

André Liboire TSALA MBANI  
University of Dschang –CAMEROUN

## THE BIOPOLITICS AND THE DESTINY OF HUMANITY

### Abstract

*Contemporary technoscientific and biotechnical dynamicity points to the ambition of "technosciences" which is to substitute the technician milieu or natural milieu on a planetary scale, to substitute the technical species with the humans specie, on the one hand, and thus, to "machinise life", on the other hand. This manipulative and operative growth of research and technoscientific development (RTSD) was to create for politicians, an ethics of responsibility with the aim of safeguarding our natural environment, our culture and our human nature or life. Thus, the human action transformed by technoscientific civilisation shows the triumph of "Homo Fabiens" over "Homo Sapiens" which modifies totally the fundamental essence of politics or governance in terms of ontological responsibility concerning the human species, now and in the future: this is a biopolitical requirement.*

**Key-Words:** procreatics ingeniery, human nature, ethics of responsibility, governance, biotechnology, technosciences, technocosm, ontological responsibility, private eugenism, biopolitics, remodel

### Introduction

L'agir humain dans la nature, jadis essentiellement de caractère superficiel et sans pouvoir d'en perturber l'équilibre, s'est mué depuis l'avènement de la science moderne impulsée par Galilée, en agir technique et manipulateur, conformément au « programme baconien » qui se résume à orienter le savoir vers la domination de la nature. La science moderne, aujourd'hui devenue technoscience, est engagée dans un processus d'abolition de frontière entre la nature et la « cité » pour donner lieu à une « cité universelle » que Gilbert Hottois appelle « technocosme ». Ce dernier a pour conséquence l'occidentalisation de la planète qui, elle-même, soutend la mondialisation. Au-delà de la manipulation de la nature en tant qu'environnement physique, la technoscience se livre, à travers l'ingénierie génétique ou procréatique, à la falsification de la nature humaine en vue de donner naissance à ce que Jürgen Habermas appelle « l'homme fabriqué » qui correspond en réalité à la *fin de l'homme*, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Francis Fukuyama.

L'agir humain ainsi transformé par la civilisation technologique, qui consacre le triomphe de l'« Homo Faber » sur l'« Homo Sapiens », modifie fatalement l'essence fondamentale de la politique. La politique, en tant que gestion des biens et des hommes en vue de l'accomplissement de ces derniers, devrait, dans un univers technologique, voire biotechnologique, en plus de cette définition et de cette vocation classiques, intégrer des préoccupations bioéthiques dans le sens de la protection de l'équilibre environnemental et de l'intégrité ontologique de l'espèce humaine présente et future. Dans ce contexte, le problème que nous nous proposons de prendre conceptuellement en charge dans le cadre de cette réflexion, est celui relatif à l'enjeu bioéthique de la gouvernance dans la civilisation technologique. Quel est le profil de l'éthique qui pourrait éclairer l'action biopolitique pour infléchir le despotisme technologique ?

La réponse à cette interrogation nécessite que soit d'abord examinée la notion de « technocosme », ensuite que soient sondées les ambitions eugénistes de l'ingénierie procréatique, pour proposer, en fin de compte, une politique éthique appropriée à la « tyrannie technicienne ».

### **1. Le « technocosme » ou l'artificialisation de l'ordre naturel à l'échelle universelle**

Le concept de « technocosme » traduit une mise en relief de l'usurpation et de la violation sans cesse continue de l'ordre naturel par les « technosciens », pour laisser place à la « cité universelle » gommant « ipso facto » l'altérité de l'ordre artificiel et de l'ordre naturel. La cité des hommes, qui était autrefois un îlot dans le grand océan de la nature, engloutit ainsi progressivement ce qui, hier, l'enveloppait. Hans Jonas ne voit pas différemment les choses lorsqu'il affirme dans *Le principe responsabilité* que « la cité des hommes, jadis une enclave à l'intérieur du monde non humain, se répand sur la totalité de la nature terrestre et usurpe sa place. La différence de l'artificiel et du naturel a disparu, le naturel a englouti par la sphère de l'artificiel »<sup>1</sup>.

La dynamique technocosmique constitue donc la propension quasi viscérale du « milieu technicien » à s'universaliser ; universalisation du milieu technicien qui trouve sa densité maximale dans la ville. « Le technocosme, explique Gilbert Hottois, se substitue au milieu naturel et l'intègre en même temps. Il s'y substitue en devenant le nouvel universum,

<sup>1</sup> Jonas, H., (1991), *Le principe responsabilité*, trad. Jean Greisch, Paris, Ed. du Cerf, p. 29.

le nouvel englobant ; il l'intègre parce qu'il ménage en soi des lieux où la nature, protégée mais aussi soigneusement circonscrite, resterait elle-même, tel a été le sens des parcs naturels, particulièrement développés aux Etats-Unis, c'est-à-dire là précisément où le technocosme sous toutes ses formes, s'est le plus étendu »<sup>2</sup>.

