

---

## Le destin de l'humanisme est-il achevé ?

*Human Enhancement, Human Nature and Humanism.*

Lukas K. Sosoe



**Édition électronique**

URL : <http://leportique.revues.org/2884>

ISSN : 1777-5280

**Éditeur**

Association "Les Amis du Portique"

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 octobre 2016

ISSN : 1283-8594

**Référence électronique**

Lukas K. Sosoe, « Le destin de l'humanisme est-il achevé ? », *Le Portique* [En ligne], 37-38 | 2016, document 15, mis en ligne le 01 octobre 2017, consulté le 01 octobre 2017. URL : <http://leportique.revues.org/2884>

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 octobre 2017.

Tous droits réservés

---

# Le destin de l'humanisme est-il achevé ?

*Human Enhancement, Human Nature and Humanism.*

Lukas K. Sosoe

---

Homme libre, toujours tu chériras la mer !  
 La mer est ton miroir ; tu contemples ton âme  
 Dans le déroulement infini de sa lame,  
 Et ton esprit n'est pas un gouffre moins amer.  
 [...]

Vous êtes tous les deux ténébreux et discrets :  
 Homme, nul n'a sondé le fond de tes abîmes ;  
 Ô mer, nul ne connaît tes richesses intimes,  
 Tant vous êtes jaloux de garder vos secrets !  
 [...]

Baudelaire.

- 1 Sous le titre de *Bioéthique et cultures démocratiques*<sup>1</sup>, Yvette Lajeunesse et moi-même avons publié il y a quelques années un petit ouvrage sur différentes théories en bioéthique. C'était une contribution qui soulignait les limites des théories bioéthiques dans les sociétés dites libres et démocratiques, acquises aux principes de respect des droits et libertés individuels et surtout à la place que les principes d'égalité et de liberté, valeurs fondamentales de toute démocratie, doivent prendre dans la façon de mener les débats en bioéthique. La présente contribution sur l'amélioration de l'homme, le plus grand débat actuel en bioéthique dans le monde entier, surtout aux USA en Grande-Bretagne et – dans une certaine mesure en Allemagne – voudrait s'inscrire dans la même perspective. Elle voudrait répondre à la question de savoir si améliorer l'être humain est compatible avec les principes d'une démocratie libérale. Notre réponse est positive. Dans certains cas, ce serait même à concevoir comme un devoir moral. L'objet de la présente contribution est de montrer – négativement – que les arguments des défenseurs de l'idée contraire sont très faibles, non fondés et donc irrecevables. D'un autre côté, nous

voudrions montrer aussi que ceux qui voudraient faire de l'amélioration de l'être humain, du transhumanisme, un humanisme usent d'un abus de langage dans la mesure où l'humanisme est un concept controversé comme celui de la nature humaine qui constitue la base de l'argumentation des défenseurs et des critiques de la nature humaine.

- 2 Notre contribution procède en deux temps. Elle partira en un premier temps du concept de human enhancement ou du projet de l'amélioration de l'être humain. Nous mettrons, au passage, en évidence certaines extravagances que véhicule le débat, extravagances que l'on peut laisser de côté sans compromettre le projet lui-même. On conviendra donc d'isoler le concept de human enhancement des idées de ceux qui veulent nécessairement en faire une vision du monde, une autre « métaphysique », une idéologie, voire un humanisme que nous distinguerons de tout programme social et politique d'amélioration de l'homme qui voudrait se concevoir comme l'unique possibilité de survie de solutions aux problèmes des sociétés modernes et de l'avenir des démocraties libérales. En un deuxième temps, nous montrerons que les tentatives entreprises de vouloir s'opposer à l'amélioration de l'homme a) soit en se référant à une nature humaine qui se détruirait b) soit en se réfugiant dans une éthique du don ou une éthique de la nature humaine ou encore c) à sa limitation à la thérapie, manquent de potentiel de conviction<sup>2</sup>. Enfin, vouloir considérer l'amélioration de l'homme comme un humanisme, ce sera notre troisième partie, est, non seulement un abus de vocabulaire, mais encore une sorte de subterfuge qui, loin de clarifier un débat éthique déjà très controversé, introduit un concept vague, mal défini et flou. Notre contribution sera plus négative que positive, dans la mesure où elle choisit pour stratégie de défense, de s'attaquer plus aux faiblesses des arguments contre l'amélioration de l'homme ou le transhumanisme qu'il n'argumente véritablement en faveur de cette dernière.

## I

- 3 Que faut-il comprendre par amélioration de l'homme, en anglais, *human enhancement*, ou encore le transhumanisme ? Nous voudrions en donner d'abord une définition courte et plus restreinte quant à la forme, une définition non futuriste et programmatique, et une description générale, plus large, qui a d'une certaine manière conduit la question proprement éthique dans tous les sens, mais qui a l'avantage de nous introduire au rapport établi entre l'amélioration de l'être humain ou le transhumanisme et l'humanisme et de le faire comprendre, même si nous le trouvons sujet à confusion.
- 4 D'après la définition courte et restreinte de l'amélioration biomédicale de l'être humain, que nous empruntons à Allen Buchanan, « une amélioration biomédicale est une intervention délibérée appliquant la science biomédicale en vue d'améliorer (*improve*) une faculté déjà existante que possèdent typiquement la plupart des êtres humains ou tous les humains normaux ou de créer une capacité en agissant directement ou sur le corps ou sur le cerveau<sup>3</sup> ». Il s'agit donc d'améliorer des facultés humaines ou d'en créer de nouvelles moyennant une application des sciences biomédicales. Nombreux sont les types d'améliorations et encore plus nombreux les modes d'améliorations biomédicales. Les controverses en éthique portent généralement tant sur les modes d'améliorations que sur les types d'améliorations. Buchanan distingue cinq types d'améliorations biomédicales : « l'amélioration des caractéristiques physiques, telles que la vitesse, la force et l'endurance ; l'amélioration des capacités cognitives, telle que les divers aspects de la mémoire, le traitement de l'information et le raisonnement ; les améliorations de l'état

