

La rationalité aux limites et les limites de la rationalité : la question de l'intégrité et de l'existence de l'espèce humaine

Paul-Antoine Miquel
Université de Nice

Pour Frédéric, avec toute mon affection

Abstract

Rationality at the Limits and the Limits of Rationality: The Question of the Integrity and Existence of the Human Species

The purpose of this article is to address the question of our responsibility as human beings, by taking into consideration the intersection between ethics and science. I intend to prove that the issues raised by the existence and the integrity of the human species is a new and curious form of power founded on what I call "the principle of non-reciprocity" that unites the humanity of today with the future generations. The question that I address is the following: how to act on the future of humanity so that this action can not be regarded as unfair?

Keywords: responsibility, the principle of non-reciprocity, biopouvoir, ethics, rationality, integrity

Introduction

Il est question aujourd'hui de l'intégrité de l'espèce humaine, ou de son existence. Il en est question, non comme un débat spéculatif, mais de manière juridique. La loi de 1994 (16-4) relative au corps humain énonce que « nul ne peut porter atteinte à l'intégrité de l'espèce humaine ». En 2004 « les crimes contre l'espèce humaine » font leur apparition dans le Code

pénal français (Loi no. 2004-800 du 6 août 2004 relative à la bioéthique). Ils condamnent l'eugénisme et le clonage reproductif.¹

Le Crime contre l'espèce humaine, n'est pas un crime contre l'humanité, même si des travaux de M. Delmas Marty ont pu permettre de les mettre en relation, et sont sans doute au moins partiellement à l'origine de cette seconde appellation (Delmas-Marty 1996). De quoi s'agit-il exactement ? Dans la loi française, on entend par pratiques eugéniques, celles qui tendent « à l'organisation de la sélection des personnes », en précisant qu'il est question du caractère « systématique » de la sélection, et non d'une sélection fondée sur des choix propres à des couples « confrontés à l'annonce d'une maladie d'une particulière gravité ». On rejette le clonage reproductif considéré comme un crime, en tant qu'il porte atteinte au caractère sexué de la reproduction humaine, ainsi qu'à la diversité biologique de cette espèce. Encore une fois, on se réfère ici à une pratique « systématique », qu'il faut donc dissocier de l'existence de vrais et faux jumeaux humains dans la nature. Au contraire, le clonage thérapeutique n'est considéré que comme un simple délit, quoiqu'il reste cependant interdit en France.

Il n'y a pas de Crime contre l'existence de l'espèce humaine. Mais le principe de Précaution est entré dans la Constitution française depuis février 2005 : « lorsque la réalisation d'un dommage, bien qu'incertaine en l'état des connaissances scientifiques, pourrait affecter de manière grave et irréversible l'environnement, les autorités publiques veilleront, par application du principe de précaution, et dans leurs domaines d'attribution, à la mise en œuvre de procédures d'évaluation des risques et à l'adoption de mesures provisoires et proportionnées afin de parer à la réalisation du dommage » (Constitution de la République française 2011, Charte de l'environnement de 2004, Article 5, 44). Quoique les mots « homme » ou « humain » ne soient pas cités, il est bien question, d'abord, de l'espèce humaine, puisque le principe de précaution intervient quand l'environnement est mis en danger. Les critères qui permettent de définir le concept d'environnement sont écologiques. Ils ne sont pas simplement biologiques. Ensuite il

est question de l'espèce humaine concernant un problème lié à la définition du concept de « risque ». Il existe différentes formes d'estimation des risques en termes de probabilité objective ou subjective qu'un événement aléatoire se produise associées à la valeur de dangerosité de l'événement concerné. Mais les expressions utilisées dans ce texte marquent bien que « les risques potentiels » dont il s'agit sont susceptibles de se produire, alors que l'on ne peut pas aisément dire quelle est la probabilité que de tels événements se produisent. Nous avons besoin là d'une clarification de la distinction entre les notions de possible, de probable d'un côté, d'aléatoire et de plausible de l'autre.

Enfin j'ajouterais une troisième remarque préalable : non seulement le risque en question pose un problème technique et scientifique d'évaluation concernant un événement futur, mais il s'agit en plus d'un événement catastrophique, au sens d'une catastrophe majeure. Je voudrais insister tout de suite sur ce point à l'intérieur même du langage. Ce sont des énoncés à caractère autoréférentiel qui rendent possible la formulation même de ce risque : « l'humanité est devenue capable de se détruire » (Dupuy 2002, 17). Nous sommes engagés dans une situation de « retournement » (Dupuy 2002, 23). Ce n'est pas simplement que l'univers scientifique qui entoure ces problèmes peut être dit à juste titre « controversé » du fait de la complexité de l'objet étudié. La complexité ne vient pas seulement de là. Elle vient de notre responsabilité par rapport au risque. *Ce risque engage notre responsabilité d'êtres humains, dans l'entrecroisement entre l'éthique et le scientifique.*

Non seulement la rationalité scientifique butte ici sur ces limites, en ce qui concerne le risque de catastrophe, ou peut-être faudrait-il dire, de cataclysme. Elle marque ses limites pour des raisons théoriques. Il apparaît de plus en plus clairement aujourd'hui que la rationalité scientifique doit renoncer en effet au projet de trouver des fondements assurés à l'intérieur même de la science qui garantirait que nous puissions caractériser ce qu'est l'explication scientifique, mais aussi ce qu'est l'équation traditionnelle selon laquelle, lorsque nous savons expliquer, nous pouvons automatiquement aussi prévoir.

Mais elle marque également ses limites en un second sens. Comme Dominique Janicaud l'a indiqué, il y a un rationnel de la science, de la techno-science comme « puissance », au sens où la techno-science se définit aussi par ce qu'elle fait à l'humanité (Janicaud 1979). Mais ce rationnel ambigu pose un problème conceptuel majeur.

