses propres cellules somatiques) des tissus transplantables et de les implanter (abstraction faite du problème que posent les contraintes de la défense immunitaire vis-à-vis des cellules étrangères). À mesure que s'étendent et se normalisent la création et l'utilisation d'embryons aux fins de la recherche médicale, se transforme la perception culturelle de la vie humaine anténatale avec pour conséquence l'abrasion de notre sensibilité morale au profit des calculs des coûts et des bénéfices. Aujourd'hui, nous décelons encore ce qu'a d'obscène une telle pratique réifiante et nous nous demandons si nous aimerions vivre dans une société qui s'achète des ménagements narcissiques pour ses propres préférences au prix de l'insensibilité eu égard aux fondements naturels et normatifs de la vie.

Le diagnostic préimplantatoire et la recherche sur les cellules souches sont l'un et l'autre issus de la perspective de l'auto-instrumentalisation et de l'auto-optimisation que l'homme est sur le point d'appliquer aux fondations biologiques de son existence, dans un même ensemble corrélatif. Or voilà qui met en lumière l'échange normatif qui se joue tacitement entre l'*inviolabilité* de la personne, qui est de l'ordre du commandement moral et fait l'objet d'une garantie juridique, et le fait qu'*elle ne peut pas disposer comme elle le souhaite* du mode naturel qui préside à son incarnation corporelle.

Déjà aujourd'hui, en ce qui touche le diagnostic préimplantatoire, il est bien difficile de respecter la ligne de démarcation entre la sélection des facteurs héréditaires indésirables et l'optimisation de facteurs désirables. Dès lors que le choix ne porte pas sur un seul « organisme pluricellulaire » potentiellement « surnuméraire », le procédé ne nous place plus devant une décision binaire par oui ou par non. La limite conceptuelle entre la prévention de la naissance d'un enfant gravement malade et l'amélioration d'un bien

héréditaire, et donc une décision eugénique, n'est plus discriminante¹². Et cela aura une portée pratique dès l'instant où l'attente la plus profonde sera satisfaite, à savoir lorsque des interventions correctrices sur le génome humain permettront de prévenir des pathologies ayant une cause monogénétique. Le problème conceptuel que pose la démarcation entre prévention et eugénisme se transformera alors en une affaire de législation politique. Si l'on admet que des charlatans travaillent d'ores et déjà au clonage reproductif d'organismes humains, alors la perspective s'impose que rapidement l'espèce humaine puisse prendre en main elle-même son évolution biologique¹³. Se faire « protagoniste de l'évolution » ou « jouer à Dieu » sont des métaphores pour une *autotransformation de l'espèce* qui, semble-t-il, arrive rapidement à notre portée.

Certes, ce n'est pas la première fois que, des suggestions venues de la théorie de l'évolution s'étant immiscées dans le monde vécu, elles sont associées à l'horizon des discussions publiques. Le mélange explosif de darwinisme et d'idéologie du libre-échange qui avait fait florès à la fin du XIX^e siècle et au tout début du XX^e, à l'ombre de la *Pax britannica*, semble aujourd'hui ressusciter sous le signe d'un néolibéralisme globalisé. À vrai dire, l'enjeu aujourd'hui n'est plus dans la surgénéralisation par un darwinisme social des idées de la biologie, mais dans l'amoindrissement pour des raisons en même temps médicales et économiques des « obstacles socio-moraux » susceptibles de freiner le progrès biotechnologique. Il y a là une ligne de front sur laquelle viennent se partager les conceptions politiques de Schröder et de Rau, du FDP et des Verts.

Il est en outre indéniable que les spéculations sauvages ne manquent pas. Une poignée d'intellectuels en état de manque s'essaie à la divination dans le marc de café d'un posthumanisme viré au naturalisme pour, prétendant franchir le mur du temps — l'« hypermodernité » contre l'« hypermorale » —, relancer à vrai dire les thèmes éculés d'une idéologie très allemande¹⁴. Fort heureusement, cette « élite » qui fait son deuil de l'« illusion égalitaire » et du discours de justice ne dispose pas d'une large capacité infectieuse. Les fantasmes nietzschéens de ces autopromoteurs qui voient dans la « lutte entre ceux qui pratiquent l'élevage humain à petite échelle et ceux qui la pratiquent à grande échelle » le « conflit fondamental de tout avenir », qui encouragent « les fractions culturelles majeures » à « exercer le pouvoir sélectif qu'ils ont de fait conquis », ne sont pas allés, pour l'heure, au-delà du spectacle médiatique¹⁵. J'aimerais, quant à moi, à partir des sobres prémisses de l'État de droit constitutionnel dans le cadre d'une société pluraliste¹⁶, apporter une contribution visant par la discussion à faire le point sur ces sentiments moraux que cette situation a réveillés en nous¹⁷.

Il reste que cet essai est à prendre au sens littéral comme une *tentative* pour parvenir à un peu de transparence dans un écheveau d'intuitions quasiment inextricable. Je suis moi-même loin de croire être parvenu ne serait-ce qu'à la moitié de ce dessein. Mais je ne vois pas non plus d'analyses plus convaincantes¹⁸. Le phénomène préoccupant, c'est la disparition de la frontière entre la nature, que nous sommes, et l'appareil organique que nous nous *donnons*. La perspective à partir de laquelle j'appréhende la discussion qui se mène actuellement sur les besoins de réglementation de la technologie génétique m'est donnée par la question de savoir quelle signification a le fait de ne pas pouvoir disposer à notre guise des fondations génétiques qui président à notre existence corporelle pour la conduite de notre vie personnelle et la manière dont nous nous comprenons en tant qu'êtres moraux (I). Les arguments bien connus empruntés au débat sur l'avortement aiguillent selon moi le débat dans la mauvaise direction. Le droit à un héritage génétique non manipulé pose un problème différent de celui rencontré avec la réglementation de l'interruption de grossesse (II). La manipulation génétique touche à des questions d'identité de l'espèce, à travers lesquelles la compréhension qu'a l'homme de lui-même en tant qu'être d'essence générique¹⁹ forme également le contexte dans lequel s'inscrivent nos représentations juridiques

et morales (III). La question qui m'intéresse tout particulièrement est celle de savoir comment la différenciation qu'opère la biotechnologie sur des distinctions usuelles entre ce qui croît naturellement et ce qui est fabriqué, entre le subjectif et l'objectif, modifie la compréhension que nous avons jusque-là de nous-mêmes du point de vue d'une éthique de l'espèce humaine (IV) et affecte la compréhension qu'aura d'elle-même une personne génétiquement programmée (V). Nous ne pouvons pas exclure que la connaissance du fait que son patrimoine héréditaire a fait l'objet d'une programmation eugénique pose des limites à la capacité dont fera preuve l'individu de mener une vie autonome et fausse les relations par principe symétriques entre personnes libres et égales (VI). La recherche « consommatrice » d'embryons et le diagnostic préimplantatoire suscitent des réactions fortes parce qu'ils sont perçus comme l'exemplification même du danger que représente un eugénisme libéral désormais à notre porte (VII).

I. Que signifie : « moraliser la nature humaine » ?

Les progrès spectaculaires de la génétique moléculaire ne cessent de rendre ce que nous sommes « par nature » toujours plus accessible aux interventions biotechnologiques. Du point de vue des sciences naturelles expérimentales, cette technicisation de la nature humaine ne fait que prolonger cette tendance que nous connaissons bien à accroître toujours plus la part d'environnement naturel dont nous pouvons disposer. Mais notre attitude change dès lors que nous nous plaçons dans la perspective du monde vécu et que la technicisation transgresse la frontière entre nature « externe » et nature « interne ». En Allemagne, le législateur a non seulement interdit le DPI et la recherche « consommatrice » d'embryons, mais également ce qui est autorisé ailleurs et qui touche au clonage thérapeutique, aux « mères porteuses » et à la « mort médicalement assistée ». Pour l'instant, les interventions technologiques sur la lignée germinale et le clonage des organismes humains sont proscrites dans le monde entier, et ce, à l'évidence, pour des raisons qui ne relèvent pas seulement des risques liés à ces pratiques. À l'instar de Wolfgang Van Daele, on peut y voir une tentative de « moralisation de la nature humaine » : « Ce que la science met techniquement à notre disposition doit être soumis à un contrôle moral faisant en retour que, pour des raisons normatives, on ne puisse pas en disposer à notre gré²⁰. »

Les développements technologiques nouveaux entraînent généralement un besoin de réglementation nouveau. Or, jusqu'ici, les réglementations normatives se sont simplement adaptées aux bouleversements sociaux. En cela, les transformations sociales qui se sont constamment retrouvées en tête furent celles consécutives aux innovations technologiques dans les domaines de la production et de l'échange, des communications et des transports, du militaire et de la santé. La théorie classique de la société a d'ailleurs, précisément, décrit les représentations juridiques et morales posttraditionnelles comme résultant de la rationalisation sociale et culturelle qui est allée *de pair* avec les progrès de la science et de la technique modernes — la recherche institutionnalisée étant le moteur de ces progrès. Du point de vue de l'État constitutionnel libéral, l'autonomie de la recherche requiert donc d'être protégée. En effet, au fait que la technologie s'étende et s'aiguise pour mettre la nature à notre disposition sont liées tout à la fois des promesses économiques — accroissement de la productivité, augmentation du bien-être —, et la perspective politique d'une plus grande latitude dans nos prises de décision individuelles. Et, dans la mesure où l'accroissement de la liberté de choix favorise l'autonomie privée des individus, la science et la technique se sont tout naturellement ralliées, jusqu'à aujourd'hui, à l'idée de fond du libéralisme selon laquelle tous les citoyens doivent disposer des mêmes chances de façonner leur vie de manière autonome.

Du point de vue sociologique, il est peu probable que la société cesse dans l'avenir d'accepter cette alliance tant que la technicisation de la nature humaine pourra être médicalement justifiée par la

perspective d'une vie plus longue et d'une santé meilleure. C'est une constante que le souhait de mener une vie plus autonome aille de pair avec les objectifs collectifs favorisant la santé et l'allongement de la vie. Aussi un regard sur l'histoire médicale nous incite-t-il au scepticisme en ce qui concerne une « moralisation de la nature humaine » : « Des débuts de la vaccination, des premières opérations à cœur ou à cerveau "ouverts", à la thérapie génique, en passant par les transplantations d'organes et les implantations d'organes artificiels, sans cesse il y a des discussions sur le fait de savoir si, cette fois, une frontière a été atteinte qui ne puisse plus justifier, même à des fins médicales, une technicisation supplémentaire de l'homme. Aucune de ces discussions n'a arrêté la technologie²¹. » L'expérience nous dégrise, mais lorsqu'on en adopte le point de vue, les interventions législatrices visant à limiter la liberté de la recherche biologique et le développement de la technologie génétique apparaissent comme des tentatives vaines qui s'arcbutent contre la tendance dominante à une plus grande liberté qui caractérise la modernité sociale²². Ce dont il est question ici c'est d'une moralisation de la nature humaine au sens d'une resacralisation douteuse. La science et la technique ayant accru notre espace de liberté au prix d'une désocialisation ou d'un désenchantement de la nature externe, il semblerait qu'il faille donc mettre un arrêt à cette tendance irrépressible en instituant des tabous artificiels, et donc en « réenchantant » la nature interne.

La recommandation implicite tombe sous le sens : nous ferions mieux de mettre sous le joug de la raison ces restes d'émotion archaïques susceptibles de se perpétuer dans l'aversion que nous manifestons, face aux chimères créées par la technologie génétique, face à la culture et au clonage d'organismes humains, ou face à la « consommation » expérimentale d'embryons. À vrai dire, le tableau devient tout autre si l'on conçoit la « moralisation de la nature humaine » dans le sens de l'affirmation d'une compréhension de soi procédant d'une éthique de l'espèce humaine, compréhension de laquelle dépend que nous puissions continuer à nous appréhender comme les auteurs sans partage de l'histoire de notre vie et nous reconnaître comme des personnes agissant de manière autonome. Dans cette optique, essayer à la fois de prévenir avec des moyens juridiques l'acclimatation insidieuse à un eugénisme libéral, et de garantir à la procréation, c'est-à-dire à la fusion de séquences chromosomiques parentales, une certaine part de contingence ou de hasard naturel, deviendrait autre chose que l'expression d'une résistance sourde à la modernité. Et, puisqu'il s'agirait que *soient préservées les conditions* sous lesquelles l'auto-compréhension pratique de la modernité peut se poursuivre, cette tentative serait alors elle-même un acte politique relevant d'une activité morale autoréférentielle. Voilà du moins une conception qui cadrerait mieux avec le tableau sociologique d'une modernité *devenue réflexive*²³.

La détraditionalisation des mondes vécus est un aspect important de la modernisation sociale ; on peut la comprendre comme une adaptation cognitive aux conditions de vie objectives, qui, consécutivement à l'exploitation des progrès amenés par la science et la technique, n'ont cessé d'être bouleversées. Toutefois, le matelas de traditions ayant été, pour ainsi dire, épuisé par ce processus civilisationnel, les sociétés modernes sont désormais contraintes de régénérer, y compris les énergies morales qui les soudent, à partir de leurs propres composantes séculières, c'est-à-dire à partir des ressources communicationnelles présentes dans les mondes vécus, lesquels ont pris conscience de l'immanence de leur autoconstruction. Sous cet angle, la moralisation de la « nature interne » tend à apparaître plutôt comme un signe de la « rigidité » qui caractérise les mondes vécus presque totalement modernisés ; ceux-ci ont en effet cessé d'être couverts par des garanties métasociales et ne peuvent plus réagir aux menaces nouvelles guettant leur cohésion sociale par une nouvelle poussée de sécularisation, ni surtout par une réélaboration des traditions religieuses au moyen d'une morale cognitive.

La manipulation génétique pourrait transformer la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant qu'êtres d'essence générique à un tel point que, nos représentations juridiques et morales modernes

étant attaquées, ce sont du même coup les fondements normatifs incontournables de l'intégration sociale qui seraient touchés. Un tel changement dans la *perception* des processus de modernisation jette une *autre* lumière sur la tentative de « moralisation » qui, désormais, vise pour sa part à adapter les progrès de la biotechnologie aux structures communicationnelles du monde vécu, lesquelles apparaissent dans leur transparence. Une telle visée ne plaide pas pour un réenchantement, mais bien plutôt pour la capacité d'une modernité, qui s'instruit sur ses propres limites, à se faire réflexive.

Ainsi notre thématique se trouve-t-elle circonscrite par la question de savoir s'il est possible de fonder en raison la protection de l'intégrité d'un patrimoine génétique non manipulé en interdisant que l'on dispose à sa guise des fondements biologiques d'une identité personnelle. La protection juridique pourrait trouver son expression dans un « droit à un héritage génétique n'ayant pas été soumis à une intervention artificielle ». Avec un tel droit, que l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe a déjà appelé de ses vœux il y a quelque temps, le caractère admissible d'un eugénisme négatif médicalement justifié ne se verrait pas grevé par une décision préliminaire. Et, le cas échéant, tout ayant été moralement pesé, si la formation démocratique de la volonté devait conduire à ce résultat, celui-ci pourrait limiter par des dispositions légales un droit fondamental à un héritage non manipulé.

Mais la limitation de notre thématique aux interventions susceptibles de modifier les gènes revient à laisser hors du champ de notre réflexion d'autres thèmes biopolitiques. Dans une optique libérale, les nouvelles technologies de reproduction, à l'instar des prothèses organiques ou de la mort médicalement assistée, apparaissent comme un accroissement de l'autonomie personnelle. Les objections émises par ceux qui critiquent ces pratiques bien souvent ne sont pas dirigées contre les prémisses libérales, mais contre certains phénomènes liés à la procréation assistée, contre certaines pratiques douteuses dans la détermination de la mort en vue d'un prélèvement d'organe ainsi que contre les effets secondaires, non désirés, corollaires de l'organisation juridique qui entoure une mort assistée que l'on ferait peut-être mieux de laisser à la discrétion d'une profession réglementée par son code déontologique. En outre, il y a également de bonnes raisons de contester l'utilisation institutionnelle qui est faite des tests génétiques et la manière dont les personnes sont confrontées au savoir délivré par un diagnostic génétique prédictif.

Ces questions bioéthiques importantes sont assurément liées à la capacité du diagnostic à être de plus en plus pénétrant et à la maîtrise thérapeutique de la nature humaine. Mais ce n'est qu'avec la technologie génétique en tant qu'elle vise la sélection et la *modification* de certains caractères — et par conséquent avec la recherche requise par cette visée et orientée vers les futures thérapies géniques (laquelle ne permet guère de faire la part de la recherche fondamentale et de l'application médicale²⁴) —, que des défis d'un nouveau genre apparaissent²⁵. Elles mettent à disposition cette base physique « que nous sommes par nature ». Ce que Kant mettait encore au compte du « règne de la nécessité » s'est transformé dans l'optique de la théorie de l'évolution en « règne de la contingence ». La technologie génétique fait désormais se déplacer la frontière entre cette base naturelle dont nous ne pouvons pas disposer à notre gré et le « règne de la liberté ». Ce qui distingue des autres formes analogues d'extension de notre latitude de choix cette « extension de la contingence » qui touche la nature « interne », c'est le fait qu'elle « transforme la structure d'ensemble de notre expérience morale ».

Ronald Dworkin justifie cela par le changement de paradigme que la technologie génétique a introduit concernant les conditions qui président à la fois au jugement moral et à l'action morale, lesquelles, jusqu'ici, étaient considérées comme immuables : « Nous différencions ce que la nature, l'évolution y compris, a créé [...] de ce que nous entreprenons dans ce monde, équipés de ces gènes. Cette distinction revient, en tout cas, à tracer une frontière entre ce que nous sommes et la manière dont nous gérons, pour notre compte personnel, cet héritage. Cette frontière décisive entre hasard et libre choix constitue la colonne vertébrale de notre morale [...]. Nous sommes effrayés par l'idée que des hommes puissent

fabriquer artificiellement d'autres hommes parce que cette éventualité déplace la frontière entre le hasard et le choix qui est à la base de nos critères de valeur²⁶. »

Dire que les interventions eugéniques par transformation génétique sont à même de transformer la structure d'ensemble de notre expérience morale est une affirmation forte. On peut la comprendre de la manière suivante : la technologie génétique va nous confronter à certains égards à des questions pratiques qui touchent aux *présuppositions* touchant à la fois le jugement moral et l'action morale. Le déplacement de la « frontière entre hasard et libre choix » affecte la compréhension qu'ont d'elles-mêmes, *dans leur totalité*, les personnes soucieuses de leur existence et agissant moralement. Il nous fait prendre conscience des formes de cohérence qui existent entre la compréhension morale que nous avons de nous-mêmes et un arrière-plan qui procède d'une éthique de l'espèce humaine. Si nous nous considérons comme les auteurs responsables de l'histoire de notre vie personnelle et si nous pouvons tous nous tenir réciproquement pour des personnes « égales par la naissance », cela tient dans une certaine mesure au fait que nous nous comprenons d'un point de vue anthropologique comme des êtres génériques. Pouvons-nous considérer l'autotransformation de l'espèce au moyen de la génétique comme une voie nous permettant d'accroître l'autonomie individuelle, ou, au contraire, allons-nous, de cette manière, saper la compréhension normative qu'ont d'elles-mêmes des personnes ayant le souci de mener leur vie et se portant les unes aux autres un égal respect ?

Si c'est la seconde éventualité qui se révèle exacte, le fait est que nous n'aurons pas dans l'immédiat d'argument moral concluant, mais une orientation inspirée par une éthique de l'espèce humaine, qui nous conseille la prudence et la modération. Avant de suivre ce fil, toutefois, j'aimerais expliquer pourquoi un détour est nécessaire. L'argument moral (et constitutionnel, même s'il est contesté à ce titre) en vertu duquel l'embryon jouit, « dès le départ », de la pleine dignité humaine et bénéficie de la protection de la vie court-circuite une discussion que nous ne pouvons pas passer sous silence si nous voulons politiquement nous accorder sur ces questions fondamentales, considérant ce qui est constitutionnellement exigé quant au pluralisme des visions du monde dans notre société.

II. Dignité humaine ou dignité de la vie humaine

Le débat philosophique²⁷ autour de la question de savoir si la recherche « consommatrice » d'embryons et le DPI sont recevables, a, jusqu'à aujourd'hui, suivi le sillage du débat sur l'avortement. Ce dernier a conduit, en Allemagne, à une réglementation stipulant que, jusqu'à la douzième semaine, l'interruption de grossesse était tenue comme un fait contraire à la loi sans pour autant qu'elle encoure de peine. Elle est légalement autorisée sur indication médicale touchant la santé de la mère. Comme dans les autres pays, cette question a divisé la population en deux camps. Dans la mesure où le débat auquel cette question a donné lieu détermine la discussion aujourd'hui en cours, la polarisation entre ceux qui défendent la position « pro-vie » et ceux qui défendent la position « pro-choix » a focalisé l'attention sur le statut moral de la vie humaine avant la naissance. Le camp conservateur, appelant à une absolue protection de la vie de la cellule germinale fécondée, espère faire échec aux développements de la technologie génétique qu'il redoute. Mais le parallèle suggéré est trompeur. À partir des mêmes convictions normatives fondamentales, les prises de position concernant la question de savoir si le DPI est recevable ne sont nullement analogues à celles qui concernaient la question de l'avortement. Aujourd'hui, le camp libéral de ceux qui, face à la protection de la vie embryonnaire à ses premiers moments, avaient fait une place au droit des femmes à l'autodétermination est divisé. Ceux qui sont guidés par des intuitions déontologiques aimeraient ne pas souscrire sans condition à des attestations

utilitaristes qui posent qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'on libère la relation instrumentale aux embryons²⁸.

La requête du diagnostic préimplantatoire, qui peut permettre de prévenir un avortement éventuel en préconisant que des cellules souches extracorporelles génétiquement déficientes soient « rejetées », se distingue de l'avortement sous des aspects significatifs. Dans le refus d'une grossesse non désirée, le droit de la femme à l'autodétermination entre en conflit avec la nécessité de protéger l'embryon. Dans l'autre cas, la protection de la vie de l'enfant à naître entre en conflit avec l'attitude des parents qui la mettent en balance comme un bien (*Güterabwägung*) ; ils désirent avoir un enfant, mais ils sont prêts à renoncer à l'implantation si l'embryon ne correspond pas à certains critères de santé. En outre, si les parents se trouvent pris dans ce conflit, *ce n'est pas de manière inattendue* puisque, en permettant qu'on procède à des tests génétiques sur l'embryon, ils se sont accommodés de cet antagonisme dès le départ.

Ce type de contrôle de qualité délibéré introduit un nouvel aspect — l'instrumentalisation d'une vie humaine, créée sous conditions, en fonction des préférences et des orientations axiologiques d'un tiers. La décision de sélection est guidée par la configuration désirée du génome. Une décision sur son existence ou sa non-existence est conditionnée par *le fait qu'il est potentiellement comme ceci ou comme cela*. Le choix existentiel d'interrompre une grossesse n'a pas plus à voir avec cette mise à disposition effectuée en fonction de caractéristiques données, avec ce tri effectué dans la vie prénatale, qu'avec l'usage consommateur qui peut être fait de cette vie aux fins de la recherche.

En dépit de ces différences, il est une leçon que nous pouvons tirer après plusieurs décennies d'un débat sur l'avortement, mené avec un grand sérieux. Dans cette controverse, toutes les tentatives pour décrire les premiers temps de la vie humaine en des termes demeurant neutres par rapport aux différentes visions du monde, c'est-à-dire dépourvus de préjugés et, par conséquent, acceptables pour tous les citoyens d'une société séculière, ont échoué²⁹. Les uns décrivent l'embryon, dans les premières étapes de son développement, comme un « agrégat cellulaire » qu'ils opposent à la personne du nouveau-né, qui serait le premier stade auquel il faut accorder la dignité humaine au sens strictement moral. Les autres considèrent au contraire qu'il faut tenir la fécondation des cellules germinales humaines pour le véritable commencement d'un processus évolutif qui non seulement s'autorégule mais encore est déjà individué. Selon cette manière de voir, tout ce qui *peut être biologiquement défini* comme spécimen humain doit être regardé comme une personne potentielle, titulaire de droits fondamentaux. Les uns et les autres, toutefois, semblent ne pas voir que l'on puisse ne pas pouvoir disposer de quelque chose à son gré quand bien même ce « quelque chose » ne jouit pas du statut d'une personne juridique, titulaire, au sens de la Constitution, de droits fondamentaux inaliénables. Il n'y a pas que ce à quoi on reconnaît la dignité humaine dont on ne doit pas disposer à son gré. Quelque chose peut très bien être soustrait, pour de bonnes raisons morales, à notre libre disposition, sans être pour autant « intangible » (*unantastbar*), au sens où on l'entend, de manière absolue et sans limite, pour les droits fondamentaux (qui, en vertu de l'article 1 de la Loi fondamentale³⁰, sont constitutifs de la « dignité humaine »).

S'il fallait trancher au moyen de raisons morales contraignantes cette dispute sur l'attribution de la « dignité humaine » telle qu'elle est garantie par la Constitution, les questions que pose la technologie génétique, quand bien même leurs soubassements anthropologiques sont profonds, n'iraient pas au-delà du domaine des questions morales habituelles. Cela étant, les hypothèses ontologiques fondamentales du naturalisme scientifique, à partir desquelles la naissance s'impose comme la césure pertinente, ne sont en aucune façon plus triviales ni plus « scientifiques » que les hypothèses d'arrière-plan, métaphysiques ou religieuses, qui conduisent à la conclusion contraire. On invoque, de part et d'autre, le fait que, à *chaque* tentative visant à instaurer une coupure pertinente du point de vue moral — que ce soit, pour l'une, quelque part entre la fécondation et la fusion des noyaux, ou, pour l'autre, à la naissance —, reste

attachée une part d'arbitraire, parce que la vie, sensible d'abord puis personnelle, se développe depuis ses origines organiques avec une grande continuité. Or, si je ne me trompe, cette thèse de la continuité va plutôt à l'encontre des *deux* tentatives en tant qu'elles consistent à fixer à l'aide de propositions ontologiques un commencement « absolu » ayant également force d'obligation du point de vue normatif.

Ainsi n'est-ce pas, à plus forte raison, dans le fait de vouloir en finir avec l'ambivalence au moyen de stipulations — qu'elles soient inspirées par l'une ou l'autre position — qui tendent à l'univocité morale que réside l'arbitraire ? À l'égard de ce qui, aux premiers stades et aux stades intermédiaires, est un embryon, puis, dans les stades plus avancés de son développement³¹, un fœtus, nous avons des intuitions et des sentiments d'appréciation qui changent progressivement : cette ambivalence est tout à fait appropriée au phénomène. Sur des faits dont *il est raisonnable* dans des sociétés pluralistes *qu'ils demeurent sujets à controverse*, on ne peut parvenir à atteindre une définition univoque du statut moral — qu'on aille dans le sens de la métaphysique chrétienne ou dans celui du naturalisme —, que sur la base d'une description de ces faits imprégnée par une vision du monde. Personne ne doute de la valeur intrinsèque de la vie humaine avant la naissance — qu'on la dise « sacrée » ou qu'on se refuse au contraire à « sacraliser » ce qui est à soi-même sa propre fin. Mais la substance normative de ce qui fait que la vie humaine antépersonnelle est digne d'être protégée ne trouve d'expression rationnellement acceptable pour tous les citoyens, ni dans la langue objectivante de l'empirisme, ni dans celle de la religion.

Dans la controverse normative qui agite la sphère publique démocratique, ne comptent en dernière instance que les propositions morales au sens strict. Sur ce qui est également bon pour chacun, ne peuvent prétendre être acceptables pour tous, avec de bonnes raisons, que les propositions neutres par rapport aux différentes visions du monde. C'est la prétention à l'acceptabilité rationnelle qui distingue les énoncés en vue d'une solution « juste » à un conflit pratique de ceux qui préconisent, dans le contexte d'une biographie particulière ou d'une forme de vie partagée, ce qui est « bon pour moi » ou ce qui est « bon pour nous ». Ce sens spécifique des questions de justice permet, du moins, qu'on parvienne à une conclusion sur le « fond de la morale ». S'il est donc une clé qui permette de répondre à la question de savoir — indépendamment des définitions ontologiques sujettes à controverse — comment peut être déterminé l'univers des titulaires possibles de droits et de devoirs moraux, je tiens qu'elle consiste dans cette « définition » de la morale.

La communauté des êtres moraux qui se donnent à eux-mêmes leurs lois se rapporte, dans la langue des droits et des devoirs, à toutes les relations qui requièrent d'être réglées normativement ; toutefois, il n'y a que les membres de cette communauté qui puissent s'imposer *mutuellement* des obligations morales et attendre *les uns des autres* un comportement conforme à une norme. Il revient aux animaux de bénéficier des devoirs moraux que nous nous devons d'observer dans nos rapports à toutes les créatures sensibles à la souffrance, *par seul égard pour elles*. Pour autant, ils n'appartiennent pas à cet univers dont les membres s'adressent *les uns aux autres* des commandements ou des interdictions intersubjectivement reconnus. Ainsi que j'aimerais le montrer, la « dignité humaine », comprise dans un sens strictement moral et juridique, est corrélative de cette symétrie des relations. Elle n'est pas une qualité que nous « possédons » par nature comme l'intelligence ou le fait d'avoir les yeux bleus ; elle est bien plutôt l'indice de ce qu'est l'« intangibilité », qui ne peut avoir de sens que comprise dans des relations interpersonnelles de reconnaissance mutuelle, dans un commerce d'égal à égal des personnes entre elles. Je n'utilise pas dans le même sens l'« intangibilité » et le fait de « n'être pas à la libre disposition », parce qu'il n'est pas permis qu'on apporte une réponse *postmétaphysique* à la question de savoir comment se rapporter à la vie humaine antépersonnelle au prix d'une définition *réductionniste* de l'homme et de la morale.

Je comprends l'attitude morale comme une réponse constructive aux différentes formes de dépendance qui tiennent au fait que l'appareil organique est inachevé ou incomplet ou que l'existence corporelle se trouve dans un état de faiblesse durable (ce qui est particulièrement évident dans les phases de l'enfance, de la maladie ou de la vieillesse). On peut comprendre la réglementation normative des relations interpersonnelles comme une enveloppe poreuse qui protège le corps vulnérable et la personne qui s'y incarne des contingences auxquelles ils sont exposés. Les ordonnancements moraux sont des constructions fragiles qui protègent *les deux en un*, le physique des blessures corporelles et la *personne* des blessures intimes ou symboliques. C'est, en effet, par les relations intersubjectives à autrui que se forme la subjectivité qui fait du corps humain un réceptacle animé de l'esprit. Le soi individuel ne se déploie que par la voie sociale de l'extériorisation et ne peut en outre se *stabiliser* que dans un réseau de relations de reconnaissance restées intactes.

La dépendance par rapport à autrui explique la vulnérabilité des uns aux autres. La personne sera d'autant plus vulnérable aux blessures que les relations peuvent entraîner que ces dernières seront essentielles au déploiement de son identité et au maintien de son intégrité — par exemple, dans les relations intimes où l'on se donne à un partenaire. Dans sa version détranscendentalisée, la « volonté libre » de Kant ne tombe plus du ciel comme une propriété revenant à des êtres intelligibles. L'autonomie est au contraire une conquête précaire gagnée par des existences finies, qui ne peuvent acquérir quelque chose qui ressemble simplement à des « forces » qu'à la condition d'avoir bien présent à l'esprit leur fragilité physique et leur dépendance sociale³². Si tel est le « fond » de la morale, ses « limites » s'expliquent également à partir de là. C'est l'univers des relations et interactions interpersonnelles possibles qui est, à la fois, requérant et capable de réglementations morales. Il n'y a que dans ce réseau de relations de reconnaissance légitimement réglementées que les hommes peuvent développer et préserver — en même temps que leur intégrité physique — une identité personnelle.