affectif, de l'émotion, de la motivation ou du tempérament ; l'amélioration de l'immunité ou de la résistance aux maladies et l'amélioration de la longévité<sup>4</sup> ». Ces cinq types d'amélioration peuvent se réaliser de plusieurs façons qui sont les suivantes et qui, plus que les types d'améliorations eux-mêmes sont des modes plus nombreuses et sont au cœur de bien des désaccords. Nous voudrions mentionner celles qui touchent plus ou moins aux arguments mis en avant par les auteurs que nous traitons ici : la sélection des embryons selon le génotype, l'ingénierie génétique sur les embryons, l'insertion des gènes de l'animal humain et non humain et des chromosomes artificiels, l'administration de certains médicaments par exemple pour l'amélioration des capacités cognitives, l'implantation des tissus et des organes obtenus par manipulation génétique, l'interface entre le cerveau et l'ordinateur utilisant les nanotechnologies pour connecter les tissus neuronaux aux circuits électroniques<sup>5</sup>. De tous ces modes de transformation de l'être humain, fait problème tout ce qui concerne directement la génétique, surtout la manipulation génétique impliquant la sélection, par les parents, des traits du futur enfant.

- 5 Cette définition courte et plus restreinte a l'avantage de cerner plus modestement le problème de l'amélioration de l'être humain qui, déjà en lui-même, mobilise un certain nombre de considérations éthiques conceptuelles. Elle se distingue de la définition plus large faisant de l'amélioration de l'homme qui poursuit plus explicitement un programme social politique pour l'avenir non pas dans ses conséquences attendues et inattendues, mais en tant projet.
- 6 Par amélioration de l'homme ou *human enhancement* ou transhumanisme<sup>6</sup>, on entend, généralement dans un sens large, toute idée ou tout projet d'amélioration de l'homme et d'augmentation de ses facultés au moyen des biotechnologies, plus précisément des techniques biomédicales. Il s'agit de doter l'être humain de facultés extraordinaires qui dépassent ce qui a été perçu jusqu'à nos jours comme les limites des facultés humaines. Projet englobant, l'amélioration de l'être humain ne se veut pas seulement thérapeutique ; il ne consiste pas seulement en l'élimination des maladies ou de tout ce que l'être humain peut concevoir comme une limitation de son bien-être psychosomatique, mais s'étend à la correction des traits génétiques. Ce qui implique aussi une intervention sur les gènes et même sur leur choix et leur combinaison, une transformation de l'héritage génétique avec l'intention avouée et le projet explicite de dépasser l'homme dont les facultés ne sont plus adéquates à la résolution des problèmes que pose les sociétés modernes libérales démocratiques. Du point de vue biomédical, le transhumanisme envisage de recourir par exemple aux nanotechnologies, à des supports d'informations électroniques comme des puces qui circulent dans le corps humain pour le réparer. Dans sa forme radicale, l'amélioration de l'homme ou le transhumanisme se transforme en posthumaniste : il veut dépasser l'homme. L'ère de l'humain est dépassée. Elle est à jamais révolue ; car, l'homme naissait avec un bagage héréditaire qui était inconnu mais accepté sans se poser des questions. Il n'est pas choisi. On l'attribuait à Dieu, au hasard, à la fortune. Il conviendra demain d'en permettre et d'en faciliter le choix et la composition, d'ouvrir à l'homme des possibilités infinies rappelant l'optimisme scientifique d'un Francis Bacon, d'un Descartes ou quelques siècles plus tard d'un Auguste Comte. C'est en ce sens que d'aucuns voient dans le transhumanisme un humanisme : une vision du monde, de l'homme et de la technique, en un mot : une philosophie axée sur la perfection biologique de l'homme, son « achèvement » biologique dont on peut espérer d'autres perfections d'ordre moral entre autres<sup>7</sup>.

- 7 C'est ce que trois défenseurs de l'amélioration de l'homme ou du transhumanisme nous donnent à apprécier.
- 8 Pour Max More, le transhumanisme c'est l'ensemble des « Philosophies of life (such as extropian perspectives) that seek the continuation and acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form and human limitations by means of science and technology, guided by life-promoting principles and values ». Plus explicitement, Natasha Vita More ajoute que l'amélioration de l'homme ou le transhumanisme c'est : « a commitment to overcoming human limits in all their forms including extending lifespan, augmenting intelligence, perpetually increasing knowledge, achieving complete control over our personalities and identities and gaining the ability to leave the planet. Transhumanists seek to achieve these goals through reason, science and technology »<sup>8</sup>. On notera la dimension futuriste, techno-rationaliste et le projet de maîtrise totale des deux définitions qui se transforme manifestement en une sorte de « prophétie », évolutionniste et surtout progressiste sous la plume d'un des promoteurs, Nick Bostrom : « Viendra un jour où la possibilité nous sera offerte d'augmenter nos capacités intellectuelles, physiques, émotionnelles et spirituelles bien au-delà de ce qui apparaît comme possible de nos jours. Nous sortirons de l'enfance de l'humanité pour entrer dans une ère posthumaniste<sup>9</sup> ».
- 9 Sortir de l'enfance de l'humanité pour entrer dans l'ère posthumaniste. L'humanité telle qu'elle est aujourd'hui, c'est l'enfance dont le passage à l'âge adulte sera peut-être transhumaniste et l'âge adulte posthumaniste.
- 10 Telles sont les deux définitions de l'amélioration de l'homme ou du transhumanisme au sens large et restreint. Les deux définitions se ressemblent quant au fond, mais divergent quant à la forme. Même si dans le sens restreint l'amélioration de l'être humain laisse ouvertes les conséquences sociales et politiques, elle n'est pas porteuse d'un projet social et politique, un projet pour le futur de l'humanité, ni nécessairement sa fin : le posthumanisme. Dans son sens restreint, l'amélioration de l'homme se contente de décrire un certain nombre de projets de recherche en cours et pose la question de sa permissibilité au plan éthique. Dans le sens large, on parle plus explicitement de l'avènement d'un état de la société, d'une culture, d'une étape à laquelle l'amélioration ou le transhumanisme va conduire l'humanité dont l'évolution se terminera dans un total dépassement : la posthumanité. L'accent est mis plus sur la finalité sociale et politique de transformation de la société qu'uniquement sur les capacités humaines. D'où la question de l'humanisme, d'entrer dans l'ère posthumaniste. Que faut-il entendre par ce programme ?