La science produit des effets, au sens où elle instrumentalise et « artificialise » l'espèce humaine. Elle nous empêche de continuer de définir l'espèce humaine *en termes de contraintes strictement naturelles et biologiques*. Par les effets qu'elle produit, comme l'ont remarqué plusieurs auteurs récents, *elle déplace les frontières entre le naturel et l'artificiel* (Descola 2008 ; Schaeffer 2008). En déplaçant ces frontières, elle engage aussi notre responsabilité : ce que sera l'humanité de demain dépend des décisions que nous allons prendre, et de la manière dont nous discuterons la valeur de ces décisions. *Elle fait ainsi de l'existence et de l'intégrité de l'espèce humaine, des normes éthiques ou politiques et non plus de simples faits ou normes biologiques*. A ce sujet, le rationnel, cette forme intervenante de rationnel que porte la techno-science est ambiguë, au sens où elle pourrait nous laisser croire, que la méthode, les concepts et les pratiques de la science suffisent à définir en quoi consiste cette responsabilité et comment il faut se préoccuper de l'intégrité et de l'existence de l'espèce humaine, *comme si la rationalité scientifique, par une sorte de fluide magique et miraculeux, pouvait ipso facto se convertir en rationalité pratique*.

Nous défendrons, dans cet article, une double position. Nous allons d'abord rejeter ce que J.M. Scheffer nomme « la Thèse ». L'humain dont il s'agit dans « le principe de précaution », ou dans la notion de « crime contre l'espèce humaine », ne doit pas être interprété dans le sens de ce qui ferait de l'être humain une exception ontologique dans la nature. Il n'y a pas pour nous de différence d'être entre l'homme et l'animal, et il n'y a pas non plus de prévalence cognitive de la pensée humaine, au sens où nous pourrions savoir immédiatement en regardant en nous, en quoi consiste notre nature éthique d'homme et comment il faut la préserver. Il y a donc en effet une mauvaise manière d'interpréter les notions de

« précaution » et de « crime contre l'espèce humaine » de laquelle nous nous garderons.

Mais nous allons également rejeter ce que nous nommerons ici la « Contre Thèse ». La contre thèse, c'est d'abord l'idée que, puisque la techno-science a un pouvoir d'explication et de prévision des événements naturels, mais aussi de construction rationnelle d'artefacts, elle nous permet ipso facto par ses méthodes et ses concepts de pouvoir mesurer et définir en quoi consiste notre responsabilité sur les effets que la production de ces artefacts sont susceptibles d'avoir sur l'avenir de l'espèce humaine. Il y aurait ainsi un traitement technique et scientifique de cet entrelacs entre l'éthique et le scientifique que nous voyons surgir dans l'évolution industrielle et technologique, concernant la question de l'existence et de l'intégrité de l'espèce humaine.

Nous allons montrer que cette idée est une illusion pernicieuse qui occulte ce que la techno-science comme potentiel de rationalisation porte en elle : la possibilité, la plausibilité permanente qu'elle puisse tomber dans l'irrationnel, qu'elle puisse, comme effet de sa surpuissance, faire de l'avenir de l'humanité quelque chose qui annulera complètement sa puissance.

Nous allons tenter de montrer que ce qui se joue à travers ces deux problèmes de l'existence et de l'intégrité de l'espèce humaine, c'est une curieuse et nouvelle forme de relation de pouvoir fondée sur ce que je nommerai un principe de non réciprocité qui lie l'humanité d'aujourd'hui aux générations futures.

Nous sommes en mesure d'agir aujourd'hui de manière systématique, collective et concertée sur l'action, voire sur l'existence même des générations futures, *et non l'inverse*. Au lieu d'agir, dès lors, *comme si* ce qu'il y a d'humain dans l'espèce humaine pouvait être réduit à une série de problèmes biologiques, écologiques, voire économiques et sociologiques, *il est en notre pouvoir d'agir, comme ci* l'humanité de l'espèce humaine devait constamment et *d'abord être un problème éthique et politique*, dont nous sommes responsables, par ce que nous allons faire et décider aujourd'hui.

Par ce second « comme si », nous nous constituons alors comme « les représentants » des générations futures, au sein d'une relation de pouvoir démocratique et ouverte, au sein d'une structure politique institutionnelle et communicationnelle qu'il est urgent pour nous de mieux décrire et de mieux analyser. Nous allons essayer de montrer ce que cela implique et quel type de solution nous pouvons trouver dans l'éthique, en ce qui concerne l'intrication entre l'éthique et le technoscientifique.

1. Au sujet des biopouvoirs

Je voudrais partir ici d'une première analyse, qui trouvera sa source dans l'usage foucauldien du concept de biopouvoir. Foucault a d'abord prédit la fin de l'homme, dans *Les mots et les choses*. Ce qui me frappe également à la lecture de ses livres des années 70, c'est la mise en évidence du concept « d'assujettissement ». Nous sommes constitués comme sujets à travers des dispositifs disciplinaires, comme le dispositif de sexualité, en intériorisant un certain nombre de normes. C'est ainsi seulement que notre âme devient « la prison de notre corps ». Cela signifie bien sûr que chacun d'entre nous participe activement à la constitution de ces processus de subjectivation. La relation de pouvoir apparaît alors comme normative. A ce titre, elle est effective : elle agit sur notre action. Mais elle est aussi immanente. Nous nous constituons comme assujettis à des normes. Enfin et surtout, *la description de la relation de pouvoir n'est jamais la relation de pouvoir*. Dans l'Etat Moderne, le pouvoir est décrit en termes de Souveraineté, de loi, de sujet de droit, et non en termes de norme et de normativité. Cette description du pouvoir- d'une certaine manière pour Foucault- est sa symbolique, en tant qu'il faudrait opposer son visage symbolique et son visage réel. C'est le réseau de micropouvoirs des dispositifs carcéral, pénitentiaires et de sexualité qui constituent le pouvoir réel. Dans l'Etat Moderne, la symbolique du pouvoir n'est pas le pouvoir. C'est un théâtre dans lequel le pouvoir représenté et mis en scène n'est qu'un décor qui sert à masquer et peut être aussi à marquer l'existence sous-jacente et immanente des normes réellement agissantes. La symbolique du pouvoir n'est pas le pouvoir lui-même. C'est un piège, un trompe-l'œil, une

superstructure. Il s'ensuit évidemment une dévalorisation du modèle de la Souveraineté qui sert à exprimer la tension, peut-être dans une certaine mesure la contradiction entre les formes institutionnelles de l'Etat et les normes sociales effectives.