Dans la mesure où l'homme naît, au sens biologique de l'expression, « non fini », et dans la mesure où il demeure, sa vie durant, tributaire de l'aide, de l'attention et de la reconnaissance de son environnement social, l'« incomplétude » de l'individuation produite par les séquences d'ADN devient perceptible dès l'instant où le processus d'individuation sociale intervient³³. L'individuation biographique s'accomplit à travers la socialisation. Ce qui transforme, par la naissance, l'organisme en une personne au plein sens du terme, c'est l'acte socialement individuant à travers lequel la personne est admise dans le contexte *public* d'interaction d'un monde vécu intersubjectivement partagé³⁴. Ce n'est qu'à partir du moment où la symbiose avec la mère est rompue que l'enfant entre dans un monde de personnes, qui peuvent aller à sa *rencontre*, s'adresser à lui et lui parler. L'être génétiquement individué dans le ventre de sa mère n'est, en tant que spécimen d'une communauté de procréation, en aucune façon « toujours déjà » une personne. Ce n'est qu'une fois dans la sphère publique d'une communauté de langage que l'être naturel se constitue à la fois en individu et en personne douée de raison³⁵.

Dans le réseau symbolique des relations réciproques de reconnaissance qui s'exercent entre personnes agissant de manière communicationnelle, le nouveau-né est identifié comme « quelqu'un », comme l'« un d'entre nous », et il apprend peu à peu à s'identifier lui-même — il l'apprend tout à la fois en tant que personne en général, que partie ou membre d'une (ou plusieurs) communauté(s) sociale(s) et qu'individu dont l'unicité ne fait aucun doute et dont le caractère irremplaçable est moralement établi³⁶. Se reflète dans cette différenciation de la référence à soi la structure de la communication langagière. L'espace des raisons (*the space of reasons* selon l'expression de Sellars) exploité par la discussion est le seul dans lequel la faculté de la raison, propre à la culture et, en tant que telle, à l'espèce humaine, trouve à déployer, dans la différence des multiples perspectives sur le monde et sur soi, cette force par laquelle

elle peut engendrer l'unité et créer un consensus.

Avant d'entrer dans des contextes publics d'interaction, la vie humaine, en tant que référence pour nos devoirs, bénéficie de la protection du droit sans être elle-même, ni sujet de devoirs, ni porteuse des droits de l'homme. C'est un fait dont il ne faut pas tirer des conséquences fausses. Les parents ne parlent pas seulement de l'enfant qui est en train de grandir *in utero*, d'une certaine façon déjà ils communiquent aussi avec lui. Il n'est pas nécessaire d'attendre qu'on visualise les traits indéniablement humains du fœtus sur un écran pour que l'enfant qui bouge dans le corps de sa mère soit transformé en destinataire, au sens d'une socialisation par anticipation (*anticipatory socialization*). Naturellement, nous avons vis-à-vis de lui des devoirs moraux et juridiques, et *par seul égard pour lui*. En outre, la vie antépersonnelle, avant même qu'elle ait atteint un stade où l'on pourra s'adresser à elle dans le *rôle assigné* d'une deuxième personne, n'en possède pas moins aussi une valeur intégrale au regard de la forme de vie dans son ensemble, appréhendée du point de vue éthique. À cet égard, nous sommes appelés à distinguer la dignité de la vie humaine et la dignité humaine que le droit garantit pour toute personne — une distinction qui, d'ailleurs, se reflète dans la phénoménologie du rapport chargé d'émotions et de sentiments que nous avons aux morts.

Il y a quelque temps, nous avons été informés par la presse d'une modification de la loi touchant les inhumations dans le Land de Brême. Elle porte sur les enfants mort-nés, sur la mort des enfants prématurés ainsi que sur les interruptions cliniques de grossesse et stipule qu'on doit faire montre du respect dû à la fin de la vie, également à l'égard des fœtus. Il faudrait qu'on cesse de les traiter en « déchet au regard de l'éthique » (*ethischer Abfall*) — c'est ainsi que l'on dit dans la langue administrative —, et qu'ils aient leur place dans un cimetière où ils seraient inhumés anonymement dans des tombes communes. La réaction du lecteur à la formulation obscène — sans parler de ce que suppose de dérangeant la pratique en elle-même — trahit déjà, *en contrejour* de l'embryon mort, l'appréhension répandue et très profonde qui est éprouvée face à l'intégrité de la vie humaine en devenir, à laquelle aucune société civilisée ne peut toucher sans que cela entraîne des conséquences. Parallèlement, le commentaire du journal sur l'inhumation commune met en même temps au jour une distinction intuitive qui me paraît importante : « La municipalité de Brême a aussi eu conscience de ce que la requête aurait été excessive — équivalent peut-être même à un deuil collectif pathologique — s'il avait fallu inhumer les fœtus et les embryons selon les mêmes critères que les enfants morts après la naissance. [...] Le respect dû aux morts peut s'exprimer par différents types d'inhumation³⁷. »

Au-delà des frontières d'une communauté de personnes morales entendue au sens strict, il n'y a aucune zone de pénombre dans laquelle il nous serait permis d'agir sans tenir compte des normes et de manipuler sans frein ce que nous voulons. Parallèlement, des concepts juridiques moralement saturés tels que ceux de « droit de l'homme » ou de « dignité humaine » non seulement perdent de leur acuité si, de manière contre-intuitive on les dilate à l'excès, mais encore y laissent aussi leur potentiel critique. Les atteintes aux *droits* de l'homme ne doivent pas être réduites à des manquements par rapport à des représentations *axiologiques* (*Wertvorstellungen*³⁸). La différence entre des droits dont l'appréciation est ferme et des biens (*Güter*) dont au contraire l'ordre de préséance est chaque fois fonction d'une nouvelle appréciation est une différence qui ne devrait pas être effacée³⁹.

La difficulté à définir des seuils d'inhibition dans le rapport à la vie humaine avant la naissance et après la mort explique le choix d'expressions dont la sémantique est *élastique*. La vie humaine est porteuse de « dignité » et exige le « respect », y compris sous ses formes anonymes. Mais si l'on peut recourir au terme de « dignité », c'est qu'il recouvre un large spectre sémantique tout en ne faisant que suggérer le concept plus spécifique de « dignité humaine ». En outre, les connotations qui sont attachées de manière encore très évidente au concept d'honneur, telles que l'on peut, à partir de son histoire, en

retracer les usages prémodernes, ont également laissé des traces dans la sémantique du terme de « dignité » — en particulier la connotation qui renvoie à un comportement réglé — un *ethos* — dépendant d'un statut social. La dignité du roi se matérialisait dans un style de pensée et de comportement qui procédait d'une autre forme de vie que celle de la femme mariée ou celle du jeune homme célibataire, ou encore celle de l'artisan ou celle du bourreau. La « dignité de l'homme », avec cette dimension universaliste qui lui donne son acuité, n'a pu être atteinte que parce qu'elle s'est abstraite de ces manières concrètes d'accuser chaque fois un certain type de dignité. Mais, *a contrario*, nous ne devons pas non plus, concernant cette abstraction progressive qui a conduit à la « dignité humaine » et au « droit humain » — kantien, quand on le prend dans son unicité —, oublier que la communauté morale des sujets du droit humain, libres et égaux, ne constitue pas non plus un « royaume des fins » dans un au-delà nouménal, mais qu'elle demeure enchâssée dans des formes concrètes de vie et dans leurs règles de comportement — dans leur *ethos*.

III. L'enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine

Si la morale a son siège dans une forme de vie structurée par le langage, la querelle actuelle sur le caractère admissible d'une recherche « consommatrice » d'embryons et du DPI ne peut pas être tranchée au moyen d'un argument décisif unique, invoquant pour les cellules germinales fécondées la dignité humaine et le statut de porteuses des droits fondamentaux. La raison qui fait que l'on aimerait bien recourir à un tel argument, non seulement je la comprends mais je la partage. L'utilisation restrictive du concept de dignité humaine permet, en effet, que la nécessité de protéger l'embryon — de le protéger à la fois parce qu'il en a besoin et parce que cela lui est dû — soit mise en balance comme un bien (*Güterabwägung*), ce qui ouvre grand la porte à l'instrumentalisation de la vie humaine et à l'érosion du sens catégorique attaché aux requêtes morales. La quête d'une solution convaincante, neutre par rapport aux différentes visions du monde, et à laquelle le principe constitutionnel de tolérance nous tient de toute façon, est donc d'autant plus à propos. Je propose ici de s'interroger sur la manière dont il faut comprendre la morale et ses limites, or même si cette proposition ne se révélait pas à la hauteur de l'exigence et qu'elle soit entachée d'un parti pris métaphysique, la conséquence resterait la même. L'État, neutre par rapport aux différentes visions du monde, ne peut, s'il est démocratiquement constitué et donc tenu d'adopter une perspective d'intégration, se prononcer sur une invocation — controversée du point de vue « éthique » — des articles 1 et 2 de la Loi fondamentale⁴⁰. Si la question du rapport à la vie humaine embryonnaire a un caractère éthique, on peut raisonnablement s'attendre à un dissensus dans lequel chaque partie avancera de bonnes raisons — on a vu cela se dessiner au Bundestag dans le débat du 31 mai 2001. La discussion philosophique peut par conséquent se délester des polarisations stériles liées aux visions du monde pour se concentrer sur le thème de la compréhension éthique la plus appropriée que l'espèce humaine doit avoir d'elle-même.

Avant cela, toutefois, une remarque d'ordre linguistique. J'appelle « morales » les questions qui concernent le fait de vivre ensemble en observant des normes justes. Pour les personnes qui agissent, lesquelles sont susceptibles d'entrer en conflit les unes avec les autres, les questions de cette nature se posent compte tenu du besoin normatif d'une réglementation des interactions sociales. La raison fait que l'on attend que de tels conflits puissent être par principe tranchés rationnellement dans l'égal intérêt de chacun. Cette attente d'une acceptabilité rationnelle n'existe pas en revanche dès lors que la manière dont le conflit est décrit, que la manière dont les normes concernées par ce conflit sont justifiées en raison, dépendent des modes de vie que l'on s'est choisis et de la manière dont on comprend son existence

personnelle, dépendent autrement dit du système d'interprétation qui porte l'identité de l'individu ou d'un groupe défini de citoyens. Ce type de conflits qui en appelle à l'arrière-plan touche à des questions « éthiques ».

Lorsque l'existence d'une personne ou d'une communauté est menacée par la déroute, les questions sur ce qu'est la réussite ou l'échec d'une vie se posent à cette personne ou à cette communauté relativement à la manière dont l'histoire de leur vie ou la forme de vie qu'elles se sont choisies a été guidée par des valeurs qui font foi à leurs yeux. Les questions de ce type sont fonction de la perspective que se donnent ceux et celles qui veulent savoir quelle compréhension de soi ils doivent avoir dans leur contexte de vie et quelles sont les pratiques qui, à tous égards, sont pour eux les meilleures. Une nation réagira différemment d'une autre à la criminalité de masse d'un de ses régimes passés. C'est en fonction d'une expérience historique et d'une compréhension collective de soi qu'elles se détermineront en faveur d'une stratégie du pardon et de l'oubli ou en faveur d'un processus de pénalisation corollaire d'un travail de mémoire. Concernant l'énergie nucléaire, cela dépendra, entre autres, du rang que l'on accorde à la sécurité et à la santé par rapport à la prospérité économique. Relativement à des questions éthico-politiques de cette nature, la formule qui prévaut c'est « autres civilisations, autres mœurs ».

Face à cela, le rapport que nous devons avoir à la vie humaine antépersonnelle soulève des questions d'un tout autre calibre. Ce à quoi elles touchent, ce n'est pas à telle ou telle différence dans la multiplicité des formes culturelles de vie, mais à la manière intuitive dont nous nous décrivons nous-mêmes et à travers quoi nous nous identifions comme humains, distincts des autres êtres vivants — à la manière autrement dit dont nous nous comprenons en tant qu'êtres spécifiques. Ce n'est pas la culture, qui n'est nulle part la même, qui est concernée, mais l'image que les différentes cultures se font de l'« Homme », qui, lui, en revanche — dans son universalité anthropologique — est partout le même. Si je ne me trompe pas dans mon appréciation de la discussion sur la « consommation » d'embryons à des fins de recherche ou sur la « création conditionnelle d'embryons », ce qui s'exprime dans les réactions affectives ce n'est pas tant l'indignation morale qu'une aversion face à quelque chose d'obscène. Ce sont des sentiments de vertige, tels que nous en éprouvons lorsque le sol, que nous croyions stable, se dérobe sous nos pas. Il est symptomatique que, confrontés à la transgression chimérique des limites propres à l'espèce — que nous tenions naïvement pour immuables —, ce que nous éprouvions soit la nausée. La « terra incognita éthique » à laquelle renvoie à juste titre Otfried Höffe⁴¹ est celle de l'instauration de l'incertitude concernant l'identité de l'espèce humaine. Ce que nous percevons des développements de la technologie génétique, et qui nous les fait craindre, porte atteinte à l'image que nous nous étions constitués de nous-mêmes en tant que nous participons de cet être culturel, d'essence générique, qu'est l'« Homme » — or il semble bien qu'on ne puisse substituer aucune autre image à celle-là.

Il est aussi vrai que nous recevons de l'Homme une pluralité d'images. Des systèmes d'interprétation appartenant aux formes culturelles de vie se réfèrent à la place de l'homme dans le cosmos et offrent un contexte d'enchâssement anthropologique « dense » au code moral en vigueur en relation avec ce contexte. Dans des sociétés pluralistes, ces interprétations religieuses ou métaphysiques de soi et du monde sont à juste raison soumises aux principes moraux de l'État constitutionnel, neutre par rapport aux différentes visions du monde, et sont astreintes à une coexistence pacifique. Nous trouvant dans les conditions d'une pensée postmétaphysique, une compréhension de soi du point de vue d'une éthique de l'espèce humaine, dans la mesure où elle s'inscrit dans des traditions et des formes de vie déterminées, ne peut emprunter d'arguments qui l'emporteraient sur les prétentions à la validité d'une morale censée valoir universellement. Or ce « primat du juste sur le bien » ne doit pas nous boucher la vue : c'est dans une compréhension éthique de l'espèce humaine, partagée par toutes les personnes morales, que, provisoirement au moins, la morale abstraite de la raison propre aux sujets des droits de l'homme trouve

son appui.

À l'instar des grandes religions universelles, les doctrines métaphysiques et les traditions humanistes offrent également des contextes dans lesquels « la structure d'ensemble de notre expérience morale » vient s'enchâsser. Ils articulent, d'une manière ou d'une autre, une compréhension anthropologique de soi qui s'accorde avec une morale autonome. Les interprétations religieuses de soi et du monde qui sont apparues à l'époque « axiale » des grandes civilisations convergent pour ainsi dire dans une compréhension de soi relevant minimalement d'une éthique de l'espèce humaine — compréhension de soi qui était une telle morale. Tant que l'une et l'autre sont en harmonie, le primat du juste sur le bien n'est pas problématique.

Cette perspective fait surgir la question de savoir si, avec la technicisation de la nature humaine, la compréhension que nous pouvons avoir de nous-mêmes et qui procède d'une éthique de l'espèce est à ce point modifiée que, désormais, nous ne pouvons plus nous comprendre comme des êtres éthiquement libres et moralement égaux s'orientant au moyen de normes et de raisons. Il a fallu que de manière imprévue des solutions surprenantes deviennent tout à coup possibles pour que les hypothèses élémentaires d'arrière-plan voient leur caractère d'évidence mis à mal (même si ces nouveautés — ainsi, les « chimères » artificielles que sont les organismes transgéniques, littéralement « dégénérés » puisque créés en marge de leur espèce — ont eu leurs anticipations archaïques dans des images mythiques détournées de leur sens initial). Ces irritations nous viennent de ce que les scénarios en question naviguent entre la littérature de science-fiction et les pages scientifiques de la presse quotidienne. Ainsi sommes-nous depuis peu confrontés à de singuliers essayistes — et non plus à des auteurs de fiction — qui nous présentent un homme que l'on perfectionnerait par l'implantation de puces électroniques ou qui au contraire se verrait incessamment dépassé par des robots plus intelligents que lui.

Des ingénieurs experts en nanotechnologie échafaudent, pour assister techniquement les processus vitaux de l'organisme humain, l'image, qui mêle homme et machine, d'une station de production soumise à une supervision et une régénérescence autorégulées qui permettent que soient effectuées en permanence réparations et améliorations. Selon cette vision, des microrobots capables de s'autodupliquer circulent dans l'organisme humain et se connectent aux tissus organiques afin, par exemple, d'interrompre les processus du vieillissement ou de stimuler les fonctions cérébrales. Même les ingénieurs informaticiens ne sont pas en reste dans le genre puisque l'image qu'ils se font des robots de l'avenir, lesquels seront devenus autonomes, fait apparaître des machines qui jugeront que l'homme de chair et de sang est devenu un modèle obsolète. Ces intelligences supérieures sont censées s'affranchir des exigüités du hardware humain. Ils promettent au software tiré de notre cerveau, non seulement l'immortalité, mais encore la perfection infinie.

Le corps bourré de prothèses, destinées à améliorer les performances ou l'intelligence d'anges qui hantent les disques durs, ressortit à des images fantastiques qui empêchent qu'on fixe désormais les limites, et défont les cohérences qui, jusqu'ici, apparaissaient nécessaires, d'une manière quasi transcendante, à notre activité quotidienne. D'un côté, on assiste à la fusion de la croissance organique et de la fabrication technologique ; de l'autre, la productivité de l'esprit humain est clivée de la subjectivité qui se vit et s'éprouve. Peu importe que s'expriment dans ces spéculations des billevesées ou au contraire des pronostics qu'il s'agit de prendre au sérieux, des besoins en eschatologie qui ont été déplacés ou des formes nouvelles d'une science de science-fiction ; ce ne sont pour moi que des exemples d'une technicisation de la nature humaine qui provoque une transformation de la compréhension que nous avons de nous-mêmes en vue d'une éthique de l'espèce humaine, et une transformation telle qu'il en résulte une compréhension normative de soi qui ne peut plus être mise en harmonie avec l'autodétermination de la vie personnelle ni avec la responsabilité de l'action personnelle.

Les progrès de la technologie génétique, tant ceux qui ont déjà été mis en œuvre que ce à quoi il est réaliste de s'attendre, ne provoquent encore rien qui aille aussi loin. Mais des analogies ne sont pas complètement à balayer d'un revers de main⁴². La manipulation de la configuration du génome humain en voie de déchiffrement et les aspirations de certains généticiens à pouvoir prendre en main, dès que possible, l'évolution elle-même, tout cela ébranle tout de même les distinctions catégoriales entre le subjectif et l'objectif, entre ce qui croît naturellement et ce qui est fabriqué, dans des régions qui jusqu'ici n'étaient pas à notre disposition. 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.

Faisons un point pour observer où nos réflexions nous ont menés jusqu'ici. D'un côté, nous ne pouvons pas, dans les conditions d'un pluralisme des visions du monde, accorder, « dès le départ », à l'embryon l'absolue protection de la vie qui revient aux personnes porteuses des droits fondamentaux. De l'autre, nous avons l'intuition qu'il ne saurait être permis de pouvoir simplement disposer de la vie antépersonnelle comme d'un bien soumis à concurrence. Pour tirer au clair cette intuition, j'ai choisi d'opérer un détour par la possibilité d'un eugénisme libéral, possibilité qui n'est pour l'heure que théorique mais est déjà l'objet de discussions très fouillées aux États-Unis. Cette perspective anticipative va nous permettre de donner un contour plus précis à la controverse que font naître en ce moment les deux possibilités actuelles.

L'autolimitation normative dans le rapport à la vie de l'embryon ne peut être dirigée contre les interventions de la technologie génétique en tant que telles. Le problème n'est pas, naturellement, la technologie génétique, mais le mode et la portée de son utilisation. L'innocuité morale d'interventions dans l'appareil génétique de membres potentiels de notre communauté morale se mesure à l'attitude que l'on adopte pour les entreprendre. C'est ainsi que, dans une intervention génétique à caractère thérapeutique, nous avons aussi à l'embryon un rapport à la seconde personne, celle qu'il sera un jour⁴³. Cette attitude clinique 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* (et il ne peut pas du tout l'être s'il s'agit d'éviter préventivement la naissance). Au premier abord, ce que cette requête peut signifier pour une pratique qui — tel le DPI et la recherche sur l'embryon — considère une naissance à venir, soit pour ne l'envisager qu'à titre hypothétique, soit pour ne pas l'envisager, n'est pas clair.

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. Ainsi, la communauté morale, qui, dans le domaine profane de la vie politique quotidienne, se donne la forme sobre de nations de citoyens démocratiquement constituées, doit aussi après tout se montrer capable de développer, à partir de ce qui s'accomplit spontanément dans notre vie, des critères toujours

suffisamment convaincants définissant la bonne santé ou la maladie pour l'existence corporelle. C'est le point de vue moral qui s'établit dans un rapport non instrumentalisé à la seconde personne, qui, ainsi que j'aimerais le montrer, nous indique ce qu'est la « logique de guérison » ; par là même — à l'opposé de la tendance de l'eugénisme libéral à accroître en permanence son espace de tolérance —, il nous impose la charge d'établir une limite entre un eugénisme négatif et un eugénisme d'amélioration. Sur ce point, le programme de l'eugénisme libéral ne peut que s'abuser s'il ne prend pas en considération la différenciation biotechnologique des formes d'action.

IV. Croissance naturelle et fabrication

Notre monde vécu est en un certain sens constitué de manière « aristotélicienne ». Au quotidien, nous distinguons sans grande réflexion la nature anorganique de la nature organique, les plantes des animaux, et la nature animale, à son tour, de la nature de l'homme raisonnable et sociale. Il y a dans cette articulation catégoriale quelque chose d'obstinément persistant à quoi ne se rattache plus aucune prétention ontologique et qui s'explique à partir des perspectives qui sont intriquées aux formes de notre commerce avec le monde. On peut aussi analyser cette intrication en prenant les catégories aristotéliciennes pour fil rouge. Aristote distingue l'attitude théorique de celui qui observe la nature de manière désintéressée de deux autres attitudes. Il la différencie, d'une part, de l'attitude technique du sujet qui, agissant avec un but en vue de produire, intervient dans la nature en y mettant les moyens et en usant de matériaux ; et il la différencie, d'autre part, de l'attitude pratique des personnes qui, agissant conformément à la prudence ou aux mœurs, se rencontrent dans des contextes interactifs — que ce soit dans l'attitude objectivante du stratège qui anticipe les décisions de son adversaire en fonction de ses propres préférences, ou dans celle, performative, de celui qui agit de manière communicationnelle et aimerait, dans le cadre d'un monde vécu intersubjectivement partagé, s'entendre avec une deuxième personne sur quelque chose dans le monde. D'autres attitudes encore sont requises par la pratique du paysan qui nourrit son troupeau et cultive son champ, la pratique du médecin qui diagnostique les maladies afin de les guérir, et la pratique de l'éleveur qui sélectionne et améliore, à des fins qui lui sont propres, certaines propriétés transmissibles d'une population de bétail. Ce qu'ont en commun ces pratiques classiques — de soin, de guérison et de sélection — c'est l'attention qu'elles portent à la dynamique spécifique inhérente à une nature qui se régule elle-même. C'est en respectant cette dynamique que l'on évite l'échec des interventions dans l'ensemble de ces domaines, culture, thérapie ou sélection.

La « logique » de ces formes d'activité, qui chez Aristote étaient encore découpées selon certaines régions de l'étant, a perdu sa dignité ontologique liée au fait qu'elle ouvrait, chaque fois, sur une partie du monde spécifique. Les sciences expérimentales modernes ont joué, à cet égard, un rôle important. Elles ont combiné l'attitude objectivante de l'observateur désintéressé avec l'attitude technique d'un observateur intervenant, qui recherche des effets expérimentaux. Elles ont, ce faisant, soustrait le cosmos à la pure contemplation et soumis la nature, « privée d'âme » par nominalisme, à un autre type d'objectivation. Ce déplacement de la science vers une technique mettant une nature objectivée à disposition n'a pas été sans conséquences dans le processus de modernisation sociale. La plupart des domaines de pratique ont été, du fait de leur scientificisation, imprégnés et transformés dans leur structure par la logique d'application des technologies scientifiques.

L'adaptation des formes sociales de production et de circulation aux progrès technico-scientifiques a certainement rendu dominant l'impératif d'une forme unique d'activité, à savoir précisément la forme instrumentale. Pour autant, l'architectonique des formes d'activité elle-même est demeurée intacte. La

morale et le droit ont, jusqu'à aujourd'hui dans les sociétés complexes, conservé leur fonction de régulation normative pour la pratique. L'équipement technologique d'un système de santé dépendant de l'industrie pharmaceutique et la médecine appareillée, et le renouvellement de cet équipement, ont, il est vrai, conduit, à l'instar de la mécanisation d'une économie rurale soumise à la logique d'entreprise, à des crises. Mais celles-ci ont fonctionné comme un rappel plutôt que comme une mise à l'écart tant de la logique inhérente à l'activité médicale que du rapport écologique à la nature. Plus la pertinence sociale des formes d'activité « clinique », au sens le plus large du terme, tend à disparaître et plus leur force légitimante s'accroît. À la lumière des finalités biopolitiques que sont aujourd'hui la nutrition, la santé et l'allongement de la vie, la recherche et le développement de la technologie génétiques se justifient. On oublie souvent à cet égard que la révolution que connaît la pratique même de la sélection, à travers la technologie génétique, ne s'accomplit plus sur le mode clinicien de l'adaptation à la dynamique spécifique de la nature. Ce qu'elle suggère au contraire, c'est qu'elle opère une dédifférenciation qui touche une distinction fondamentale, également constitutive de la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant qu'êtres d'essence générique.

À mesure que l'évolution des espèces, jusqu'ici régulée par le hasard, entre dans le champ d'intervention de la technologie génétique, et, par là même, d'une activité dont nous sommes responsables, les catégories qui distinguent ce qui est *fabriqué* de ce qui *provient de la nature* — catégories qui, dans le monde vécu, continuent d'être bien séparées —, se dédifférencient. C'est là une opposition qui reçoit pour nous son évidence de formes d'activité qui nous sont familières : l'usinage technique des matériaux, d'une part et la relation agricole ou thérapeutique à la nature organique, d'autre part. Le besoin de ménager les systèmes qui préservent les frontières et dont nous pourrions perturber les mécanismes d'autorégulation ne se signale pas seulement par la prise en compte *cognitive* de la dynamique propre au processus vital. Plus l'espèce sur laquelle nous intervenons est proche de nous, et plus il est évident que le besoin de ménagements est également corollaire d'une dimension *pratique*, une sorte de respect. L'empathie ou cette forme de « compréhension à l'unisson » que nous éprouvons pour la vulnérabilité de la vie organique et qui met un frein à nos contacts pratiques a, à l'évidence, son fondement dans la sensibilité de notre propre corps et justifie que nous distinguions une subjectivité quand bien même rudimentaire du monde des objets qui peuvent être manipulés.

L'intervention biotechnologique en remplaçant le traitement clinicien casse cette « correspondance » avec les autres êtres vivants. Toutefois, le mode de l'intervention biotechnologique se distingue de l'intervention technique de l'ingénieur par une relation de « collaboration » — ou de « bricolage⁴⁴ » — avec une nature rendue disponible : « En présence d'une matière sans vie, celui qui fabrique est seul à agir par rapport au matériau passif. En présence d'organismes, l'activité rencontre l'activité : la technique biologique entre en collaboration avec l'autoactivité d'un matériau actif, avec le système biologique qui fonctionne naturellement, auquel il faut incorporer un nouveau déterminant. [...] L'acte technique a la forme de l'intervention, non celle de la construction⁴⁵. » Jonas conclut, de sa présentation des choses, à l'irréversibilité et à l'autoréférentialité spécifiques de l'intervention dans un enchaînement complexe, autorégulé, aux conséquences largement incontrôlables : « “Fabriquer” ici signifie renvoyer au flux du devenir par lequel le fabricant lui-même est porté⁴⁶. »

Or, moins l'intervention sur la configuration du génome *humain* est opérée avec ménagement, et plus le style de la relation clinique s'apparente au style biotechnologique de l'intervention, faisant s'estomper la distinction intuitive entre ce qui croît naturellement et ce qui est fabriqué, entre le subjectif et l'objectif — et ce jusque dans le rapport à soi que la personne trouve dans son existence corporelle. Jonas caractérise le point de fuite de ces développements de la manière suivante : « La nature techniquement maîtrisée inclut à nouveau l'homme qui, par la technique, s'était (jusqu'ici) opposé à elle

en maître. » Avec les interventions sur la génétique humaine, la domination de la nature se retourne donc en un acte de prise de pouvoir sur soi-même qui transforme la compréhension que nous avons de nous-mêmes du point de vue d'une éthique de l'espèce humaine — et qui *pourrait* toucher les conditions nécessaires à la fois à une vie autonome et à une compréhension universaliste de la morale. Jonas exprime cette inquiétude par la question suivante : « Mais de qui est-ce donc le pouvoir ? Et sur qui ou quoi s'exerce-t-il ? Manifestement, il s'agit du pouvoir de ceux d'aujourd'hui sur ceux de demain, lesquels seront les objets sans défense des décisions prises par anticipation par des planificateurs d'aujourd'hui. Le revers du pouvoir d'aujourd'hui, c'est la servitude ultérieure des vivants par rapport aux morts. »

En dramatisant la question de cette manière, Jonas rejette la technologie génétique dans le contexte d'une dialectique autodestructrice de la raison, selon laquelle la domination de la nature se retourne en dépendance de l'espèce à l'égard de la nature⁴⁷. Le collectif singulier de l'« espèce » est d'ailleurs aussi le point de référence de l'opposition entre la téléologie naturelle et la philosophie de l'histoire, Jonas et Spaemann, d'un côté, à Horkheimer et Adorno, de l'autre. Mais le niveau d'abstraction de *cette* discussion-là est trop élevé. Ce qu'il faut faire, c'est distinguer de manière claire les versions autoritaire et libérale de l'eugénisme. La biopolitique, pour l'instant⁴⁸, n'a pas pour but une amélioration, serait-elle même circonscrite, du patrimoine génétique de l'espèce dans son ensemble. Et, jusqu'ici, les raisons morales qui interdisent d'instrumentaliser, dans ce but collectiviste, les individus comme de simples exemplaires de l'espèce, sont encore fermement ancrées dans les principes qui sous-tendent la Constitution et les sources du droit.