Cette substitution progressive du technocosme au milieu naturel se présente tantôt dans des formes massives et spectaculaires, et donc plus évidentes, tantôt dans des formes subtiles, implicites et, par conséquent, peu visibles. Parmi les premières formes, il y a, en bonne place, l'emprise des mégalofoles, villes géantes qui ne laissent rien subsister du paysage primitif et le « réseau polymorphe » et planétaire des communications : « gigantesque canevas des veines et artères irriguant des tissus techniques qui en couvrent la surface de la terre »<sup>3</sup>.

Les villes contemporaines constituent, en effet, le creuset par excellence de l'engloutissement de l'ordre naturel par l'ordre artificiel, au point où l'artificiel, à force de nous côtoyer, devient quasiment naturel et le naturel de plus en plus étrange et dédaigneux. Cela s'observe déjà même dans les villes africaines, où l'on note une réelle volonté de néantisation de tout ce qui se rapporte au naturel, aussi bien le paysage primitif que le réseau des communications. S'agissant notamment de ce qu'il est convenu d'appeler les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC) que sont, entre autres, Internet et le téléphone portable, il faut dire qu'elles altèrent la tradition communicationnelle africaine. La tradition communicationnelle africaine, en effet, en dehors du tam-tam qui favorisait une communication à distance et dont la portée était très limitée, est une tradition de contact physique dialogué et chaleureux, qui cultive le sentiment de fraternité, de solidarité et d'interdépendance. Cette tradition est de plus en plus aliénée par l'Internet et le téléphone portable, qui favorisent une communication artificielle et déshumanisée parce que lointaine et froide. Toutes les choses qui créent entretiennent l'individualisme. C'est ainsi qu'il est courant de voir des frères habitant la même ville passer de longs mois sans se rencontrer physiquement pour cause d'Internet et du téléphone portable. Il y a donc comme une dénaturation des rapports entre les Africains par ces instruments technologiques.

Cependant, paradoxalement, la majeure partie des produits technocosmiques qui nous côtoient et que nous consommons si allègrement, demeurent mystérieux pour le commun des mortels, un peu comme les

<sup>2</sup> Hottois, G., (1984), *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, p. 88. √

<sup>3</sup> Ibid.

phénomènes naturels apparaissaient aux hommes autrefois. Ils constituent pour beaucoup de contemporains ce que Gilbert Hottois appelle des « boîtes noires » :

« La plupart des éléments de ce technocosme (mode de fabrication et de fonctionnement des innombrables machines qui nous entourent ; origine, nature, composition et mode de fabrication de la plupart des produits que nous utilisons), affirme-t-il, sont totalement impénétrables à la très large majorité des contemporains. Ce sont des « boîtes noires ». Qui sait comment fonctionne son poste de télévision ? (...) les images sont là, la fantasmagorie technique nous entoure aussi naturellement et aussi incompréhensiblement que les phénomènes de la nature apparaissaient aux hommes jadis »<sup>4</sup>.

Mais, la bourrasque technocosmique va au-delà du paysage primitif et des réseaux de communications pour engloutir la biosphère, qui constitue pourtant un facteur important d'équilibre environnemental. L'astrotechnique a entrepris depuis quelques années déjà des expériences périlleuses sur de grandes étendues biologiques de la terre. Aussi parle-t-on de « bioconversion », c'est-à-dire la « transformation fixation de l'énergie par la vie sous forme utilisable (qui) établira son succès sur la découverte ou l'invention des plantes plus efficaces pour transformer l'énergie solaire »<sup>5</sup>; et l'on considère la forêt comme un instrument de production de « biomasse » d'un intérêt puissant. En clair, l'astrotechnique pratique des expériences et des combinaisons chimiques sur des plantes dans le but de produire et de transformer l'énergie solaire en quantité, sans tenir compte des conséquences néfastes qu'elles peuvent avoir sur l'écosystème.

Par ailleurs, les biotechnologies se livrent à la « manipulation essentielle » des plantes et des micro-organismes, c'est-à-dire qu'elles modifient la nature ou l'espèce et les propriétés spécifiques des êtres, c'est ce qu'on appelle communément les organismes génétiquement modifiés (OGM). Ainsi, de nouvelles plantes sont génétiquement inventées, c'est le cas du « tournicot » : transfert d'un gène de haricot dans le génome tournesol ; c'est le cas également de la « pomate » : hybride de tomate et de pomme de terre. Il va sans dire que cet hybridisme artificiel des plantes peut avoir des conséquences dramatiques sur la santé. Les animaux sont aussi visés. A cet effet, le Genetic Engineering Inc. De Denver (Colorado) envisage fortement de produire des « animaux à trois parents : les deux