Cette tension se réduit bien sûr, avec les dispositifs sexuels et pénitentiaires. Il est frappant de voir à cet égard, à quel point l'image du Panoptique renverse celle de l'exécution publique. L'exécution intègre en excluant. Elle marque le droit de mort du souverain. Elle est par excellence la symbolique transcendante. Elle construit l'ordre social en mettant dans l'ombre toutes les formes de déviation de cet ordre dont la société féodale et monarchique se nourrit. Le panoptique est au contraire la mise en visibilité de la transgression à la loi contrôlée par le dispositif pénitentiaire. Ce qui était à l'ombre passe à présent en pleine lumière, dans la transparence d'un être humain dont le corps est liquéfié, cristallisé, et dématérialisé dans et à travers la fiction d'une personne juridique qui constitue à présent pleinement son être, jusque dans l'espace à l'intérieur duquel, il se meut, la manière dont il se nourrit, s'habille, mange et se masturbe. Ce masque rendu vivant de la personne, est alors pris dans des techniques, des dispositifs de dressage, de contrôle, de tests d'apprentissage, qui déjà le normalisent. Mais la vraie figure de la normalisation apparaît avec le sexe. Stephane Legrand l'a bien montré. L'inversion la plus importante n'est pas celle entre le Souverain exécuteur et le Panoptique. C'est celle entre le droit du Sang et le droit du Sexe. C'est à travers cette inversion seulement, nous semble-t-il, *que la symbolique du pouvoir change de fonction et perd sa dimension de superstructure*. Et c'est là qu'apparaît aussi le problème du biopouvoir. La normativité n'est pas la « normalisation ».

Le pouvoir cesse de plus en plus d'apparaître autrement qu'il n'est. Il a de moins en moins besoin de cet artifice théâtral et étatique dans lequel il était d'abord représenté. C'est sous la pression du libéralisme économique que se fait la transition, pour Foucault. Le libéralisme économique ne conduit pas simplement en effet à la doctrine de la liberté des échanges et de la libre concurrence qui nous engage dans la voie d'un désengagement graduel de l'Etat et vers la mise en valeur des

droits de l'individu au détriment et même à l'encontre de toute forme de politique publique. Il se métamorphose (d'une manière très bien éclairée par S. Legrand) au cours du XIXe Siècle en mettant en valeur, non plus simplement la normalisation des échanges par le profit, mais la normalisation du profit par le contrôle des naissances, de la santé et de la vie (Legrand 2007). C'est le capital humain qui fait ainsi irruption au centre du capital financier, comme la norme parmi les normes, comme ce qu'il faut valoriser et sacraliser par-dessus tout. Au centre des droits de l'individu et du Capital humain, la consommation, le plaisir, les émotions auto-biodégradables. Au centre de cette dynamique des plaisirs, le dispositif de sexualité qui n'est pas le simple sexe, mais plutôt ce qui achève de nous individualiser, de nous décollectiviser, ce qui achève de nous réduire à un être à l'écoute de ses seules émotions, de ses seules impressions, au détriment et au mépris même de celles des autres. Au centre du dispositif de sexualité, ce processus collectif et statistique de contrôle des naissances, de la santé, de la sexualité que l'on peut commencer à nommer le biopouvoir et par lequel le Souverain, qui n'est plus du tout le Représentant des citoyens, mais bien au contraire le médecin, le démographe, le biologiste et le pharmacien n'a plus aucun droit sur notre mort, mais plutôt un droit de gestion et de modelage, un droit sur la vie. Et pourtant ce biopouvoir, va paradoxalement prendre la forme de ce que Foucault va nommer : « une réflexion du biologique dans le politique ». Le philosophe français ne développe pas ce point, accaparé comme il l'est par la tâche de décrire le processus de normalisation et ses différentes figures : le processus de normalisation, comme un réseau de pouvoirs, dont la Stratégie n'est construite par aucun Stratège et qui n'est justement nulle part, « puisqu'il vient de partout », *un réseau de micropouvoirs à la troisième personne*, un « Nous » froid et personnel, une « main d'immanence » qui vient du fond même de ce qu'à présent nous sommes ! *La réflexion du biologique dans le politique n'est pourtant pas la réduction du politique dans le biologique !* « Pour la première fois, sans doute dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique » (Foucault 1979, 187).

Cette réflexion engage l'ouverture d'une question bien nouvelle, que cette image d'un cercle dont le centre est partout

ne permet pas de voir, si nous n'ajoutons pas tout de suite que sa circonférence n'est nulle part ! Je voudrais maintenant analyser de plus près ce problème dans une seconde partie, en revenant sur un vieux piège classique de la philosophie pratique : le sophisme naturaliste.

2. Qu'est-ce qui est descriptif, qu'est-ce qui est normatif ? De la difficulté à établir les critères

On se souvient que chez D. Hume, les problèmes philosophiques naissent souvent dans et avec le langage naturel. Ce n'est pas parce que nous percevons bien la sensation du rouge comme existante, que nous percevons la sensation d'existence. L'adjectif ne peut pas sans précaution être transformé en substantif. Concernant la question des passions, le philosophe écossais trouve une nouvelle distinction. Les peines et les plaisirs sont à la source de toutes les passions et de toutes les vertus. Il n'y a pas de devoir qui puisse être accompli sans plaisir, contrairement à ce qu'affirmera le rigoriste luthérien, E. Kant. Mais il ne faudrait pas en induire pour autant que la vertu soit réductible au plaisir, induction fallacieuse.

Le plaisir est le motif, au sens où le motif engage l'action. Mais cela ne signifie pas que notre action se résume à un simple comportement que l'on pourrait fonctionnellement réduire et décrire à une « arithmétique des plaisirs » doublée d'une thérapie antidouleur. Il y a une dynamique des passions chez Hume qui ne se ramène pas à cette arithmétique et qui engage le problème moral de la vertu, ainsi que le problème politique de la justice. Pour comprendre cette arithmétique, cependant, il faut comprendre que la vertu est liée à « la contemplation de nos droits moraux et de nos obligations ». Je ne vais pas m'essayer ici à une définition de ces termes. Il me suffit de conclure que pour parvenir à une telle contemplation, il faut éviter ce que l'on peut bien nommer depuis Hume, le sophisme naturaliste. Celui-ci peut prendre plusieurs formes.