## II

- 11 Entrer dans l'ère posthumaniste, c'est dépasser l'humanisme qui apparaît ici comme l'enfance de l'humanité. Le transhumanisme ne serait que la posture intermédiaire ou la pierre d'attente du posthumanisme. L'amélioration de l'homme vient servir la cause du dépassement d'une culture encore proprement humaine, vers une condition qui ne serait plus vraiment posthumaine et dont le transhumanisme ne serait que le passage obligé. L'apogée posthumaniste réaliserait au mieux les rêves de l'humanisme, les dépasserait même peut-être, si ce concept n'était pas sujet à controverse. La question éthique est par là soumise aux conséquences de la réussite du projet humaniste. Peu importe ce qu'il faut

entendre par le terme, l'évocation de l'humanisme répond à la question éthique. Elle la rend inutile. La promesse ou la finalité de la posthumanité justifie déjà, comme tout raisonnement téléologique, l'économie de la question éthique et sa réalisation, la rend en quelque sorte superflue. La fin justifie les moyens, tous les moyens, et comme on l'a dit, pourvu qu'ils relèvent de la science et de la raison. Mais alors en quoi est-ce que le transhumanisme est un humanisme au-delà de ce qui ressemble à première vue à un jeu de mot ?

- 12 D'une certaine manière, le programme du transhumanisme et les attentes qui l'habitent peuvent aisément s'identifier à des écrits et des pensées des auteurs de la Renaissance ou des Lumières que l'on peut qualifier d'humanistes. Les propos ne sont pas, comme nous l'avons déjà souligné, sans rappeler Bacon, Descartes, Kant, Condorcet et bien d'autres. Excepté sa forme prophétique, la formulation de N. Bostrom nous rappelle le texte de Kant : Qu'est-ce que les Lumières ? Seulement, chez ce dernier, il s'agissait encore de l'humanité qui devait sortir de la minorité dont elle est responsable par un exercice discursif, son courage à penser par elle-même. Entre Bostrom et Kant, le préfixe « post » semble faire la différence en introduisant une dimension de l'évolution de l'humanité vers la post-humanité. Néanmoins, les deux positions ont ceci de commun qu'elles appellent à un dépassement. L'une, de degré, l'autre de nature. De même que l'homme doit sortir de sa minorité pour devenir pleinement être humain, de même pour Bostrom, l'homme doit se dépasser ; non pas cependant le dépassement dont parlaient les Modernes qui demeurait dans le domaine de l'œuvre à accomplir par l'homme lui-même sur lui-même naturellement, de l'homme qui ne pensait qu'à sa propre perfection sans transformation de son support biologique. Si transformation de l'homme il y a chez les premiers humanistes, il était de l'ordre de l'éducation, de l'effort, de l'apprentissage, de la culture, de la civilisation et de la moralisation pour reprendre les termes de Kant. Tous utiliseraient des procédés naturels.
- 13 C'est ici qu'apparaît nettement la différence entre le transhumanisme et l'humanisme. Comme l'écrit Gilbert Hottois : « le transhumanisme se reconnaît dans plusieurs valeurs de l'humanisme moderne. Il promeut la rationalité, la liberté, la tolérance, la démocratie, la solidarité... Mais la poursuite du progrès éclairé par ces idéaux doit être libre d'utiliser les nouveaux moyens technologiques. [...] C'est par le recours à ce genre de techniques (les technologies) que son progressisme se distingue du progrès individuel, social et humain au sens traditionnel qui utilise des techniques différentes (exercices physiques et spirituelles, éducation, nouvelles institutions...)»<sup>10</sup> ». Bref, le transhumanisme veut se réaliser à l'aide des biotechnologies, de la biomédecine et l'interface entre la biologie et l'informatique, ce que l'humanisme aurait toujours voulu atteindre en utilisant d'autres moyens qui, à la lumière des progrès accomplis aujourd'hui, sont dépassés. Bien compris, le dépassement de l'homme s'accomplit par le biais du dépassement des moyens, mieux de leur changement, leur substitution.
- 14 Mais alors, si le projet de l'amélioration de l'homme, mieux du transhumanisme, c'est l'appel au dépassement de l'homme comme dans l'humanisme des Modernes, est-ce uniquement les moyens qui font la différence. L'emploi de la biotechnologie et le recours à la biomédecine à eux seul transforment-ils l'humanisme ? Et qu'est-ce qui motive cette qualification ? Est-ce contribuer à l'évolution de l'homme, de son intelligence, augmenter ses capacités, voire le sortir de l'enfance de l'humanité, qui constitue l'humanisme du transhumanisme, le passage vers une posthumanité ? Bref, est-ce que ce qu'on a bien voulu appeler le bioprogressisme, à savoir la défense de l'idée des progrès

biotechnologiques, constitue à lui seul l'humanisme du transhumanisme ? Le fait d'être capable de se déplacer dans les airs, de voler sur de longues distances, d'avoir recensé les vertus curatives des plantes, de les avoir combinées pour se soigner, d'avoir inventer des ordinateurs, a-t-il fait de l'homme autre chose qu'un être humain ? Et pourquoi le bioconservatisme, c'est-à-dire l'attitude de réserve ou de prudence, voire le refus de certaines avancées technoscientifiques ne serait-il pas un humanisme tout aussi acceptable et appréciable vu les conséquences négatives des progrès techniques sur l'environnement ? Après tout il s'agit, avec le bioconservatisme, de maîtriser son destin en refusant de céder au mirage de ce que l'on peut réaliser, de renoncer « au plus être » dont on a le pouvoir, de résister au désir « d'avoir plus » que nous avons, ou à la volonté de réaliser plus au détriment de la nature et de l'environnement. S'il en est ainsi, de quel humanisme est-il question ?