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Gros, F., Jacob, F., Royer, P., (1979), *Sciences de la vie et société*, Paris, Le Seuil (Points), p. 96.

géniteurs normaux... et un « parent partiel » dont les gènes sont ajoutés artificiellement pour transmettre une caractéristique recherchée : meilleure production de lait, lainage plus abondant... »<sup>6</sup>. Ce qui a fait dire à Francis Fukuyama qu'il existe certains « produits de la biotechnologie qui menacent l'humanité de façon claire : par exemple, ...les organismes génétiquement modifiés (O.G.M.) susceptibles de déclencher des réactions toxiques »<sup>7</sup>.

L'intégration réciproque de la « phusis » et de la « technè » vise deux objectifs principaux, selon Jean Rosnay : il est question de « machiner la vie » et de « faire pousser les machines ». Et l'auteur d'évoquer l'hypothèse déjà partiellement réalisée d'une « machine à écrire génétique ».

Ces quelques illustrations prouvent à suffisance que la biosphère est à la fois une source, une cible et un moyen privilégiés de développement du « technocosme ». Les formes d'intégration technicienne de la nature sont nombreuses et variées qui n'épargnent pas l'homme. Dans sa monographie au titre apocalyptique, *La fin de l'homme*, Fukuyama pense que la menace la plus grave exercée par la biotechnique contemporaine est bien la possibilité qu'elle altère et falsifie la nature humaine au travers des manipulations eugénistes sur le génome humain, et qu'elle nous propulse dans une phase « post-humaine » de notre histoire. Cette ambition post-humaniste de l'ingénierie procréatique est perceptible à travers le remodelage du patrimoine génétique de l'humain, qui correspond à l'eugénisme privé.

## 2. Ingénierie génétique et remodelage de l'homme : vers un eugénisme privé ?

C'est dans la Grèce antique que remontent les vraies origines de l'eugénisme, bien qu'il n'ait pas connu la même ampleur qu'il connaît aux Etats-Unis et en Europe, notamment en Allemagne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Mieux, depuis la Grèce antique, l'eugénisme a toujours été une affaire politique, une affaire d'Etat. Il consistait pour les Spartiates à mettre à mort les personnes jugées chétives, issues des classes pauvres ou de condition servile, parce que, disait-on, de telles personnes faisaient partie de l'espèce inférieure. Pour les nazis comme pour les Américains, il était également question d'exterminer des catégories entières de la population considérées comme sous-hommes.

<sup>6</sup> Ferrara, J.J., (1981), « Des souris qui ont un peu de lapin », in *Sciences et vie*, novembre, p. 10.

<sup>7</sup> Fukuyama, F., (2002), *La fin de l'homme*, trad. Denis-Armand, Paris, La Table Ronde, p. 27.

Cependant, avec la révolution biotechnologique, une dynamique eugéniste insidieuse et libérale se profile à l'horizon ; elle relève du choix des parents dans le sens de la modification et de l'amélioration des caractéristiques génétiques de leur progéniture à travers le diagnostic préimplantatoire (DPI), la recherche sur les embryons surnuméraires et le clonage humain. Au moyen de l'ingénierie procréatique, en effet, il se dessine une forme d'eugénisme libéral ou privé, qui sera une affaire de choix individuel des parents et non plus l'obligation qu'un Etat totalitaire et coercitif imposerait à ses citoyens. Robert L. Sinsheimer résume à la perfection la différence fondamentale entre l'eugénisme étatique et l'eugénisme libéral ou privé : « L'ancien eugénisme requérait une sélection continue pour la sélection des forts et l'élimination des faibles. Le nouvel eugénisme entend permettre, en principe, la transformation et le passage de tous les faibles au plus haut niveau génétique »<sup>8</sup>.

La sélection des plus forts et l'élimination des plus faibles est déterminée par ce que Jean-Yves Goffi appelle les « macrodécisions » étatiques, c'est-à-dire des orientations arrêtées par l'Etat qui affectent le cours existentiel des populations entières ; alors que le passage de tous les faibles au plus haut niveau génétique relève des « microdécisions » parentales, c'est-à-dire des orientations choisies par les parents et qui affectent le destin des membres d'une famille. Cette dernière forme d'eugénisme suggère le potentiel déshumanisant de l'ingénierie génétique. Celle-ci traduit la volonté narcissiste de certains parents de falsifier et de remodeler, avec la complicité des biologistes, la nature humaine, en sélectionnant et en programmant les gènes à transmettre à leur progéniture, la perspective téléologique étant de donner naissance à des « bébés parfaits », ce qui constitue une atteinte à la dignité humaine fondée sur l'autonomie et la liberté de la personne humaine. Comme on le voit, la logique technocosmique contemporaine n'épargne pas l'essence humaine qui n'apparaît plus comme quelque chose d'absolument intangible.