Dans les sociétés libérales, ce sont les marchés commandés par la recherche du profit et les préférences liées à la demande qui laisseraient les décisions eugéniques aux choix individuels des parents, et, d'une manière générale, aux désirs anarchiques des usagers et des clients : « Tandis que les eugénistes autoritaires ancienne manière cherchaient à produire des citoyens à partir d'un seul et même moule répondant au projet du centre politique, la marque distinctive du nouvel eugénisme libéral est la neutralité de l'État. L'accès à l'information portant sur l'éventail complet des thérapies géniques va permettre aux parents prospecteurs de rechercher leurs propres valeurs dans leur choix des améliorations voulues pour leurs enfants à venir. Les eugénistes autoritaires supprimaient les libertés ordinaires de procréation. Les libéraux, au contraire, proposent d'étendre radicalement ces mêmes libertés⁴⁹. » 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 autrui.

Pour justifier l'innocuité normative de ces interventions, les défenseurs de l'eugénisme libéral entreprennent de comparer les modifications génétiques du patrimoine héréditaire et les modifications sociales qui sont imprimées aux attitudes et aux attentes. Ils entendent montrer que, d'un point de vue moral, il n'y a aucune différence digne de ce nom entre l'eugénisme et l'éducation : « Si on laisse à l'appréciation des parents la manière d'élever leurs enfants, de les inscrire dans des colonies où ils sont sous la tutelle de moniteurs spécialisés, de les faire participer à des programmes de formation, voire de leur administrer des hormones de croissance pour qu'ils gagnent quelques centimètres en taille, en quoi une intervention génétique destinée à valoriser certains traits de leur progéniture serait-elle moins légitime⁵⁰ ? » C'est là un argument censé justifier l'extension de la tutelle éducative des parents, qui est un droit fondamental garanti, à la liberté eugénique d'améliorer l'appareil génétique de leurs propres enfants.

Il reste que cette liberté eugénique des parents est soumise à une réserve : elle ne doit pas entrer en conflit avec la liberté éthique des enfants. Les défenseurs de l'eugénisme libéral se rassurent avec le fait

que les dispositions génétiques interagissent en permanence avec l'environnement de manière contingente et qu'elles ne s'inscrivent pas dans les propriétés du phénotype en vue d'une transmission linéaire. Pour cette raison même, une programmation génétique ne signifie donc pas non plus une modification inadmissible des projets de vie à venir de la personne programmée : « La mise en relation libérale de la liberté eugénique avec l'appréciation parentale eu égard aux améliorations à apporter en matière d'éducation et de régime alimentaire prend son sens à la lumière de cette manière moderne de comprendre les choses. Si la génétique et l'environnement ont une importance parallèle dans ce qui explique les traits qui sont aujourd'hui les nôtres, essayer de modifier l'un d'entre eux semblerait mériter, quelle que soit son origine, un examen également rigoureux. [...] Nous devrions envisager les deux types de modification de manière similaire⁵¹. » L'argument ne tient qu'au prix d'un parallèle douteux reposant sur l'aplanissement des différences entre ce qui croît naturellement et ce qui est fabriqué, entre ce qui est subjectif et ce qui est objectif.

La manipulation étendue au patrimoine héréditaire humain annule, ainsi que nous l'avons vu, la distinction entre activité clinique et fabrication technique au regard de notre nature interne personnelle. Pour celui qui agit sur un embryon, la nature, en quelque sorte, subjective de l'embryon ne s'appréhende pas dans une autre perspective que s'il s'agissait de la nature externe, objectivée. Cette manière de voir nous amène à l'idée que l'impact produit sur la composition d'un génome humain ne se distingue pas de manière essentielle de l'influence qui peut être exercée sur l'environnement d'une personne en cours de croissance : la nature de cette personne lui est attribuée en tant qu'« environnement intérieur ». Mais, ce faisant, l'attribution qui est faite de manière préalable par celui qui pratique l'intervention n'entre-t-elle pas en conflit avec la perception que la personne concernée par cette intervention a d'elle-même ?

Une personne n'« a » ou ne « possède » un corps (*Körper*) que pour autant qu'elle « est » un corps vivant (*Leib*) — qui est sa vie. Partant de ce phénomène de simultanéité entre l'être-corps-vivant et l'avoir-un-corps, Helmut Plessner en son temps a décrit et analysé la « position excentrique » de l'homme⁵². Comme le fait apparaître la psychologie du développement, l'avoir-un-corps n'est le résultat que d'une capacité qui s'acquiert à l'adolescence à observer de manière objectivante l'être-corps-vivant dans son processus. Le mode d'expérience premier est celui de l'être-corps-vivant, « à partir » duquel la subjectivité de la personne humaine également s'éprouve comme vivante⁵³.

L'adolescent qui a fait l'objet d'une manipulation génétique lorsqu'il découvre que son corps vivant est aussi quelque chose de fabriqué, sa perspective de participant, celle de sa « vie vécue », se heurte à celle, objectivante (*vergegenständlich*), de celui qui fabrique ou qui « bricole ». En effet, les parents en décidant de son programme génétique, ont lié à cette décision des projets qui se transforment par la suite en attentes relatives à leur enfant, or il ne lui a pas été laissé, à lui qui en est pourtant le destinataire, la possibilité de prendre une position *qui réviserait* celle de ses parents. Les intentions programmatrices de parents ambitieux ou voués à l'expérimentation, ou même simplement de parents inquiets, ont le statut particulier d'une attente unilatérale et indiscutable. Dans le cadre de ce que vit la personne concernée, les intentions se transforment et apparaissent comme une composante normale des interactions ; pour autant, elles sont soustraites aux conditions de réciprocité qui définissent l'entente communicationnelle. Les parents ont pris leur décision, sans avoir du tout supputé le moindre consentement, uniquement en fonction de leurs propres préférences, comme s'ils avaient disposé d'une chose. Mais, la chose en se développant devenant une personne, l'intervention égocentrique prend alors le sens d'une action communicationnelle qui *pourrait* avoir des conséquences existentielles pour l'adolescent. Or il ne peut y avoir de réponse au sens propre à des « requêtes » qui ont été fixées génétiquement. En effet, dans leur rôle de « programmeurs », les parents ne pouvaient absolument pas entrer dans la dimension biographique, seul cadre dans lequel ils se trouveront confrontés à leur enfant comme les auteurs de ces requêtes. En

établissant un parallèle entre le destin naturel et le destin lié à la socialisation, les eugénistes libéraux rendent les choses trop simples.

En assimilant à l'activité clinique des manipulations, ils se facilitent la possibilité de niveler la distinction importante qui existe entre un eugénisme négatif et un eugénisme positif. Certes, des finalités telles que le renforcement des défenses immunitaires ou l'allongement de l'espérance de vie sont des déterminations positives qui ne s'en rangent pas moins dans l'ensemble des finalités qui peuvent être poursuivies dans un cadre clinique. S'il est difficile de distinguer, au cas par cas, une intervention thérapeutique, visant donc l'évitement d'une pathologie, d'une intervention eugénique qui recherche l'amélioration, l'idée régulatrice à laquelle obéissent les délimitations est, quant à elle, typique⁵⁴. Si l'intervention médicale est commandée par un but clinique thérapeutique, qu'il s'agisse de traiter une pathologie ou de garantir à titre provisionnel une vie de bonne santé, le praticien traitant peut supposer l'accord du patient — préventivement traité⁵⁵. La supputation d'un consentement transfère ce qui a été guidé par des considérations égocentriques dans le champ de l'activité communicationnelle. Le praticien qui opère sur des gènes humains n'a pas besoin, tant qu'il se comprend dans le rôle du médecin, d'examiner l'embryon dans l'attitude objectivante du technicien comme une chose qu'il s'agit de fabriquer ou de réparer dans une direction souhaitée. Il peut dans l'attitude performative du participant à une interaction anticiper le fait que la future personne accepterait le but du traitement, inévitable dans le principe. Ici, encore une fois, et il faut bien le noter, la détermination ontologique du statut n'importe pas, seule compte l'attitude clinique de la première personne par rapport à un vis-à-vis, quand bien même virtuel, qui, un jour, la rencontrera dans le rôle de la seconde personne.

Par rapport à une intervention prénatale de ce type, le patient « soigné » préventivement peut, à l'avenir, en tant que personne, avoir un comportement autre que celui qu'aura quelqu'un qui apprend que son appareil génétique — pour ainsi dire, sans son accord virtuel, seulement en fonction des préférences d'un tiers — a été programmé. Ce cas est le seul dans lequel l'intervention génétique prend la forme d'une « technicisation » de la nature humaine. À la différence de ce qui se passe dans l'intervention clinique, le matériel génétique est ici manipulé dans la perspective de quelqu'un qui agit de manière instrumentale et qui, par sa « collaboration », engendre, dans un domaine d'objet en fonction des finalités qu'il poursuit pour son propre compte, un état souhaité. Les interventions qui modifient les caractères génétiques constituent un fait d'eugénisme positif lorsqu'elles transgressent les limites qui sont données par la « logique du thérapeutique », c'est-à-dire par la logique de l'évitement des pathologies dont on peut poser qu'il serait consenti.

L'eugénisme libéral doit se poser la question de savoir si, dans certaines conditions, le fait que la personne programmée puisse *percevoir* la disparition de la différence entre ce qui croit naturellement et ce qui est fabriqué, entre le subjectif et l'objectif n'est pas susceptible d'entraîner des conséquences sur sa capacité à mener une vie autonome et sur la compréhension morale qu'elle peut avoir d'elle-même. En tout cas, nous ne pouvons pas nous lancer dans une évaluation normative avant d'avoir adopté la perspective des personnes concernées elles-mêmes.

V. Interdiction de l'instrumentalisation, natalité et pouvoir-être-soi-même

Andreas Kuhlmann a formulé de manière sobre ce qui trouble nos sentiments moraux à l'idée de la programmation eugénique : « Naturellement, les parents ont toujours nourri d'idéales chimères sur ce que devrait devenir un jour leur descendance. Mais ce serait bien autre chose, cependant, si les enfants se trouvaient confrontés à des représentations préfabriquées auxquelles ils devraient, en fin de compte, leur

existence⁵⁶. » Ce serait se méprendre toutefois sur cette intuition que de la rattacher à un déterminisme génétique⁵⁷. 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. 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 croît naturellement et ce que l'on fabrique prend pied dans son mode d'existence personnelle. Cette dédifférenciation pourrait nous précipiter dans cette conscience vertigineuse que, consécutivement à une intervention génétique antérieure à notre naissance, la nature subjective, que nous vivons comme ce dont on ne peut disposer, serait issue de l'instrumentalisation d'un fragment de la nature extérieure. La programmation de nos caractères héréditaires, projetée dans le passé pour déterminer notre avenir, dès lors que nous nous la représentons au présent, exige de nous, pour ainsi dire, existentiellement que nous subordonnions comme une réalité ultérieure, notre être-corps-vivant à notre avoir-un-corps.

Face à une dramatisation imaginaire de cet état de choses, il est vrai, qu'un certain scepticisme s'impose. Qui sait après tout si la connaissance du fait que l'organisation de mon génome a préalablement été projeté par quelqu'un d'autre doit avoir la moindre incidence sur ma vie ? Il apparaît fort peu vraisemblable que la perspective de l'être-corps-vivant perde son primat sur l'avoir-un-corps, même si ce corps a été génétiquement accommodé. Et ce n'est que par intermittence que la perspective de participation qui va de pair avec la manière dont nous vivons notre être-corps-vivant peut être *transposée* dans la perspective externe de l'observateur — en l'occurrence, observateur de soi-même. Le fait de savoir qu'il y a eu une antériorité temporelle de l'être-fabriqué *n'a pas nécessairement* un effet d'auto-aliénation. Pourquoi faudrait-il que l'homme ne s'y habitue pas également, avec un « Et alors ? » prononcé dans un haussement d'épaules ? Après les blessures narcissiques que nous ont infligé Copernic et Darwin en détruisant, l'un, notre image géocentrique du monde, l'autre, notre image anthropologique, peut-être accompagnerons-nous avec une plus grande quiétude cette troisième décentration de notre image du monde — la soumission du corps vivant et de la vie à la biotechnologie.

Un homme eugéniquement programmé doit vivre avec la conscience que ses caractères héréditaires ont été manipulés dans l'intention d'exercer une influence donnée sur son phénotype. Avant de nous résoudre à évaluer normativement cet état de fait, il nous faut dégager les critères eux-mêmes auxquels il pourrait être porté atteinte par une telle instrumentalisation. Les convictions et les normes morales ont leur siège, comme nous l'avons dit, dans des formes de vie qui se reproduisent par l'activité communicationnelle de ceux qui en sont parties prenantes. L'individuation s'accomplissant dans le médium d'une communication langagière dense, l'intégrité de l'individu dépend donc tout particulièrement des égards dont est empreint le rapport des uns aux autres. C'est ainsi, en tout cas, que l'on peut comprendre les deux formulations que Kant donne du principe moral.

La formulation de l'impératif catégorique qui réfère à la « fin » dit expressément de considérer toute personne « en toute occasion en même temps comme une fin en soi » et de ne jamais l'utiliser « simplement comme un moyen ». Les protagonistes doivent donc, même en situation conflictuelle,

poursuivre leur interaction dans une attitude d'activité communicationnelle. Chacun doit, à partir de la perspective du participant à la première personne, se rapporter à l'autre en tant que seconde personne dans l'intention de s'entendre avec lui plutôt que de le traiter en objet et de l'instrumentaliser à des fins personnelles. La limite moralement adéquate de l'instrumentalisation est tracée par ce qui, au regard de la seconde personne, se soustrait à toutes les avancées de la première personne aussi longtemps que, par nécessité, la relation communicationnelle, et donc la possibilité de répondre et de prendre position, demeure tant soit peu intacte — autrement dit, la limite est posée par ce à travers ou au moyen de quoi une personne est elle-même en agissant et en se justifiant face à ses critiques. Le « soi » de cette « fin en soi » que nous devons respecter en autrui s'exprime en particulier dans le fait que nous soyons les auteurs d'une vie que nous menons en fonction de nos exigences personnelles. Quiconque interprète le monde à partir de sa propre perspective, agit selon ses propres motifs, développe ses propres projets, suit ses propres intérêts et ses propres intentions, est source d'exigences authentiques.

À vrai dire, les sujets agissant ne peuvent pas satisfaire à l'interdiction de l'instrumentalisation au seul prétexte qu'ils contrôlent (au sens de Harry Frankfurt) le choix de leurs fins au moyen de fins qui leur sont également propres mais d'un ordre supérieur — de fins qu'ils posent pour eux-mêmes en les généralisant, c'est-à-dire de valeurs. L'impératif catégorique exige de chacun qu'il abandonne la perspective de la première personne du singulier pour passer à la perspective intersubjectivement partagée de la première personne du pluriel — la perspective du « nous » — à partir de laquelle tous peuvent parvenir en commun à des orientations axiologiques *universalisables*. La formulation qui réfère à l'homme comme fin en soi contient déjà la passerelle qui permet de parvenir à la formulation qui réfère à la loi. En effet, l'idée que les normes valides doivent pouvoir trouver une adhésion universelle trouve son ébauche dans cette clause remarquable en vertu de laquelle, en toute personne lorsque nous la traitons comme une fin en soi, c'est l'« humanité » que nous devons respecter : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de toute autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen. » L'idée de l'humanité nous oblige donc à adopter la perspective du nous à partir de laquelle nous nous percevons comme membres d'une communauté *inclusive* qui n'exclut personne.

La manière dont une entente normative est possible en cas de conflit, c'est à la formulation de l'impératif catégorique qui réfère à la loi qu'il appartient de nous la livrer ; elle exige en effet que la volonté des uns et des autres se soumette aux maximes précisément que chacun peut vouloir comme une loi universelle. Il s'ensuit que les sujets qui agissent de manière autonome doivent toujours, lorsqu'un dissensus éclate sur des orientations axiologiques sous-jacentes, s'engager dans des discussions afin de découvrir ou de développer en commun les normes qui, au regard d'un sujet qui requiert d'être réglementé, *méritent* le consentement justifié de tous. Les deux formulations expriment la même intuition sous des angles différents. D'un côté, il s'agit de la qualité attachée à la personne qui fait qu'elle est « une fin en soi » et qu'elle est donc censée mener, en tant qu'individu, une vie qui lui soit propre et dans laquelle nul ne puisse la remplacer ; de l'autre, de l'égal respect dû à chacun, et que toute personne est en droit d'attendre sans condition du simple fait d'être une personne. Partant, l'universalité des normes morales, en tant qu'elle assure à tous l'égalité, ne peut pas demeurer une abstraction ; elle doit rester capable de tenir le plus grand compte des situations et des projets individuels de vie de tous.

C'est là ce dont est comptable le concept d'une morale qui entrecroise l'individuation et l'universalisation. L'autorité de la première personne, qui s'exprime dans ses expériences vécues, ses exigences et ses initiatives authentiques en vue d'une action responsable, et en fin de compte dans sa qualité d'auteur de la vie qu'elle mène, ne peut être l'objet d'atteintes, fût-ce dans le cadre de l'autolégislation de la communauté morale. La morale en effet ne garantit à l'individu la liberté de mener

une vie qui soit sienne que si l'application des normes universelles ne restreint pas la latitude offerte à la mise en forme des projets individuels de vie. Dans l'universalité des normes valides même, ce qui doit s'exprimer c'est une communauté d'intersubjectivité non contrainte et ne recherchant pas l'assimilation, une communauté qui prend en considération la diversité justifiée des intérêts et des perspectives d'interprétation, une communauté, par conséquent, dans laquelle les voix de l'altérité — étrangers, dissidents et sans-pouvoirs — ne sont ni rabattues ni opprimées, ni marginalisées ni exclues.

Voilà à quoi doit satisfaire l'adhésion rationnellement motivée de sujets indépendants, qui peuvent dire non : toute adhésion recherchée au moyen de la discussion tire sa force de validité de la double négation des objections rejetées de manière justifiée. Mais la concorde unanime visée dans la discussion pratique doit pour ne pas être un consensus *contraint et forcé* remplir une condition : qu'y entrent toute la complexité des objections *examinées sous toutes leurs coutures* et la multiplicité sans limite des domaines d'intérêt et des perspectives d'interprétation *considérés*. Pour la personne qui émet un jugement moral, par conséquent, pouvoir être soi-même est aussi important que l'est, pour la personne qui agit moralement, l'être-soi-même d'autrui. Dans le pouvoir de dire non du participant à la discussion ce qui doit se verbaliser c'est la compréhension spontanée que des individus *irremplaçables* ont d'eux-mêmes et du monde.

Ce qui vaut pour l'action, vaut pour la discussion : son « oui » ou son « non » compte pour autant que c'est la personne *elle-même* qui assume ses intentions, ses initiatives et ses exigences. Lorsque nous nous comprenons comme personne morale, nous partons de l'intuition que nos actions et nos jugements sont le fait d'une personne irremplaçable, qui agit et juge *in propria persona* — qu'aucune autre voix que la nôtre ne s'exprime à travers nous. 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 ob-jet (*Gegenstand*), notamment dans les énoncés à la première personne, soit non seulement inutile, mais encore dénuée de sens⁵⁸. Au corps vivant se rattache le sens directionnel, faisant la part du centre et de la périphérie, de ce qui nous est personnel et de ce qui nous est étranger. L'incarnation de la personne dans le corps vivant ne lui permet pas seulement de distinguer entre l'actif et le passif, le produire et l'advenir, le faire et le découvrir ; elle la contraint également à différencier les actions entre celles qu'elle peut s'assigner à elle-même et celles qu'elle assigne aux autres. Il reste que l'existence corporelle permet ces distinctions perspectivistes à une seule condition : que la personne s'identifie à son corps vivant. 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 — comme le prolongement de la vie organique, se régénérant elle-même, dont la personne est issue par sa naissance.

On vit sa propre liberté comme étant en relation à quelque chose dont il est naturel qu'on ne puisse pas disposer. La personne, en dépit de sa finitude, se sait être l'origine inéluctable de ses actions et de ses exigences. Mais est-il nécessaire pour cela qu'elle fasse remonter sa propre provenance à un point de départ qui n'est pas non plus à disposition — à un point de départ, donc, qui ne préjuge de la liberté de la personne qu'à la condition de ne pas être — tel Dieu ou la nature — à la disposition des *autres* personnes ? La naissance dans sa naturalité convient, elle aussi, au rôle que l'on entend faire jouer conceptuellement à un tel point de départ en tant qu'on n'en dispose pas. C'est là un aspect que la philosophie a rarement thématiqué. Hannah Arendt appartient aux exceptions puisqu'elle introduit le concept de « natalité » dans le cadre de sa théorie de l'action.

Elle part de l'observation suivante : avec la naissance d'un enfant quel qu'il soit, c'est non seulement l'histoire d'une autre vie qui commence mais l'histoire d'une vie nouvelle. Elle rattache alors ce commencement emphatique de la vie humaine à la compréhension de soi des sujets agissants, qui se comprennent comme capables de créer de leur propre chef un « nouveau commencement ». Pour Arendt, la promesse biblique « un enfant nous est né » continue de projeter un reflet eschatologique sur chaque naissance, qui porte en elle l'espérance qu'un tout autre viendra briser la chaîne de l'éternel retour. Le regard ému de ceux qui assistent, curieux, à la venue du nouveau-né trahit cette « espérance dans l'inespéré ». Sur cet espoir indéterminé que quelque chose de nouveau advienne, la puissance du passé sur l'avenir ne peut que se briser. Avec le concept de natalité, Arendt jette un pont entre ce qui est le commencement de la créature nouvelle et la conscience qu'a le sujet adulte de pouvoir lui-même initier le commencement de nouvelles chaînes d'action : « Le commencement nouveau qui se produit dans le monde à chaque nouvelle naissance ne peut prendre vigueur en ce monde que parce qu'il revient au nouveau venu de créer lui même un nouveau commencement, c'est-à-dire d'agir. Dans le sens d'initiative — poser un *initium* — réside un élément de l'agir présent dans toutes les activités humaines qui ne dit pas autre chose que ceci : ces activités sont exercées par des êtres qui sont venus au monde par naissance et qui se trouvent conditionnés par la natalité^{59, 60}. »

Les hommes, dans l'action, se sentent libres de commencer quelque chose de nouveau parce que la naissance marque déjà, comme une ligne de partage des eaux entre la nature et la culture, un nouveau commencement⁶¹. Je comprends ce qui nous est ici suggéré de la manière suivante : avec la naissance une différenciation s'instaure entre le destin lié à la socialisation de la personne et le destin naturel de son organisme. Renvoyer à cette différence entre nature et culture, entre des points de départ dont on ne peut disposer et la plasticité des pratiques historiques, est le seul moyen qui permette à celui qui agit de se soumettre performativement à ses propres assignations, et sans lesquelles il ne pourrait pas se comprendre lui-même comme l'initiateur de ses actions et de ses exigences. Il faut pour qu'elle puisse être elle-même qu'une personne dispose d'un point de référence par-delà les traditions et les contextes d'interaction propres à un processus de formation dans lequel l'identité personnelle pourra se former dans une perspective biographique.

Bien sûr, la personne ne peut se percevoir elle-même comme l'auteur d'actions dont elle est comptable et comme la source d'exigences authentiques, que si elle présuppose la continuité d'un soi qui demeure identique sa vie durant. Si nous ne faisons une telle hypothèse, nous ne nous pourrions pas avoir d'accès réfléchi au destin lié à notre socialisation, ni entreprendre de réviser la compréhension que nous avons de *nous-mêmes*. La conscience effective que nous avons d'être l'auteur de nos actions et de nos exigences s'entrelace avec l'intuition que nous avons d'avoir vocation à être l'auteur d'une biographie que nous nous sommes appropriée de manière critique. Mais une personne qui serait le produit exclusif du destin engendré par sa socialisation, verrait son « soi » lui échapper, pris qu'il serait dans le flux des constellations, relations et domaines de pertinence propres à la mise en œuvre de l'éducation. Dans le devenir changeant de notre biographie, il ne nous est possible d'être nous-mêmes en continuité que parce que nous pouvons sans cesse confirmer la différence entre ce que *nous* sommes et ce qui *nous* arrive à l'aune de notre existence dans un corps vivant, existence qui est elle-même la continuation d'un destin naturel sous-jacent au processus de socialisation. Le caractère indisponible du destin naturel, qui appartient pour ainsi dire à un passé antérieur au passé, paraît donc essentiel à la conscience de liberté — mais l'est-il également pour le pouvoir-être-soi-même en tant que tel ?

De ce que dépeint Hannah Arendt de manière suggestive, on ne peut quand même pas déduire que les chaînes anonymes d'action traversant un organisme qui a fait l'objet d'une intervention génétique vont inévitablement déprécier la base d'imputabilité que constitue, pour l'être-soi-même, ce corps vivant que

l'on est. Dirions-nous que la naissance, dès lors qu'il est établi que des intentions étrangères se sont nichées dans le programme génétique de notre organisme, n'est plus le point de départ susceptible de nous donner, à nous sujet agissant, la conscience que nous sommes, à tout moment, capable de créer par nous-même un nouveau commencement ? Sans doute, quiconque découvre dans son patrimoine la sédimentation d'une intention étrangère ne peut qu'y réagir. La personne programmée ne peut pas comprendre l'intention du programmeur, partout présente dans le génome modifié, comme un fait naturel, comme une réalité contingente qui limite sa latitude d'action. Par son intention, le programmeur intervient au contraire comme protagoniste dans une interaction, mais sans se présenter comme antagoniste à l'intérieur de l'espace d'action de la personne programmée. Or s'il y a quelque chose de moralement préoccupant dans le fait que soit curieusement inattaquable l'intention d'un *pair* qui intervient, par le truchement d'une modification génétique, dans la biographie d'un autre pair, de quoi s'agit-il ?

VI. Les limites morales de l'eugénisme

Dans les sociétés libérales, tout citoyen a un droit égal à poursuivre « de son mieux » ses projets de vie. La latitude éthique que représente cette liberté de faire de sa vie la meilleure vie possible — ce qui peut échouer —, est *aussi* déterminée par des capacités, des dispositions et des qualités génétiquement conditionnées. Eu égard à la liberté éthique de mener une vie qui nous soit propre dans des conditions organiques de départ qu'elle n'a pas choisies, la personne programmée ne se trouve pas dans une situation différente que celle qui a été engendrée naturellement. C'est ensuite qu'une programmation eugénique de certains traits et certaines dispositions désirables fait apparaître des scrupules moraux, lorsqu'elle place la personne concernée face à un projet de vie déterminé, qu'elle la limite, en tout cas, de manière spécifique dans sa liberté de choisir une vie qui lui soit propre. Naturellement, l'adolescent peut faire sienne l'intention « étrangère » à laquelle la sollicitude de ses parents a lié avant sa naissance une disposition à certaines aptitudes, tout comme il le ferait pour une vocation familiale. Que la rencontre de l'adolescent avec les ambitions que ses parents ont pour lui — qu'il tire parti, par exemple, de ses dons mathématiques ou musicaux —, ait lieu dans le cadre d'une réflexion sur la socialisation familiale — avec toute la densité de sa trame —, ou dans celui de sa confrontation à un programme génétique, cela ne fait guère de différence s'il transforme ces attentes parentales en aspirations personnelles et qu'il conçoit ce don symptomatique qu'on lui reconnaît comme une chance et quelque chose par quoi il peut s'obliger à une astreinte personnelle.

Lorsque l'intention est de cette manière « appropriée », l'existence corporelle et psychique ne peut être affectée par l'aliénation et par ce qui va de pair avec elle, à savoir la restriction de la liberté éthique de mener une vie « personnelle ». Mais on ne peut pas, parallèlement, exclure l'apparition de *cas dissonants* tant qu'il ne nous est pas permis d'être sûrs qu'une harmonisation entre les intentions personnelles et les intentions étrangères est garantie. Ce qui plaide en faveur de l'apparition de cas où prévaudrait la dissonance des intentions, c'est que le destin naturel et celui lié à la socialisation sont distincts du point de vue moral⁶². Les processus de socialisation n'empruntent que la voie de l'activité communicationnelle et c'est dans un médium qu'ils déploient leur pouvoir de formation, où coexistent des processus d'entente et des décisions qui, pour les personnes adultes de référence, sont également liés à des raisons internes, même si, pour l'enfant lui-même, au stade où il en est de son développement cognitif, l'« espace des raisons » est encore fermé. Du fait de la structure interactive des processus de formation, où l'enfant est constamment dans le rôle d'une seconde personne, les attentes des parents, qui les conduisent à vouloir former le caractère de leur enfant, sont en principe toujours susceptibles de « contestation ». En effet, une

« délégation » ne s'effectue, même si c'est pour rendre psychiquement captif, qu'en recourant à des raisons, de sorte que l'adolescent conserve en principe une possibilité de répondre et rétroactivement de s'en libérer⁶³. Les adolescents peuvent rééquilibrer rétrospectivement la dépendance à laquelle était en proie l'enfant qu'ils ont été, et se libérer par une remise à jour critique de la genèse des processus de socialisation qui conduisent à limiter la liberté. Même les fixations névrotiques peuvent être résolues, avec l'aide de la psychanalyse, par une réélaboration (*Erarbeitung*) de la vision acquise des choses.

Or c'est là une possibilité qui précisément n'existe pas dans le cas de ce qui a été fixé génétiquement par les parents, en fonction de leurs propres préférences. Une intervention génétique n'ouvre aucun espace communicationnel dans lequel il serait possible de s'adresser, comme à une seconde personne, à l'enfant dont on a conçu le projet, et de l'inscrire dans un processus d'entente. Il n'est pas possible, à partir de la perspective de l'adolescent, qu'il revienne, par la voie de l'« appropriation critique », sur ce qui a été fixé de manière instrumentale, alors qu'il peut le faire pour un processus de socialisation pathogène. Une telle démarche instrumentale ne permet aucun processus d'apprentissage *par réexamen* à l'adolescent qui considère rétrospectivement l'intervention antérieure à sa naissance. *S'en prendre* par la controverse à l'intention d'une tierce personne, quand cette intention a été fixée génétiquement, est une voie sans issue. Le programme génétique est une réalité muette et en un certain sens qui ne souffre aucune réponse ; celui qui, en effet, s'en prend à des intentions génétiquement fixées, ne peut pas se rapporter à ses dons (ou à ses handicaps) de la même manière que le ferait une personne née naturellement, qui peut, au fil de l'histoire d'une vie qu'elle s'est appropriée par la réflexion et à laquelle elle a donné une continuité délibérée, revenir sur la compréhension qu'elle a d'elle-même et trouver une réponse *productive* à sa situation initiale. La situation de la personne programmée est analogue à celle du clone qui, par le regard modélisant porté sur la personne et la biographie du « jumeau » décalé, est privé d'un avenir non obstrué qui lui soit propre⁶⁴.

Les interventions visant une amélioration génétique n'empiètent sur la liberté éthique que dans la mesure où elles soumettent la personne concernée aux intentions fixées par un tiers, intentions qu'elle rejette, mais qui sont irréversibles et l'empêchent de se comprendre comme l'auteur sans partage de sa vie personnelle. Il est peut-être plus facile de s'identifier à des facultés ou à des aptitudes qu'à des dispositions ou des qualités, mais, du point de vue de la résonance psychique sur la personne concernée, seule compte l'intention qui fut attachée au projet de programmation. Le seul cas où il y aurait de bonnes raisons que la personne concernée soit en accord avec la finalité eugénique est celui de déficiences extrêmes et tout à fait généralisées.