### III

- 15 Dans un certain sens, qui dit humanisme, dit la prise en charge de l'homme par l'homme lui-même, la détermination de l'homme d'être la mesure de toute chose, y compris de lui-même. Et c'est un de ses sens les plus connus qui veut que l'humanisme fasse de l'homme la mesure de toute chose. Certes, l'expression ramène tout à l'homme. Sans lui, il n'y a pas de monde. C'est lui qui met le monde en forme et en sens. On peut l'accepter comme le refuser, le trouver insensé et prétentieux. Mais là, n'est pas encore la question. Il ne s'agit que de la sémantique d'une époque. Même si l'idée remonte à l'Antiquité, elle correspond plus à une vision moderne du monde où l'homme devient la valeur centrale. De ce point de vue, dire que le transhumanisme est un humanisme, c'est affirmer qu'en se transformant, en prenant la décision de s'augmenter, de se perfectionner, de faire de lui-même un super animal, voire de franchir les limites actuelles de son espèce en développant au maximum ses capacités jusqu'ici inconnues par la raison instrumentale et les nouvelles biotechnologies, l'homme transforme le monde en se transformant lui-même. Il façonne un monde à sa manière. Il y fait un habitat à la mesure de ses espérances, de ses capacités augmentées, il fait un monde meilleur en transcendant ses limites, en s'améliorant lui-même, en se libérant des contraintes que la nature, sa nature (?), lui a jusqu'à présent imposées.

Transhumanism, like all other human aspirations, is shaped by our evolved brains, yet at the same time, it is an effort to escape from evolved constraints. Transhumanism has much in common with the spiritual aspirations to transcend animal nature for deathlessness, superman abilities, and superior insight, though transhumanists pursue these goals through technology rather than [...] through spiritual exercises<sup>11</sup>.

- 16 En finir avec les contraintes, les limites que la nature nous impose d'une part, transcender notre animalité en éradiquant même la mort et en acquérant des capacités supérieures d'autre part, tels sont les éléments constitutifs faisant du transhumanisme, de l'amélioration bio-technomédicale de l'être humain, un humanisme. C'est en ce sens que, selon les auteurs, le transhumanisme « *has ancient roots in the capacity our animal natures have endowed us with to desire better lives and a better world, even if it is not an evolutionary drive itself*<sup>12</sup> ».
- 17 Si telle est la signification de l'humanisme revendiqué par le transhumanisme, l'explication que nous en donnent ces derniers soulève plus de questions qu'elle ne nous

éclaire. Elle nous confronte à deux problèmes. D'abord, à un problème purement sémantique et ensuite à un problème de fond.

- 18 - Au plan sémantique, le transhumanisme ne saurait se réclamer que d'un humanisme particulier, celui qui est le plus souvent rattaché à la Modernité. Seulement, cet humanisme qui a fait de l'homme le point central du cosmos est contemporain de son rejet. Il ne saurait être même pas entièrement question de l'humanisme de la Renaissance où était encore présent l'élément religieux, où la relation à la transcendance était encore la source du sens du monde, où existait encore un reste de cette transcendance, ne serait-ce que sous une forme plus ou moins allégorique. Érasme de Rotterdam, Ficin et bien d'autres ne disaient la grandeur et la dignité de l'homme qu'en tant qu'il est créature de Dieu. Pourtant, nul ne dirait que l'humanisme de la Renaissance n'en était pas un. Il en est de toutes les formes de pensée critique des Modernes sur ce point. D'autres accepteront certes le nom humanisme ; mais c'est pour lui donner un autre sens qui exclut que la dignité de l'homme soit perçue comme l'œuvre de l'homme lui-même. Elle est au contraire l'œuvre de Dieu. Se perd non seulement la dimension de l'autonomie humaine ; mais cette dernière est combattue par l'humanisme, chrétien par exemple<sup>13</sup>, et par d'autres positions critiques de l'anthropocentrisme. Pourquoi, ces auteurs ne verraient-ils pas dans l'humanisme du transhumanisme un humanisme dont se moquerait ce qui pour eux constituerait « le vrai humanisme », une expression de l'hybris de l'homme qui voudrait se faire Dieu, de l'homme qui n'ayant plus rien sur quoi asseoir sa domination ou étendre sa puissance s'en prend à son propre corps ?
- 19 - Le second problème, un problème de fond du transhumanisme, c'est la valeur de sa justification. De fait, en recourant à l'humanisme, l'amélioration de l'être humain dans le sens large, le transhumanisme se donne une justification. Plus disposé à accepter des arguments fondés sur la science et la raison et non sur la religion ou la théologie, les transhumanistes n'ont de cesse de se référer non seulement à l'humanisme, mais encore à l'humanité de leur projet de changer l'homme en l'améliorant. En dehors du fait que l'on peut se demander s'il s'agit d'une bonne stratégie argumentative à l'heure de la critique du sujet et de l'anthropocentrisme, à l'heure de la critique pessimiste tempérée, parfois même radicale, de la technique jusqu'à son rejet, on peut se demander si cette justification est nécessaire et surtout si elle n'en vient pas à saborder ce qu'elle veut défendre. Le recours à l'humanisme nous dit-il à lui seul ce qu'il convient de changer, les limites à ne pas franchir ou s'affranchit-il insidieusement de la question éthique concernant les arguments en faveur de l'amélioration de l'être humain dans les sociétés dites démocratiques libérales ? Le transhumanisme répond-il à la question de savoir si les transformations à entreprendre sont nécessairement des gains dans la mesure il n'existerait même plus d'humains capables de juger et apprécier de ce qui constituait le bien pour les humains, le projet étant d'atteindre l'étape de la posthumanité ? Les posthumains auront-ils les mêmes critères éthiques que nous, dans la mesure où une grande partie de nos valeurs morales résident dans l'universalité de la vulnérabilité qui nous caractérise tous en tant qu'êtres humains ? Ne serait-ce pas vouloir juger des critères moraux d'une autre espèce, non plus de l'espèce humaine, mais de l'espèce posthumaine ? Dans ce cas, aurions-nous encore besoin de nos sociétés, de nos institutions si l'homme est entièrement amélioré dans le sens des posthumanistes ? Comment dire la perfectibilité de ce qu'est une autre espèce ?
- 20 Nous ne voudrions ni ne pouvons répondre à ces questions dans le contexte de cette contribution, mais en revanche faire une courte présentation des arguments contre