La plus triviale consiste à ne pas voir la différence entre un énoncé qui porte sur un fait et un énoncé normatif. C'est à elle que Hume se réfère, dans *le Traité de la Nature humaine*. « Je te demande de ranger ton cartable », ou « je ne dois pas

mentir » n'ont rien de commun avec « la table est bleue ». Un ordre n'est pas une assertion, dont Hume note qu'elle est seule susceptible de vérité et d'erreur. Un ordre ou une obligation, du type de celles qu'il faut contempler pour être vertueux, ne trouvent pas leur source dans la Raison, la faculté de discerner le vrai du faux, mais bien dans les sentiments, au sens de ce qui est rapporté à nous-mêmes et ce qui nous constitue donc comme sujets humains à travers diverses situations.

Mais il y a une variante bien plus pernicieuse de ce sophisme. Il y a une illusion bien plus tenace et dangereuse. Je l'appellerai volontiers le sophisme de la Troisième personne. Le sophisme de la Troisième personne, ou si vous préférez, « du complément de sujet », n'est autre que l'illusion que l'on trouve précisément chez Foucault et dans l'usage qu'il fait du concept de normalisation, *que l'on peut traiter des normes, puis du processus de normalisation lui-même en simple physicien, ou en anatomiste*. Cette illusion est bien naturelle et en un sens elle n'est pas qu'illusoire. Il est vrai qu'un énoncé à la première ou à la seconde personne, peut aisément être transformé en énoncé impersonnel : « il s'est donné comme obligation de ne pas mentir ». Il est donc vrai que les normes, et les processus de normalisation eux-mêmes sont susceptibles d'être objectivés et peut-être naturalisés. On peut toujours en faire des faits d'évolution. Nous n'échappons pas aux contraintes biologiques.

Revenons pourtant sur l'énoncé que l'on trouve chez Hans Jonas, qui s'inspire du concept heideggérien de *Gestell*, et selon lequel les technologies engendrent des valeurs mélioristes. Elles engagent la mise en place d'un dispositif normatif qui contrôle et modèle l'espèce humaine d'une manière d'abord médicale, puis biologique, voire génétique, de telle sorte que « plus » soit toujours « mieux », ou encore que « ce qui peut être fait le sera ». Comme marque de ce dispositif sur lequel nous allons revenir, on peut mentionner le passage actuel de l'eugénisme d'Etat à l'eugénisme libéral. L'eugénisme d'Etat pratiqué par les nazis, mais également par les démocraties occidentales, était un dispositif visant à établir une discrimination systématique contre une certaine classe de population : par exemple par la stérilisation des malades mentaux. Mais il n'en est pas de même de la fécondation *in vitro* accompagné du diagnostic anténatal, ou encore de l'avortement

thérapeutique après diagnostic prénatal par amniocentèse et avec consentement des personnes. Nous avons bien affaire ici à un « je » transformé en un « il ». Comme nous constatons qu'il pleut, nous pouvons aussi constater qu'on avorte, ou qu'on constatera peut-être un jour qu'on accouche d'un enfant dont on a préalablement choisi positivement ou négativement les gènes.

Il pourrait en être de même en ce qui concerne le clonage thérapeutique. Il peut-être avantageux de disposer facilement d'un stock de cellules souches ou d'un organe compatible, en cas d'insuffisance cardiaque ou rénale. Il n'est pas facile non plus de définir exactement quelles raisons nous pourrions avoir de nous opposer au clonage reproductif. Le bouturage (comme on le dit en usant ainsi souvent d'une analogie complaisante) n'est-il pas couramment pratiqué dans nos jardins et dans nos champs ? Et les jumeaux homozygotes qui ont partagé le même œuf et donc la même identité génétique et épigénétique ne sont-ils pas des copies conformes bien plus précises que l'organisme issu du transfert d'un noyau de cellule somatique dans un ovule ? Et puis, il y a le projet parental des parents stériles, qui ont bien le droit, eux aussi d'avoir un jour une progéniture ! Le 27 février 1997 Dolly est née. A quand le premier bébé humain ? Il ne s'agit plus ici, comme le proposait Bateson en 1912 et comme le reformulera le socialiste Huxley entre les deux guerres, « de modeler ou de purifier une population », sans avoir à s'occuper de « l'action tyrannique et capricieuse d'une majorité parlementaire mal informée » (Kevles 1995, 151). Bien au contraire, aujourd'hui, la population se modèlent toute seule. Il suffit de la laisser faire. Le processus de normalisation est en place, et les enfants mongoliens vont disparaître comme les vilaines prunes ou les pommes qui pourrissent trop vite. Qu'y a-t-il de mal à cela ? Y avait-il quelque chose de mal à sauver des milliers de vie grâce aux vaccins, aux antiseptiques, puis grâce aux antibiotiques ?

Où est donc le sophisme là-dedans ? Illitch (que je reprends ici de Dupuy) nous a avertis il y a longtemps : il n'y a pas nécessairement harmonie entre les modes de production autonomes et hétéronomes. Il ne faut pas perdre de vue au détour de l'hétéronomie technologique que la fin est l'autonomie, car autrement l'hétéronomie peut devenir « contreproductive ». Ecouler des stocks de sang non chauffés, des farines animales qui

permettent de nourrir les bovins à moindre prix, dégager du CO2 dans l'atmosphère pour permettre à tout le monde de se déplacer facilement et de se chauffer peut devenir terriblement contreproductif. Les phénomènes météorologiques, c'est bien connu, ne sont pas simplement stochastiques. Ils sont dynamiques. Entre une augmentation de la température de la terre de deux degrés ou de sept degrés, il y a un monde : celui qui sépare une vie humaine acceptable du cataclysme général. Je ne rappelle pas cette distinction dans le but de défendre une philosophie de la décroissance. Mon objectif est juste de dégager et de dénoncer le retour du même sophisme : *le « il » n'est pas toujours une fatalité*. Nous ne disons pas « qu'il pleut » de la même manière que nous dirions d'un enfant qu'il « se drogue ». *Ce n'est pas parce que nous pouvons traiter un processus de normalisation comme un fait, qu'il se réduit à un fait et que ne se pose jamais la question de savoir comment en évaluer la valeur*. L'eugénisme libéral est bien un processus de normalisation. Mais nous pouvons évidemment toujours en même temps en évaluer la valeur, au lieu de réduire celui-ci à un phénomène sociétal qu'il faut étudier sans perdre de temps à l'évaluer.