Un eugénisme libéral ne toucherait pas seulement la capacité à être soi-même sans entraves. Une telle pratique engendrerait en même temps une relation interpersonnelle pour laquelle il n'existe aucun précédent. La décision irréversible prise par une personne d'organiser le génome d'une autre personne selon ses désirs fait naître un type de relation entre ces deux personnes, qui remet en question une présupposition, qui jusqu'ici allait de soi, nécessaire à la compréhension morale que peuvent avoir d'elles-mêmes les personnes qui agissent et jugent de manière autonome. Une compréhension universaliste du droit et de la morale part de l'idée qu'aucun obstacle de principe ne s'oppose à un ordre égalitaire des relations interpersonnelles. Naturellement nos sociétés sont marquées par une violence, tant manifeste que structurelle. Elles sont traversées par le micro-pouvoir de répressions silencieuses, elles sont défigurées par l'oppression despotique, la privation des droits politiques, le délabrement des pouvoirs sociaux et l'exploitation économique. Nous ne pourrions pas nous révolter contre cela si nous ne savions pas que cette situation humiliante pourrait *aussi* être *différente*. La conviction que toutes les personnes reçoivent le même statut normatif et qu'elles se doivent les unes aux autres une reconnaissance réciproque et symétrique part de la réversibilité de principe des relations interhumaines. Personne ne doit

dépendre de quelqu'un d'autre de manière irréversible. Or la programmation génétique fait naître une relation à plus d'un égard asymétrique — un paternalisme d'un genre spécifique.

À la différence de la dépendance *sociale* qui affecte la relation parents-enfant, qui se résout avec l'accès des enfants à l'âge adulte au fur et à mesure que se succèdent les générations, la dépendance *généalogique* des enfants à l'égard des parents est, certes, elle aussi, irréversible. Les parents engendrent les enfants ; les enfants n'engendrent pas les parents. Mais cette dépendance n'affecte que l'existence — dont il peut certes être fait reproche bien que cela demeure singulièrement abstrait — non l'être-tel des enfants — ni aucune des déterminations qualitatives de leur vie future. 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 naissance⁶⁵ ». Celui qui est à l'origine du programme dispose unilatéralement, sans avoir supputé de manière justifiée le moindre consentement, du matériel génétique d'une autre personne dans l'intention paternaliste de mettre sur les bons rails la biographie de cette autre personne, qui dépendra de cette intention. Elle pourra l'interpréter, mais ne pourra ni la modifier ni faire qu'elle n'advienne pas. Les conséquences sont irréversibles parce que l'intention paternaliste prend forme concrète dans un programme génétique désarmant et non dans une pratique de socialisation médiatisée par la communication, en tant que telle susceptible d'être reprise et assumée par le « pupille ».

L'irréversibilité des conséquences entraînées par des manipulations génétiques entreprises de manière unilatérale conduit à une responsabilité problématique de celui qui s'estime capable d'une telle décision. Mais cette responsabilité doit-elle pour autant signifier *per se* que la personne programmée verra son autonomie morale limitée ? Tout le monde, y compris les personnes nées naturellement, est dépendant, d'une manière ou d'une autre, de son programme génétique. La dépendance à l'égard d'un programme génétique *fixé par une intention* est significative pour la compréhension morale que la personne programmée a d'elle-même, mais pour une autre raison. C'est qu'il lui est par principe refusé d'échanger son rôle avec celui de son programmeur. Le « dessin », pour le dire d'une formule, ne peut pas dessiner à son tour celui qui l'a dessiné. 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. Or ce type de dépendance sociale, qui est irréversible parce qu'elle tient son ancrage social de ce qu'elle a été instaurée de manière attributive, constitue un élément étranger dans les relations de reconnaissance qui caractérisent une communauté morale et juridique de personnes libres et égales.

Jusqu'à aujourd'hui, nous ne rencontrons dans les interactions sociales que des personnes nées naturellement, non des personnes fabriquées. Dans l'avenir biopolitique dont les eugénistes libéraux nous dressent le tableau, cet ensemble relationnel horizontal serait supplanté par un ensemble de relations intergénérationnelles qui, tant du point de vue de l'action que de celui de la communication, s'instaurerait verticalement à travers la modification intentionnelle du génome de ceux à naître.

Cela étant, on pourrait en venir à l'idée que l'État constitutionnel démocratique offre le cadre et les moyens appropriés pour tenter de rééquilibrer, au moyen de l'institutionnalisation juridique d'un procédé adéquat, la réciprocité qui fera défaut entre les générations, et pour restaurer la symétrie altérée, en instituant des normes tendant à l'universalité. L'institution de telles normes sur la large base d'une volonté éthico-politique n'en viendrait-elle pas à décharger les parents de la responsabilité problématique qu'une décision individuelle prise selon des préférences personnelles est susceptible

d'entraîner ? La légitimité d'une volonté générale démocratique serait-elle capable d'absoudre du « péché » de paternalisme les parents qui fixent le destin génétique de leur enfant selon leurs préférences personnelles, et de restituer statutairement à l'enfant concerné, lui-même, son égalité de naissance ? Dès l'instant où, en tant que coauteur d'une réglementation légale, celui-ci deviendrait partie prenante d'un consensus transgénérationnel capable de supprimer au niveau supérieur de la volonté générale une asymétrie sans remède au niveau individuel, il serait, en effet, indispensable qu'il cesse d'être encore considéré comme dépendant.

Il suffit cependant d'en faire l'expérience fictive pour comprendre pourquoi cette tentative de réparation ne peut qu'échouer. Le consensus politique requis serait en effet soit trop fort, soit trop faible. Trop fort, parce que l'établissement *contraignant* de buts collectifs allant au-delà de la simple prévention de déficiences sur lesquelles existe un accord serait un empiètement anticonstitutionnel sur l'autonomie individuelle des citoyens ; trop faible, parce que simplement *permettre* qu'on recoure à des procédés eugéniques au seul prétexte qu'on ne peut exclure que la limitation de la liberté éthique soit une conséquence problématique se révélerait incapable de décharger les parents de la responsabilité morale problématique entraînée par leur parti pris, au plus haut point personnel, en faveur de fins eugéniques. Ces pratiques relevant d'un eugénisme d'amélioration ne peuvent pas, dans le cadre d'une société pluraliste démocratiquement constituée qui accorde à chaque citoyen un droit égal à mener une vie autonome, être « normalisées » de manière légitime pour la simple raison que la sélection de dispositions désirées ne peut pas *a priori* être découplée de ce que l'on préjuge de certains projets de vie.

VII. Les prodromes d'une auto-instrumentalisation de l'espèce ?

Que tirer de cette analyse pour juger du débat actuel relatif à la recherche portant sur les cellules souches et le DPI ? J'ai tout d'abord tenté d'expliquer dans la section II pourquoi l'espoir était illusoire de pouvoir trancher la controverse au moyen d'un argument moral unique décisif. D'un point de vue philosophique, nous ne sommes nullement tenus d'étendre l'argument de la dignité humaine à la vie humaine « dès le départ ». Parallèlement, la distinction juridique entre la dignité humaine de la personne, laquelle vaut de manière inconditionnée, et la protection de la vie de l'embryon, qui en principe peut être mis en balance avec d'autres biens juridiques, n'ouvre en aucune façon la porte à une querelle sans issue sur des fins éthiques conflictuelles. En effet, lorsque nous apprécions la vie humaine antépersonnelle, nous ne nous y rapportons pas, ainsi que je l'ai montré dans la section III, comme à un « bien » parmi d'autres. Il y va dans le rapport que nous avons à la vie humaine anténatale (ou avec les humains après leur mort) de la façon dont nous nous comprenons nous-mêmes en tant qu'êtres porteurs de l'espèce. Or à cette compréhension de soi du point de vue d'une éthique de l'espèce sont étroitement tissées les représentations que nous avons de nous-mêmes en tant que personnes morales. Nos conceptions de la vie humaine antépersonnelle — et la manière que nous avons de nous y rapporter — constituent pour ainsi dire, pour la morale raisonnable des sujets des droits de l'homme, un environnement stabilisateur du point d'une éthique de l'espèce — un contexte d'enchâssement qu'il ne faut pas briser si l'on veut éviter que la morale elle-même ne se mette à déraper.

Ce lien interne entre l'éthique professant la protection de la vie et la manière dont nous nous comprenons en tant qu'êtres vivants autonomes et égaux nous guidant au moyen de raisons morales, devient saillant sur le fond de la possibilité d'un eugénisme libéral. Les raisons morales qui parlent de façon hypothétique contre une telle pratique jettent aussi une ombre contre les pratiques qui préparent simplement le terrain à l'eugénisme libéral. La question qu'il nous faut aujourd'hui nous poser est celle

de savoir si les générations à venir s'accommoderont de ne plus se concevoir comme les auteurs à part entière de la vie qu'elles mèneront — et d'en n'être plus comptables en tant que tels. S'accommoderont-elles d'une relation interpersonnelle qui aura cessé d'être congruente avec les présuppositions égalitaires de la morale et du droit ? Et est-ce que cela n'est pas susceptible de changer la forme grammaticale de notre jeu de langage moral dans son ensemble — la compréhension des sujets capables de parler et d'agir pour qui les raisons morales comptent ? Les arguments que j'ai avancés dans les sections de IV à VI avaient pour but de rendre recevable le fait que ces questions se posent à nous d'ores et déjà en attendant les développements ultérieurs de la technologie génétique. C'est une perspective préoccupante que celle d'une pratique qui permette des interventions génétiques modifiant les caractéristiques, transgresse les limites de la relation, dans son principe, communicationnelle entre le médecin et le patient, les parents et les enfants et mine par l'autotransformation eugénique nos formes de vie normativement structurées.

Cette inquiétude explique une impression que l'on peut retirer des débats concernant la bio-éthique, y compris ceux qui se sont déroulés au Bundestag. Ceux qui mènent cette discussion (comme par exemple les députés du Parti libéral — FDP) comme s'il s'agissait d'une mise en balance tout à fait normale entre des biens juridiques concurrents semblent ne pas être dans la bonne tonalité. Non que l'inconditionnalité existentielle, face à la mise en balance des intérêts, aurait *a priori* le droit pour elle. Mais nombre d'entre nous paraissent obéir à une intuition, à savoir que nous ne souhaitons pas que la vie humaine, même à son stade le plus élémentaire, soit *soupesée pour être mise en balance*, ni avec la liberté (ou la concurrentialité) de la recherche, ni avec l'intérêt que présente le maintien d'une industrie nationale, ni même avec le désir des parents d'avoir un enfant en bonne santé, ni enfin avec la perspective (envisagée pour l'instant sur arguments) de nouveaux types de traitement pour les déficits génétiques sévères. Que peut bien exprimer cette intuition dès lors que nous partons de l'idée que la vie humaine ne requiert pas d'être protégée de la même façon dès le départ que la vie des personnes ?

L'hésitation concernant le DPI peut être justifiée de manière plus directe que l'inhibition comparativement archaïque touchant la recherche « consommatrice » d'embryons. Ce qui nous retient de légaliser le DPI est de deux ordres : cela concerne à la fois la production d'embryons sous condition et la nature de la condition elle-même. Provoquer une situation dans laquelle, le cas échéant, un embryon est rejeté parce qu'il est déficient est aussi problématique que la sélection lorsqu'elle est effectuée selon des critères décidés unilatéralement. La sélection ne peut être entreprise que de manière unilatérale, et, partant, dans une optique instrumentale puisque, alors que, dans le cas d'interventions génétiques, un accord pourrait toujours, *a posteriori* du moins, être confirmé par une prise de position de la personne ayant fait l'objet du traitement, ici, il n'est pas possible d'anticiper un accord puisque ce dont on envisage la création, ici, n'est en aucun cas une personne. À la différence de ce qui se passe dans le cas de la recherche sur l'embryon, toutefois, peser moralement le pour et le contre en présence d'une prédisposition à un déficit lourd pour la future personne elle-même peut être une attitude à prendre en ligne de compte⁶⁶. Ceux qui en appellent à une réglementation qui, le cas échéant, limiterait la recevabilité du procédé aux cas indiscutablement extrêmes de maladies monogénétiques, peuvent, contre la protection de la vie, avancer au premier chef⁶⁷ que l'on peut percevoir et plaider qu'il est de l'intérêt de la personne à venir concernée qu'on lui évite une vie dont le caractère restreint lui serait insupportable.

Mais même dans ce cas de figure, le fait que nous envisagions de prendre *pour autrui* une décision lourde de conséquences en tranchant entre une vie qui vaut d'être vécue et une vie qui ne le vaut pas, demeure quelque chose de dérangeant. Est-ce que les parents qui, pour satisfaire leur désir d'enfant, se déterminent en faveur de la sélection manquent à une attitude clinique dont le but est la bonne santé de l'enfant ? Ou se comportent-ils à l'égard de l'enfant à naître, même si cela procède d'une fiction

invérifiable, comme à l'égard d'une seconde personne — émettant l'hypothèse qu'*elle-même*, dans une certaine mesure, dirait non à une existence limitée par la maladie ? Moi-même, je ne suis sûr de rien ; mais quoi qu'il en soit, les opposants disposeraient encore de solides raisons dès lors qu'ils montreraient du doigt (comme récemment le Président fédéral) les effets secondaires discriminants et l'accoutumance problématique que ne peut pas manquer d'engendrer une appréciation aussi restrictive de cette modalité de la vie humaine qu'on appelle le handicap.

La situation sera différente lorsque le développement de la technologie génétique, un jour, permettra de faire suivre le diagnostic d'un déficit héréditaire sévère d'une intervention génético-thérapeutique et par là même de rendre superflue une sélection. Le seuil ouvrant sur l'eugénisme négatif serait alors franchi. Si tel était le cas, les raisons que nous avons mentionnées et qui sont aujourd'hui invoquées pour libéraliser le DPI pourraient alors valoir en faveur des modifications génétiques sans que l'on doive mettre en balance un handicap non désiré et la protection de la vie d'un embryon « rejeté ». Envisager une modification génétique (de préférence sur des cellules somatiques) qui se limiterait à des fins sans aucun doute possible thérapeutiques peut être comparé à la lutte contre les épidémies et les pandémies. Le degré de profondeur propre aux moyens avec lesquels on opère pour intervenir ne justifie nullement l'abandon d'un traitement.

Le dégoût que nous éprouvons face à l'idée que la recherche « consommatrice » d'embryons instrumentalise la vie humaine dans l'espoir de tirer profits (et bénéfiques) d'un progrès sur lequel on ne peut même pas établir un pronostic scientifique sûr, requiert une explication plus complexe. L'attitude qui s'y exprime est qu'« un embryon — quand bien même conçu *in vitro* — [est] le futur enfant de futurs parents et rien d'autre. On ne saurait en disposer à d'autres fins » (Margot von Renesse). Dès lors que cette attitude s'affirme indépendamment de convictions ontologiques relatives au point de départ de la vie personnelle, elle ne se justifie donc pas par une compréhension métaphysique de la dignité humaine. Cependant, l'argument moral que j'ai introduit contre l'eugénisme libéral ne porte pas davantage, en tout cas pas de manière directe. Le sentiment qu'il ne nous est pas permis d'instrumentaliser l'embryon comme une chose à n'importe quelle *autre* fin trouve certes une expression dans l'exigence qui veut qu'on le traite en anticipant ce qu'il sera, c'est-à-dire *comme une seconde personne* qui, *si elle était née, pourrait* avoir sa propre attitude par rapport à ce traitement. Mais le rapport purement expérimental et « consommateur » qu'entretient le laboratoire de recherche avec l'embryon ne vise nullement une naissance. En quel sens dès lors peut-il manquer à l'attitude clinique puisque celle-ci anticipe un être dont on peut supposer, du moins en principe, l'assentiment *a posteriori* ?

La référence à un bien collectif corollaire des procédés thérapeutiques qui pourraient d'une façon ou d'une autre être développés occulte le fait que ces procédés entraînent une instrumentalisation incompatible avec l'attitude clinique. On ne peut naturellement pas justifier la recherche « consommatrice » d'embryons du point de vue clinicien thérapeutique car ce qui caractérise ce point de vue c'est justement la relation thérapeutique à la seconde personne. Le point de vue clinicien bien compris individualise. Mais pourquoi faudrait-il appliquer de manière générale à la recherche en laboratoire le critère virtuel d'une relation médecin-patient ? Si cette question en retour ne nous renvoie pas à la querelle essentialiste sur la définition « véritable » de la vie embryonnaire, il semble qu'il ne reste bien, en fin de compte, qu'une mise en balance de différents biens, avec une issue ouverte. La seule condition pour que cette question controversée ne retombe pas dans le processus normal de toute mise en balance est que la vie antépersonnelle, ainsi que j'ai tenté de l'expliquer dans ma section III, ait un poids d'une *nature spécifique*.

C'est à ce stade que peut prendre son essor l'argument préparé de longue haleine selon lequel le développement de la technologie génétique tend à éteindre, parce qu'elle touche à la question de la

nature humaine, les distinctions qui possèdent un profond ancrage anthropologique entre les catégories du subjectif et de l'objectif, de la croissance naturelle et de la fabrication. Pour cette raison même, ce qui devient l'enjeu avec l'instrumentalisation de la vie antépersonnelle c'est la compréhension que nous pouvons avoir de nous-mêmes dans la perspective d'une éthique de l'espèce humaine, ce par quoi nous déterminons si nous pouvons encore continuer de nous comprendre comme des êtres capables d'agir et de juger moralement. Lorsque des raisons morales contraignantes nous font défaut, il faut pour trouver notre chemin nous en tenir aux indicateurs d'une éthique de l'espèce⁶⁸.

Supposons que la recherche « consommatrice » d'embryons impose une pratique qui place au second plan la protection de la vie humaine antépersonnelle par rapport à d'« autres fins », fût-ce par rapport à la perspective du développement des biens collectifs les plus estimables (par exemple de nouveaux procédés thérapeutiques). La désensibilisation de notre regard sur la nature humaine, qui irait de pair avec l'*accoutumance* à une telle pratique, ouvrirait, à n'en pas douter, la voie à un eugénisme libéral. Nous pouvons d'ores et déjà percevoir que si ce pas est fait aujourd'hui, il sera l'occasion demain de nous mettre devant le *fait accompli*, ce à quoi en appelleront les apologistes du moment comme à un Rubicon que nous aurons déjà franchi. En regardant l'avenir possible de la nature humaine nous comprenons que le besoin de réglementation est déjà un besoin d'aujourd'hui. Les limites normatives à ne pas franchir dans le rapport aux embryons sont le résultat de la vision propre à une communauté morale de personnes qui refusent les prodromes d'une auto-instrumentalisation de l'espèce, et ce afin — disons dans un souci de soi élargi à l'échelle de l'espèce — de garder intacte leur forme de vie structurée par la communication.

La recherche sur l'embryon et le DPI provoquent l'émoi avant tout en ce qu'ils *exemplifient* un danger qui se rattache à la perspective de l'« élevage humain » (*Menschenzüchtung*). Le lien générationnel, si la fusion de chaque fois deux séquences chromosomiques cesse d'être contingente, perd du même coup cette naturalité qui appartenait à l'arrière-plan trivial de la manière dont nous nous comprenions nous-mêmes du point de vue d'une éthique de l'espèce humaine. Si nous renonçons à une « moralisation » de la nature humaine, cela pourrait faire naître un épais faisceau d'action intergénérationnel dont la verticalité à sens unique viendrait empiéter sur le réseau des interactions entre contemporains. Si les traditions culturelles et les processus éducatifs se déploient, ainsi que l'a montré Gadamer, dans un milieu où tout est question et réponse, il n'en va pas de même des programmes génétiques qui ne donnent pas leur mot à dire à ceux qui en naissent. Si l'habitude se prend de recourir à la biotechnologie pour disposer de la nature humaine au gré de ses préférences, il est impossible que la compréhension que nous avons de nous-mêmes du point de vue d'une éthique de l'espèce humaine en sorte intacte.

Dans cette perspective, les deux nouveautés controversées, alors qu'elles n'en sont qu'à leur stade initial, nous mettent déjà sous les yeux ce que pourraient être les transformations de notre mode de vie si, complètement émancipées du contexte d'une activité thérapeutique adressée à l'individu, les interventions modifiant des caractères génétiques devenaient *un usage*. Il n'est, dès lors, plus à exclure que, par le truchement d'interventions visant l'amélioration eugénique, des intentions « étrangères », et néanmoins matérialisées génétiquement, s'emparent de la biographie de la personne programmée. À travers ces intentions réalisées dans une optique instrumentale, ce ne sont pas des personnes qui s'expriment, personnes par rapport auxquelles les personnes concernées, en tant que personnes à qui on s'est adressé, pourraient prendre position. Voilà pourquoi nous ressentons une inquiétude face à la question de savoir si et comment un acte réifiant de cette nature affecte à la fois le pouvoir que nous avons d'être nous-mêmes et notre relation à autrui. Pourrons-nous encore alors nous comprendre nous-mêmes comme des personnes qui se conçoivent comme les auteurs sans partage de leur vie personnelle et qui, rencontrant quiconque, sans exception, le considèrent comme une personne égale de naissance ? Ces deux présuppositions qui se

trouvent mises en jeu sont deux présuppositions essentielles, procédant d'une éthique de l'espèce humaine, qui déterminent la compréhension morale que nous avons de nous-mêmes.

Cet état de fait ne confère à vrai dire son acuité à la controverse actuelle qu'aussi longtemps que, d'une manière générale, nous éprouvons encore un intérêt existentiel à appartenir à une communauté morale. Il ne va pas du tout de soi en effet que nous *désirions* être membre statutaire d'une communauté qui attend une égale attention pour chacun et la responsabilité solidaire de tous. Que nous *devions* agir moralement c'est un fait entendu par le sens même de la morale (comprise d'un point de vue déontologique). Mais pourquoi — dès l'instant où la biotechnologie sape en silence notre identité d'être d'essence générique — faudrait-il que nous *vouliions* être moraux ? Évaluer la morale dans son ensemble est un jugement qui n'est pas lui-même un jugement moral mais un jugement éthique au sens d'une éthique de l'espèce humaine.

Si nous ne connaissions pas l'émotion que font naître les sentiments moraux d'obligation ou de culpabilité, du reproche ou du pardon ; si nous ne connaissions ni le sentiment libérateur que confère le respect moral, ni le sentiment de joie que procure l'entraide solidaire, ni le sentiment d'accablement qu'engendre le renoncement moral ; si nous ne connaissions pas enfin l'« obligeance » qui permet d'aborder des situations de conflit ou de contradiction avec un minimum de civilité, nous ne pourrions que percevoir, c'est encore ce que nous pensons aujourd'hui, que l'univers habité par les hommes est insupportable. La vie dans le vide moral, dans une forme de vie qui ne connaîtrait même plus le cynisme moral, serait une vie qui ne vaudrait pas d'être vécue. Un tel jugement est simplement l'expression de l'« impulsion » qui nous pousse à préférer une existence de dignité humaine à la froideur d'une forme de vie insensible aux égards moraux. C'est cette même impulsion qui explique le passage historique, qui se répète dans l'ontogenèse, au stade posttraditionnel de la conscience morale.

Lorsque les images religieuses et métaphysiques du monde virent leur force universelle d'obligation perdre l'essentiel de sa puissance, nous ne sommes pas tous devenus, après le passage à un pluralisme toléré des visions du monde, ni des cyniques froids ni des relativistes pour qui tout se vaut, parce que nous avons tenu ferme — parce que nous avons *voulu* tenir ferme — à la binarité des jugements moraux, justes ou faux. Nous avons adapté les pratiques du monde vécu aux prémisses d'une morale conforme à la raison et aux droits de l'homme parce que celles-ci offraient une base commune favorable à une existence de dignité humaine surmontant les différences propres aux visions du monde⁶⁹. Ce sont peut-être des motifs analogues qui peuvent expliquer — et justifier — la résistance affective à cette crainte que soit modifiée l'identité de l'espèce humaine.

¹ Le *diagnostic préimplantatoire* porte sur des « cultures » *in vitro* d'embryons obtenus à partir des cellules germinales d'un couple. Lorsque les embryons ont atteint le stade de huit cellules, on teste l'appareil génétique des embryons obtenus, avant de procéder à l'implantation d'un embryon, notamment dépourvu de maladies génétiques sévères. Il est évident que ce procédé, en principe destiné à être réservé aux parents porteurs sains d'une maladie génétique transmissible par l'hérédité, peut être mis en œuvre avec des critères autres que thérapeutiques.

² On distingue quatre catégories de cellules souches en fonction de la diversité des types cellulaires auxquels elles peuvent donner naissance :

- les cellules souches unipotentes ne produisent qu'une seule sorte de cellules différenciées (exemple : cellules souches utilisées pour les greffes de peau) ;
- les cellules souches multipotentes ne produisent qu'un nombre restreint de types cellulaires (exemple : les cellules souches de la moelle osseuse donnent naissance aux globules rouges, aux différentes sortes de globules blancs et aux plaquettes) ;
- les cellules souches pluripotentes peuvent donner pratiquement tous les types cellulaires ;
- les cellules souches totipotentes peuvent donner naissance à un individu complet car elles sont, comme l'œuf, capables de produire non seulement l'ensemble des types cellulaires d'un individu adulte mais aussi les cellules du placenta. (Source : *Science & Décision* — science.decision.net.)

³ En français dans le texte.

4 R. Kollek, I. Schneider, « Verschwiegene Interessen », dans : *Süddeutsche Zeitung*, 5 juillet 2001. Pour les enjeux cachés qui ont présidé à la mise en place par le pouvoir politique de la recherche sur l'embryon, voir Chr. Schwägerl, « Die Geister, die sie riefen », dans *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16 juin 2001.

5 Je préfère ne pas entrer outre mesure dans les questions spécifiques qui touchent à la responsabilité morale impliquée par les conséquences intergénérationnelles de longue portée que nous aurions à assumer avec des interventions thérapeutiques (jusqu'ici interdites) sur les lignées germinales, voire simplement avec les effets secondaires qu'est susceptible d'entraîner la thérapie sur les cellules somatiques, étant donné les possibles modifications de la lignée germinale. Voir sur ce point M. Lappé, « Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line », dans H. Kuhse et P. Singer (sous la dir. de), *Bioethics*, Londres, Blackwell, 2000, p. 155-164. Dans ce qui suit, les « interventions génétiques » dont il est question sont celles qui sont menées avant la naissance, sans spécification particulière.

6 N. Agar, « Liberal Eugenics », dans H. Kuhse et P. Singer (sous la dir. de), *Bioethics*, op. cit., p. 171-181 : « Les libéraux doutent que la notion de “maladie” soit à la hauteur de la tâche théorico-morale qui est exigée d'elle par la distinction “thérapeutique/eugénique” » (p. 173).

7 J. Rau, « Der Mensch ist jetzt Mitspieler der Evolution geworden », dans *FAZ*, 19 mai 2001.

8 En allemand, littéralement : l'« argument de la rupture de digue » (*Dambruchargument*).

9 Je partage le point de vue des collègues qui pensent que les biosciences sont capables de succès rapides, également exploitables par les biotechnologies : « La science prend si souvent les meilleures prédictions au dépourvu, que nous ne devons pas courir le risque de nous retrouver démunis devant ce qui pourrait être un Hiroshima génétique. Mieux vaut avoir des principes qui couvrent des situations impossibles que de n'en avoir pas dans des situations qui nous arrivent sans crier “gare !” », N. Agar, « Liberal Eugenics », op. cit., p. 172.

10 R. Kollek, *Präimplantationsdiagnostik*, Tübingen & Bâle, A. Francke, 2000, p. 214.

11 L'expression « *verbrauchende Embryonenforschung* » est très présente dans le débat allemand sur la bioéthique. Elle renvoie à la tentation, apparemment grande dans la communauté de recherche, d'utiliser les « embryons surnuméraires » à des fins de recherche pure, et donc de « “consommer” de l'embryon », tenu pour un matériel ou un matériau simplement disponible. Le débat français, même s'il est concerné par cette question, ne dispose pas d'une expression aussi nette, que nous avons donc choisi de traduire littéralement.

12 A. Kuhlmann, *Politik des Lebens, Politik des Sterbens*, Berlin, 2001, p. 104 s.

13 J. D. Watson, « Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen », dans *FAZ*, 26 septembre 2000.

14 Voir sur ce point le commentaire éclairant de Thomas Assheuer, « Der künstliche Mensch », dans *Die Zeit*, 15 mars 2001.

15 Voir *Zeit-Dokument*, n° 2, 1999, p. 4-15.

16 J. Habermas, *Droit et Démocratie*, trad. R. Rochlitz et Chr. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997 ; *id.*, *L'Intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1999.

17 Voir par exemple les contributions au débat suscité parmi les philosophes dans *Die Zeit*, n° 4 à 10, 2001.

18 L'échange intensif d'idées avec Lutz Wingert et Rainer Forst m'a été une aide précieuse. Je dois aussi remercier Tilmann Habermas pour ses commentaires détaillés. Naturellement, chacun de ces conseillers a ses propres restrictions. Les miennes viennent de ce que j'aborde ces questions sans familiarité originelle avec le champ de la bioéthique. Je regrette donc de n'avoir rencontré l'étude d'Allen Buchanan, Daniel W. Brock, Norman Daniels et Daniel Wikler (*From Chance to Choice*, Cambridge, CUP, 2000) qu'après avoir achevé mon manuscrit. Je partage la perspective déontologique de leur appréciation. En ce qui concerne les points de désaccord qui, néanmoins, persistent, je n'ai pu les marquer qu'en introduisant après coup quelques notes en bas de page.

19 L'expression *Gattungswesen* réfère très directement au jeune Marx (dans les « Manuscrits parisiens » (ou de 1844), voir *Œuvres. Économie II*, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1968, p. 62 s), qui, lui-même réfère à la tradition jeune-hégélienne, et à Hegel lui-même, qui définit le *genre* (*Gattung*) comme l'Universel concret. Dire que l'homme est un *Gattungswesen* (p. 62) — « un être générique » comme dit la traduction canonique —, ou qu'il a un *Gattungswesen* (p. 64) — une « essence générique », signifie donc que tout individu excède son individualité propre pour atteindre à l'universalité de l'espèce (et du genre), que tout individu est donc porteur de tous les caractères de l'espèce (et du genre), et qu'il les réfléchit en lui et en autrui. C'est très exactement à cette dimension que renvoie ici Habermas avec ce qu'il appelle une *Gattungsethik*. Pour rester proche de la traduction usuelle, nous traduirons *Gattungswesen* par « être d'essence générique », et *Gattungsethik*, faute de mieux, « éthique de l'espèce humaine », étant entendu que le genre et l'espèce se confondent.

20 W. Van Daele, « Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe », dans *Wechselwirkung*, juin/août 2000, p. 24-31.

21 *Ibid.*, p. 25.

22 W. Van Daele, « Die Moralisierung der menschlichen Natur und die Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen », *Kritische Vierteljahrschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, n° 2 (1987), p. 351-366.

23 U. Beck, *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. L. Bernardi, préf. Bruno Latour, Paris, Aubier, 2001 ; J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998, p. 195-231.

24 L. Honnefelder, « Die Herausforderung des Menschen durch Genomforschung und Gentechnik », dans *Forum (Info der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung)*, cahier n° 1, 2000, p. 49.