Certains penseurs favorables aux interventions sur le patrimoine génétique, à l'instar de Pierre-André Taguieff, les justifient par le fait qu'elles permettraient de « léguer à nos descendants un patrimoine génétique dénué, dans la mesure du possible, des gènes défectueux »<sup>9</sup>. Pour Taguieff, seule une attitude obscurantiste et fondamentaliste peut nous

<sup>8</sup> Sinsheimer, R., (1992), « The Prospect of Designed Genetic Change », in *Reproduction, and Genetic Control*, édition revue, Londres, Routledge and Kegan Paul, p. 145.

<sup>9</sup> Taguieff, P.-A., (1994), « Retour sur l'eugénisme, question de définition », (réponse à J. Testart), *Esprit*, n°200, Paris, mars-avril, p. 41.

amener à nous détourner systématiquement d'un tel remodelage de la nature humaine. Ce rejet pourrait s'avérer catastrophique, voire coupable : « Refuser une telle intervention (sur le génome), martèle-t-il, c'est « respecter » la transmission fatale des fléaux héréditaires, c'est se rendre coupable de la répétition indéfinie des souffrances humaines, alors même qu'il serait possible d'y remédier partiellement »<sup>10</sup>.

Il faut noter que cette vision « transgressive » est partagée en Occident d'une part par certains scientifiques comme le généticien Daniel Cohen, le docteur Bernard Debré, que Jean-Claude Guillebaud<sup>11</sup> qualifie d'« étrange prosélyte des manipulations sans limite », et d'autre part par des philosophes comme François Dagognet, Gilbert Hottois, Henri Tristram Engelhard, etc. Cette vision est sous-tendue par « l'idéologie du bonheur ». Le biologiste Jean- François Testart, repris ici par Jean-Claude Guillebaud, l'a violemment critiquée. A l'argumentaire de Taguieff, Testart oppose un désaveu absolu et même un effroi indigné. Il voit dans tout cela un nouveau rêve de toute-puissance, un rêve scientifique. « Quelle humanité, se demande-t-il, prévoient donc ceux qui refusent de définir l'humanité ? »<sup>12</sup>. Il s'alarme qu'on puisse envisager par exemple une « chiquenaude génétique » qui rendrait les humains moins agressifs. Il proteste contre le projet, avancé par un spécialiste de la médecine foetale, qui consisterait à inoculer dans chaque œuf ou embryon un gène qui puisse résister au sida. Il refuse, en somme, et énergiquement, que l'on envisage tant de « corriger des individus déficients », que de modifier l'espèce elle-même, « en lui conférant des propriétés nouvelles qu'aucun homme n'aurait jamais possédées »<sup>13</sup>.

A la vérité, l'idée selon laquelle le recours au diagnostic 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 peut envisager qu'elles soient supportables par les personnes potentiellement concernées elles-mêmes, s'impose de plus en plus dans la population, la sphère publique et politique. Dans cette perspective, Pierre-André Taguieff affirme qu'il ne s'agit pas dans le cadre du diagnostic prénatal, de la recherche vaine du « bébé parfait », mais plutôt du désir raisonnable de donner naissance à un enfant qui soit à l'abri des souffrances liées aux troubles insupportables :

« il ne s'agit pas, martèle-t-il, de réaliser un rêve de perfections (...) mais de suivre des règles de prudence et de bienfaisance d'une sagesse toute

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Guillebaud, J.-C., (2001), *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, p. 338.

<sup>12</sup> Ibid. : 339.

<sup>13</sup> Ibid.

pragmatique, attentive à repérer, parmi les moyens fournis par la technologie biomédicale, ceux qui peuvent permettre d'éviter d'ajouter la souffrance à la souffrance, ou de surmonter le douloureux dilemme : ne pas avoir d'enfant /avoir un ou plusieurs enfants gravement handicapés »<sup>14</sup>.

En somme, il est question, d'après lui, d'instrumentaliser le progrès technique pour contourner la fatalité génétique. Certes. Seulement voilà, les frontières entre l'eugénisme négatif qui se justifie par l'éradication des pathologies héréditaires sévères, et l'eugénisme positif injustifié parce que visant l'amélioration des caractéristiques génétiques sont fluctuantes, voire floues. Voilà pourquoi Jürgen Habermas pense que ce type d'argumentaire développé par Taguieff est une caution en faveur de l'eugénisme libéral. « C'est là un argument qui, au demeurant, dit-il, sert déjà aujourd'hui à défendre un eugénisme libéral qui ne reconnaît pas de frontière entre les interventions à de 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 génétiques »<sup>15</sup>.