l'amélioration de l'homme par l'ingénierie génétique ; des arguments qui évoquent, d'une part, le danger qu'il y a à vouloir changer la nature humaine (Habermas) ou mettent en lumière ce que nous perdrons avec l'amélioration génétique de l'homme, de l'autre (Sandel). Faire intervenir Habermas et Sandel dans le contexte de ce débat démontre en quoi l'étiquette d'humanisme censée argumenter en faveur de l'amélioration de l'être humain est non seulement inutile et simpliste, donc peu convaincante. Une fois qu'on admet le caractère unilatéral de la définition de l'humanisme mis en avant par les défenseurs de l'amélioration de l'être humain et admis que, dans certains cas, le travail de l'homme sur l'homme n'a pas nécessairement besoin de passer par les biotechnologies et surtout l'amélioration de l'homme par les biais des biotechnologies – on voit mal pourquoi on n'admettrait pas que les bioconservateurs soient tout aussi humanistes que les bioprogressistes<sup>14</sup>, peu importe par ailleurs si on partage leur position ou non.

## IV

- 21 a) Jürgen Habermas : À partir d'une toute une autre source que le débat américain, Jürgen Habermas avait réagi, par son ouvrage : *L'avenir de la nature humaine*<sup>15</sup>, contre une image futuriste relative aux progrès de la génétique présentée par Sloterdijk. Cet essai de Jürgen Habermas est un écrit de circonstance, certes, mais dont les arguments autour de la nature humaine sont porteurs dans le débat sur l'amélioration de l'être humain par le génie génétique. Grosso modo, Habermas, qui apparaîtrait ici comme un bioconservateur, parvenait à la conclusion que les manipulations génétiques pourraient conduire à une vie « dans un vide moral, dans une forme de vie qui ne connaîtrait même plus le cynisme moral et [que cette vie] serait une vie qui ne vaudrait pas la peine d'être vécue ». Par quelle voie arrive-t-il à cette conclusion contre l'eugénisme et en quoi sa position présente-t-elle une pertinence inestimable ici même s'il avoue dans le même ouvrage n'avoir pas eu connaissance des textes traitant de l'eugénisme libéral<sup>16</sup> ?
- 22 *L'avenir de la nature humaine* montre à quel point Habermas qui, jadis sous l'influence de Rothacker<sup>17</sup> rejetait toute idée de nature humaine, reprend ce même concept dans la théorie de l'agir communicationnel : l'être humain est un être doué de langage qui exprime, du moins sous la forme argumentative théorique, pratique, esthétique et thérapeutique<sup>18</sup>, son caractère raisonnable. Cette anthropologie forme la base de *L'avenir de la nature humaine*<sup>19</sup> et la stratégie de réfutation de toute transformation eugénique autre que thérapeutique.
- 23 Par où l'on voit que Habermas a une conception très limitée de thérapie. Est écartée dans l'emploi qu'il fait du terme l'effet non intentionné de l'acte thérapeutique que bien des auteurs soulignent dans ce débat. Par exemple, de nombreux médicaments développés pour traiter des maladies comme la démence d'Alzheimer, les désordres provenant de déficits d'attention ou la narcolepsie, sont souvent utilisés pour leurs effets par des gens voulant améliorer pour un temps leurs capacités cognitives. Habermas ne tient pas compte du fait qu'une intervention génétique de type thérapeutique peut conduire également à une amélioration importante des capacités humaines.
- 24 Sans expressément recourir à des présupposés métaphysiques ou quasi-métaphysiques qui, paradoxalement, caractérisent les débats sur l'éthique de l'amélioration de l'être humain, l'ingénierie génétique ou le transhumanisme, Habermas part d'un concept d'égalité qui coïncide avec le fait biologique de la loterie de notre naissance. Il conçoit la naissance comme la porte d'entrée dans une communauté de personnes morales pouvant

répondre de leurs actes. Contrairement à Hannah Arendt qu'évoque Habermas dans le contexte de son argumentation, l'arrière-fond obscur de notre naissance ou de notre héritage génétique, fruit du hasard de la nature, décharge l'être humain de la responsabilité des talents qu'il possède, mais aussi des tares dont il souffre, en venant au monde et confère à tous les êtres humains une certaine égalité. L'égalité humaine s'inscrit ainsi dans la croissance dont la nature est responsable et non dans la fabrication intentionnelle de l'homme. « 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 » (ANH, 71). La nature programme le développement des choses soumises à la croissance.