Précisons cette idée. Nous allons d'abord rejeter ce que nous appellerons « la Thèse ». Nous pouvons aisément retrouver celle-ci chez Habermas. Pour Habermas l'eugénisme engage un processus de dé-différenciation entre le naturel et l'artificiel. Alors qu'un enfant peut toujours revenir sur l'éducation qu'il a reçue de ses parents, un enfant dont le sexe est choisi par ses parents, ou dont les gènes sont identiques à ceux de sa mère, ne peut plus choisir ce qu'il est. Le projet à travers lequel il est ce qu'il est n'est plus son projet, mais celui de son père, de sa mère, et à travers eux, celui de ce réseau de pouvoirs et d'institutions qui le normalise. Contre la dé-différenciation, qui conduit à traiter les générations futures comme des moyens qui ne peuvent plus en même temps être des fins, il faudrait rétablir un accord « anté-personnel » avec nos embryons, accord en passe d'être violé par les pratiques eugénistes de nos sociétés contemporaines. Nous savons donc immédiatement « de nous-mêmes », pour Habermas, qu'il faudrait renoncer à l'eugénisme libéral, au moins dans sa forme positive. Et nous retrouvons bien derrière cette position l'esprit des textes juridiques des lois

françaises qui parlent de « l'intégrité de l'espèce humaine », et qui associent cette intégrité à la sauvegarde de notre patrimoine génétique. La thèse n'a plus la même forme ici, que chez Descartes ou chez Husserl. Mais elle nous engage dans la même direction : *nous pourrions de nous-mêmes, dans une sphère de pure immanence, savoir ce qu'est la limite entre naturel et artificiel et savoir réciproquement quand nous violons cette limite*, quand nous ne respectons plus cette sorte de contrat communicationnel implicite que nous passons toujours déjà avec nos embryons, même si ceux-ci ne sont pas encore des personnes avec lesquelles nous pouvons discuter et échanger des arguments. Cette idée n'a pour nous aucun sens. Elle repose sur des postulats intenable. Notre argument initial est bien au contraire, que ce processus de dé-différenciation *est ce qui caractérise l'humanité dont il est question*, quand nous tentons de définir les crimes contre l'espèce humaine, ou contre les menaces qui pèsent sur son existence.

Le processus médico-légal et social d'objectivation de l'espèce humaine est celui-là même qui définit notre mode de relation actuel avec les générations futures. Il ne s'agit plus de chercher une quelconque purification en deçà de celui-ci, comme si nous pouvions arrêter de vacciner les êtres humains, ou de les guérir. Il révèle au contraire à l'homme une nouvelle dimension de ce que, faute de mieux, nous nommerons « sa nature », au sens où sa nature ne peut plus être son essence, mais bien au contraire un effet de sa production. Il n'est donc pas question de renoncer à se chauffer, à se soigner, et à modifier les organismes vivants qui nous entourent dans le but de nous nourrir. Il est frappant à cet égard de constater que les arguments que l'on oppose à cette idée touchent toujours directement l'homme. On se préoccupe moins de savoir ce que nous faisons à nos vaches, nos pommes et nos kiwis que pourtant nous mangeons. Qui sait aujourd'hui par exemple que les américains sont en train à nouveau d'exporter de la viande de bœuf nourrie aux farines animales vers des pays d'extrême orient, comme la Corée ? Il fait donc partie aujourd'hui de la nature de l'homme à travers ce qu'il est, ce qu'il respire et ce qu'il mange que cette nature soit en même temps possibilisée,

qu'elle soit le résultat d'un projet ou de multiples projets biotechnologiques.

Mais cela ne signifie pas pour autant que ce résultat doit être simplement décrit ou expliqué et non pas évalué. Nous opposerons au contraire ici à ce que nous avons nommé la Thèse ce que nous nommerons à présent la Contre Thèse.

a) *C'est un sophisme de tirer de la puissance de la techno-science, l'idée qu'elle tire automatiquement de ses outils techniques et de sa scientificité le contrôle sur sa puissance.* Nous ne pouvons questionner la puissance de la techno-science et ses effets sur l'humain en simples termes de vrai et de faux. En effet, et c'est ce qui est au cœur de l'argument que nous défendons, en produisant des effets sur les générations futures, la techno-science fait bien de l'existence et de la préservation de l'espèce humaine, non pas un simple fait qui aura lieu ou non, mais un problème dont elle a aujourd'hui, *en tant que communauté politique mondiale la responsabilité collective.* La question, le problème, n'est pas : comme décrire objectivement ce processus de normalisation ? Elle est plutôt, vers quelle nouvelle forme de responsabilité collective ce processus nous entraîne ? Ce n'est pas un problème de vérité et d'erreur. C'est un problème de justice que la techno-science n'est pas à même de traiter seule. Elle n'a, à titre de techno-science, *aucune prévalence cognitive concernant ce problème.*

b) La question n'est pas non plus : comment estimer l'efficacité des actions que nous menons aujourd'hui en ce qui concerne les effets qu'elles vont avoir sur les générations futures ? Mais plutôt comment en estimer l'efficacité de telle sorte, que nous puissions *en même temps et d'abord en faire l'objet d'une responsabilité collective ?* Il ne s'agit plus d'opposer, comme le font encore Habermas ou Rawls, un discours sur la justice et la responsabilité, à un discours sur les calculs coût-bénéfice et les conséquences. *Il faut bien plutôt considérer le discours sur les calculs coût-bénéfice en tant qu'il engage un problème de justice et d'équité dont nous sommes en même temps collectivement responsables.* Et nous sommes ainsi conduits progressivement vers notre second point : pas plus que nous ne pouvons donner la réponse à cette question, du point de vue des critères et des contraintes propres à celles qui sont étudiées en

biologie de l'évolution, *nous ne pouvons non plus trouver une réponse satisfaisante sur le seul terrain des sciences humaines et sociales, réduites ou non à des sous parties des sciences de la vie.* Cela ne signifie pas bien entendu que nous écartons ces sciences. *La grille des descriptions et des analyses proposées par les sciences humaines et sociales va au contraire s'avérer un indispensable outil, pourvu que nous comprenions que cette grille doit être ouverte à un problème politique et éthique de responsabilité collective, et non rester une structure fermée et objective à l'usage de quelques experts. Le problème que nous posons n'est rien d'autre qu'un problème de communication.* La question de la puissance de la science en termes d'effets produits sur l'humanité de demain et des risques afférents qu'elle engage sur son existence ou sur son intégrité, *ne peut être traitée simplement en termes descriptifs ou explicatifs. On ne peut se contenter d'une réponse à la troisième personne du singulier.*