Le marché dont parle Habermas se passe entre les bio-généticiens et les parents, dont l'enjeu est l'avenir de la nature humaine. Mais, a-t-on le droit de manipuler, sélectionner et programmer les caractéristiques génétiques de l'embryon humain, personne humaine potentielle ? Est-il moralement admissible d'instrumentaliser la vie humaine, fût-elle en construction, au profit des intérêts économiques et des fantasmes parentaux ? La technique procréatique de réimplantation, comme le souligne fort judicieusement R. Kollek, implique la question normative et éthique 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 humaine »<sup>16</sup>. Avons-nous le droit de disposer librement de la vie humaine à des fins de sélection ? Une interrogation similaire s'impose dès lors qu'il est question de consommer des embryons dans la perspective vague de pouvoir, un jour, cultiver des tissus transplantables et de les implanter. Mais, cela ne va pas sans conséquences. La principale d'entre elles est qu'au fur et à mesure que s'amplifient et se normalisent la fabrication et l'utilisation d'embryons aux fins de la recherche médicale, fait remarquer Habermas,

<sup>14</sup> Taguieff, P.-A., (1994), « Retour sur l'eugénisme, question de définition », (réponse à J. Testart), *Esprit*, n°200, Paris, mars-avril, p. 200.

<sup>15</sup> Habermas, J., (2002), *L'avenir de la nature humaine*, trad. Christian Bouchin - homme Paris, Gallimard, p. 35.

<sup>16</sup> Kollek, R., (2000), *Präimplantationsdiagnostik*, Tübingen et Bâle, A. Francke, p. 214.

« se transforme la perception culturelle de la vie humaine anténatale avec pour conséquence l'abrasion de notre sensibilité morale au profit 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 »<sup>17</sup>.

C'est dire que notre accoutumance à l'instrumentalisation et à la réification d'embryons humains finit par étioier notre sensibilité morale, subjuguée qu'elle est par l'axiomatique de l'intérêt et du profit, de même que les fantasmes narcissiques. La marchandisation des réaménagements de confort du patrimoine génétique d'embryons humains modifie fatalement notre perception culturelle de la vie ou de la nature humaine anténatale. La dangerosité de la recherche sur l'embryon humain, dont l'une des conséquences est l'érosion de notre sensibilité morale, tient au fait qu'elle entame notre tradition et notre culture fondées sur l'idée d'une vie humaine naturelle et l'intuition de la valeur de celle-ci, fût-elle prénatale. Même si, Gilbert Hotois, dont le relativisme axiologique et normatif hérité du postmodernisme ambiant est désormais établi, condamne ce qu'il appelle « la perception à la fois substantielle, unique, universelle et immuable »<sup>18</sup> de la sensibilité morale développée par Habermas, comme si le postmodernisme était une panacée idéologique à laquelle tout le monde est tenu d'adhérer. Et du coup, il ne peut échapper à cette contradiction : en critiquant le substantialisme et l'universalisme de la sensibilité morale habermassiens, Hotois érige le relativisme axiologique et normatif, voire le laïcisme postmoderne en paradigme symbolique auquel tout penseur bioéthicien devrait s'identifier.

En tout cas, le diagnostic préimplantatoire est issu 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. Toutes les choses qui sont de nature à causer une entorse aux principes éthiques de l'invulnérabilité et de la dignité de la personne humaine.

Au regard de l'impératif selon lequel « ce qui est technoscientifiquement possible doit être fait », il est absolument nécessaire que l'activité politique puisse réajuster ses missions dans le sens d'une responsabilité accrue relativement à la préservation de la biodiversité en général, de la nature humaine ou la vie en particulier : c'est une exigence

<sup>17</sup> Habermas, J., (2002), *L'avenir de la nature humaine*, trad. Christian Bouchin - homme Paris, Gallimard, p. 36-37.

<sup>18</sup> Hotois, G., (1984), *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, p. 115.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 5-19.

biopolitique contemporaine. Car, comme le souligne fort judicieusement Francis Fukuyama, compte tenu de l'annonce de la « fin de l'homme » par les ingénieurs de la génétique ou de la procréatique, qui coïncide avec la « post-humanité », « un contrôle politique strict sur les usages de la science et de la technologie »<sup>19</sup> s'impose. D'où la nécessité pour la gouvernance contemporaine de s'approprier la notion de responsabilité « ontologique ».