25 Pour les raisons indiquées plus haut, je me concentrerai sur la question fondamentale de savoir si nous voulons tout simplement nous diriger vers un eugénisme libéral qui excède des fins strictement thérapeutiques. Je n'aborderai pas les questions liées à ce que serait la manière « juste » de mettre en place ces procédés. Les problèmes normatifs liés à un eugénisme désiré jusque dans ses principes sont traités du point de vue de la théorie de la justice de Rawls dans *From Chance to Choice*, d'A. Buchanan et alii (op. cit. supra), p. 4 : « L'objectif premier de ce livre est [...] de répondre à une seule question : Quels sont les principes moraux les plus fondamentaux auxquels pourraient recourir à la fois la politique publique et le choix individuel concernant l'usage de la thérapie génique dans une société juste et humaine dans

laquelle les pouvoirs de la thérapie génique seraient beaucoup plus développés qu'ils ne le sont aujourd'hui ? »

26 R. Dworkin, « Die falsche Angst, Gott zu spielen », dans *Zeit-Dokument* (1999), p. 39 ; voir également, *id.*, « Playing God, Genes, Clones, and Luck », dans *Sovereign Virtue*, Cambridge, 2000, p. 427-452.

27 Je ferai abstraction, dans notre contexte, du débat juridique sur les implications de la loi actuelle concernant l'avortement (art. 218 StGB). La Cour fédérale constitutionnelle a pris le parti de protéger la vie prénatale à partir du moment de la nidation. La question de savoir si de cette décision, ainsi que l'avancent Herta Däubler-Gmelin [*N.d.T.* : actuelle ministre fédérale de la Justice] et Ernst Benda [*N.d.T.* : ancien président de la Cour constitutionnelle], il est possible d'induire sans plus de précisions que la vie humaine mérite absolument d'être protégée dès la fécondation, est une démarche contestée parmi les juristes, et qui me semble, à moi aussi, sujette à caution ; voir M. Pawlik, « Der Staat hat dem Embryo alle Trümpfe genommen », dans *FAZ*, 27 juin 2001. Concernant l'éventail des diverses décisions de justice, voir la contribution riche en informations de R. Erlinger, « Von welchem Zeitpunkt an ist der Embryo juristisch geschützt », dans *Süddeutsche Zeitung*, 4 juillet 2001. Au demeurant, interpréter la Constitution est un processus d'apprentissage au long cours qui a régulièrement conduit les cours suprêmes à réviser leurs décisions antérieures. S'il advenait, à la lumière des circonstances historiques, que les dispositions légales existantes fussent confrontées à des raisons morales nouvelles, les principes constitutionnels — dans la mesure où ils sont eux-mêmes fondés sur la morale — imposent que le droit suive les idées morales.

28 Voir R. Merkel, « Rechte für Embryonen ? », dans *Die Zeit*, 25 janvier 2001 ; U. Mueller, « Gebt uns die Lizenz zum Klonen ! », dans *FAZ*, 9 mars 2001.

29 R. Dworkin, *Life's Dominion*, New York, A. Knopf, 1994.

30 L'article 1 de la Loi fondamentale allemande du 23 mai 1949 — qui fut, à notre connaissance, la première Constitution à introduire explicitement la « dignité humaine » dans son énoncé — est titré : *Menschenwürde, Grundrechtsbindung der staatlichen Gewalt* et s'énonce comme suit :

« (1) Die Würde des Menschen ist *unantastbar* [souligné par moi. C.B.]. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.

(2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.

(3) Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht. »

La traduction officielle en est :

« Article 1 [*Dignité de l'être humain, caractère obligatoire des droits fondamentaux*] :

(1) La dignité de l'être humain est intangible. Tous les pouvoirs publics ont l'obligation de la respecter et de la protéger.

(2) En conséquence, le peuple allemand reconnaît à l'être humain des droits inviolables et inaliénables comme fondement de toute communauté humaine, de la paix et de la justice dans le monde.

(3) Les droits fondamentaux énoncés ci-après lient les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire à titre de droit directement applicable. »

31 C'est un fait dont tient compte la doctrine aristotélo-scholastique de l'actualisation de l'âme par étapes successives. Voir la vue d'ensemble proposée par H. Schmoll, « Wann wird der Mensch ein Mensch ? », dans *FAZ*, 31 mai 2001.

32 Martha Nussbaum critique la distinction kantienne entre l'existence intelligible et l'existence corporelle de l'être agissant : « Ce qui ne va pas avec la distinction de Kant ? [...] C'est qu'elle ne tient pas compte de ce que notre dignité ne pourrait pas être détenue par un être qui ne serait pas mortel et vulnérable ; il en va d'elle comme de la beauté d'un cerisier en fleur : un diamant ne peut pas la posséder », dans : *Disabled Lives : Who Cares ?*, non publié, Ms, 2001.

33 C'est là une idée fondamentale que Helmuth Plessner et Arnold Gehlen partagent avec George Herbert Mead.

34 Hannah Arendt, dans *Vita activa* (Munich, 1959 — en franç. *La Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983) a mis l'accent sur la « pluralité » comme étant le trait fondamental de l'existence humaine. La vie de l'homme ne s'accomplit que dans des conditions d'interaction avec les autres hommes : « C'est ainsi que la langue des Romains, qui furent sans doute le peuple le plus politique que l'on connaisse, employait comme synonymes les mots “vivre” et “être parmi les hommes” (*inter homines esse*) ou “mourir” et “cesser d'être parmi les hommes” (*inter homines esse desinere*). (*Loc. cit.*, p. 15 ; en franç. p. 42.)

35 Le *don* de raison signifie que la naissance, en même temps qu'elle circonscrit l'entrée dans le monde social, marque en même temps l'instant à partir duquel peut se réaliser la *disposition* à être une personne, sous quelque forme que ce soit. Même le patient tombé dans le coma participe de cette forme de vie. Voir Martin Seel, *Ethisch-ästhetische Studien*, Francfort-sur-le-Main, 1996, p. 215 s. : « La morale, par conséquent, traite tous les membres de l'espèce humaine comme des êtres qui veulent une vie personnelle, peu importe la mesure dans laquelle ils peuvent effectivement la vivre. [...] L'attention, établie dans la reconnaissance mutuelle des personnes, à l'intégrité d'autrui doit valoir pour tous les hommes sans exception ; ils ont tous le même droit fondamental à participer à la vie en tant que personne, peu importe dans quelle mesure ils ont (dans l'absolu ou provisoirement) la capacité de déterminer par eux-mêmes la part qu'ils peuvent y prendre. Le cœur de la morale ne peut être que de la plus grande des simplicités : traiter tous les êtres humains comme des êtres humains. »

36 L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Francfort-sur-le-Main, 1993.

37 St. Rixen, « Totenwürde », dans *FAZ* du 13 mars 2001.

38 W. Kersting, « Menschenrechtsverletzung ist nicht Werberletzung », dans *FAZ* du 13 mars 2001.

39 R. Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, trad. F. Limare et F. Michaut, Paris, PUF, 1995 ; K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Francfort-sur-le-Main, 1988, p. 335 s.

40 Voir *supra* note p. 52.

41 O. Höffe, « Wessen Menschenwürde ? », dans *Die Zeit*, 1^{er} février 2001.

42 A. Buchanan *et alii*, *From Chance to Choice*, *op. cit.*, p. 177 s, signalent un scénario de « communautarisme génétique », qui fait froid dans le dos, selon lequel différentes sous-cultures entreprendraient de pratiquer l'auto-optimisation eugénique de l'espèce humaine dans

diverses directions, de sorte que l'unité de la nature humaine comme base de référence à partir de laquelle tous les hommes pouvaient, jusqu'ici, se comprendre et se reconnaître réciproquement comme membre de la même communauté morale, se verrait remise en question : « Nous ne pouvons plus affirmer que ce que nous connaissons aujourd'hui comme la nature humaine, n'aura qu'un successeur unique. Il nous faut prendre en compte la possibilité que, à un moment donné de l'avenir, différents groupes d'être humains poursuivront des voies divergentes de développement en recourant à la technologie génétique. Si cela se produit, il y aura donc différents groupes d'êtres, chacun ayant sa propre « nature », qui n'auront entre eux comme seul rapport que d'avoir eu un ancêtre commun (l'espèce humaine), exactement comme il y a aujourd'hui différentes espèces animales issues d'ancêtres communs, que l'on a fait évoluer par mutation aléatoire et sélection naturelle. »

43 Je dois cette idée décisive à une discussion avec Lutz Wingert. Le projet qu'il a proposé à l'Institut des sciences de la civilisation de Essen (*das Kulturwissenschaftliche Institut*) est également instructif : « Was macht eine Lebensform human ? Unsere Kultur zwischen Biologie und Humanismus » (manuscrit, 2001).

44 Une chose, cependant, est d'interpréter selon le modèle du bricolage nos interventions biotechnologiques réalisées dans les conditions du laboratoire, une autre d'interpréter, comme le fait par exemple François Jacob (*Le Jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1977) l'évolution de la nature *elle-même* selon ce même modèle. C'est là une distinction qui prend sa portée normative lorsque ces deux aspects sont réunis dans le but de rendre acceptable le paralogisme naturaliste au prétexte que la biotechnologie ne ferait que poursuivre l'évolution naturelle avec d'autres moyens. Je m'appuie ici sur un manuscrit de P. Janich et M. Weingarten, *Verantwortung ohne Verständnis. Wie die Ethikdebatte zur Gentechnik von deren Wissenschaftstheorie abhängt*, Marburg, 2001.

45 H. Jonas, « Lasst uns einen Menschen klonieren », dans *Technik, Medizin und Eugenik*, Francfort-sur-le-Main, 1985, p. 165.

46 *Ibid.*, p. 168. L'incontrôlabilité augmente avec les interventions dans la lignée germinale, voir note 2 du chap. II.

47 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialectique de la raison*, trad. É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 54 s.

48 En anglais dans le texte (*for the time being*).

49 N. Agar, « Liberal Eugenics », dans H. Kuhse et P. Singer (sous la dir. de), *Biethics, op. cit.*, p. 171.

50 J. Robertson, cité par N. Agar, *ibid.*, p. 172 s.

51 *Ibid.*, p. 173. On trouve le même parallèle dans A. Buchanan *et alii*, *From Chance to Choice, op. cit.*, p. 156 s.

52 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen* (1927), dans *Gesammelte Schriften*, tome 4, Francfort-sur-le-Main, 1981.

53 T. Habermas, « Die Entwicklung sozialen Urteilens bei jugendlichen Magersüchtigen », dans *Acta Paedo-psychiatrica*, n° 51, 1988, p. 147-155.

54 A. Buchanan *et alii*, *From Chance to Choice, op. cit.*, p. 121 : « Les maladies et les déficits, tant physiques que mentaux, sont analysés comme des dérives contraires ou des carences par rapport à une organisation fonctionnelle normale, type de l'espèce [...]. La démarcation entre maladie ou déficit et fonctionnement normal est par conséquent établie dans le contexte relativement objectif et non spéculatif offert par les sciences biomédicales, faisant l'objet d'une large interprétation. » Les auteurs traitent le « fonctionnement normal », d'un point de vue normatif, comme un « bien naturel primaire » par analogie aux biens sociaux fondamentaux introduits par Rawls.

55 J. Harris, « Is Gene Therapy a Form of Eugenics ? », dans H. Kuhse et P. Singer, *Biethics, op. cit.*, p. 167 : « C'est un fait important parce que nous avons besoin que soit établie l'invalidité dans un rapport que nous pouvons utiliser lorsque la conscience de soi est encore potentielle — gamètes, embryons, fœtus et nouveau-nés —, ou lorsqu'il y a une inconscience temporaire, sans avoir à attendre une ratification ultérieure de la personne concernée. »

56 A. Kuhlmann, *Politik des Lebens, Politik des Sterbens, op. cit.*, p. 17.

57 A. Buchanan *et alii*, *From Chance to Choice, op. cit.*, p. 90 s.

58 E. Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1995 ; B. Mauersberg, *Der lange Abschied von der Bewusstseinsphilosophie*, Francfort-sur-le-Main, 2000.

59 H. Arendt, *La Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 17.

60 Nous avons retraduit le passage d'après la version allemande, beaucoup plus explicite. La traduction de Georges Fradier suit scrupuleusement la version américaine, beaucoup plus elliptique.

61 *Ibid.*, p. 278 ; voir aussi p. 197 s. (chap. V : « L'action »).

62 A. Buchanan *et alii*, *From Chance to Choice, op. cit.*, p. 177 s. : « Même si un individu n'est pas rendu plus prisonnier par les effets d'un choix parental qu'il ne l'aurait été en l'absence de modifications, la plupart d'entre nous peuvent percevoir les choses différemment et accepter le résultat d'une loterie naturelle, non celui provenant des valeurs imposées par nos parents. La force de ce sentiment d'emprisonnement peut être tout à fait différente. » On remarquera que les auteurs de cet argument ne l'utilisent qu'à l'encontre de ce qu'ils appellent « un eugénisme communautaire », et non de la pratique d'un eugénisme libéral, à laquelle ils sont favorables.

63 Voir ci-dessus le renvoi à Kierkegaard comme premier éthicien moderne.

64 Voir l'argument de Hans Jonas, dans *Technik, Medizin und Eugenik, op. cit.*, p. 190-193 ; également, K. Braun, *Menschenwürde und Biomedizin*, Francfort-sur-le-Main, 2000, p. 162-179. A. Buchanan *et alii* (*From Chance to Choice, op. cit.*) prennent bien en compte le droit pour l'enfant « à un avenir ouvert » (revendiqué par Joel Feinberg dans un autre contexte : « The Child's Right to an open Future », dans W. Aiken, H. LaFollette (sous la dir. de), *Whose Child ? Children's Right, Parental Authority, and State Power*, NJ, 1980). Mais ils 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 génétique. La manipulation n'a été entreprise, ce que la personne concernée sait, que dans l'intention d'influer sur l'empreinte phénotypique d'un programme génétique déterminé et pour autant, naturellement, que les technologies requises pour cela ont déjà fait leurs preuves.

65 Voir mes trois répliques dans : J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Francfort-sur-le-Main, 1999, p. 243-256.

66 Aussi longtemps que les partisans du DPI verront, dans ce qui est préconisé aujourd'hui par la médecine pour l'interruption de

grossesse, un modèle, ils s'interdiront un changement de perspective et le passage de ce qui n'est pas médicalement recommandé pour la mère à ce qui n'est pas médicalement supportable pour l'enfant.

67 Si l'on fait abstraction de la sélection délibérément provoquée, il est à vrai dire encore un autre point de vue qui peut entrer en ligne de compte dans la recevabilité du procédé, et qui recoupe le droit de la femme à l'autodétermination dans le cas d'un avortement — ce qui est, encore une fois, une situation d'une autre nature —, il s'agit, dans le cas présent, de la capacité des parents à faire face aux circonstances. Il faut en effet que ceux-ci se sachent capables d'assumer, y compris si la situation s'aggrave, la responsabilité exigeante d'un enfant avec qui ils vont désormais à jamais partager leur vie.

68 Rainer Forst a tenté de me convaincre avec des arguments astucieux que, en prenant ce parti, je m'écartais sans nécessité de la voie de la vertu déontologique.

69 J. Habermas, « Justesse ou vérité », dans *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000, p. 202-243, ici p. 238 s.

Post-scriptum
à l'« Eugénisme libéral »

J'ai eu ce privilège, pendant deux semaines consécutives, de proposer à la discussion les thèses de *L'Avenir de la nature humaine*, dans le cadre d'un colloque dirigé par Ronald Dworkin et Thomas Nagel et intitulé *Droit, philosophie et théorie sociale*¹. Les objections que mes arguments ont rencontrées, dans ce cadre et depuis la parution de la première édition en Allemagne², m'incitent à revenir sur certains points. Même si j'y verrais plutôt un besoin de m'expliquer qu'un besoin de revoir ma position, je ne cesse de prendre conscience du caractère philosophiquement abyssal que revêt une discussion concernant les fondements naturels de la compréhension qu'ont d'elles-mêmes les personnes qui agissent de manière responsable. Et même après rédaction, je perçois les obscurités qui demeurent. Mon impression est que notre réflexion n'est pas encore allée au fond des choses. En ce qui concerne surtout le lien entre l'impossibilité de disposer du commencement contingent d'une vie et la liberté que chacun doit avoir de donner une forme éthique à sa vie, il est certain qu'une plus grande pénétration d'analyse est nécessaire.

(1) J'aimerais partir d'une distinction intéressante relative au climat et à l'arrière-plan des discussions auxquelles j'ai participé de part et d'autre de l'Atlantique. Alors que, en Allemagne, les participants au dialogue philosophique, en s'appuyant le plus souvent sur un concept de personne normativement saturé et sur une conception de la nature métaphysiquement chargée, entrent dans un débat de principes qui vise à soumettre à un examen plutôt sceptique ce que les développements futurs de la technologie génétique (surtout dans les domaines de la culture d'organes et de la médecine reproductive) ont encore de conditionnel, ce qui intéresse en revanche les collègues américains c'est principalement la manière dont ces développements vont trouver leur place, étant entendu qu'ils ne sont plus en principe remis en question et que, puisque l'application des thérapies géniques est un fait acquis, ils aboutiront à du *shopping in the genetic supermarket*³. Certes, ces technologies interviendront dans le lien intergénérationnel en le bouleversant de fond en comble. Mais pour les collègues américains, qui pensent pragmatiquement, les nouvelles pratiques ne soulèvent fondamentalement aucun nouveau problème ; elles ne font que rendre plus aiguës les anciennes questions relatives à la justice distributive.

Cette perception peu circonstanciée du problème est déterminée par une confiance sans faille dans la science et le développement technique, mais surtout par une optique qui s'est façonnée dans la tradition libérale héritière de Locke. Celle-ci place au centre, contre les interventions étatiques, la protection de la liberté de choix dont jouissent, à titre individuel, les personnes juridiques et concentre ses regards, dans son analyse des nouveaux défis, sur les dangers encourus par la liberté dans la dimension verticale des relations qu'entretient le partenaire social privé avec la force publique. Derrière le danger primordial que représente le recours à la force publique par un usage abusif du droit, ce qui passe au second plan, c'est la crainte d'un usage abusif de la violence sociale que les personnes privées peuvent, dans la dimension horizontale de leurs relations aux autres personnes privées, exercer les unes envers les autres. Le droit du libéralisme classique ignore l'« effet horizontal⁴ » des droits fondamentaux.

Dans cette optique libérale, c'est pour ainsi dire une évidence que les décisions concernant la

composition du patrimoine génétique des enfants ne doivent être soumises à aucune décision d'État mais laissées à l'appréciation des parents. Il semble tomber sous le sens qu'il faille considérer le nouvel espace de décision ouvert par la technologie génétique comme une extension matérielle de la liberté de procréation et du droit des parents, et donc des droits fondamentaux individuels que chacun peut faire valoir contre l'État. Si, en revanche, on conçoit les droits subjectifs publics comme le reflet d'un ordre juridique objectif, alors la perspective change. L'ordre juridique objectif peut alors requérir des organes étatiques qu'ils fassent respecter les devoirs de protection — comme dans le cas de la protection de la vie des enfants à naître qui ne peuvent pas défendre eux-mêmes leurs droits subjectifs. Ce changement de perspective met alors au centre de la réflexion les principes objectifs qui imprègnent l'ordre juridique dans son ensemble. Le droit objectif incarne et interprète l'idée fondatrice de la reconnaissance mutuelle entre personnes libres et égales, qui s'associent de leur plein gré et réglementent légitimement ensemble leur vie en commun au moyen du droit positif.

Si l'on se place dans la perspective constitutionnelle d'un État démocratique, la relation verticale entre l'État et les citoyens cesse alors d'être privilégiée par rapport au réseau horizontal des relations entre citoyens. Eu égard à notre problème, surgissent alors deux questions : quel effet a sur les enfants génétiquement programmés le droit parental de prendre une décision eugénique ? Et, dans le cas où des conséquences peuvent être mises en évidence, celles-ci ne tombent-elles pas sous le coup de la protection objectivement due à l'enfant à naître ?

Pour que le droit des parents à déterminer les caractéristiques génétiques de leur enfant entre à vrai dire en conflit avec les droits fondamentaux d'autrui, encore faut-il que l'embryon *in vitro* soit déjà « un autrui » à qui sont dus des droits fondamentaux absolument valides. C'est là une question également en débat parmi les juristes allemands, à laquelle on ne peut guère apporter de réponse affirmative tant qu'on se place sous les auspices d'un ordre constitutionnel neutre par rapport aux différentes visions du monde⁵. J'ai proposé que l'on distingue l'*intangibilité* de la dignité humaine, telle qu'elle est établie dans l'art. 1-1 de la Loi fondamentale⁶, de l'*impossibilité de disposer à son gré* de la vie humaine antépersonnelle. Celle-ci peut à son tour, sur la base du droit fondamental énoncé dans l'article 2-2 et laissé à la spécification de la loi, être interprétée dans le sens d'une protection graduelle de la vie. Si toutefois une intervention génétique au moment où elle doit être pratiquée n'enfreint aucun droit à la protection sans condition de la vie ou à l'intégrité corporelle, parce qu'un tel droit n'a pas été adopté en ce qui concerne l'embryon, l'argument de l'effet horizontal ne trouve d'application directe.

Concernant une pratique eugénique, on ne peut parler, le cas échéant, que d'« effet horizontal indirect ». Elle ne porte pas atteinte au droit d'une personne existante, mais elle peut dans certaines circonstances minorer le statut d'une personne à venir. J'affirme cela pour le cas où la personne ayant fait l'objet d'un traitement prénatal, après avoir pris connaissance du modèle qui a présidé au changement de ses caractères génétiques, éprouverait des difficultés à se comprendre comme membre à parité de naissance d'une association d'individus libres et égaux. Certes, selon cette version des choses, le droit parental matériellement élargi à la possibilité de requérir une intervention eugénique n'entre pas directement en conflit avec le « bien-être » de l'enfant garanti par ses droits fondamentaux. Mais, de manière médiate, il pourrait porter préjudice à sa conscience d'autonomie, et sans aucun doute à la compréhension morale de soi qui peut être attendue de tout membre d'une communauté de droit structurée par la liberté et l'égalité dès lors qu'il est censé jouir des mêmes chances de pouvoir faire usage de droits subjectifs répartis égalitairement. Le préjudice qui peut éventuellement intervenir ne se situe pas sur le plan d'une privation de droits. Il consiste bien plutôt en ceci que l'adolescent concerné n'acquiert qu'une conscience précaire de son statut de titulaire des droits civiques. Il court le danger, au moment même où il prend conscience de la contingence de son origine naturelle, d'être privé d'une condition

mentale pour accéder à un statut sans lequel il ne peut accéder, en tant que sujet de droit, à la jouissance effective de l'égalité des droits.

Mais ce n'est là qu'une trop brève remarque par laquelle je ne veux pas anticiper sur la discussion juridique. Ces divergences dans la perspective s'expliquent par des traditions nationales différentes tant du point de vue constitutionnel que du point de vue juridique, mais si elles existent, c'est toutefois sur une base commune qui est celle d'une morale individualiste de la raison. La comparaison des deux cultures juridiques n'a pas ici d'autre vocation que de nous fournir l'occasion heuristique de rendre manifeste, par rapport à un modèle juridique, cette même différence de niveaux qui seule importe à mes yeux, et qui apparaît dans l'*évaluation morale* des conséquences qu'entraîne l'« eugénisme libéral ». C'est ainsi que je nomme une pratique qui laisse à l'appréciation des parents la possibilité d'intervenir dans le génome des cellules germinales fécondées. Cela ne signifie pas qu'on empiète sur les libertés qui reviennent de droit à toute personne née, qu'elle était engendrée naturellement ou génétiquement programmée ; mais cette pratique touche à une *présupposition* naturelle pour que la personne concernée puisse accéder à la conscience de pouvoir agir de manière autonome et responsable. Dans le texte, j'ai surtout discuté deux *conséquences* possibles :

— 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.

Si l'on veut situer ces dommages potentiels dans leur lieu adéquat, il est recommandé de transposer dans le « règne des fins » le modèle juridique par stades, en vertu duquel chacun, dans l'association des co-sujets de droit libres et égaux, doit, avant que d'obtenir *certain*s droits et de pouvoir les exercer, recevoir le statut de membre. Si l'on procède ainsi, il apparaît que la pratique eugénique, sans intervenir directement dans la sphère de la liberté d'action de l'adolescent qui a subi une modification génétique, peut porter préjudice au statut de la personne à venir en tant que membre de la communauté universelle des êtres moraux. Certes, personne n'y est assujéti — sauf dans son rôle de co-législateur autonome — à des lois générales, si bien que l'hétérodétermination d'une personne, au sens où celle-ci serait soumise à l'arbitraire injustifié d'une autre personne, est exclue. Mais il ne faut pas confondre l'hétérodétermination qui n'est certes pas permise entre personnes agissant moralement, mais qui est dans une certaine mesure interne, et l'hétérodétermination, qui, précédant l'entrée dans la communauté morale, définit la conformation naturelle et mentale d'une personne *à venir*, et qui est, quant à elle, externe. En effet, l'intervention dans la répartition prénatale des ressources génétiques implique une redéfinition de la latitude laissée à la personne à venir pour faire usage de sa liberté afin de mettre en forme sa vie éthique personnelle.

Dans ce qui suit j'aimerais aborder quatre objections (ou plutôt quatre complexes d'objections). La première objection est dirigée frontalement contre le lien causal entre les pratiques s'inscrivant dans le cadre d'un eugénisme d'amélioration et une « hétérodétermination », même indirecte, de la personne à venir (2). La seconde est dirigée contre le choix, considéré comme exemplaire, qui, préjugant de l'avenir, s'effectue en faveur d'une modification partielle des caractères, laquelle laisse intacte l'identité de la personne concernée (3). La troisième met en doute les prémisses de la pensée postmétaphysique et propose comme solution de remplacement que l'on appuie l'« enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine » sur des hypothèses d'arrière-plan qui soient des hypothèses ontologiques fortes (4). Enfin, je soulèverai la question suivante : des arguments contre une pratique eugénique, qui pour l'heure n'est absolument pas un objet de discussion, permettent-ils, d'une façon générale, de tirer des conclusions permettant d'apporter des éléments substantiels à la controverse actuelle sur le DPI et la

recherche « consommatrice » d'embryons.

(2) Thomas Nagel, Thomas McCarthy et d'autres collègues tiennent, d'emblée, pour contre-intuitif le fait de supposer qu'une personne ayant été l'objet d'une intervention génétique qui a modifié ses caractéristiques s'éprouverait subjectivement comme déterminée par une personne étrangère, « hétérodétermination » qui irait, en outre, jusqu'à miner la capacité de principe à se placer sur un pied d'égalité dans le rapport intergénérationnel. Est-il possible que, pour une personne qui s'inscrit moralement dans le réseau de ses relations interpersonnelles, cela fasse une différence selon que son patrimoine génétique dépend de l'œuvre de la nature et des contingences liées au fait que les deux parents se sont choisis comme partenaires ou qu'il dépend des décisions d'un « designer » sur les préférences duquel la personne concernée n'a eu aucune influence ? D'une manière générale, quiconque souhaite prendre part au jeu de langage moral doit en effet consentir à certaines présuppositions pragmatiques⁷. Les sujets qui jugent et agissent moralement se reconnaissent réciproquement une responsabilité pleine et entière (*Zurechnungsfähigkeit*), ils s'attribuent à eux-mêmes et aux autres la capacité à mener une vie autonome, et escomptent les uns des autres une solidarité et un respect égal. Si l'ordre statutaire de l'institution morale se crée et se reproduit symboliquement de cette façon, à partir des participants eux-mêmes, il n'y a donc pas lieu de statuer sur la manière dont l'un ou l'autre pourrait être handicapé, dans son statut moral, par l'absence de naturalité de son appareil génétique.

Il est, bien sûr, peu vraisemblable que les parents qui sont à l'origine d'une programmation maintiennent après la naissance l'attitude réificatrice qu'ils ont eu vis-à-vis de l'embryon *in vitro* et qu'ils demeurent dans une relation chosifiante avec la personne programmée elle-même. S'appuyant sur l'exemple des bébés-éprouvette, qui ont eu désormais le temps de grandir, D. Birnbacher montre et est, à bon droit, de l'avis que, dans une société qui rendrait universellement accessible les pratiques eugéniques ou le clonage reproductif, nous n'aurions aucune difficulté à reconnaître les enfants génétiquement modifiés ou les clones « comme des partenaires d'interaction libres et égaux ». Certes, mais c'est autre chose que l'argument de l'hétérodétermination cherche à montrer ; il ne renvoie pas à une discrimination à laquelle la personne concernée serait soumise par son entourage, mais à une autodépréciation *induite*, à un préjudice touchant la compréhension morale de soi. Une qualification subjective est mise à mal qui, dans le cadre de l'institution morale, est nécessaire à l'acquisition du statut de membre à part entière.

Celui qui décide du profil du programme — le « designer » — et qui le fait en fonction de ses propres préférences (ou habitudes sociales) ne lèse nullement les droits moraux d'une autre personne. Il ne doit en aucune façon la défavoriser dans la distribution des biens fondamentaux, ni la priver des possibilités légitimes de choix, ni enfin la contraindre à certaines pratiques dont les autres sont déchargés. Bien au contraire, il intervient dans la formation de l'identité d'une personne future de manière unilatérale et irréversible. Ce faisant, il n'impose aucune limitation à la liberté d'autrui de mettre en forme sa propre vie, mais il intervient, en s'érigeant en *coauteur d'une vie étrangère*, pour ainsi dire de l'intérieur, dans la conscience d'autonomie d'autrui. La personne programmée se trouve ainsi déposée de la conscience d'avoir eu des conditions biographiques initiales naturelles⁸, et donc contingentes ; elle est de ce fait privée d'une condition mentale qui doit être satisfaite s'il faut qu'elle assume rétrospectivement la responsabilité *pleine et entière* de sa vie.

Dès l'instant où une personne génétiquement modifiée se sent confinée, par son « hétéro »-profil, dans l'espace qui lui est laissé pour user de cette liberté éthique permettant de donner forme à sa vie, elle souffre de la conscience qu'elle a de devoir partager avec un autre la qualité d'auteur de son destin personnel. Productrice par ce fait d'*aliénation*, la diffusion ou la division de l'identité propre est un signe de ce que le voile déontologique, dont la fonction est à la fois de protéger et de préserver les

frontières afin que soient garanties l'intangibilité de la personne, la non-interchangeabilité de l'individu, et le caractère irremplaçable de chaque subjectivité propre —, un signe donc de ce que ce voile est devenu poreux. S'efface alors, du même coup, également dans les relations intergénérationnelles, la ponctuation qui permet l'indépendance des adolescents par rapport à leurs parents. Or sans cette autonomie il ne peut y avoir de reconnaissance réciproque sur la base d'une égalité stricte. On a opposé à ce scénario d'un avenir bouché, dans lequel les projets de vie personnels entrent en conflit avec des intentions génétiquement fixées par d'autres, trois objections plus spécifiques.

(a) Pourquoi faudrait-il qu'une personne en train de devenir adulte, qui dispose d'un matériel génétique manipulé, ne puisse pas se confronter à ces dispositions, comme elle le ferait avec son patrimoine congénital ? Pourquoi, par exemple, faudrait-il qu'elle ne laisse pas en friche un don mathématique, si elle préfère devenir musicienne ou sportive de haut niveau ? À vrai dire, ces deux cas demandent à être distingués selon que la préférence des parents d'équiper leur enfant de *ce don-là* et non d'*un autre* entre ou non dans le domaine des décisions dont il y a lieu de répondre. L'extension du pouvoir de disposer du matériel génétique d'une personne future signifie que toute personne, qu'elle ait été ou non programmée, peut désormais considérer l'agencement de son génome comme la conséquence d'une action, qui pourra être l'objet de reproches, *ou* comme la conséquence d'une *décision de ne pas intervenir*, autrement dit d'une *abstention*. L'adolescent peut demander raison à celui qui a défini son profil, et lui demander de se justifier sur le fait qu'il lui a *refusé*, en décidant de le doter de dons mathématiques, une capacité de performances athlétiques ou un don pour la musique qui lui auraient été très utiles pour la carrière de sportif de haut niveau ou de pianiste qu'il envisage effectivement. Cette situation soulève la question de savoir si, d'une manière générale, nous pouvons assumer la responsabilité de répartir des ressources naturelles et, partant, de définir une certaine latitude au sein de laquelle une autre personne plus tard développera et poursuivra sa propre conception de la vie.