3. Une relation de pouvoir ouverte

Dans *La théorie de l'agir communicationnel*, Habermas oppose ce qu'il appelle la sphère des vécus intersubjectifs, et les Média de l'argent et du pouvoir (Habermas 1981). Certes, cette sphère de l'horizon intersubjectif n'est pas aussi séparée de ces Média qu'elle en a l'air, mais il nous semble que ce processus participe de la même erreur générale que celle que nous venons de critiquer *supra* : traiter l'humanité de demain comme une fin en soi, et non comme un simple moyen. Créer un espace de sens et d'autonomie vierge de toute relation de pouvoir. Cette idée ne nous permet en rien d'avancer, s'agissant de l'avenir de l'espèce humaine. *Par le déplacement des frontières entre le naturel et l'artificiel, nous sommes toujours déjà engagés dans une situation d'instrumentalisation.* Comme le saisit si bien Sloterdijk sur le vif : « lorsque Dolly bêle, l'esprit n'est pas chez soi comme dans une patrie » (Sloterdijk 2000, 79).

La vraie question n'est donc pas, comment éviter cette relation de pouvoir, mais plutôt, comment agir sur l'action de l'humanité de demain d'une manière qui puisse ne pas être injuste. Comment reconsidérer le problème de la justice qui est

ici posé dans le cadre de la relation asymétrique qui nous lie en tant que citoyens à l'humanité de demain ? Je voudrais tenter d'engager une réponse finalement et paradoxalement assez inspirée de Kant, mais en un sens réflexif et constructif et non pas en un sens transcendantal. L'espace de cette réponse est ouvert, si nous regardons certains textes du philosophe de Königsberg. Kant en effet ne dit pas, dans *les Fondements* qu'il faut agir de telle sorte qu'à travers notre personne et celle des autres, il faille traiter l'humanité seulement comme fin. Il écrit qu'il faut la traiter non seulement comme un moyen mais aussi comme une fin. Dans une de ses dernières conférences, J. Derrida s'était interrogé sur la signification de ce « *als ob* » qui rendait la Raison pratique réflexive. Il y a contradiction apparente à vouloir traiter l'humanité comme moyen et en même temps d'affirmer qu'il faut considérer l'humanité à travers ma personne et celle de tous les autres, comme pure fin en soi, comme il y a contradiction apparente à donner à la norme morale une matière alors même qu'on voulait la réduire à sa pure forme universalisable.

A moins d'ajouter que nous ne pouvons pas nous passer d'instrumentaliser l'humanité et que c'est cela qui vient en premier, et non l'exigence d'universalisation. Il est clair que ce constat a un sens bien plus fort si nous considérons aujourd'hui l'avenir de l'espèce humaine en tant qu'elle est modelée par la main de l'homme. Reposons la question pourtant : comment instrumentaliser l'humanité de demain, de telle sorte que cette instrumentalisation exprime la responsabilité collective que nous avons le devoir d'assumer à son égard aujourd'hui ? Cette instrumentalisation passe par les effets techniques et industriels de la techno-science, comme à travers l'étude par les sciences humaines des formes pratiques et techniques de cette instrumentalisation elle-même, en sociologie, en économie, en psychologie cognitive, etc. Cette réponse est réflexive. Elle ne peut être donnée avant ou indépendamment de ce processus d'instrumentalisation, mais au contraire pendant. Pendant ce processus elle peut produire des effets d'anticipation projective et des effets d'éclairage rétrospectif qui agissent sur le réel. Nous allons essayer d'indiquer ici que ce « comme si » doit prendre la forme d'un irréel du présent, d'une espèce

particulière de contrefactuel. Nous rejoindrons ainsi une idée déjà exprimée par Jean-Pierre Dupuy. Dupuy insiste sur la formule : « prévoir l'avenir pour le changer » afin de montrer à quel point le problème de l'avenir de l'humanité, *ne saurait relever de la simple prévision*. La prévision a ici évidemment un sens performatif. L'acte de prévoir suffit déjà à modifier l'avenir prévu par l'acte. En un sens il faudrait donc presque inverser la formule :

- (1) « agir de telle sorte que (*als ob*) ce que nous faisons et ce que nous décidons *aurait pu être fait ou décidé* par ceux que nous représentons ».

C'est ainsi que cette relation de pouvoir apparaît comme une relation de représentation dont l'exigence centrale n'est rien d'autre que celle d'une démocratisation de la techno-science. Plutôt que d'énoncer un simple devoir, ou de prétendre prévoir le futur à partir du présent, il faut d'une certaine manière concevoir ce devoir à partir du présent, comme une projection du futur dans le présent.

Nous n'allons pas simplement énoncer ce que nous devons faire. Ce n'est pas ce que nous devons faire qui vient en premier, mais le processus de développement industriel et technologique. Face au développement de ce processus, l'impératif réflexif nous engage à agir, de telle sorte que le devoir que nous nous donnons aurait pu être dit constituer celui-là même que ce seraient donnés ceux que nous représentons, alors même que cette condition est forcément irréaliste, puisqu'ils n'existent pas encore. C'est ce réquisit de démocratisation de la techno-science que nous avons nommé *le principe de constructibilité de l'humanité* (Miquel et Habbard 2003). Non pas : que l'humanité soit, mais que l'humanité de demain puisse être envisagée par nous comme constructible. *Nous avons la responsabilité de faire en sorte que l'humanité de demain puisse être envisagée à travers nos décisions comme constructible.*

a) Ce nouvel impératif-responsabilité engage plusieurs exigences. La première est la reconnaissance *critique* des limites de la raison scientifique. Nous voudrions en préciser rapidement

le sens. *La forme de la raison théorique scientifique, Heidegger l'avait déjà compris n'est pas immédiatement rationnelle.* Mais nous voudrions préciser ici qu'elle n'est pas immédiatement rationnelle, non pas pour des raisons descriptives, mais pour des raisons normatives. *Il nous faut admettre* que la forme de la raison scientifique n'est pas immédiatement rationnelle et que l'identité de la science, des sciences formelles, des sciences de la nature et des sciences de l'homme n'est en rien synonyme d'unité. C'est pour de multiples raisons de droit que nous avançons ce premier argument.