### 3. Gouvernance et responsabilité « ontologique »

La gouvernance, à l'ère de la civilisation technologique ou du « règne » technique, devrait intégrer des préoccupations écoéthique et bioéthique, c'est-à-dire des préoccupations qui prennent en compte la protection de l'écosystème et de la nature humaine. Par suite de certains développements de notre pouvoir, en effet, l'essence de l'agir humain s'est transformée. Et la transformation de la nature de l'agir humain rend également nécessaire une transformation de la gouvernance, qui pourrait se traduire en termes d'adoption de l'éthique de la responsabilité prônée par Hans Jonas. Dans son ouvrage *Le principe responsabilité*, qui fait désormais autorité, Hans Jonas invite les hommes politiques à s'approprier l'éthique de la responsabilité, qui exige des vertus telles que la prudence, la sagesse et le sens de la mesure ; la perspective téléologique étant la préservation des générations à la fois présentes et futures des conséquences apocalyptiques inhérentes au progrès technoscientifique, « la prévoyance de l'homme politique, écrit-il, consiste donc dans la sagesse et dans la mesure qu'il consacre au présent. Ce présent n'est pas là en vue d'avenir différent mais dans le cas le plus favorable, il fait ses preuves dans un avenir semblable au présent »<sup>20</sup>.

La responsabilité de l'homme politique à l'égard de l'idée de l'homme est « ontologique ». Pour Jonas, en effet, l'impératif ontologique dispose que nous avons des comptes à rendre « à l'idée de l'homme telle qu'elle exige la présence de ses incarnations dans le monde. »<sup>21</sup>. Il s'ensuit que l'idée de l'homme est quelque chose d'absolu qui doit pour cela être préservée à travers les générations d'hommes qui animent et animeront encore l'historique de l'humanité. Elle doit, par conséquent, être à l'abri de toute manipulation, altération et falsification. « C'est cet impératif

<sup>19</sup> Fukuyama, F., (2002), *La fin de l'homme*, trad. Denis-Armand, Paris, La Table Ronde, p. 15.

<sup>20</sup> Jonas, H., (1991), *Le principe responsabilité*, trad. Jean Greisch, Paris, Ed. du Cerf, p. 35.

<sup>21</sup> Jonas, Ibid., p. 69.

ontologique, soutient-il, résultat de l'idée de l'homme qui sous-tend l'interdiction de jouer au va-tout avec l'humanité. Seule l'idée de l'homme, en nous disant pourquoi des hommes doivent être, nous dit en même temps comment ils doivent être »<sup>22</sup>. C'est pourquoi la possibilité de choisir la disparition de l'humanité, comme semblent l'envisager les bio-génétiens de connivence avec les milieux industriels et capitalistes, est, d'après Jonas, une atteinte au « devoir-être de l'homme ».

Le souci jonassien de responsabiliser les politiques au sujet des « possibilités apocalyptiques » contenues dans la technologie moderne, a fait dire à M.-G. Pinsart, spécialiste belge de la pensée de Hans Jonas, que « Jonas entreprend de fonder l'éthique de la responsabilité dans le but pragmatique de convaincre les hommes politiques de prendre des mesures strictes à l'égard des activités technoscientifiques. La situation d'urgence qui est la nôtre aujourd'hui, exige que des décisions soient prises immédiatement »<sup>23</sup>. En réalité, c'est l'état actuel de la civilisation technologique qui incite Jonas à introduire un impératif destiné à guider l'action des « technoscientifs » et à éclairer les décisions politiques. Pour éviter l'altération ou la disparition de la nature et de l'être humain, il est nécessaire que l'éthique s'appuie sur une exigence absolue, universellement reconnue. Celle-ci coïncide avec la vie qui, en tant que finalité en soi, exige sa réalisation et impose au politique, garant de la survivance ontologique de l'espèce humaine, une responsabilité à son égard. « Le devoir-être de l'existence, souligne Pinsart, non sans conviction, implique donc un devoir-agir de la part de l'humanité »<sup>24</sup>.

Les responsables des instances continentales, non gouvernementales et internationales semblent avoir compris cet appel du pied lancé par H. Jonas, et s'attèlent aujourd'hui à définir des politiques « éthiques » continentales et internationales sur la base des conventions : « Sous cet angle, affirme G. Hottois, il apparaît judicieux de tenir compte du travail éthique déjà très important effectué, notamment par des instances internationales telles que l'ONU, l'UNESCO, l'OMS, le conseil de l'Europe, éventuellement aussi non gouvernementales, telle l'AMM, etc. On songe, en particulier, à la Convention sur les Droits de l'Homme et le Génome Humain de l'UNESCO »<sup>25</sup>.

Ainsi qu'il ressort de ce texte de G. Hottois, les décideurs politiques de l'Union Européenne, par exemple, ont déjà pris conscience du péril et du

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Pinsart, M.-G. (collectif), (1993), *Hans Jonas : Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, p. 9.

<sup>24</sup> Ibid., p. 8.