- 25 Avec et par la naissance, selon Habermas, l'être humain se perçoit comme un produit de la croissance naturelle sur lequel vient se greffer la nature sociale raisonnable. Se percevoir comme le produit, non programmé par d'autres dans une société humaine, acquiert une importance significative s'agissant de manipulations en vue de l'amélioration de l'enfant à naître ou du choix anténatal de ses caractéristiques génétiques. Alors que la naissance formait le point de départ, également contingent pour tous, (nous soulignons) de l'entrée dans la communauté de personnes égales en droit et en dignité, la manipulation génétique remet en cause cette égalité. Remise en cause, non pas parce que l'individu génétiquement manipulé ne serait pas l'égal des autres dans la communauté sociale et politique, mais parce que le caractère naturel et contingent qui formait le point de départ de toute biographie jadis ouverte à l'horizon de la liberté et de la moralité, à l'horizon de l'autonomie, aurait été génétiquement manipulé et ceci de façon irréversible. Pour Habermas, la disparition de la perception de l'homme en tant que produit d'une croissance naturelle change non seulement notre expérience morale, mais encore les fondements nécessaires de l'égalité humaine, voire le substrat biologique de l'égalité humaine :
- 26 « ... La modernité européenne pouvait [...] 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 une critique et à une révision rétrospective » (ANH, 25-26). Équipement génétique non intentionnellement programmé et biographie individuelle constituaient deux sphères, celle de la nature non disponible et celle de la liberté qu'a l'individu de choisir ce qu'il veut être ou faire de ce que la nature, sans intervention humaine, lui a donné. La distinction entre la sphère organique, naturelle, relevant du règne de la nécessité et donc longtemps soustraite au pouvoir humain, et la sphère biographique individuelle et sociale déterminait la façon dont les êtres humains se comprenaient comme acteurs moraux du fait, entre autres, de leur identité générique.
- 27 Seulement, avec l'intervention dans le génome humain, cette classification du monde disparaît ; disparaît surtout ainsi « la frontière entre la nature, que nous sommes, et l'appareil organique que nous nous donnons » (ANH, 39). En se donnant un appareil organique qu'il voudrait, la situation se renverse. L'être humain devient ce qu'il veut être et, s'agissant de l'eugénisme, il choisit pour les générations futures ce qu'elles seront. À ce que nous sommes par nature se substitue ce que nous voulons que les prochaines générations soient.
- 28 Habermas de conclure que la technologie génétique et les recherches orientées vers les futures thérapies géniques « mettent à disposition cette base physique » que nous

sommes par nature » [...] [Elles déplacent] désormais la frontière entre cette base naturelle dont nous ne pouvions pas disposer à notre gré et le « règne de la liberté », ce qui « transforme la structure d'ensemble de notre expérience morale » ». (ANH, 47). Déplacement fort inquiétant, tant il 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 » (ANH, 66). Habermas ajoute :

Le déplacement de la « frontière entre hasard et libre choix » affecte la compréhension qu'ont d'eux-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 des 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 » (ANH, 48. C'est nous qui soulignons).

- 29 À insister autant et unilatéralement sur l'égalité par la naissance, même si, en apparence, c'est l'idée des Modernes, Habermas fait intervenir la nature dans la vie de l'individu dont elle préside et détermine les débuts comme une donne que personne n'a le pouvoir de changer. Ni l'intéressé, ni l'environnement humain ne sont en mesure d'agir sur le bagage génétique. Personne n'est responsable de ce que la nature a fait de nous, y compris, probablement, aussi la personne qui se sait atteinte de troubles héréditaires et qui décide d'avoir des enfants. Après tout, aussi longtemps que nous pouvons prouver qu'il n'a rien fait pour intervenir dans la configuration du futur enfant, ce dernier ne lui en voudrait pas. Il s'en prendrait à la nature. La question est de savoir si, dans le cas d'un parent atteint de sida, la non-intervention sous la forme d'une décision de ne pas avoir d'enfants ou de prendre des précautions pour que les enfants ne soient pas atteints à leur tour, ne produirait pas le même effet que redoute Habermas, c'est-à-dire rendre ses parents responsables de ses souffrances et de ses handicaps ? Pourquoi ne pas nous en prendre à nos parents qui, se sachant malades, décideraient de nous mettre au monde avec des troubles ou des problèmes de santé irréversibles et pourquoi ne pas les rendre responsables de notre héritage phénotypique qui ne nous plaît pas puisque la nature n'aurait pas pu s'exprimer sans leur volonté de nous mettre au monde ? En tout cas, d'après Habermas, on pourrait dire que les êtres humains sont égaux parce que pèse sur leur équipement biologique un lourd voile d'ignorance.
- 30 Le moins qu'on puisse dire est que Habermas confond la personne et ses gènes comme si toute manipulation avait automatiquement pour résultat un changement de la personnalité ou si chaque gène dont on est porteur s'exprime automatiquement dans la vie de la personne. De plus, on voit mal aussi comment le fait d'avoir été le fruit du design de ses parents empêcherait une personne d'être libre ou de se percevoir tel. Enfin, le plus grand déficit de l'argument de Habermas c'est son déterminisme génétique qui exclut tous les autres éléments qui entrent dans le développement psychologique d'une personne<sup>20</sup>. L'essentiel pour nous tourne autour de l'argument principal qui repose entièrement sur la nature humaine et la volonté qu'aurait un tiers de la changer à sa guise, sans mon consentement, d'améliorer cette nature selon ses attentes. Cette dernière

a pour arrière-fond le bagage génétique naturel avec lequel, par le hasard de la naissance et non par la création ou le choix, nous venons au monde non manipulés. Sans ce bagage nous ne pouvons pas nous comprendre comme des personnes humaines, égales les unes aux autres et moralement autonomes.