(b) Cet argument perdrait néanmoins de sa force de pénétration si l'on établissait que la distinction entre le destin naturel et le destin lié à la socialisation n'est pas aussi discriminante qu'escompté. En vérité, prendre l'exemple de la pratique consistant à choisir un partenaire en fonction de certains caractères phénotypiques (sur le modèle des élevages de chevaux) ne peut guère éclairer ce manque de pouvoir discriminant. Plus pertinent, en revanche, est le cas de l'enfant doué pour le sport ou pour la musique, qui ne peut se développer pour devenir une star du tennis ou un soliste à succès que si ses parents ambitieux reconnaissent *en temps et en heure* son talent et le poussent. Ils doivent amener ce talent à se déployer par la discipline et l'exercice à une période où il faut pratiquement encore parler de « dressage » plus que de l'acceptation supposée d'une offre. Imaginons, toujours dans ce même cas, que, au moment où il parvient à l'âge adulte, le jeune homme ou la jeune fille, ait de tout autres projets de vie, et fasse le reproche à ses parents de l'avoir torturé avec un entraînement que, lui semble-t-il, on lui impose inutilement, ou, imaginons, au contraire, si ses parents ont laissé son talent en friche, qu'il estime avoir été négligé et qu'il leur jette à la figure le fait qu'ils ne l'aient pas encouragé.

Allant dans le sens de cette expérience fictive, on peut effectivement émettre l'hypothèse que, dans ses conséquences, la pratique pédagogique ne se distingue guère d'une pratique eugénique équivalente (qui ne fait peut-être que réduire les efforts de l'entraînement). Ce qui constitue la base de comparaison (*tertium comparationis*) c'est le caractère irrévocable des décisions, qui placent sur des rails déterminés la biographie d'une autre personne. À la différence de ce qui se produit dans les phases de maturation, qui permettent d'expliquer pourquoi ce n'est qu'à un certain âge que les enfants répondent aux nécessaires incitations pédagogiques par des processus d'apprentissage accélérés, on dira, dans les cas qui nous intéressent, que ce qui est en cause ce n'est pas le fait qu'on stimule — ou néglige de stimuler — le développement cognitif *qui se retrouve en chacun (allgemein)*, mais bien plutôt qu'on exerce une

influence spécifique qui, précisément, aura des conséquences sur le cours individuel de la biographie à venir. Ce qui reconduit dès lors la question de savoir si ces exemples où des programmes d'entraînement sont soit surdosés, soit négligés — de sorte qu'ils équivalent, selon le contexte et la perception de la personne concernée, à des formes de répression ou à une absence de soutien, à du caporalisme ou à de la négligence —, sont bel et bien des contre-exemples appropriés.

Ces programmes, bien qu'ils interviennent dans la socialisation et non dans l'organisme, se situent indéniablement, par leur irréversibilité et la spécificité biographique de leurs conséquences, dans la ligne de programmations génétiques comparables. Mais puisque, le cas échéant, ils s'exposent aux reproches pour les mêmes raisons, il n'est pas possible qu'on soumette une pratique à ces reproches tandis qu'on en exonère l'autre. Si tant est qu'on puisse reprocher aux parents certaines manœuvres pédagogiques, en ce sens qu'ils préjugent de facultés qui, dans le contexte non prévisible de la vie future de leur enfant, sont susceptibles d'avoir des conséquences *ambivalentes*, le concepteur de programmes génétiques s'expose à plus forte raison au reproche d'usurper, pour la vie d'une personne future, une responsabilité qui doit être réservée à cette personne elle-même, pour autant que sa conscience d'être autonome ne doit subir aucun dommage. Le caractère problématique de ces « dressages » précoces, qui, quoiqu'on ne puisse prévoir l'ambivalence des répercussions qu'ils sont susceptibles d'avoir sur la biographie de la personne concernée, sont de fait irréversibles, éclaire sous un certain angle le même arrière-plan normatif, qui à son tour place sous une lumière suspecte les pratiques eugéniques équivalentes. Or ce que l'on trouve dans cet arrière-plan, ce sont à la fois la capacité éthique d'être le seul responsable de sa vie et la supposition — certes, toujours contrefactuelle — que nous pourrions nous approprier de manière critique notre biographie personnelle, sans être condamné au fatalisme nous imposant de supporter les conséquences d'un destin forgé par notre socialisation.

(c) À vrai dire, cet argument de l'hétérodétermination ne porte que si nous partons de l'idée que le don choisi à partir de diverses possibilités *restreint* l'horizon des futurs projets de vie. Mais le danger qui consisterait à fixer certaines offres d'identité décroît manifestement — si nous donnons libre cours à notre imagination — selon l'ordre des caractères programmés, qu'il s'agisse de signes distinctifs (comme la couleur des cheveux, la taille ou d'une manière générale, la « beauté »), de dispositions (comme l'esprit de conciliation, l'agressivité, ou la « force de l'ego »), les aptitudes (comme la capacité athlétique, l'endurance ou les dons musicaux) ou enfin des « biens fondamentaux » (et donc des aptitudes générales comme la force physique, l'intelligence ou la mémoire). Dieter Birnbacher, et d'autres, ne voit aucune raison recevable à ce que l'on émette l'hypothèse qu'une personne rejetterait rétrospectivement une *augmentation* de ses ressources et le fait de pouvoir disposer *de manière plus abondante* de biens génétiques fondamentaux⁹.

Mais même ici la question se pose : pouvons-nous savoir si un don *quel qu'il soit* élargit effectivement la latitude offerte à une autre personne de donner forme à sa vie ? Les parents, qui ne veulent que ce qu'il y a de mieux pour leurs enfants, sont-ils réellement bien placés pour prévoir les circonstances — et le concours des circonstances — dans lesquelles, par exemple, une mémoire éblouissante ou une grande intelligence (comme on voudra bien la définir) sera un avantage. Une bonne mémoire est souvent une bénédiction, mais pas toujours, il s'en faut de beaucoup. Ne pas pouvoir oublier peut être un fléau. Le sens de ce qui est pertinent, ou la formation des traditions, tout cela repose sur la sélectivité de notre mémoire. L'intégration de trop de données empêche parfois qu'on ait aux données les plus importantes un rapport productif.

Il en va de même pour une intelligence supérieure. On s'en doute, elle constitue, dans bien des situations, un avantage. Mais quelles sont les répercussions de ces avantages acquis « au départ » dans une société qui valorise la concurrence, par exemple, sur la formation du caractère du surdoué ?

Comment l'individu en question interprétera-t-il et usera-t-il de cette différence — sans passion et avec souveraineté, ou au contraire avec une ambition sans relâche ? Comment va-t-il tirer parti dans ses rapports sociaux d'une telle faculté, qui va le faire remarquer et peut susciter la jalousie de son entourage ? Dans des contextes biographiques différents, le bien — très généralisé — que représente le corps en bonne santé ne recouvre jamais la même valeur. Il est donc impossible que les parents puissent savoir si un handicap léger ne se transformera pas, en fin de compte, en un avantage pour leur enfant.

(3) À partir de cette même perspective, on peut également répondre à l'objection élevée à l'encontre du cas que j'ai choisi de désigner comme exemplaire de la transformation génétique des caractères. Ronald Dworkin m'a confronté à une variation instructive des quatre conditions que j'ai implicitement introduites dans mon expérience fictive. Dans le cas d'hétérodétermination que j'étudie dans le corps du texte :

— l'intervention génétique est entreprise par une tierce personne et non par la personne elle-même (a) ;

— la personne concernée prend rétrospectivement connaissance de l'intervention qui a eu lieu avant sa naissance (b) ;

— et se comprend comme une personne, modifiée dans ses caractères particuliers, mais qui est demeurée identique à elle-même puisqu'elle est capable d'adopter une attitude hypothétique par rapport à l'intervention génétique (c) ;

— en revanche, elle refuse de s'approprier, comme faisant « partie de sa personne », les modifications génétiques dont elle a été l'objet (d).

Ad a). L'argument de l'hétérodétermination resterait bien sûr lettre morte si on imaginait que la personne concernée puisse annuler sans mal une intervention génétique qui aurait été pratiquée avant sa naissance, en quelque sorte, sous conditions, ou qu'elle puisse décider de l'intervention génétique elle-même, à la manière dont on décide d'une thérapie génique sur des cellules somatiques — ce ne serait pas très différent d'une opération de chirurgie esthétique. Cette variante de l'automanipulation se révèle, pour nous, bien utile, car elle met en lumière le sens postmétaphysique de l'argument. La critique de l'hétérodétermination ne se fonde absolument pas sur une quelconque défiance à l'égard de l'analyse et de la recombinaison artificielle du génome humain. Elle ne part pas en effet de l'hypothèse selon laquelle la technicisation de la « nature interne » représenterait quelque chose comme une transgression des limites naturelles. La critique vaut tout à fait indépendamment de l'idée qu'il y aurait un ordre ontologique ou jusnaturel auquel on pourrait « contrevenir » de manière criminelle.

L'argument de l'hétérodétermination tire toute sa force du seul fait que celui qui définit le profil — le « designer » — entreprend d'aiguiller, selon ses préférences personnelles, la vie et l'identité d'une autre personne sans même être en droit de supposer, serait-ce de manière contrefactuelle, l'accord de cette personne. Il empiète de cette manière sur un espace déontologiquement protégé qui est central et essentiel à la personne future, or personne ne peut lui soustraire la capacité de vouloir résolument, un jour, prendre en main sa propre existence et mener sa vie exclusivement selon sa gouverne.

Ad b). Il est vrai qu'il ne peut y avoir conflit entre des projets de vie personnels et des intentions génétiquement fixées par quelqu'un d'autre que si l'adolescent prend connaissance du profil qui lui a été attribué par l'intervention prénatale. Faut-il en conclure que si l'information était maintenue secrète il n'y aurait alors aucun dommage ? Ce soupçon nous entraîne sur une fausse piste où l'on s'efforce dans une démarche ontologisante de situer le préjudice causé à l'autonomie dans un espace indépendant d'une quelconque conscience de conflit, qu'il s'agisse de l'« inconscient » de la personne concernée, ou d'une zone de son organisme, inaccessible à la conscience, une zone, dirons-nous « végétative ». Suggérer qu'il puisse y avoir des interventions *que l'on tienne cachées* soulève simplement la question morale de

savoir si l'on est en droit de ne pas révéler à une personne des faits essentiels de sa biographie (comme par exemple l'identité des parents). Il ne semble guère acceptable de prévenir un problème d'identité auquel est en butte un adolescent en lui occultant les conditions qui feraient naître ce problème potentiel, ajoutant ainsi à la programmation elle-même une mystification sur un fait essentiel à sa vie.

Ad c). Il est vrai que l'on peut transformer l'expérience fictive de manière que la programmation génétique fasse effet sur l'identité de la personne à venir *dans son ensemble*. Aujourd'hui déjà, par exemple, la sélection du sexe de l'enfant est une option à laquelle on peut recourir à la suite d'un diagnostic préimplantatoire¹⁰. Or on a peine à imaginer que le garçon (ou la fille) qui prend connaissance du choix qui a été fait de son sexe avant sa naissance puisse, en toute bonne foi, confronter ses parents au reproche suivant, qu'il faudrait tenir pour moralement sérieux : « J'aurais préféré être une fille (ou un garçon). » Non qu'il n'existe pas de telles fantaisies du désir, toutefois (si nous partons de l'acquisition « normale » du rôle sexuel) elle n'ont aucun poids *moral*. En dehors d'indications très particulières où le changement de sexe s'impose pour des personnes adultes, le désir pubère d'un changement d'identité sexuelle est plutôt perçu comme une « abstraction vide » puisque, en effet, la personne concernée ne peut pas rétroprojeter son identité dans un passé de neutralité sexuelle. Une personne *est* homme ou femme ; elle *a* un sexe ou l'autre — et elle ne pourrait adopter le sexe opposé qu'en devenant par là même une *autre* personne. Or si l'identité ne peut pas être préservée, la référence à cette personne unique, *toujours la même*, capable rétrospectivement de maintenir sa continuité pour forclure l'intervention prénatale et s'en préserver, cette référence, elle aussi, disparaît.

On peut, partant de la biographie individuelle d'une personne, trouver, si besoin est, de bonnes raisons éthiques de vouloir *mener* une autre vie, mais non d'*être* une autre personne — projeter de se transformer en quelqu'un de tout autre reste, d'ailleurs, un acte tributaire de l'imagination de chacun. C'est pourquoi une décision comme celle du choix du sexe, qui est pourtant une décision d'une grande profondeur puisque le choix sur lequel elle porte contribue de manière essentielle à définir l'identité, ne paraît pas devoir s'exposer à des reproches sérieux de la part de ceux qu'elle concerne. Or — et c'est là le sens de cette objection — si cela vaut déjà pour la détermination d'un caractère *fondateur de l'identité*, cela ne peut qu'également valoir pour la modification génétique des traits distinctifs, des dispositions ou des facultés, *quels qu'ils soient* ; elle ne saurait être en aucune façon condamnable. Cette objection de Dworkin, soutenue arguments à l'appui, n'est cependant recevable qu'au premier abord.

Une intervention peut mériter d'être critiquée depuis la perspective d'un non-participant, même si la personne concernée n'est pas en mesure d'exercer une critique. Dans notre exemple, la décision qui contribue à définir l'identité tire son innocuité présumée d'un interdit de discrimination que, intuitivement, on fait entrer en ligne de compte : puisqu'il n'y a aucune raison moralement défendable de préférer un sexe à l'autre, il *devrait* n'y avoir aucune différence pour la concernée à être venue au monde fille ou garçon. Mais il ne s'ensuit pas qu'une programmation génétique qui s'étendrait (un peu comme s'il s'agissait de la création d'un golem) à la future personne dans son ensemble, qui constituerait donc un homme « nouveau de fond en comble », serait au-dessus de tout soupçon. Toutefois la critique, dès lors, ne peut plus être exercée — comme dans le cas d'une modification génétique des caractères qui continuerait, en quelque sorte à rebours, de laisser intacte l'identité — à partir de la perspective de la personne concernée.

Il est pour cette raison recommandé d'adopter le point de vue d'un adolescent qui se trouve dans la situation décrite au moyen des quatre conditions énoncées ci-dessus. Dans ce cas, l'hétérodétermination se manifeste, en effet, dans la dissension qui peut se faire jour entre la personne concernée et celui qui est à l'origine de son profil — son « designer ». La raison morale qui sous-tend le reproche demeure alors la même, même si la personne atteinte dans sa conscience d'autonomie n'est pas appelée à se prononcer,

puisqu'elle ne peut simplement pas porter la contradiction. Certes, nous sommes tenus de faire notre possible pour protéger autrui de la souffrance. Nous devons lui porter secours, et rien ne s'oppose à ce que nous fassions tout pour améliorer ses conditions de vie. Mais il ne nous est pas permis — compte tenu de la manière dont nous nous représentons leur vie future — d'établir pour d'autres personnes la latitude dans laquelle elles pourront plus tard donner forme éthique à leur vie. Notre esprit fini ne dispose pas (même en admettant les choses au mieux) du savoir prévisionnel qui serait nécessaire à l'appréciation des conséquences que sont susceptibles d'entraîner les interventions génétiques pour la vie future d'une autre personne.

Pouvons-nous savoir ce qui est potentiellement bon pour autrui ? Peut-être, s'il s'agit d'un cas isolé. Mais, même dans cette éventualité, notre savoir demeure faillible et ne peut guère être transmis que sous forme de conseils cliniciens, destinés à quelqu'un que nous connaissons déjà en tant qu'être biographiquement individué. Les décisions irrévocables prises en vue de définir le profil génétique d'un enfant à naître sont toujours des décisions à prétention omnisciente. Le bénéficiaire doit conserver la possibilité de dire non. Nous n'avons pas les moyens en effet, au-delà de nos intuitions morales, d'accéder à une connaissance objective des valeurs, et la perspective qui va de pair avec tout savoir éthique est une perspective à la première personne ; dès lors, la conformation finie de l'esprit humain ne peut pas escompter se prononcer sur le don génétique qui serait le « meilleur » pour nos enfants.

Ad d). Nous ne pouvons cependant pas tout à fait — en tant que citoyens d'un État démocratique placé devant la nécessité de statuer par la voie législative sur une telle pratique — nous exonérer de la charge consistant à anticiper le consentement ou le refus possibles de la personne concernée. Nous le pouvons d'autant moins si nous souhaitons autoriser, dans le cas de pathologies héréditaires lourdes, des interventions génétiques (voire des sélections) dans l'intérêt des handicapés eux-mêmes. Sans doute, les objections pragmatiques qui attirent notre attention sur les frontières fluctuantes entre eugénisme négatif et eugénisme positif s'appuient-elles sur les exemples recevables. Mais est également recevable le pronostic qui prévoit que la limite de tolérance de ce qui est considéré comme « normal » du fait de l'accoutumance cumulative risque d'être repoussée toujours plus loin à la faveur de normes de santé toujours plus exigeantes — et d'interventions génétiques permises.

Il existe pourtant une idée régulatrice qui offre un critère qui, certes, requiert d'être interprété mais qui, sur le principe, n'est pas attaquant : toutes les interventions thérapeutiques, interventions prénatales comprises, doivent être soumises au consentement supputé, au moins de manière contrefactuelle, des personnes mêmes qui sont susceptibles d'être concernées.

La discussion publique des citoyens sur l'admissibilité des procédés relevant d'un eugénisme négatif risque de s'enflammer à nouveau, chaque fois qu'il s'agira d'ajouter une nouvelle maladie héréditaire à la liste que le législateur doit spécifier de manière précise. En effet, autoriser un nouveau genre d'intervention génétique avant la naissance peut être quelque chose de trop lourd à porter pour les parents qui, pour des raisons de principe, ne souhaitent faire aucun usage de cette permission. Celui qui refuse une pratique eugénique permise ou devenue habituelle et préfère accepter un handicap qui aurait pu être évité s'expose au reproche de non-assistance et éventuellement au ressentiment de son propre enfant. Dans la mesure où on peut anticiper des conséquences de cet ordre, le besoin de justification auquel est confronté le législateur à chaque pas effectué en cette direction est heureusement très élevé. La formation de l'opinion et de la volonté politiques va se trouver prise dans une autre constellation que celle dans laquelle furent pris les débats sur l'avortement, mais elle ne sera pas moins profondément polarisée.

(4) Les dangers de l'hétérodétermination eugénique ne peuvent pas être exclus si une intervention génétique, modifiant les caractères, est envisagée de manière unilatérale, autrement dit si elle n'est pas entreprise dans l'attitude clinique qui requiert que les patients soient traités comme des secondes

personnes dont on peut supputer l'accord. Une telle attitude ne se justifie que dans le cas où une maladie indubitablement extrême est à coup sûr pronostiquée. Il n'y a guère que dans la négation du plus grand mal que nous puissions escompter, entre des orientations axiologiques qui, par ailleurs, sont aux antipodes les unes des autres, un large consensus. J'ai qualifié de problématique le cas de l'adolescent qui prend rétrospectivement connaissance de sa programmation prénatale et ne peut pas s'identifier aux intentions que ses parents lui ont génétiquement fixées. En effet, le danger, pour une telle personne, réside dans le fait que, d'une part, plus jamais il ne se comprendra comme l'auteur sans partage de sa vie personnelle, mais également dans le fait, d'autre part, que par rapport aux générations qui le précèdent, étant leur puîné, il est tributaire sur le plan génétique d'un ensemble de décisions qui ira se densifiant, et par rapport auquel il se sent pieds et poings liés.

À vrai dire, l'acte d'hétérodétermination qui apparaît ici, et qui court-circuite pour ainsi dire l'ensemble du destin lié à la socialisation, est-il de *nature indirecte*. Il disqualifie la personne qui est l'objet du préjudice *en faisant* qu'elle ne puisse pas prendre une part illimitée au jeu de langage de l'institution morale, sans pour autant intervenir *dans* cette institution elle-même. Nous ne pouvons prendre part au jeu de langage d'une morale universaliste de la raison que dans la mesure où nous présumons, au moyen d'une idéalisation, que chacun d'entre nous porte seul la responsabilité de la forme éthique qu'il a donnée à sa propre vie et qu'il peut escompter dans l'échange moral une égalité de statut au sens d'une réciprocité en principe illimitée des droits et des devoirs. Or si l'hétérodétermination eugénique modifie les règles du jeu de langage lui-même, il est impossible de la critiquer à partir de ces mêmes règles¹¹, si bien que l'eugénisme libéral nous met au défi de porter un jugement sur la morale dans son ensemble.

Du même coup, la forme moderne de l'universalisme égalitaire en tant que tel ne va plus de soi. Il offre certes, dans des sociétés où prévaut un pluralisme des visions du monde, l'unique fondement rationnellement acceptable à un règlement normatif des conflits pratiques. Mais pourquoi ne pas affranchir les sociétés complexes de leurs fondements normatifs et les adapter aux mécanismes de la régulation systémique, voire — à l'avenir — de la régulation biogénétique ? Contre une auto-instrumentalisation eugénique de l'espèce humaine qui modifie les règles du jeu moral, les arguments empruntés au jeu de langage moral lui-même ne peuvent pas porter. Mais seuls les raisonnements relevant d'une éthique de l'espèce humaine et d'une autoréflexion morale et qui englobent les présuppositions naturelles (et par voie de conséquence, mentales) autorisant la compréhension morale qu'ont d'elles-mêmes les personnes qui agissent de manière responsable, se situent au niveau d'argumentation qui est ici approprié. Cela dit, de tels jugements de valeur procédant d'une éthique de l'espèce, ne disposent pas de la force présumée contraignante qui est celle des raisons strictement morales.

D'entrée de jeu, nous avons, touchant à l'identité de l'homme comme être générique, diverses conceptions qui se font concurrence. Les représentations naturalistes de l'homme, qu'elles soient exprimées dans la langue de la physique, de la neurologie ou de la biologie de l'évolution, sont déjà depuis longtemps en concurrence avec les images classiques de l'homme, exprimées par la religion et la métaphysique. La confrontation autour des principes a désormais lieu entre un futurisme naturaliste qui mise sur l'auto-optimisation technologique, et des conceptions anthropologiques qui, sur la base d'un « naturalisme faible » respectent les idées du néo-darwinisme (et d'une manière générale l'état actuel de la recherche scientifique), sans pour autant adhérer à un scientisme qui court-circuite la compréhension qu'ont d'eux-mêmes les sujets capables de parler et d'agir et pour qui les arguments comptent, ou sans dépasser leur compréhension d'eux-mêmes par un quelconque constructivisme¹². Bien qu'elles se placent à un niveau de généralisation plus élevé, les réflexions exprimant une éthique de l'espèce humaine partagent, tant avec les réflexions éthico-existentielles des individus qu'avec les réflexions éthico-

politiques des nations, la référence à un contexte de vie particulier que, dans tous les cas, on s'approprie par l'interprétation. Ici encore, l'investigation cognitive — rechercher comment, compte tenu de nos connaissances anthropologiques, nous devons nous comprendre en tant qu'exemplaires de l'espèce humaine — est corollaire de la réflexion évaluative — réfléchir à la manière dont nous voulons nous comprendre.

Les perspectives à la première personne du pluriel qui sont celles des conceptions d'une *éthique* de l'espèce humaine ne parviennent pas à une unité analogue à celle à laquelle accède le nous *moral* qu'obtiennent par la construction l'ensemble des membres de l'institution morale, contraints qu'ils sont par la mise en balance raisonnable des intérêts en fonction de la prise en compte réciproque des perspectives adoptées par chacun. Dès lors que nous ne voulons pas revenir aux certitudes fallacieuses de la métaphysique, nous ne pouvons pas raisonnablement espérer, dans l'univers de la discussion des diverses éthiques de l'espèce humaine, autre chose qu'un dissensus persistant. Toutefois, il me semble que, dans l'affrontement autour de la meilleure façon pour l'espèce humaine de se comprendre elle-même en termes éthiques, il faut accorder un poids particulier à l'argument suivant : toutes les conceptions développant une éthique de l'espèce humaine ne s'harmonisent pas de la même manière avec la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant que personnes moralement responsables. C'est une vision qui reste aujourd'hui une source d'effroi que celle qui verrait le statut moral des personnes futures modifié à la suite d'une auto-instrumentalisation eugénique de l'espèce, cherchant à s'optimiser au gré des clients du supermarché génétique, de leurs préférences diverses (et de l'acclimatation de la société à ces usages) : « La vie dans le vide moral, dans une forme de vie qui ne connaîtrait même plus le cynisme moral, serait une vie qui ne vaudrait pas d'être vécue. »

Cet argument n'est pas en lui-même un argument moral, mais il s'appuie sur des conditions qui préservent la compréhension morale de soi en tant qu'elle plaide en faveur d'une compréhension de soi du point de vue de l'éthique de l'espèce, compréhension de soi qui est inconciliable avec une optimisation et une instrumentalisation totale de la vie antépersonnelle¹³. Ludwig Siep formule cela de telle manière que la préférence donnée à la forme de vie morale (je dirais plutôt à la structuration morale des formes de vie) est elle-même une « option sur une éthique de l'espèce humaine¹⁴ ». Il reste que cet argument ne rend nullement la morale dépendante, dans sa *validité*, d'un enchaînement dans un contexte approprié de convictions formant une éthique de l'espèce humaine — un peu comme si ce que les hommes tiennent pour moralement bon devait venir s'inscrire ensuite dans un cadre désigné par l'ontologie comme celui des « bons états du monde ».

Aussi longtemps que le point de vue moral que représente une solution juste à des conflits pratiques s'appliquera, la morale de l'égal respect — et de l'attention solidaire — à l'égard de chacun se justifiera à partir du « réservoir » des « raisons de la raison ». Si, en revanche, et cela vaut pour demain comme pour aujourd'hui, la fondation de la morale devait dépendre des images du monde, ou si, comme l'affirme Robert Spaemann, morale et images du monde devaient se trouver dans une relation fondatrice circulaire, cela signifierait que nous devons renoncer au bénéfice de la tolérance offert par la neutralité dont font montre la morale de la raison et la conception des droits de l'homme relativement aux diverses visions du monde. Il nous faudrait alors, en outre, nous accommoder de cette conséquence fâcheuse que constituerait le renoncement à un règlement normativement convaincant des conflits culturels et de ceux susceptibles de naître entre les différentes visions du monde¹⁵.

L'universalisme égalitaire est amplement reconnu comme une grande conquête de la modernité ; s'il est remis en question cela ne vient pas, en tout cas, des autres morales ou des autres conceptions d'une éthique de l'espèce humaine. Si quelque chose peut l'ébranler, ce ne sont guère que les conséquences imperceptibles de pratiques auxquelles nous sommes habitués en silence. Ce qui mine les présuppositions

naturelles (et par voie de conséquence, mentales) d'une morale, à laquelle du reste personne ne dit explicitement vouloir toucher, ce ne sont pas les images naturalistes du monde, mais les biotechnologies dont le développement se poursuit sans frein. Face à ce travail de sape, qui se réalise en dehors de toute théorie mais dont les conséquences pratiques sont lourdes, l'enchâssement *stabilisateur* de notre morale dans une compréhension de nous-mêmes qui procède d'une éthique de l'espèce nous offre au moins un recours, dans la mesure où une telle compréhension de nous-mêmes nous fait prendre conscience de la valeur de cette morale et de ses présupposés, et ce avant que nous nous habituions à la révision furtive de ce qui, jusqu'ici, faisait que la conscience d'autonomie et la parité entre les générations étaient posées comme allant de soi.

(5) Ludwig Siep doute, en fin de compte, que, à partir des réserves justifiées émises à l'encontre de l'eugénisme positif, on puisse tirer des conclusions qui contribuent à mieux évaluer les décisions à prendre actuellement concernant la libéralisation du DPI et de la recherche « consommatrice » d'embryons. Partant des prémisses d'une protection progressive de la vie embryonnaire, elles ne pourraient au mieux que prendre le caractère d'arguments mettant en garde contre des avancées sur une « pente irrémédiablement glissante¹⁶ ». Et encore, le poids de ces arguments serait-il fonction

— de la manière dont nous apprécions l'importance du préjudice qui se produirait dans l'hypothèse où l'on s'engagerait sur la « pente glissante » et

— du degré de probabilité pour que les avancées critiquées conduisent effectivement sur une telle pente.

En ce qui concerne le premier point, j'ai constaté par moi-même que bien des collègues ne concevaient pas le moins du monde la perspective de l'eugénisme positif comme une source de préjudice, mais au contraire comme une chance. Soit qu'ils ne sont pas convaincus (comme Nagel ou McCarthy) par l'argument de l'hétérodétermination, soit qu'ils considèrent (comme Dworkin) que l'argument est sans objet, parce qu'ils estiment qu'il est légitime, à la lumière d'une connaissance axiologique objective, de choisir tel ou tel caractère génétique pour le bien-être de l'enfant. Cela me renforce dans la conviction que ce n'est pas une vaine spéculation que de chercher à se confronter, sur le front avancé, à des conséquences du genre de celles que l'on observe dans *Walden II*¹⁷ — conséquences liées à une pratique, certes encore aujourd'hui largement hors de portée, mais nullement invraisemblable.

Mais même ceux qui refusent une telle pratique eugénique, que ce soit pour des considérations de principe ou — aujourd'hui encore — pour des considérations tactiques, peuvent aussi, d'un autre point de vue, ne pas recevoir les « arguments de la pente glissante ». On ne peut considérer le DPI et la recherche sur les cellules souches comme des jalons marquant une voie allant dans un but défini qu'à la condition qu'ils trouvent une continuité qui marque la même direction. Or précisément un tel point de fuite existe et peut être discerné dans les pratiques eugéniques qui ne sont pas justifiées par des intentions cliniciennes et qui portent préjudice — c'est là ma thèse — tout à la fois à la conscience d'autonomie et au statut moral des personnes ainsi traitées. Mais avec quelle probabilité pouvons-nous estimer que le DPI et la recherche sur les cellules souches sont entrés dans une dynamique de développement qui franchira le seuil menant à l'eugénisme positif ? S'il est souhaitable que nos connaissances biogénétiques et que notre savoir en matière de technologie génétique gagnent en extension, cela ne peut se faire en vertu d'une sélectivité telle que les unes et les autres ne soient applicables qu'à des fins cliniciennes. En conséquence, dans le contexte qui est le nôtre, la question est tout à fait pertinente de savoir si le procédé du diagnostic préimplantatoire et la recherche sur les cellules souches de l'embryon humain encouragent massivement des attitudes qui favorisent le passage d'un eugénisme négatif à un eugénisme positif.