<sup>25</sup> Hottois, G., (1984), *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, p. 140.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 5-19.

désastre qui planent sur la nature humaine, par le fait de l'ingénierie procréatique, et commencent à prendre des initiatives allant dans le sens de la signature des conventions interétatiques, afin d'infléchir le despotisme biotechnologique. Sans doute, pensent-ils, la recherche n'est pas absolument libre dans la mesure où elle a lieu dans un monde concret construit sur la base des contraintes, notamment les contraintes légales et éthiques. Il est certainement temps pour les décideurs politiques de l'Union Africaine d'agir dans ce sens, au lieu de se laisser surprendre par les événements. Car la vocation cosmique de la technologie contemporaine, à l'ère de la mondialisation, n'épargne aucun continent. Bien plus, la révolution biotechnologique appelle à une nouvelle responsabilité de tous les dirigeants politiques de la planète, l'humanité de l'homme mise en jeu ici étant un patrimoine commun. Autrement dit, l'ingénierie génétique conditionne un élargissement de leur concept de responsabilité, en ce sens qu'il ne s'agit pas seulement d'apprécier ponctuellement ce qu'il faut faire ici et maintenant. « Le principe de non-intégration de la personne dans le calcul de fin et de moyen nous contraint, au contraire, souligne Gerfried Hunold, à faire entrer l'intégrité future de l'homme parmi les objets de notre responsabilité »<sup>26</sup>.

Toutefois, l'éthique de la responsabilité dont les politiques devraient se charger de mettre en œuvre, n'est pas seulement destinée à la protection de l'essence humaine ou la vie ; elle est aussi destinée à la préservation de la Nature dont la vie humaine dépend d'ailleurs très étroitement. Il y a, en effet, une « solidarité d'intérêt » entre l'avenir de l'humanité et l'avenir de la Nature. La stabilité et l'équilibre de la nature constituent la condition de possibilité d'épanouissement, voire de survie de l'humanité. C'est pour cette raison que Jonas pense que « l'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement collectif humain à l'âge de la civilisation technique (...). Manifestement l'avenir de la nature y est compris comme condition « sine qua non »<sup>27</sup>. Selon Jonas, la nature, autant que l'homme, a une « dignité propre » que les décideurs politiques devraient mettre à l'abri de l'arbitraire de notre agir. Cela est d'autant plus pertinent que c'est elle, cette nature, qui « nous a produits, nous devons à la totalité apparentée de ses productions une fidélité »<sup>28</sup>. La solidarité ou la communauté de destin qu'il y a entre l'homme et la nature exigent à l'homme un respect sans faille

<sup>26</sup> Hunold, G.-W., (1991), « Génie génétique : critères pour un discernement éthique », in *Ethique. La vie en question*, Paris, Editions Universitaires, n°2, p. 51.

<sup>27</sup> Jonas, H., (1991), *Le principe responsabilité*, trad. Jean Greisch, Paris, Ed. du Cerf, p. 187.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 188.

vis-à-vis de cette dernière, en vertu de la complétude existentielle qu'elle lui assure. Le devoir de respect auquel l'homme est lié à la nature est la condition absolue de sa propre survie. C'est l'un des éléments de sa propre complétude existentielle (...) la solidarité nouvelle découverte à travers le danger, nous fait également redécouvrir la dignité autonome de la nature et nous commande de respecter son intégrité par delà l'aspect utilitaire »<sup>29</sup>.

Miklos Vetö, dans un article au titre fort révélateur, « Nature et amour », situe sa réflexion dans le même sillage, en allant en guerre contre l'interventionnisme dont la nature est l'objet et en militant pour une attitude empreinte de respect et de « piété » vis-à-vis d'elle. Car la nature, d'après lui, a une dignité intrinsèque qui nous rappelle l'idée d'une transcendance : « une vue respectueuse de la nature, de ses finalités et de ses processus permet, dit-il, de retrouver en elle et à travers elle un sens, favorise l'ouverture vers la transcendance. La nature suscite en nous un sentiment de piété et la piété est une reconnaissance de sens »<sup>30</sup>. En clair, Vetö nous invite à reconnaître la nature comme « représentante de Dieu », comme « continuatrice » de son œuvre, c'est-à-dire comme « explication-explicitation » de la force créatrice de Dieu, enfin comme symbolique du surnaturel.

Edgar Morin ajoute à cette plaidoirie vetöenne lorsqu'il critique le célèbre rêve cartésien, à savoir rendre l'homme maître et possesseur de la nature par le truchement de la science et la technique. Il propose à la place de cette volonté de domination, le copilotage homme-nature dans la conduite du mouvement historique et donc dans la construction graduelle du monde : « L'homme doit cesser, affirme-t-il, de se concevoir comme maître et même berger de la nature. Sait-il où il va ? Va-t-il où il veut ? Il ne peut être seul pilote. Il doit devenir le pilote de la nature qui elle-même doit devenir son copilote »<sup>31</sup>. Il s'ensuit que la nature, en dépit de son apparente inertie, est sous-tendue par une rationalité et une logique internes que l'homme se doit de prendre en compte dans ses multiples rapports avec elle, car celles-ci influent sur l'action de l'homme d'une façon ou d'une autre. Tout ce qui est réel semble donc être rationnel, pense Edgar Morin qui pastiche Hegel.