- 31 Pour un philosophe qui insiste sur le caractère postmétaphysique de la philosophie, le recours à la nature humaine ne semble pas seulement problématique, mais obscur. Non seulement, comme chez certains transhumanistes, on ne sait pas quel sens lui attribuer, mais encore on voit mal, quelle qu'en soit la définition, comment elle peut répondre à la question de la permissibilité morale ou non de l'amélioration de la personne. Enfin, on voit mal en quoi, si la nature humaine est ce qu'elle est, c'est-à-dire capable du pire et du meilleur, ou perfectible ou caractérisée par l'insociable sociabilité, pour reprendre les termes de Kant, on ne pourrait pas s'efforcer de la rendre meilleure d'autant plus que la nature humaine ne nous dit guère ce qu'elle est.
- 32 Néanmoins, aussi inacceptable que nous semble cette argumentation rien n'empêche de la caractériser d'humaniste parce qu'elle veut souligner la responsabilité de l'homme face à la prise en charge de son avenir, de l'avenir de ce que Habermas prend pour sa nature. Un exemple qui montre que le « bioconservatisme » peut être aussi un humanisme fondé sur un concept tout aussi polysémique, la nature humaine qui n'apporte rien à notre question initiale : l'amélioration de l'être humain est-elle compatible avec les valeurs d'une société libre et démocratique ?
- 33 b) Michael Sandel. Jürgen Habermas n'est pas le seul à argumenter avec le concept de nature humaine ou de nature. Michael Sandel abonde quelque peu dans le même sens critique de l'eugénisme que Habermas. Son argument se résume en deux mots : la maîtrise et le don (mastery and gift). Comme il l'écrit : « le problème de l'eugénisme et l'ingénierie génétique est qu'ils représentent un triomphe unilatéral de la volonté (willfulness) sur le don, de la domination sur la révérence, du moulage (molding) sur la contemplation (beholding) [...] qu'est-ce qui se perdrait si la biotechnologie dissolvait notre sens de ce qui est donné (sense of giftedness)<sup>21</sup> ».
- 34 Considérer la vie comme donnée c'est laisser cette part de mystère qui nous oblige à renoncer à notre pouvoir de maîtrise totale sur le monde, sur la vie, sur notre appareil génétique, c'est garder une certaine révérence face à la nature, à Dieu. Cette part de mystère nous oblige à la gratitude.
- 35 Sandel nous invite à considérer la vie comme un don de Dieu, de la nature ou du hasard. Pour le croyant, il n'y aura rien d'étrange à accepter cette invitation. Malgré la suspension de son jugement, l'agnostique pourrait céder à la séduction de cette idée. Après tout, il pourrait la considérer comme une sorte d'allégorie de nos limitations. Reste à l'athée l'idée que renoncer à notre pouvoir de maîtrise totale est une option qui n'est pas irrationnelle et qui fait aussi signe vers une certaine maîtrise de soi, une capacité de résister à la domination de la nature, du monde, des autres êtres humains et à faire place aux choses et à la nature. Nous pouvons certes dynamiter l'Everest, raser des forêts, tracer des routes où nous voulons, détruire de façon irréversible des espèces animales et végétales. Personne ne niera que s'en abstenir fait de nous des êtres déraisonnables ou irrationnels. Ce serait tout le contraire. Pourquoi alors ne pas renoncer à transformer notre appareil génétique et à nous émerveiller, c'est-à-dire nous laisser surprendre par tels traits de caractères, tels dons, tels talents. Si nous sommes prêts à détourner le cours des fleuves, à « arraisonner » ou à tout soumettre à l'équerre ou au compas, tout et

partout autant que nous le pouvons, mais que nous préférons les laisser tels et les ménager, pourquoi nous en prendre à la transformation de nous-mêmes<sup>22</sup> ?

- 36 Aussi sages que paraît cette position de Sandel, non seulement elle ne répond pas à la question, mais elle associe domination et maîtrise totale à l'amélioration. Nous pouvons remplacer des exercices mnémotechniques par des médicaments chez un enfant qui souffre de problèmes d'attention ou de problèmes d'apprentissage. Ce serait certes une amélioration biomédicale. Personne ne le nierait. Mais il en faudrait de beaucoup pour l'associer ou l'identifier à une domination de la nature, à une volonté de maîtrise de cette dernière. Bien entendu, certains défenseurs de l'amélioration peuvent se laisser aller à des divagations fictives et extravagantes dans l'état actuel des connaissances. Ainsi, après avoir insisté sur la nécessité de l'amélioration morale biomédicale, Persson et Savulescu vantent les vertus de l'Oxytocin pour la création d'une atmosphère favorisant la confiance et d'autres moyens biomédicaux pour assurer la survie des démocraties libérales<sup>23</sup>. D'après ces auteurs, dans l'état actuel les êtres humains ne sont pas moralement préparés pour affronter les problèmes de l'avenir : « *it might be reasonably be doubted that there is enough time for human beings to undergo the requisite degree of moral enhancement before it is too late, before they put their formidable technological powers to catastrophic use. The moral improvement achieved by traditional methods of moral training in the 2.500 years since the first great moral teachers, e.g. Buddha, Confucius and Socrates, appeared falls short and effective means of moral bioenhancement are not yet in the offing. [...] biomedical means of moral enhancement will have to be sought out and applied by the very people who are themselves morally inadequate and in need of enhancement. [...] It is important to pursue research into the possibility of moral enhancement, and not to put aside the prospect of techniques of human moral bioenhancement as being impossible in principle*<sup>24</sup> ».
- 37 Si la position de Sandel se réfère à ce genre de programmes d'amélioration de l'être humain, on le comprendra aisément à l'idée d'imaginer une société médicalisée en vue d'une amélioration morale. Fort heureusement tous les projets d'amélioration ne sont pas de ce genre et qui dit amélioration de l'homme ne dit pas nécessairement une maîtrise totale du monde. La découverte des signes par l'homme pour fixer le langage est une amélioration extérieure certes, mais elle a augmenté les fonctions cognitives de l'homme. Le stockage du savoir a donné aux générations plus tardives un accès plus facile à la connaissance et transformé l'environnement de l'homme comme l'être humain lui-même ; sans parler des institutions qui, de l'être de manque et de besoin qu'est l'être humain, sont devenues stables assurant la satisfaction de ses besoins de manières particulières, même les besoins biologiques. C'est à ces genres d'améliorations que réfèrent les défenseurs de l'amélioration avec cette différence que ces derniers veulent les réaliser directement sur l'être humain lui-même en augmentant ses fonctions biologiques. Tout au plus peut-on leur reprocher une bonne dose de réductionnisme biomédical, surtout s'agissant de l'usage de produits pharmaceutiques en vue de l'amélioration morale de l'homme.
- 38 Une fois la critique de la maîtrise totale écartée, pour conservatrice qu'elle paraît, la position de Sandel n'est pas dépourvue de raison. C'est d'ailleurs pourquoi, pour lui, déjà dans le langage ordinaire, nous disons de quelqu'un qu'il est doué pour le violon, doué pour le marathon et non qu'il est propriétaire de ses talents. C'est une erreur, dit Sandel, de croire que nous devons nos talents et nos pouvoirs à notre propre effort. Malgré les efforts que nous sommes quelquefois appelés à faire, adopter cette attitude c'est nous « méprendre sur notre place dans la création, confondre notre rôle avec celui de Dieu.