On peut en effet repérer le seuil entre les deux eugénismes à la différence des *attitudes*. Le thérapeute, dans le cadre d'une pratique clinique, peut, par rapport à l'être vivant qu'il doit traiter, se comporter

sur la base d'un consentement qu'il peut, de manière justifiée, supputer, considérant déjà cet être vivant comme la seconde personne qu'il sera un jour. En revanche, celui qui modifie le programme de l'embryon, le « designer », adopte vis-à-vis de lui une attitude à la fois optimisante et instrumentalisante : l'équipement génétique d'un embryon de stade huit doit être amélioré selon des critères choisis subjectivement. Au lieu de l'attitude performative adoptée face à une personne future, qui, dès le stade embryonnaire, est *traitée en tant que* personne qui pourra dire oui ou non, l'attitude adoptée dans le cas de l'eugénisme positif est celle du « bricoleur » qui allie la finalité de l'éleveur classique cherchant à améliorer les caractères héréditaires d'une espèce et le mode opératoire d'un ingénieur qui réalise instrumentalement son projet — et *traite* les cellules de l'embryon comme un matériau.

On ne peut naturellement parler de « pente glissante » que s'il y a des raisons de supposer que la libéralisation du DPI (a) et de la recherche sur les cellules souches de l'embryon humain (b) débouche sur l'accoutumance précisément à ces deux attitudes qui vont de pair avec l'*amélioration* et la *réification* de la vie humaine antépersonnelle.

(a) Le contexte pratique dans lequel s'inscrit le procédé du diagnostic pré-implantatoire fait que les deux attitudes sont adoptées. À la différence de ce qui se produit dans le cas de la grossesse non désirée, la protection de la vie n'entre pas ici en concurrence avec un droit fondamental protégé, celui de la femme à s'autodéterminer. Ici, disons plutôt que les parents qui souhaitent avoir un enfant prennent une décision de procréer sous réserve. Lorsque le diagnostic aura été établi, ils auront à choisir entre plusieurs options ou devront prendre une décision binaire (l'implantation ou la destruction d'un embryon). Or la première intention qui s'exprime dans cette attitude est bel et bien une *intention d'amélioration*. La sélection délibérée est fonction de l'appréciation de la qualité génétique d'un être humain et obéit par conséquent à un désir d'optimisation. Une action qui aboutit à la sélection d'un être vivant plus sain résulte de la même attitude que celle qui guide une pratique eugénique.

En limitant strictement le procédé à l'évitement de pathologies héréditaires sévères, il est vrai que, au premier abord, le parallèle avec l'eugénisme négatif — ou ce que nous appellerons par hypothèse l'eugénisme « sans inconvénients » — s'impose. Les parents peuvent prétendre qu'une décision est prise dans l'intérêt prévisionnel de l'enfant à naître, afin que lui soit évitée une existence obérée par un handicap insupportable, qui ne serait qu'une vie de tortures. En décrivant le problème sous cet angle, la protection de la vie de l'embryon se trouve en quelque sorte bornée par le non anticipé de la personne à naître elle-même. C'est la compréhension de soi qui sous-tend l'attitude clinique — et en aucun cas l'attitude recherchant l'optimisation. Mais cette prétention clinique se concilie-t-elle avec la distinction, imposée de manière *unilatérale* et — à la différence de ce qui se produit dans le cas de l'eugénisme négatif — de manière *irrévocable*, entre une vie qui « vaut d'être vécue » et une vie « qui ne le vaut pas » ? Cette interprétation n'est-elle pas toujours grevée par l'ambiguïté d'un altruisme de façade masquant l'égoïsme d'un désir, d'entrée de jeu, conditionné ? Il faut, bien que d'autres solutions existent, que nous ayons un enfant à nous, mais qui ne peut venir au monde que s'il correspond à des critères de qualité déterminés.

Ce doute dirigé contre soi-même trouve encore à se renforcer lorsqu'on aborde la problématique du rapport *chosifiant* à l'embryon *in vitro*. Le désir d'enfant conduit les parents à générer une situation dans laquelle, sur la base d'un pronostic, ils *disposeront librement* de la continuation d'une vie humaine antépersonnelle. Cette instrumentalisation fait inévitablement partie du contexte d'action dans lequel s'inscrit le diagnostic pré-implantatoire. Ici, l'attitude rigoureusement objectivante pourrait bien arranger le mécanisme de défense déployé par la mauvaise conscience. En effet, à y regarder scrupuleusement, peut-on mettre en balance la préférence pour un enfant sain qui soit à nous et l'atteinte à la protection de la vie embryonnaire ?

(b) La recherche sur les cellules souches de l'embryon humain ne se place pas dans une perspective d'élevage ou d'auto-optimisation. Elle suppose, en revanche, dès le départ, une attitude instrumentalisante vis-à-vis du « paquet de cellules embryonnaires ». En laboratoire, le rapport « consommateur » et expérimental ne vise en aucune façon une naissance possible ; on ne peut donc même pas dire qu'il manque à l'attitude clinique vis-à-vis de la future personne. Ce qui détermine le contexte d'action ici en cause, c'est bien plutôt le *telos* d'un accroissement de la connaissance et d'un développement de la technologie, de sorte qu'il convient, comme le souligne Ludwig Siep, de le décrire sous un autre rapport. Lorsque des cellules souches embryonnaires sont produites, soumises à l'investigation, et réélaborées à de telles fins, le fait est qu'il s'agit d'une pratique d'une *autre nature* que la procréation (ou que la manipulation du patrimoine génétique), et que le but n'est plus la naissance d'un être humain déterminé. Cette remarque ne fait que confirmer par sa justesse ce qui est avancé en faveur de l'argument de la « pente glissante », à savoir que la pratique de recherche réclame un rapport chosifiant à la vie humaine antépersonnelle et par conséquent la même attitude que celle par laquelle se distinguent les pratiques eugéniques.

C'est un fait : face à la liberté de la science et de la recherche se trouve désormais en jeu un droit fondamental concurrent, tout comme se trouve en jeu, face au bien collectif que représente la santé, une valeur éminente. Il faudra mettre cela en balance, et de ce qui en résultera dépendra également la manière dont nous apprécierons le statut de précurseur attaché à la recherche sur les cellules souches de l'embryon humain pour le type d'usage que nous souhaitons faire des progrès à venir de la technologie génétique. La minorité du Conseil national d'éthique qui refuse, par principe, « l'instrumentalisation de l'embryon à des fins qui lui sont extérieures » va encore un peu plus dans le sens des arguments de la « pente glissante » en soulignant la fonction symbolique qui est attachée à la protection des embryons humains et est susceptible de valoir pour tout ce « qui ne peut se protéger soi-même et qui, à cette fin, ne peut pas non plus argumenter soi-même ».

Lorsqu'il s'agira de peser le pour et le contre, il ne faudrait d'ailleurs pas surestimer le poids de deux arguments restrictifs qu'avanceront les défenseurs d'une importation réglementée des cellules souches d'embryons surnuméraires. D'un point de vue moral, il n'y a pas de différence significative entre le fait d'utiliser des embryons « surnuméraires » à des fins de recherche, et celui de les produire à cette seule fin instrumentale. D'un point de vue politique, il se peut que la limitation de l'importation des cellules souches existantes soit un moyen permettant de mieux contrôler le volume et la durée de ces recherches. Il reste que si le Conseil d'éthique suggère qu'il doit y avoir un cahier des charges politiques, une telle proposition n'a de sens que pour autant qu'on estime qu'une telle pratique de recherche n'est toujours pas très catholique. En ce qui concerne l'autre motif de querelle, je n'ai pour ma part aucune idée de l'instant à partir duquel les cellules humaines fécondées cessent d'être totipotentes. J'aimerais simplement faire remarquer ceci : la distinction ici en jeu, entre cellules souches pluripotentes et cellules souches totipotentes¹⁸, se relativise précisément dès l'instant où l'on se laisse guider (à l'instar de la majorité du Conseil d'éthique, qui s'appuie sur cette distinction) par la conception d'une protection étagée de la vie humaine antépersonnelle. Un tel concept, en effet, englobe également les cellules souches pluripotentes, à partir desquelles, par définition, il n'est plus possible qu'un individu humain puisse se développer.

Hiver 2001-2002

¹ *The Program in Law, Philosophy and Social Theory*, New York University Law School, automne 2001.

2 Voir les contributions de Dieter Birnbacher, Ludwig Siep et Robert Spaemann, dans : *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 50, n^o 1, 2002.

3 En anglais dans le texte : « à faire ses courses au supermarché génétique ».

4 Je traduis ainsi l'expression *Drittwirkung* — littéralement « effet entre tiers » —, me conformant à l'usage que sont en train d'imposer les juristes suisses qui travaillent à l'inscrire dans les différentes Constitutions cantonales ; la *Drittwirkung* est une notion qui s'applique aux droits fondamentaux dans les droits allemand, suisse et autrichien ; elle signifie que non seulement les droits fondamentaux ont un effet entre l'État et les particuliers (« effet vertical »), mais également entre particuliers (« effet horizontal »).

5 Voir le § 5 1.1 (« Considérations éthico-juridiques sur le statut des premières phases de la vie embryonnaire » [“echtsethische Überlegungen zum Status früher embryonaler Lebensphasen”] de la prise de position du Conseil national d'éthique (Nationaler Ethikrat) sur l'importation de cellules souches embryonnaires humaines (“tellungnahme zum Import menschlicher embryonaler Stammzellen”, décembre 2001.

6 Voir *supra*, note p. 52.

7 J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart, Reclam, 2001.

8 Même si on les décrit en termes religieux, les conditions initiales qui président à la biographie d'une personne échappent aux décisions arbitraires d'un pair.

9 D. Birnbacher, « Habermas' ehrgeiziges Beweisziel — erreicht oder verfehlt ? », dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2001, vol. 50, n^o 1.

10 Je laisse de côté la problématique particulière de la sélection ; ne m'intéresse ici que l'aspect de la détermination prénatale du sexe.

11 L'objection traitée en (2) s'explique par le fait qu'elle néglige cette différence.

12 Voir J. Habermas, *Vérité et Justification*, *op. cit.*, « Postface ». Voir également le dossier « naturalisme et histoire naturelle » dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 49, 2001, n^o 6, p. 857-927.

13 Georg Lohmann (« Die Herausforderung der Ethik durch Lebenswissenschaften und Medizin », manuscrit, 2002, p. 19) perçoit la portée de mon argumentation sur ce point lorsqu'il écrit : « Ce lien indirect de son argumentation éthique à la morale permet de lui donner plus de poids que n'en ont les argumentations qui se rattachent immédiatement à une vision du monde. »

14 L. Siep, « Moral und Gattungsethik », dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n^o 50, 2002, *op. cit.*

15 R. Spaemann, « Habermas über Bioethik », *ibid.*

16 En allemand, *Dammbruchargument*, littéralement « arguments de la rupture de digue » ; en anglais, *slippery slope arguments*.

17 Titre d'un roman utopique, écrit en 1948 par le psychologue béhavioriste (et controversé) B.F. Skinner (1904-1990), dans lequel l'auteur laisse entrevoir une société, un Walden aux antipodes de celui de Thoreau, où l'élément humain a été placé sous le contrôle complet de la science du comportement.

18 Voir *supra*, note p. 31-32.

CHAPITRE IV

Foi et savoir

Quand l'actualité du quotidien nous accable au point de ne plus nous laisser le choix de ce dont nous devons parler, la tentation est grande de nous aligner avec les John Wayne de l'intelligentsia pour savoir qui dégainera le premier. Il y a peu encore, ce qui divisait les esprits était de savoir si, et jusqu'à quel point, les technologies génétiques nous soumettaient à l'auto-instrumentalisation, voire s'il fallait poursuivre le but d'une auto-optimisation. Les prémisses qui commandent ce thème ont en effet déclenché un conflit des puissances de la foi, entre les porte-parole de la science organisée et ceux des Églises. D'un côté, la crainte de l'obscurantisme et d'un scepticisme à l'égard de la science qui s'enferme dans la rémanence de sentiments archaïques ; de l'autre, une hostilité à la foi scientifique dans le progrès professé par un naturalisme cru, minant la morale. Mais, le 11 septembre, l'explosion venue de la tension entre société séculière et religion a été d'une tout autre nature.

Les assassins déterminés au suicide, qui transformèrent des appareils de transport civils en projectiles habités pour les lancer contre les citadelles capitalistes de la civilisation occidentale, étaient, à ce que nous ont appris depuis le testament d'Atta et les déclarations d'Oussama Ben Laden, motivés par des convictions religieuses. Pour eux, les emblèmes de la société moderne globalisée incarnent le Grand Satan. Mais nous également, qui par la télévision avons été l'universel témoin oculaire de l'événement « apocalyptique », avons été submergés, à travers le ressassement masochiste de l'effondrement des tours jumelles de Manhattan, par des images bibliques. Et la langue du talion dans laquelle notamment le Président américain a réagi à l'inconcevable avait elle aussi des consonances vétéro-testamentaires. Un peu comme si cet attentat aveugle avait frappé une corde religieuse au plus intime de la société séculière, partout dans le monde, les synagogues, les églises et les mosquées se sont remplies — une correspondance souterraine qui n'a toutefois pas conduit la cérémonie œcuménique en l'honneur des victimes, le 22 septembre dernier, au Yankee Stadium de New York, à adopter une attitude symétrique de haine : malgré le patriotisme, on n'entendit aucun appel à faire respecter au-delà des frontières, et par la guerre, le droit pénal national.

En dépit de son langage religieux, le fondamentalisme est un phénomène exclusivement moderne. En ce qui concerne les islamistes qui ont commis les attentats, ce qui frappe immédiatement c'est la non-contemporanéité des mobiles et des moyens. Elle est le reflet de cet autre décalage temporel entre culture et société, que l'on put observer dans les pays d'origine de ces islamistes dès l'instant où une modernisation accélérée a profondément porté atteinte à leurs racines. Ce qui, chez nous, dans des circonstances plus heureuses, a tout de même pu être éprouvé comme un processus de destruction *créatrice*, n'a laissé entrevoir dans ces pays aucune compensation tangible pour les peines causées par le déclin des formes de vie traditionnelles. La perspective d'amélioration des conditions matérielles de vie n'en est qu'une. Ce qui est décisif, c'est que le changement de mentalité, qui s'exprime politiquement par la séparation de la religion et de l'État, se voit bloqué par des sentiments d'humiliation. Même en Europe, où l'histoire a pris des siècles pour trouver une attitude raisonnable face au caractère bifrons de la modernité, la « sécularisation », comme le montre la querelle autour des technologies génétiques, est

toujours ressentie avec des sentiments ambivalents.

Il existe des orthodoxies endurcies en Occident comme au Proche- ou au Moyen-Orient, parmi les chrétiens et les juifs comme parmi les musulmans. Si l'on veut éviter une guerre des civilisations, il faut se souvenir du caractère dialectiquement inachevé de notre propre processus occidental de sécularisation. La « guerre contre le terrorisme » n'est pas une guerre, et ce qui s'exprime aussi dans le terrorisme c'est le choc, funeste dans son caractère aphasique, entre des mondes qui, par-delà la violence muette des terroristes et des missiles, sont mis en demeure de développer un langage commun. Face à la globalisation qui s'instaure par le truchement de marchés sans frontières, beaucoup espéraient un retour du politique sous une autre forme — non sous sa forme hobbesienne originelle d'un État sécuritaire globalisé, privilégiant la police, les services secrets et le militaire, mais sous celle d'une capacité à valoriser la civilisation à l'échelle mondiale. Au stade où nous en sommes, il ne nous reste guère qu'à espérer une ruse de la raison — et que l'on fasse preuve d'un peu de réflexion. En effet, cette faille aphasique divise aussi notre propre demeure. Nous n'appréhenderons, à leur bonne hauteur de vue, les risques qu'entraînent les dérapages d'une sécularisation qui a lieu ailleurs que si nous y voyons nous-mêmes clair dans ce que signifie la sécularisation dans nos sociétés postséculières. C'est la raison pour laquelle j'entends revenir sur ce vieux thème de la foi et du savoir. Il ne faut donc pas vous attendre à un « sermon du dimanche », polarisateur, qui ferait bondir les uns tandis que les autres resteraient bien tranquillement assis.

La sécularisation dans la société postséculière

Le terme « sécularisation » a d'abord eu le sens juridique¹ de transmission de propriété par contrainte des biens de l'Église à l'État séculier. Ce n'est qu'ensuite que cette signification a été étendue à l'émergence de la modernité culturelle et sociale dans son ensemble. Depuis lors, des appréciations opposées sont attachées au terme de « sécularisation », selon que l'on met en avant la *mise au pas* réussie de l'autorité ecclésiastique par la puissance séculière ou l'acte d'*expropriation* contraire au droit. Suivant la première version, les manières de penser et les formes de vie religieuses sont *remplacées* par des formes équivalentes raisonnables, et en tout cas supérieures ; suivant l'autre version, les formes de pensée et de vie modernes sont *discréditées* comme des biens obtenus de manière illégitime. Le premier modèle, qui est un modèle du refoulement, interprète la modernité dans le sens d'un optimisme à l'égard du progrès comme une modernité émancipée de la magie ; le second modèle, qui fait valoir l'expropriation, interprète la modernité dans le sens d'une théorie du déclin comme une modernité sans enracinement. Ces deux lectures commettent la même erreur. Elles considèrent la modernité comme un jeu à somme nulle entre, d'un côté, la science et la technique dont les forces productives sont libérées de leurs chaînes par le capitalisme, et, de l'autre, la religion et les Églises dont les forces visent la conservation. Aucune ne peut l'emporter sans vaincre l'autre, et ainsi on obéit aux règles du jeu libéral qui favorisent les forces motrices de la modernité.

Cette image ne convient pas à une société postséculière qui postule la persistance des communautés religieuses dans un environnement qui continue à se séculariser. Le rôle civilisateur joué par le sens commun éclairé par la démocratie y est occulté ; or, dans le tumulte qui naît de ce que chacun considère comme son combat pour la civilisation, il se fraie son propre chemin quasiment comme parti tiers entre la science et la religion. Il est certain que, du point de vue de l'État libéral, les communautés religieuses ne peuvent être dites « raisonnables » que si elles renoncent *de manière délibérée* à imposer par la violence leurs vérités de foi, à exercer sur la conscience morale de leurs propres fidèles toute contrainte militante,

et *a fortiori* à les manipuler en vue d'attentats-suicides². Cette attitude délibérée suppose de la part des fidèles une triple réflexion sur leur situation au sein d'une société pluraliste. Premièrement, il est nécessaire que la conscience religieuse fasse l'effort de surmonter les dissonances cognitives qu'une rencontre avec les autres confessions et les autres religions ne manque jamais de faire apparaître. Deuxièmement, elle doit se régler sur l'autorité des sciences qui détient le monopole social du savoir sur le monde. Enfin, elle doit s'ouvrir aux prémisses de l'État de droit constitutionnel, lesquelles se fondent sur une morale profane. Sans ce passage à un niveau de réflexion supérieur, dans des sociétés qui ont été modernisées sans ménagement, les monothéismes déploieront un potentiel destructeur. Il est vrai que l'expression « passage à un niveau de réflexion supérieur » laisse entendre à tort qu'il s'agirait d'un processus qui doit être conduit et mené à bien, de manière unilatérale. En fait, ce travail réflexif, chaque fois qu'éclate un nouveau conflit, trouve à se poursuivre sur les plaques tournantes de la sphère publique démocratique.

Dès lors qu'une question ayant une portée existentielle se retrouve à l'ordre du jour politique, les citoyens, croyants ou non croyants, se heurtent les uns aux autres à travers leurs convictions imprégnées par leur vision respective du monde, et expérimentent, tout en étant harassés par les profondes dissonances qui ressortent du conflit public d'opinion, le pluralisme des visions du monde. S'ils apprennent à se familiariser avec ce fait, en ayant conscience de leur faillibilité, et donc sans briser le lien social de la communauté politique, ils discernent alors ce que les fondements *séculiers* de la décision, tels qu'ils sont inscrits dans la Constitution, signifient dans le cadre d'une société postséculière. Lorsque des prétentions avancées par la science et d'autres avancées par la foi entrent en conflit, l'État, dans sa neutralité par rapport aux visions du monde, ne décide nullement en fonction d'un parti pris pour l'une ou l'autre partie. La raison pluralisée des citoyens, en tant qu'ils forment un ensemble, n'obéit à une dynamique de sécularisation que pour autant qu'elle requiert, *dans ce qui en résulte*, de rester à égale distance des traditions fortes et des contenus porteurs d'une vision du monde. Mais elle demeure prête à apprendre, sans abandonner son autonomie, puisqu'elle reste ouverte aux phénomènes d'osmose susceptibles de venir des *deux* côtés.

Le sens commun éclairé par la science

Naturellement, le sens commun, qui se fait beaucoup d'illusions sur le monde, doit accepter sans réserve d'être éclairé par la science. Il reste que les théories scientifiques, dès lors qu'elles entrent dans le monde vécu, laissent à peu près intact *les cadres* de notre savoir quotidien, ceux qui s'intriquent à la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant que nous sommes capables de parler et d'agir. Lorsque nous apprenons quelque chose de nouveau sur le monde, et sur nous-mêmes en tant qu'êtres évoluant dans le monde, le contenu de la compréhension que nous avons de nous-mêmes change. Copernic et Darwin ont révolutionné les images géocentrique et anthropocentrique du monde. Il reste que la destruction des illusions touchant l'astronomie et la révolution des corps célestes a laissé des traces moins tangibles dans notre monde vécu que n'en a laissé la perte de nos illusions sur la place de l'homme dans l'histoire naturelle. Les connaissances scientifiques semblent perturber d'autant plus la compréhension que nous avons de nous-mêmes qu'elles nous touchent de près. Les recherches sur le cerveau nous apportent des enseignements sur la physiologie de notre conscience. Mais est-ce que cela change la conscience intuitive que nous avons de ce que nous sommes les auteurs de tous nos actes, dont nous pouvons répondre par conséquent puisqu'ils nous sont imputables ?

Si, avec Max Weber, nous jetons un œil sur les prémisses de ce qu'il a appelé le « désenchantement du

monde », nous voyons alors ce qui est en jeu. La nature, dans la mesure où elle est rendue accessible à l'observation objectivante et à l'explication causale, est dépersonnalisée. La nature qui est l'objet des investigations scientifiques tombe donc en dehors du système des repères sociaux auquel ont recours les personnes en tant qu'elles vivent, agissent et parlent ensemble, en tant qu'elles se prêtent mutuellement des intentions et des mobiles d'action. Qu'advient-il de ces mêmes personnes si elles se subsument *elles-mêmes*, progressivement, sous des descriptions scientifiques ? Est-ce que le sens commun, au bout du compte, en apprenant tout du savoir contre-intuitif des sciences ne va pas finir par y passer tout entier ? C'est une question que le philosophe Wilfrid Sellars s'est posée en 1960 (dans une conférence célèbre sur « La philosophie et l'image scientifique de l'homme »), et à laquelle il a répondu en proposant le scénario d'une société où les anciens jeux de langage de la vie quotidienne sont tenus pour invalides au profit de la description objectivante des processus de conscience.

Le point de fuite d'une telle naturalisation de l'esprit est une image scientifique de l'homme produite dans la conceptualité extensionnelle de la physique, de la neurophysiologie ou de la théorie de l'évolution, qui a pour effet de désocialiser complètement la compréhension que nous avons de nous-mêmes. Cela ne peut se produire qu'à la condition que l'intentionnalité de la conscience humaine et la normativité de nos actions puissent s'autodécrire dans cette conceptualité sans laisser aucun reliquat. Les théories sollicitées devront, par exemple, expliquer comment les personnes observent des règles — grammaticales, conceptuelles ou morales — tout en étant susceptibles de les transgresser³. Les disciples de Sellars se sont mépris sur l'expérience fictive aporétique de leur maître⁴. L'intention de moderniser, dans l'optique des sciences de la nature, notre psychologie quotidienne⁵ a même déjà conduit à des essais d'une sémantique destinée à expliquer biologiquement nos contenus de pensée⁶. Or il apparaît que même ces approches, qui comptent parmi les plus avancées, échouent, et pour la bonne raison que le concept de finalité que nous introduisons dans le jeu de langage darwinien de la mutation et de l'adaptation, de la sélection et de la survie, est trop pauvre pour accéder à cette différence de l'être et du devoir-être que nous avons présente à l'esprit lorsque nous transgressons des règles — quand nous utilisons de manière erronée un prédicat ou quand nous enfreignons un commandement⁷.

Lorsqu'on décrit comment une personne a fait quelque chose qu'elle n'a pas voulu et qu'elle n'aurait même pas dû faire, alors on la *décrit* — mais justement pas comme un objet qui relève de la science naturelle. Dans la description des personnes entrent, en effet, implicitement des facteurs qui appartiennent à la compréhension préscientifique que les sujets capables de parler et d'agir ont d'eux-mêmes. Lorsque nous décrivons un processus tel que l'action d'une personne, nous savons par exemple que nous décrivons quelque chose qui est non seulement *explicable* comme un processus naturel, mais qui peut être le cas échéant *justifié*. Derrière cela, il y a l'image de personnes qui peuvent se demander des comptes les unes aux autres, qui se sont impliquées dans des interactions normativement réglées et qui se rencontrent dans un univers de raisons publiques.

Cette perspective, qui est partie intégrante du quotidien, explique la différence entre le jeu de langage de la justification et celui de la *pure et simple* description. Mais ce dualisme impose également une limite aux stratégies d'explication non éductionnistes⁸. Celles-ci portent, elles aussi, en effet, sur des descriptions produites dans la perspective de l'observateur, qui ne peuvent pas être intégrées ou soumises sans contraintes à la perspective du participant, qui caractérise notre conscience au quotidien (et dont se nourrit également la pratique de justification de la recherche). Dans nos contacts de tous les jours, nous tournons nos regards vers des destinataires auxquels nous nous adressons à la seconde personne. Il n'y a qu'en adoptant cette attitude par rapport à eux que nous comprenons leur « oui » ou leur « non » ; que nous comprenons les prises de position susceptibles d'être critiquées que nous nous devons les uns les

autres et que nous escomptons les uns des autres. Cette conscience d'être les auteurs de nos assertions et que cela crée une obligation d'en rendre raison est au cœur d'une compréhension de soi-même qui n'apparaît que dans la perspective de celui qui est impliqué, mais qui échappe à une observation scientifique qui recourt à l'examen objectivant. La foi scientifique en une science qui, un jour, ne se contenterait plus de compléter la compréhension personnelle de soi par une autodescription objectivante, mais qui ferait que la seconde se *substituerait* à la première, n'est pas de la science, ce n'est que de la mauvaise philosophie. Aucune science ne fera que le sens commun, même éclairé par la science, n'ait plus à juger, par exemple, de la manière dont, confrontés aux descriptions biomoléculaires qui permettent à la technologie génétique telle ou telle intervention, nous devons nous y prendre avec la vie humaine antépersonnelle

Traduire par la coopération les contenus religieux

Le sens commun est donc intriqué à la conscience des personnes, en tant qu'elles sont capables d'initiatives, capables de commettre et corriger des erreurs. Il affirme face aux sciences une structure de perspective qui obéit à sa propre logique. Mais c'est aussi parallèlement cette même conscience d'autonomie, qui échappe à l'approche naturaliste, qui justifie aussi la distance prise à l'égard des traditions religieuses, dont cependant nous nous nourrissons des contenus normatifs. Il semble bien pourtant que le sens commun devrait être attiré du côté de la forme d'intelligence propre à la science, puisqu'elle en appelle à la justification rationnelle, et qu'il a, quant à lui, pris place dans un édifice construit sur les bases du droit rationnel — l'édifice de l'État constitutionnel démocratique. Certes, le droit rationnel égalitaire a aussi des racines religieuses — des racines qui plongent dans cette révolution des modes de pensée qui a coïncidé avec la montée des grandes religions universelles. Mais les sources de la tradition religieuse auxquelles s'abreuve cette légitimation du droit et de la politique au moyen du droit rationnel sont depuis longtemps devenues profanes. À la différence de la religion, le sens commun éclairé par l'aspiration démocratique s'appuie sur des raisons qui ne sont pas seulement acceptables par les membres d'une seule communauté de croyance. C'est pour cette raison que, pour sa part, l'État libéral fait naître chez les croyants le soupçon que la sécularisation occidentale pourrait être une voie à sens unique, dont serait écartée la religion.

La contrepartie de la liberté religieuse est effectivement une pacification du pluralisme des visions du monde, laquelle a eu pour conséquence de faire peser les charges de manière inégale. Jusqu'ici, l'État libéral n'a de fait exigé que des seuls croyants, parmi ses citoyens, qu'ils fassent la part dans leur identité entre ce qui était public et ce qui était privé. Ce sont eux qui doivent traduire leurs convictions religieuses dans une langue séculière s'ils veulent que leurs arguments puissent emporter l'adhésion d'une majorité. Ainsi, aujourd'hui, lorsqu'ils demandent que la cellule germinale fécondée hors du corps de la mère ait le statut d'un sujet porteur des droits fondamentaux, les catholiques et les protestants tentent (un peu trop rapidement peut-être) de traduire dans les termes séculiers de la loi fondamentale leur conviction que la créature humaine est à l'image de Dieu. La quête de raisons qui visent à être universellement acceptées n'aboutirait donc pas à ce que la religion soit inégalement exclue de la sphère publique et la société séculière ne se couperait donc pas de ressources essentielles à la donation du sens, quand bien même le parti séculier conserverait un sens du point de vue de sa capacité à articuler des langages religieux. La frontière entre raisons séculières et raisons religieuses est, de toute façon, une frontière labile. C'est pourquoi l'établissement d'une frontière qui ne soit pas sujette à caution est une tâche qui doit être comprise comme une œuvre de coopération, qui exige des deux parties en présence

qu'elles adoptent chacune pour elle-même la perspective de l'autre.

La politique libérale n'a pas le droit d'externaliser le conflit permanent auquel donne lieu la compréhension séculière que la société a d'elle-même, et de faire en sorte qu'il ne se déroule que dans la tête des croyants. Le sens commun éclairé par l'aspiration démocratique ne se décline pas au singulier ; il décrit la constitution mentale d'une sphère publique traversée par *une pluralité de voix*. Les majorités séculières devraient, sur ces questions, ne tirer aucune conclusion avant d'avoir prêté une oreille attentive à la protestation de leurs opposants qui, tant qu'elles y restent sourdes, se sentent de ce fait blessés dans leurs convictions religieuses ; elles doivent considérer cette protestation comme une sorte de veto suspensif leur permettant d'examiner ce qu'elles peuvent en apprendre. Étant donné l'origine religieuse de ses fondements moraux, l'État libéral devrait faire fond sur cette possibilité que la « culture de l'entendement commun » (Hegel) ne soit pas parvenue, face aux tout nouveaux défis qui se présentent à elle, au niveau où elle pourrait déjà articuler l'histoire de sa propre genèse. Le langage du marché s'infiltré désormais partout et pousse toutes les relations interhumaines vers le schéma autoréférentiel de la satisfaction de ses préférences. Le lien social, qui se noue à partir de la reconnaissance réciproque, n'est pas réductible aux concepts du contrat, du choix rationnel et de la maximisation des profits⁹.