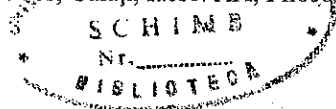
En définitive, une éthique à la hauteur des défis et des risques absolus de l'action technoscientifique doit être absolument universellement fondée, à l'instar de l'éthique de la responsabilité développée par Hans

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Vetö, M., « Nature et amour », (1992), in *Ethique. La vie en question*, Paris, Editions Universitaires, n°2, p. 58-59.

<sup>31</sup> Morin, E., (1980), *Méthode T2 : la vie de la vie*, Paris, Seuil, p. 96.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, fasc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 5-19.



Jonas. Seule une telle éthique constituerait une référence suffisamment ferme pour inspirer et légitimer les mesures politiques qui devraient permettre de conjurer les dangers qui guettent l'existence et l'essence de l'humanité ainsi que la nature ou l'environnement physique. Aussi est-il nécessaire que les hommes politiques puissent les exorciser par « l'heuristique de la peur », qui consisterait à brandir les conséquences apocalyptiques liées au défaut de pertinence de la dynamique inconsidérée de la technoscience sur la race humaine et sur la nature, et légiférer en conséquence. Cette législation pourrait substituer à l'impératif catégorique de Kant : « Agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime devienne une loi universelle »<sup>32</sup>, un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse principalement aux « technosciens » : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »<sup>33</sup>.

## Conclusion

Au regard de l'engloutissement systématique de la planète par la technoscience, que nous venons d'analyser, l'éthique de la responsabilité « ontologique » résonne comme une sonnette d'alarme et revêt une importance toute particulière. Elle a le mérite d'attirer l'attention des politiques sur le caractère nouveau de la technique moderne et d'ouvrir les yeux sur le changement structurel qu'il impose à la réflexion politique et éthique. Dans ce contexte, notre réflexion a essayé de proposer une possibilité de corriger et d'orienter selon une perspective biopolitique, la Grande Marche Technologique de l'Humanité, afin que soit sauvegardée la possibilité future d'une vie authentiquement humaine sur terre. Puissent les décideurs politiques africains emboîter le pas à ceux d'Europe qui ont commencé à prendre la pleine mesure de la situation, même si leurs efforts demeurent insuffisants, en adoptant des instruments juridiques susceptibles d'« accompagner » la Recherche et Développement Techno-Scientifiques (RDTS).

---

<sup>32</sup> Kant, 1963 : 25.

<sup>33</sup> Jonas, 1991 : 30.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

## Ouvrages

- Fukuyama, F., (2002), *La fin de l'homme*, trad. Denis-Armand, Paris, La Table Ronde.
- Gros, F., Jacob, F., Royer, P., (1979), *Sciences de la vie et société*, Paris, Le Seuil (Points).
- Guillebaud, J.-C., (2001), *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil.
- Habermas, J., (2002), *L'avenir de la nature humaine*, trad. Christian Bouchin - homme Paris, Gallimard.
- Hottois, G., (1984), *Le signe et la technique*, Paris, Aubier.
- (1999), *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin.
- (2004), *Qu'est-ce que la bioéthique ?*, Paris, Vrin.
- Jonas, H., (1991), *Le principe responsabilité*, trad. Jean Greisch, Paris, Ed. du Cerf.
- Kant, E., (1993), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Hatier, Paris, Hatier.
- Kollek, R., (2000), *Präimplantationdiagnostik*, Tübingen et Bâle, A. Francke.
- Morin, E., (1980), *Méthode T2 : la vie de la vie*, Paris, Seuil.
- Pinsart, M.-G. (collectif), (1993), *Hans Jonas : Nature et responsabilité*, Paris, Vrin.

## Articles

- Ferrara, J.J., (1981), « Des souris qui ont un peu de lapin », in *Sciences et vie*, novembre.
- Hunold, G.-W., (1991), « Génie génétique : critères pour un discernement éthique », in *Ethique. La vie en question*, Paris, Editions Universitaires, n°2.
- Sinsheimer, R., (1992), « The Prospect of Designed Genetic Change », in *Reproduction, and Genetic Control*, édition revue, Londres, Routledgeand Kegan Paul.
- Taguieff, P.-A., (1994), « Retour sur l'eugénisme, question de définition », (réponse à J. Testart), *Esprit*, n°200, Paris, mars-avril.
- Vetö, M., « Nature et amour », (1992), in *Ethique. La vie en question*, Paris, Editions Universitaires, n°2.