- L'objet de la raison scientifique théorique n'est pas immédiatement théorique et scientifique, les événements, les procédures rationnelles, ou les phénomènes sociaux que la science analyse, sont découpés dans un monde, qui n'est pas cet objet lui-même, posant ainsi en philosophie des sciences le difficile problème de la référence.

- La forme de la raison scientifique théorique n'est plus statique, elle n'est plus simplement descriptible en termes d'invariants fondateurs. Elle est plutôt dynamique : *la puissance de l'explication scientifique n'est pas toujours définie par la description initiale des éléments qui la composent.* C'est la faillite du modèle hypothético-déductif au profit d'un modèle constructif. Nous en avons une illustration immédiate avec le problème de la prévision. Si nous regardons l'énoncé que nous avons proposé du principe de précaution, il semble contradictoire. Si la réalisation d'un dommage est incertaine, il semble bien difficile de dire en qu'elle pourrait affecter l'environnement de manière grave et irréversible et qu'à ce titre elle appelle à une réaction immédiate des pouvoirs publics. La réaction ne risque-t-elle pas d'être pire que le mal ? A quoi sert de diminuer la consommation de CO₂, si cela nous engage en même temps à ruiner l'économie mondiale ? Mais en réalité, cet énoncé n'est pas contradictoire : la plausibilité d'un risque n'est pas sa probabilité. Les systèmes dynamiques et les simulations impliquées dans les prévisions météorologiques nous fournissent des quantités d'exemples du divorce contemporain entre explication et prévision dans les sciences de la complexité : *nous savons comment et pourquoi dans certaines conditions, il est impossible de prévoir.* Il ne s'agit pas là d'une ignorance, mais d'une impuissance structurelle.

- La forme expérimentale et omniprésente de la raison scientifique en médecine et en biologie moléculaire induit la production d'énoncés qualitatifs à valeur heuristique, mais non aisément démontrables puisque non formellement constructibles, du type : les gènes déterminent la synthèse des protéines, ou encore la nature sélectionne les organismes les mieux adaptés. Un exemple particulièrement frappant des risques liés à ces énoncés facilement renversables est la Crise de la vache folle. Les articles qui ont commencé à paraître en 1994, concernant la possibilité qu'un groupe de phénotypes puisse être hérité par la seule action d'une protéine mal conformée (*protein only*) n'ont pas été aisément acceptés dans la communauté scientifique puisqu'ils violent le sacro-saint dogme central de la biologie moléculaire énoncé par Crick en 1958, plaçant ainsi la communauté politique dans une embarrassante situation « d'environnement scientifique controversé » (Wickner 1994).

b) La seconde est le rejet de l'idée que l'amélioration de l'humanité puisse être entièrement laissée sous la responsabilité des médecins et des biologistes, comme si la forme de la rationalité biologique pouvait en même temps constituer une norme d'évolution pour définir ce que doit être l'avenir de l'espèce humaine. Nous avons là un critère précis pour rejeter toute volonté systématique d'amélioration de l'espèce humaine par le contrôle de ses gènes et au nom de critères biologiques. Toute initiative concernant le contrôle et l'amélioration de notre espèce, ne peut précisément pas être d'ordre biologique : là est le sophisme que nous exposons tout à l'heure. Elle est technologique. Ce qui est fait ainsi *pourrait tout aussi bien ne pas l'être et tombe directement sous le coup de la question politique que nous posons tout à l'heure*. Ce qui est fait, ce que nous sommes en train de faire, est-ce que nous pouvons conclure que cela est fait, de telle sorte que les générations futures qui en ressentiront les effets *auraient pu tout aussi bien le faire à notre place ?* L'exigence fondamentale, n'est pas ainsi le rejet de l'eugénisme, de toute initiative d'amélioration de l'espèce, mais bien plutôt le rejet absolu de la position qui consisterait à vouloir *naturaliser l'eugénisme*, à vouloir traiter celui-ci comme un problème scientifique qu'il faut poser à travers des contraintes sélectives d'ordre biologique.

c) La troisième est celle qui consiste à penser que le traitement du problème de l'existence future de l'humanité pourrait être un traitement effectué et accompli par et à travers les sciences humaines. Nous retrouvons encore là le fantasme de la naturalisation, de la réduction de l'espèce humaine à une nature humaine que les sociologues, économistes et psychologues pourraient expliquer et analyser. Au nom du principe que nous venons d'établir, nous proposons un tout autre usage des sciences humaines : ni strictement structuraliste, ni non plus strictement naturaliste. Nous nous proposons de les envisager comme des grilles de lectures ouvertes sur un problème politique auquel elles ouvrent, sans qu'en rien elles puissent être elles-mêmes là pour le résoudre. Nous allons en donner deux exemples, pour finir.

Le premier concerne la discussion que le droit rend possible sur les différents usages du principe de précaution. Nous pouvons comprendre ou concevoir celui-ci comme Hermitte ou comme Dupuy, en mettant l'accent sur la prophétie du malheur (Hermitte 1988 ; Dupuy 2002). Nous n'insisterons pas alors sur la plausibilité du risque. Nous sentons bien qu'il est possible de se le permettre dans certaines circonstances : cela ne coûte pas si cher de chauffer le sang et de mener des enquêtes épidémiologiques pour vérifier la nature réelle de la maladie et des risques d'épidémie associés au virus du Sida, même si nous sommes typiquement en situation d'univers scientifique controversé. Nous pouvons appliquer la précaution sans ruiner l'économie.

Pour le second, plus proche de la doctrine institutionnelle française, les outils de la simulation par recouplement de modèles, le calcul de la croissance des émanations de dioxyde de carbone, les phénomènes climatiques observés du type « *el nino* », ou encore la fonte de la calotte glaciaire au pôle Nord font croître la plausibilité du risque exigeant des mesures appropriées, même au prix de ralentir la croissance. Mieux vaut se hâter lentement.