C'est pour cette raison que Kant n'a pas voulu que le devoir-être catégorique disparaisse dans le sillage de l'intérêt égoïste, fût-il éclairé. Il a étendu le libre arbitre à l'autonomie et, du même coup, a donné le premier grand exemple d'une déconstruction postmétaphysique des vérités de la foi, qui les sécularise mais en même temps les sauve. Chez Kant, l'autorité des commandements divins trouve un écho indéniable dans la validité inconditionnée des devoirs moraux. Avec son concept d'autonomie, il détruit certes l'idée traditionnelle faisant de l'homme la progéniture de Dieu¹⁰. Mais il empêche que soient banalisées les conséquences d'une déflation par le vide en procédant à une *appropriation* critique du contenu religieux. Son autre tentative de traduire le mal radical en passant des termes bibliques à ceux de la religion rationnelle est un peu moins convaincante. Comme le montre encore une fois aujourd'hui le rapport désinhibé à cet héritage biblique, nous ne disposons pas encore d'un concept adéquat pour caractériser la différence sémantique qui existe entre ce qui est moralement faux et ce qui est le mal au plus profond. Le diable n'existe pas, mais l'archange déchu poursuit ses agissements — dans le bien inversé de l'acte monstrueux, mais aussi dans la menace irréfrenée de représailles, qui lui emboîte le pas.

Les langues séculières qui éliminent purement et simplement ce que, en d'autres temps, on s'est efforcé de dire sont sources d'irritation. Lorsque le péché est devenu faute, lorsque la transgression des commandements divins est devenue manquement aux lois humaines, quelque chose a été perdu. Au désir de pardonner, en effet, est toujours lié le désir non sentimental de faire que la souffrance infligée à autrui n'ait pas eu lieu. Ce qui nous perturbe plus que tout, c'est l'irréversibilité de la souffrance *passée* — ce tort causé à des innocents, maltraités, privés de leur dignité, assassinés, tort dont la réparation excède la mesure des pouvoirs humains. L'espoir perdu d'une résurrection laisse derrière lui un vide tangible. À l'encontre de l'espérance exaltée dont faisait preuve Benjamin, qui misait sur la capacité réparatrice du souvenir humain, le scepticisme justifié de Horkheimer — « Ceux qu'on a abattus sont vraiment morts » — ne contredit pas l'impulsion impuissante qui persiste de vouloir néanmoins changer quelque chose à ce qui est immuable. La correspondance entre Benjamin et Horkheimer date du printemps 1937. Après la Shoah, l'une et l'autre — l'impulsion vraie comme son impuissance — se prolongent dans la pratique aussi nécessaire que désespérée du « travail de mémoire » (Adorno¹¹). D'ailleurs, lorsque la rumeur monte pour dénoncer ce qu'a d'inadapté une telle pratique, elle ne manifeste rien d'autre que cela. Dans ces instants, les fils et filles non croyants de la modernité semblent croire qu'ils ont une dette plus grande les uns par rapport aux autres, et par rapport à eux-mêmes un besoin plus grand qu'ils n'ont de moyens d'accéder par la traduction à la tradition religieuse — comme si son potentiel sémantique n'avait

pas encore été épuisé.

La querelle d'héritage entre la philosophie et la religion

On peut comprendre l'histoire de la philosophie allemande depuis Kant comme un procès de succession au cours duquel les conditions confuses de l'héritage donnent lieu à négociation. L'hellénisation de la chrétienté a conduit à une symbiose entre religion et métaphysique. Kant y met un terme. Il trace une frontière franche entre la foi morale dans la religion rationnelle et la foi positive en la révélation, qui aurait certes contribué au perfectionnement de l'âme si, « avec ses appendices, ses statuts et ses observances », elle n'était finalement devenue « une chaîne¹² ». Pour Hegel, c'est là le pur « dogmatisme des Lumières ». Hegel tourne en dérision la victoire à la Pyrrhus de la raison, qui ressemble aux barbares qui ont remporté la victoire mais cèdent à l'esprit de la nation soumise, en ce sens qu'elle ne « conserve la haute main » que si l'on s'en tient « à la domination extérieure¹³ ». Au lieu d'une raison *qui pose des limites* apparaît une raison qui *accapare*. Hegel fait de la mort en croix du fils de Dieu le centre d'une pensée qui entend s'annexer la forme positive de la chrétienté. Le devenir-homme de Dieu symbolise la vie de l'esprit philosophique. Même l'absolu doit s'extérioriser dans l'autre de lui-même, parce qu'il ne s'éprouve en puissance absolue que s'il s'extrait à nouveau de la douloureuse négativité de l'autolimitation. Ainsi, certes, les contenus religieux sont à la fois abolis et conservés par la forme du concept philosophique, mais Hegel sacrifie la dimension de l'avenir présente dans l'histoire du salut à un processus du monde qui évolue *sur lui-même*.

Les disciples de Hegel rompent avec le fatalisme de cette désespérante préfiguration de l'Éternel Retour du Même. Ce qu'ils veulent, ce n'est plus le dépassement de la religion dans les idées, mais la réalisation de ses contenus, pris sous leur forme profane, dans un effort commun de solidarité. Ce pathos qui habite la volonté de réaliser, hors de toute sublimation, le Royaume de Dieu sur terre, on le trouve dans la critique de la religion qui va de Feuerbach et Marx à Bloch, Benjamin et Adorno : « Rien du contenu théologique ne subsistera sans modification. Chacun devra subir l'épreuve de l'entrée dans le siècle, dans le monde profane¹⁴. » Il est vrai que, entre-temps, le cours de l'histoire a montré que la raison en se fixant un tel projet avait trop présumé d'elle-même. La raison se trouvant de ce fait surmenée et *conduite à douter d'elle-même*, Adorno a alors recherché un appui, quand bien même ce ne fut que d'un point de vue méthodologique, dans le point de vue messianique : « La connaissance n'a d'autre lumière que celle qui de la rédemption brille sur le monde¹⁵. » À quoi fait pendant cette autre phrase par laquelle Horkheimer caractérise la théorie critique dans son ensemble : « Elle sait que Dieu n'existe pas, mais elle continue de croire en lui¹⁶. » À partir d'autres prémisses, c'est une position analogue que défend aujourd'hui Jacques Derrida — qui, sous ce point de vue également, est un digne lauréat du Prix-Adorno. Il veut en effet ne retenir du messianisme que « le messianique impécunieux, qui doit être dépouillé de tout¹⁷ ».

L'espace frontalier entre philosophie et religion est en vérité un terrain miné. Une philosophie *produisant sur elle-même ses propres démentis* tombe facilement dans la tentation de s'arroger purement et simplement l'autorité et le statut d'un sacré vidé de sa substance, devenu anonyme. Chez Heidegger, la méditation religieuse — *Andacht* — devient *Andenken*¹⁸. Mais que le jugement dernier de l'histoire du salut se réduise à l'événement indéterminé de l'histoire de l'être ne nous apporte aucune idée nouvelle. Si le posthumanisme doit s'accomplir dans le retour aux commencements archaïques, *avant* le Christ, *avant* Socrate, alors l'heure du kitsch religieux a sonné. Les grands magasins de l'art n'ont plus qu'à ouvrir leurs portes à tous les autels du monde entier, et à convier au vernissage prêtres et chamans qui viendront

par le premier vol de toutes les directions de tous les cieux. Sur ce point, la *raison profane, mais non défaitiste*, tient, quant à elle, dans un trop grand respect la braise toujours susceptible de reprendre flamme quand se pose la question de la théodicée pour s'approcher de trop près de la religion. Elle sait que le passage du sacré au profane a commencé avec ces grandes religions universelles, qui ont désenchanté la magie, surmonté le mythe, sublimé la victime et éventé le secret. Elle peut donc rester sur sa réserve par rapport à la religion, sans se fermer à ses perspectives.

L'exemple de la technologie génétique

Cette attitude ambivalente peut aussi faire porter du bon côté les efforts qu'une société civile déchirée par le conflit des cultures déploie pour y voir clair en elle-même. Le travail que la religion a accompli sur le mythe, la société postséculière le poursuit sur la religion elle-même. Cela étant, elle ne le fait plus dans l'intention hybride d'une conquête entreprise dans un esprit d'hostilité ; elle le fait bien plutôt en postulant qu'il est de son propre intérêt de contrecarrer l'entropie larvée qui affecte la maigre ressource du sens. Le sens commun éclairé par la démocratie doit aussi craindre le nivellement médiatique et la trivialisation logorrhéique de toutes les différences. Il est des sentiments moraux qui, jusqu'ici, n'ont trouvé d'expression suffisamment différenciée que dans un langage religieux ; ils pourront trouver une résonance universelle dès l'instant où une formulation salvatrice se présentera pour un de leurs aspects presque déjà oublié mais dont l'absence est implicitement ressentie comme un manque. Une sécularisation qui ne cherche pas à anéantir procède sur le mode de la traduction.

Ainsi, par exemple, dans la controverse sur l'utilisation des embryons humains, un certain nombre de voix en ont appelé à la Genèse I, 27 : « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu. » Dans le fait que Dieu, qui est amour, crée en Adam et Ève des êtres libres qui lui ressemblent, il n'est pas nécessaire de croire pour comprendre ce que signifie « à l'image de ». Il ne peut y avoir d'amour sans connaissance de l'autre, ni de liberté sans reconnaissance réciproque. Ce vis-à-vis auquel est donnée forme humaine doit, en ce qui le concerne, être libre pour pouvoir répondre au don de Dieu. Il reste que, en dépit du fait qu'il est à l'image de Dieu, cet autre est quand même représenté comme créature de Dieu. Du point de vue de l'origine, il ne peut pas être sur le même plan que Dieu. Ce qui est « à l'image de » est nécessairement *créé* ; or s'exprime là une intuition qui, dans notre contexte, dit également quelque chose à celui qui n'est pas au diapason de la religion. Hegel avait repéré quelque chose lorsqu'il évoquait la différence entre la « création » divine et le simple « engendrement » par Dieu¹⁹. Dieu demeure un « Dieu d'hommes libres » tant que n'est pas aplanie l'absolue différence entre le créateur et la créature. Ce n'est en effet que dans cette limite que l'acte divin de donner forme n'implique aucune détermination qui fasse obstacle à l'autodétermination de l'homme.

Un tel créateur, qui est à la fois Dieu de la création et de la rédemption, n'a pas besoin, pour opérer, de lois naturelles comme le technicien ou de règle d'un langage codifié comme l'informaticien. La voix de Dieu qui appelle à la vie communique d'entrée de jeu dans un univers de la sensibilité morale. C'est en ce sens que Dieu peut « déterminer » l'homme en lui attribuant en même temps la faculté et le devoir de la liberté. Cela étant, on n'est pas obligé de croire aux prémisses théologiques pour comprendre qu'une dépendance d'une tout autre nature, c'est-à-dire une dépendance causale, entrerait en ligne de compte si la différence dont nous faisons l'hypothèse disparaissait du concept de création et qu'un pair prenait la place de Dieu — autrement dit, si un humain intervenait en fonction de ses préférences dans la combinaison aléatoire des séquences chromosomiques parentales, et sans qu'il soit pour autant permis de supposer qu'un consensus existe, fût-ce au moins de manière contrefactuelle, avec l'autrui concerné. Cette

vision des choses nous amène à la question qui m'a occupé par ailleurs. Est-ce que le premier homme qui déterminera dans son être naturel un autre homme *selon son bon vouloir* ne détruira pas également ces libertés égales qui existent parmi les égaux de naissance afin que soit garantie leur différence ?

1 C'est effectivement le sens premier des termes *Säkularisation* ou *Säkularisierung* en allemand ; en français, le terme signifie d'abord [1584] « passage d'un religieux à la vie séculière », puis [1743] « transfert des biens ecclésiastiques à l'État ».

2 J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1995 ; R. Forst « Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft », dans id., *Toleranz*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, p. 144-161.

3 W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Altascadero, Cal., 1963, 1991, p. 38.

4 P.M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge, CUP, 1979.

5 J.D. Greenwood (sous la dir. de), *The Future of Folk Psychology*, Cambridge, CUP, 1991 ; « Introduction », p. 1-21.

6 W. Detel, « Teleosemantik. Ein neuer Blick auf den Geist ? », dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n^o 49, 2001, p. 465-491.

La téléosémantique aimerait, à l'aide d'hypothèses néodarwinistes et d'analyses conceptuelles, montrer comment a pu se développer la conscience normative d'organismes qui utilisent des symboles et représentent des états de choses. Selon elle, la constitution intentionnelle de l'esprit humain provient de l'avantage sélectif de certains comportements (comme, par exemple, la « danse » des abeilles), qui sont interprétés par leurs congénères comme des figurations, comme des « copies ». Parmi les « folios » des copies habituelles de ce genre, les comportements déviants doivent pouvoir être indiqués comme des représentations erronées — et l'origine de la normativité aurait donc trouvé une explication naturelle.

7 W. Detel, « Haben Frösche und Sumpfmenschen Gedanken ? Einige Problem der Teleosemantik », dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n^o 49, 2001, p. 601-626.

8 Ces stratégies de recherche tiennent compte de la complexité des propriétés nouvelles (de la vie organique ou de la vie mentale) qui apparaissent chaque fois aux stades les plus avancés du développement en renonçant à décrire les processus propres aux stades supérieurs du développement en des termes qui ne conviennent qu'aux stades inférieurs de développement.

9 A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

10 La « Préface à la première édition de 1793 » de *La Religion dans les limites de la simple raison* commence par cette phrase : « Dans la mesure où elle se fonde sur le concept de l'homme, comme être libre et s'obligeant par cela même par sa raison à des lois inconditionnées, la morale n'a besoin ni de l'Idée d'un Être différent qui le dépasse afin qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre motif que la loi elle-même pour qu'il l'observe » (trad. A. Philonenko, dans *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 15).

11 Habermas se réfère ici à une conférence d'Adorno (« Was bedeutet : Aufarbeitung der Vergangenheit ») qui a été traduite dans *Modèles critiques* (Paris, Payot, 1984, p. 97-112) par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, sous le titre « Que signifie repenser le passé ? », dont il a lui-même repris le thème dans « Que signifie aujourd'hui "travailler à se mettre à jour par rapport au passé ?" », dans *L'Usage public des idées*, trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, La Découverte, 2003.

12 E. Kant, *La Religion...*, *op. cit.*, p. 148.

13 G.W.F. Hegel, « Foi et savoir », dans *Premières publications*, trad. M. Méry (légèrement modifiée), Paris, Vrin, 1952, p. 193.

14 T.W. Adorno, « Raison et révélation », dans *Modèles critiques*, *op. cit.*, p. 146.

15 T.W. Adorno, *Minima Moralia*, trad. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, p. 230 (trad. modifiée).

16 M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag, tome 14, p. 507-508.

17 J. Derrida, « Foi et Savoir », dans J. Derrida & M. Wieviorka, *Foi et Savoir* suivi de *Le Siècle et le pardon*, Paris, Seuil, 2002 ; voir aussi id., *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

18 Habermas oppose *die Andacht* — la méditation religieuse, la prière — à *das Andenken* — qui évoque normalement l'idée de souvenir mais qui, chez Heidegger, désigne une pensée « qui laisserait l'Être être » (voir « Lettre sur l'humanisme », trad. R. Munier, dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 109 et p. 143-144).

19 Bien que cette idée de l'« émergence » contredise son propre concept de l'idée absolue, que la nature « libère à partir d'elle-même », voir G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion II. 2*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, p. 51 s. et p. 88 s.

INDEX

- ADORNO, Theodor Wiesengrund : [10](#), [76](#), [163](#).
Dialectique de la raison : 172 n. [47](#) .
Minima moralia : [9](#) , [10](#) , 10 n. [2](#) , 176 n. [15](#) .
Modèles critiques : [161](#) , 176 n. [14](#) .
« Que signifie repenser le passé ? » (« Was bedeutet : Aufarbeitung der Vergangenheit ») : 161 n. [11](#) .
« Raison et révélation » : 176 n. [14](#) .
L'Usage publique des idées : [161](#) .
- AGAR, Nicholas « Liberal Eugenics » : 168 n. [6](#), 168 n. [9](#), 172 n. [49](#), 172 n. [50](#), 172 n. [51](#).
- ARENDT, Hannah : [90](#), [92](#), 170 n. [34](#), 173 n. [59](#).
Vita activa (La Condition de l'homme moderne) : 170 n. [34](#) , 173 n. [59](#) , 173 n. [61](#) .
- ARISTOTE : [71](#), [72](#).
- ASSHEUER, Thomas : 168 n. [14](#).
« Der künstliche Mensch » : 168 n. [14](#) .
- ATTA, Mohammed : [148](#).
- BECK, Ulrich *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* : 169 n. [23](#).
- BENDA, Ernst : 170 n. [27](#).
- BENJAMIN, Walter : [161](#), [163](#).
- BEN LADEN, Oussama : [148](#).
- BLOCH, Ernst : [163](#).
- BRAUN, Kathrin *Menschenwürde und Biomedizin* : 173 n. [64](#).
- BIRNBACHER, Dieter : [120](#), [126](#), 174 n. [2](#).
« Habermas' ehrgeiziges Beweisziel — erreicht oder verfehlt ? » : 174 n. [9](#) .
- BROCK, Daniel *From Chance to Choice* : 169 n. [18](#), 169 n. [25](#), 171 n. [42](#), 172 n. [51](#), 172 n. [54](#), 172 n. [57](#),
173 n. [62](#), 173 n. [64](#).
- BUCHANAN, Allen *From Chance to Choice* : 169 n. [18](#), 169 n. [25](#), 171 n. [42](#), 172 n. [51](#), 172 n. [54](#), 172 n. [57](#),
173 n. [62](#), 173 n. [64](#).
- CHRIST : [19](#), [164](#).
- CHURCHLAND, Patricia M. : 175 n. [4](#).
Scientific Realism and the Plasticity of Mind : 175 n. [4](#) .
- COPERNIC, Nicolas : [84](#), [153](#).
- DANIELS, Norman *From Chance to Choice* : 169 n. [18](#), 169 n. [25](#), 171 n. [42](#), 172 n. [51](#), 172 n. [54](#), 172 n. [57](#),
173 n. [62](#), 173 n. [64](#).
- DARWIN, Charles : [38](#), [84](#), [153](#).
- DÄUBLER-GMELIN, Herta : 170 n. [27](#).

DERRIDA, Jacques : [163](#).

« Foi et savoir » : 176 n. [17](#) .

DETEL, Wolfgang : 175 n. [6](#), 175 n. [7](#).

« Haben Frösche und Sumpfmenschen Gedanken ? Einige Problem der Teleosemantik » : 175 n. [7](#) .

« Teleosemantik. Ein neuer Blick auf den Geist ? » : 175 n. [6](#) .

DWORKIN, Ronald : [47](#), [112](#), [127](#), [130](#), [140](#).

« Die falsche Angst, Gott zu spielen » : 169 n. [26](#) .

Life's Dominion : 170 n. [29](#) .

« Playing God, Genes, Clones, and Luck » : 169 n. [26](#) .

Prendre les droits au sérieux : 171 n. [39](#) .

ERLINGER, Rainer « Von welchem Zeitpunkt an ist der Embryo juristisch geschützt » : 170 n. [27](#).

FEINBERG, Joel « The Child's Right to an open Future » : 173 n. [64](#).

FEUERBACH, Ludwig : [163](#).

FICHTE, Johann Gottlieb *Doctrine de la Science* : [20](#), 20 n. [13](#).

FORST, Rainer : 169 n. [18](#), 174 n. [68](#).

« Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft » : 175 n. [2](#) .

FRANKFURT, Harry : [86](#).

FRISCH, Max *Stiller, Roman* : [9](#), 9 n. [1](#).

GADAMER, Hans Georg : [109](#).

GEHLEN, Arnold : 170 n. [33](#).

GREENWOOD, John D. *The Future of Folk Psychology* (sous la dir. de) : 175 n. [5](#).

GÜNTHER, Klaus *Der Sinn für Angemessenheit* : 171 n. [39](#).

HABERMAS, Jürgen *Droit et Démocratie* : 169 n. [16](#).

L'Intégration républicaine : 169 n. [16](#) .

Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft : 174 n. [7](#) .

Die postnationale Konstellation : 169 n. [23](#) , 173 n. [65](#) .

« Que signifie aujourd'hui "travailler à se mettre à jour par rapport au passé" ? » : 161 n. [11](#) .

Vérité et justification : 174 n. [69](#) , 174 n. [12](#) .

« Justesse ou vérité » : 174 n. [69](#) .

HABERMAS, Tilmann : 169 n. [18](#).

« Die Entwicklung sozialen Urteilens bei jugendlichen Magersüchtigen » : 172 n. [53](#) .

HARRIS, John « Is Gene Therapy a Form of Eugenics ? » : 172 n. [55](#).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : [11](#), [15](#), [18](#), 40 n. [19](#), [159](#), [162](#), [165](#).

« Foi et savoir » (dans *Premières publications*) : 176 n. [13](#) .

Leçons sur la philosophie de la religion II : 176 n. [19](#) .

HEIDEGGER, Martin : [15](#).

Questions III « Lettre sur l'humanisme » : [163](#) , 163 n. [18](#) .

HÖFFE, Otfried : [64](#).

« Wessen Menschenwürde ? » : 171 n. [41](#) .

HONNEFELDER, Ludger : 169 n. [24](#).

« Die Herausforderung des Menschen durch Genomforschung und Gentechnik » : 169 n. [24](#) .

HONNETH, Axel *La Lutte pour la reconnaissance* : 175 n. [9](#).

HORKHEIMER, Max : [76](#), [161](#), [163](#).

Dialectique de la raison : 172 n. [47](#) .

Gesammelte Schriften : 176 n. [16](#) .

JACOB, François *Le Jeu des possibles* : 172 n. [44](#).

JANICH, Peter *Verantwortung ohne Verständnis* : 172 n. [44](#).

JASPERS, Karl : [15](#).

JONAS, Hans : [74](#), [75](#), [76](#), 172 n. [46](#).

« Lasst uns eine Menschen klonieren » : 172 n. [45](#) , 172 n. [46](#) .

Technik, Medizin und Eugenik : 172 n. [45](#) , 173 n. [64](#) .

KANT, Emmanuel : [7](#), [13](#), [17](#), [18](#), [19](#), [47](#), [56](#), [61](#), [85](#), [159](#), [160](#), [161](#), [162](#), 170 n. [32](#).

La Religion dans les limites de la simple raison : 175 n. [10](#) , 175 n. [12](#) .

KERSTING, Wolfgang

« Menschenrechtsverletzung ist nicht Werverletzung » : 171 n. [38](#).

KIERKEGAARD, Sören : [7](#), [15](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [26](#), 167 n. [6](#), 167 n. [11](#), 173 n. [63](#).

La Maladie à la mort : 167 n. [10](#) , 167 n. [12](#) , 167 n. [14](#) .

Ou bien... ou bien (L'Alternative) , [16](#) , 167 n. [7](#) , 167 n. [8](#) , 167 n. [9](#) .

Riens philosophiques (Miettes philosophiques) : [19](#) , 167 n. [11](#) , 168 n. [16](#) .

Traité du désespoir : 167 n. [10](#) , 167 n. [12](#) , 167 n. [14](#) .

KOLLEK, Regine *Präimplantationsdiagnostik* : 168 n. [10](#).

« Verschwiegene Interessen » : 168 n. [4](#) .

KUHLMANN, Andreas : [30](#), [82](#).

Politik des Lebens, Politik des Sterbens : 168 n. [12](#) , 172 n. [56](#) .

LAPPÉ, Marc « Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line » : 168 n. [5](#).

LOCKE, John : [113](#).

LOHMANN, Georg : 174 n. [13](#).

« Die Herausforderung der Ethik durch Lebenswissenschaften und Medizin » : 174 n. [13](#) .

MARX, Karl : [163](#).

« Manuscrits parisiens » : 40 n. [19](#) .

MAUERSBERG, Barbara *Der lange Abschied von der Bewusstseinsphilosophie* : 173 n. [58](#).

MCCARTHY, Thomas : [119](#), [140](#).

MEAD, George Herbert : 170 n. [33](#).

MERKEL, Reinhard « Rechte für Embryonen ? » : 170 n. [28](#).

MITSCHERLICH, Alexander : [14](#), [15](#), 167 n. [4](#).

Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit. Studien zur psychosomatischen Medizin [3](#) : [168](#) n.

MUELLER, Ulrich « Gebt uns die Lizenz zum Klonen ! » : 170 n. [28](#).

NAGEL, Thomas : [112](#), [119](#), [140](#).

NIETZSCHE, Friedrich : [9](#), [39](#).

NUSSBAUM, Martha : 170 n. [32](#).

PAWLIK, Michael : 170 n. [27](#).

« Der Staat hat dem Embryo alle Trümpfe genommen » : 170 n. [27](#) .

PLESSNER, Helmuth : [24](#), [79](#), 170 n. [33](#).

Die Stufen des Organischen : 172 n. [52](#) .

RAU, Johannes : [35](#), [38](#).

« Der Mensch ist jetzt Mitspieler der Evolution geworden » : 168 n. [7](#) .

RAWLS, John : [11](#), 169 n. [25](#).

Libéralisme politique : 167 n. [5](#) , 175 n. [2](#) .

RENESE, Margot von : [106](#).

RIXEN, Stephan « Totenwürde » : 171 n. [37](#).

ROBERTSON, John : 172 n. [50](#).

SARTRE, Jean-Paul : [15](#), [17](#).

SCHMOLL, Heike « Wann wird der Mensch ein Mensch ? » : 170 n. [31](#).

SCHNEIDER, Ingrid « Verschwiegene Interessen » : 168 n. [4](#).

SCHRÖDER, Gerhard : [38](#).

SCHWÄGERL, Christian « Die Geister, die Sie riefen » : 168 n. [4](#).

SEEL, Martin *Ethnisch-ästhetische Studien* : 171 n. [35](#).

SELLARS, Wilfrid : [58](#), [154](#), [155](#).

Science, Perception and Reality : 175 n. [3](#) .

SIEP, Ludwig : [137](#), [139](#), [144](#), 174 n. [2](#).

« Moral und Gattungsethik » : 174 n. [14](#) .

SKINNER, Burrhus Frederic. *Walden II* : [140](#), 140 n. [17](#).

SOCRATE : [19](#), [164](#).

SPAEMANN, Robert : [76](#), [138](#).

« Habermas über Bioethik » : 174 n. [15](#) .

THEUNISSEN, Michael *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung* : 167 n. [15](#).

THOREAU, Henry David *Walden* : 140 n. [17](#).

TUGENDHAT, Ernst *Conscience de soi et autodétermination* : 173 n. [58](#).

VAN DAELE, Wolfgang : [41](#).

« Die Moralisierung der menschlichen Natur und die Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen » : 169 n. [22](#) .

« Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe » : 169 n. [20](#) ,
169 n. [21](#) .

WATSON, James D. « Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen » : 168 n. [13](#).

WAYNE, John : [147](#).

WEBER, Max : [154](#).

WEINGARTEN, Michael *Verantwortung ohne Verständnis* : 172 n. [44](#)

WIKLER, Daniel *From Chance to Choice* : 169 n. [18](#), 169 n. [25](#), 171 n. [42](#), 172 n. [51](#), 172 n. [54](#), 172 n. [57](#), 173 n. [62](#), 173 n. [64](#).

WINGERT, Lutz : 169 n. [18](#), 171 n. [43](#).

Gemeinsinn und Moral : 171 n. [36](#) .

« Was macht eine Lebensform human ? Unsere Kultur zwischen Biologie und Humanismus » : 171 n. [43](#) .

COLLECTION TEL
GALLIMARD
5, rue Gaston-Gallimard, 75328 Paris cedex 07
www.gallimard.fr

Cet ouvrage a initialement paru aux Éditions Suhrkamp sous le titre :
DIE ZUKUNFT DER MENSCHLICHEN NATUR.
AUF DEM WEG ZU EINER LIBERALEN EUGENIK ?

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001, pour Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik ? ; Postskriptum ; Glauben und Wissen. © Éditions Gallimard, 2002, pour la traduction française de l'ensemble. Pour l'édition papier.
© Éditions Gallimard, 2015. Pour l'édition numérique.

Couverture : Photo © BSIP / UIG / Getty Images.

Jürgen Habermas

L'avenir de la nature humaine - Vers un eugénisme libéral ?

Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme

Face aux progrès des biosciences, au développement des biotechnologies, au déchiffrement du génome, le philosophe ne peut plus se contenter des déplorations sur l'homme dominé par la technique. Les réalités sont là, qui exigent de lui qu'il les pense à bras-le-corps. Désormais, la réponse que l'éthique occidentale apportait à la vieille question « Quelle vie faut-il mener ? » : « pouvoir être soi-même » est remise en cause. Ce qui était jusqu'ici « donné » comme nature organique par la reproduction sexuée et pouvait être éventuellement « cultivé » par l'individu au cours de son existence est, en effet, l'objet potentiel de programmation et de manipulation intentionnelles de la part d'autres personnes.

Cette possibilité, nouvelle à tous les plans : ontologique, anthropologique, philosophique, politique, 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 ?

Trancher cette question fondamentale en la seule faveur de la première solution permet alors de préserver la compréhension moderne de la liberté.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

LA TECHNIQUE ET LA SCIENCE COMME « IDÉOLOGIE », collection « Les Essais », 1973 (repris par Denoël, collection « Médiations », 1978, repris dans « Tel », n° 161, 1990).

PROFILS PHILOSOPHIQUES ET POLITIQUES, collection « Les Essais », 1974 (repris dans « Tel », n° 114, 1987).

CONNAISSANCE ET INTÉRÊT, collection « Bibliothèque de Philosophie », 1976 (repris dans « Tel », n° 38, 1979).

LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE DE LA MODERNITÉ. Douze conférences, collection « Bibliothèque de Philosophie », 1988.

DROIT ET DÉMOCRATIE. Entre faits et normes, collection « NRF Essais », 1997.

VÉRITÉ ET JUSTIFICATION, collection « NRF Essais », 2001.

L'AVENIR DE LA NATURE HUMAINE. Vers un eugénisme libéral ?, collection « NRF Essais », 2002.

ENTRE NATURALISME ET RELIGION. Les défis de la démocratie, collection « NRF Essais », 2008.

LA CONSTITUTION DE L'EUROPE, collection « NRF Essais », 2012.

Cette édition électronique du livre *L'avenir de la nature humaine - Vers un eugénisme libéral ?* de Jürgen Habermas a été réalisée le 29 mai 2015 par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070149421 - Numéro d'édition : 286267).

Code Sodis : N74737 - ISBN : 9782072619298 - Numéro d'édition : 286268

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Isako www.isako.com à partir de l'édition papier du même ouvrage.

Titre

AVANT-PROPOS

CHAPITRE PREMIER - Une retenue justifiée. Existe-t-il des réponses postmétaphysiques à la question de la « juste vie » ?

I

II

III

CHAPITRE II - Vers un eugénisme libéral ? La querelle autour de la compréhension éthique que l'espèce humaine a d'elle-même.

I. Que signifie : « moraliser la nature humaine » ?

II. Dignité humaine ou dignité de la vie humaine

III. L'enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine

IV. Croissance naturelle et fabrication

V. Interdiction de l'instrumentalisation, natalité et pouvoir-être-soi-même

VI. Les limites morales de l'eugénisme

VII. Les prodromes d'une auto- instrumentalisation de l'espèce ?

CHAPITRE III - Post-scriptum à l'« Eugénisme libéral »

CHAPITRE IV - Foi et savoir

La sécularisation dans la société postséculière

Le sens commun éclairé par la science

Traduire par la coopération les contenus religieux

La querelle d'héritage entre la philosophie et la religion

L'exemple de la technologie génétique

INDEX

Copyright

[Présentation](#)

[Du même auteur](#)

[Achévé de numériser](#)