L'attitude des sociologues n'est pas normative (Callon et al. 2001). Elle ouvre des grilles de lecture pour une normativité politique qui ne peut s'installer que par la mise en place d'un certain nombre de procédures institutionnelles, les comités

d'éthique, la mise en place d'un dispositif juridique plus approprié contre la délinquance technologique, l'existence des associations, etc.

Le second est la reconnaissance du fait que le problème lié au principe de précaution est bien un problème de justice et de démocratie, en tant que la démocratie n'est justement pas réductible aux formes de normalisation et de régulation dans une économie de marché et de libre concurrence. Il n'est pas question en particulier d'en rester, en ce qui concerne la précaution, au principe libéral du pollueur payeur, qui a un sens pour la régulation de dommages privés, mais aucun sens en situation de grande incertitude concernant des choix fondamentaux qui engagent le long terme. Une politique publique est alors nécessaire. Il nous semble encore une fois que la position d'Amartya Sen (1999) est exemplaire à ce sujet, puisqu'elle révèle le principe d'une économie véritablement politique, pour laquelle la démocratie plus que l'utilité est la valeur économique par excellence, de telle sorte, que le débat public, les politiques de santé, de recherche et d'éducation publique, l'exigence d'institutions de type « associations » dans la société civile, sont en eux-mêmes des vecteurs de développement économique.

L'acte fondamental qui apparaît ici alors est la possibilité, ouverte par les sciences humaines, que les décisions concernant l'avenir de l'espèce humaine ne soient pas simplement rapportées à des experts qui en sont responsables, plus que d'autres citoyens. Ils le sont, sans coup férir, mais là n'est pas le point important. Il aurait fallu au contraire que les décisions ouvertes et rendues possibles par les experts, *aient pourtant pu être rapportées à la communauté politique et éthique des êtres humains eux-mêmes*. Cela exigerait bien sûr la mise en place de procédures de globalisation des décisions forcément interétatiques que nous ne développerons pas ici, puisque le point conceptuel important est atteint. Voici comment agir de telle sorte que nous nous placions comme les représentants des générations futures, au sens où nous pouvons penser que nous agissons sur leur action, comme elles auraient pu souhaiter elles-mêmes que nous le fassions : agir de telle sorte que les décisions ouvertes par l'expertise, puissent être

par le jeu des institutions installées dans la société mondiale, le mieux et le plus possible celles de la communauté politique des êtres humains de la terre entière.

NOTES

¹ Voir « Loi no. 2004-800 du 6 août 2004 relative à la bioéthique », Chapitre IV : Dispositions pénales visant la modification du titre Ier du livre II du code pénal. Ce titre est réintitulé « Des crimes contre l'humanité et contre l'espèce humaine », en raison de l'insertion du Sous-titre Ier: « Des crimes contre l'humanité » et du Sous-titre II: « Des crimes contre l'espèce humaine ». Concernant les crimes d'eugénisme et de clonage reproductif, le Chapitre Ier du Sous-titre II prévoit: « Art. 214-1. - Le fait de mettre en oeuvre une pratique eugénique tendant à l'organisation de la sélection des personnes est puni de trente ans de réclusion criminelle et de 7 500 000 EUR d'amende. « Art. 214-2. Le fait de procéder à une intervention ayant pour but de faire naître un enfant génétiquement identique à une autre personne vivante ou décédée est puni de trente ans de réclusion criminelle et de 7500000 EUR d'amende » (Loi no. 2004-800 du 6 août 2004 relative à la bioéthique).

RÉFÉRENCES

Callon, Michel, Pierre Lascoumes, and Yannick Barthe. 2001. *Agir dans un monde incertain : Essai sur la démocratie technique*. Paris : Seuil.

Constitution de la République française. Constitution du 4 octobre 1958. Version mise à jour en novembre 2011. Consulté le 2 décembre 2011.

http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution_11-2011.pdf

Delmas-Marty, M. 1996. *Vers un droit commun de l'humanité*. Paris : Textuel.

Descola, P. 2008. *Au-delà de nature et culture*. Paris : Gallimard.

Dupuy, Jean-Pierre. 2002. *Pour un catastrophisme éclairé*. Paris: Editions du Seuil.

Foucault, Michel. 1979. *La Volonté de Savoir*. Paris : Gallimard.

Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handels*. Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

- Hermitte, M. A. 1988. *Le sang et le droit*. Paris: Editions du Seuil.
- Janicaud, Dominique. 1979. *La puissance du rationnel*. Paris : Gallimard.
- Kevles, Daniel J. 1995. *Au nom de l'eugénisme : Génétique et politique dans le monde anglo-saxon*. Trad. de l'américain par Marcel Blanc. Paris : Presses Universitaires de France.
- Legrand, S. 2007. *Les normes chez Foucault*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Loi no. 2004-800 du 6 août 2004 relative à la bioéthique. *JORF* no. 182 : 14040 texte no. 1.
- Miquel, P. A. et A. C. Hubbard. 2003. « L'humanité peut-elle être normative? ». *Zénon* 1: 31-61.
- Schaeffer, J. M. 2008. *La fin de l'exception humaine*, Paris : Gallimard.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. New York: Knopf.
- Sloterdijk, Peter. 2000. *La domestication de l'être. Pour un éclaircissement de la clairière*. Traduit de l'allemand par Olivier Manoni. Paris: Mille et une nuits.
- Wickner, R. B. 1994. "[URE3] as an altered URE2 protein: Evidence for a prion analog in *Saccharomyces cerevisiae*." *Science* 264/5158: 566–569.

Paul-Antoine Miquel est maître de conférences à l'Université de Nice. Ancien co-président (2007 à 2010) du réseau européen de philosophie politique OFFRES. HDR Philosophie des sciences (2006), membre du Comité scientifique international des *Annales bergsoniennes* aux Presses Universitaires de France (depuis 2002). Ses recherches portent sur Bergson, sur l'épistémologie des sciences humaines et sur le vivant.

Address:

Paul-Antoine MIQUEL
Département de Philosophie
UFR Lettres, Arts et Sciences Humaines
Université de Nice Sophia Antipolis
98, boulevard Édouard Herriot
06204 Nice Cedex 3, France
E-mail: Paul-Antoine.MIQUEL@unice.fr