Mais la religion n'est pas la seule source (qui nous oblige) à nous soucier de ce qui est donné. [...] Si la révolution génétique érode notre appréciation du caractère donné des pouvoirs et des réalisations humaines, elle transformera trois traits fondamentaux de notre paysage moral : l'humilité, la responsabilité et la solidarité<sup>25</sup> ».

- 39 Humilité d'abord, parce qu'il s'agit, malgré notre pouvoir de transformer nos enfants, de les accepter comme ils viennent au monde avec une certaine ouverture à l'inattendu :

Dans un monde où on valorise la maîtrise et le contrôle, la condition de parent est une école d'humilité. Le fait que nous nous soucions profondément de nos enfants, mais que jusqu'à présent nous ne puissions pas choisir le type d'enfants que nous voulons, enseigne aux parents l'ouverture à l'inattendu. Une telle disposition mérite d'être encouragée non seulement dans des familles, mais plus encore dans le monde extérieur. Elle nous invite à demeurer ouverts à l'inattendu, à vivre avec la dissonance, à vaincre l'impulsion de vouloir contrôler. Un monde comme Gathaca où les parents seraient accoutumés à choisir le sexe et les traits génétiques de leurs enfants serait un monde inhospitalier à l'égard de l'inattendu, une vaste communauté fermée<sup>26</sup> ».

- 40 Rousseau aurait une réponse à donner à Sandel : la maladie vient aussi de Dieu. Et pourtant, on va chez le médecin. L'ouverture à l'inattendu est une bonne chose et une disposition morale appréciable. Pourtant, encore une fois la volonté de maîtrise totale mise de côté, aucun parent « normalement constitué » ne refuserait le traitement adéquat qu'on lui propose pour son enfant atteint d'une maladie génétiquement guérissable, sauf à manquer de moyens. Preuve que l'inattendu n'est pas toujours acceptable au point de ne rien faire, au point même de faire preuve de gratitude.
- 41 Sandel est d'un autre avis : si la biotechnologie rendait possible le « self-made-man », si l'amélioration génétique devenait une réalité, non seulement la base sociale de l'humilité serait détruite, mais encore nous ne considérerions plus nos talents comme des dons. De plus, les enfants génétiquement modifiés devraient leurs traits à leurs parents et non à Dieu, ou à la nature, bref : au hasard de la naissance.
- 42 Aussi séduisant qu'il soit, cet argument est fort discutable et ceci pour trois raisons au moins : 1) d'abord, comme celui de Habermas, cet argument reste tributaire d'une compréhension déterministe génétique de la personne ; 2) ensuite, il sous-estime les effets de transformation de l'environnement culturel humain que des parents sont prêts à payer un prix fort pour offrir à leurs enfants et que les enfants eux-mêmes par leur discipline arrivent à acquérir : l'effet de l'éducation, de l'entraînement dans le cadre de tous les sports aujourd'hui et 3) il est tout à fait concevable que surtout des croyants à l'instar de certains Juifs orthodoxes pensent que l'amélioration de l'homme soit la volonté de Dieu. Non pas la soumission à l'inattendu, au don, mais plutôt la gestion et la création des moyens de faire fructifier ce don ou d'améliorer le monde serait notre impératif, y compris faire le design de nos enfants afin qu'ils soient forts et bien portants. Après tout aux chrétiens l'Évangile demande d'être parfait comme le Père céleste, comme Dieu.
- 43 Pour Sandel, le choix de certaines caractéristiques de nos enfants ferait disparaître l'humilité et nous chargerait d'une responsabilité trop grande pour nos épaules humaines. Avec la disparition, de notre paysage moral, de l'humilité, c'est le domaine de la responsabilité des parents qui s'élargit, qui explose. Car les parents ne s'en remettraient plus au hasard pour ce qui concerne le choix de leurs enfants ; qu'ils le veuillent ou non, ils seraient sommés de choisir ou de ne pas choisir, ce qui revient au même. « Un des avantages (qu'il y a) à nous considérer comme des créatures de la nature, de Dieu ou de la fortune est que nous ne sommes pas entièrement responsables de ce que

nous sommes (*responsible for the way we are*). Plus nous devenons maîtres de nos talents génétiques et plus lourd sera le poids des talents que nous porterons et de la façon dont nous faisons nos performances<sup>27</sup> ».

- 44 Une fois cette souveraineté totale acquise sur notre équipement génétique, rien n'empêchera ses conséquences négatives, s'agissant de la base de la solidarité qui en viendrait même à disparaître. Car, si les assurances fonctionnent, c'est parce que personne ne sait quand il sera malade ou s'il sera malade ou non. Mais le jour où mon état de santé sera prévisible, où ceux qui en ont les moyens sauraient qu'ils ne seraient victimes d'aucune atteinte pathologique, rien n'empêcherait qu'ils cessent de cotiser. L'importance grandissante de notre responsabilité deviendra inversement proportionnelle au sens de notre solidarité.
- 45 Contre Sandel, on peut faire l'objection suivante ; que nous considérions nos talents comme donnés par Dieu ou par la fortune, rien n'en découle quant à notre décision de les travailler, de les transformer, pour ne pas dire de les augmenter. Ce qu'il y a de gênant dans la position de Sandel c'est que, même un religieux, n'accepterait avec gratitude ses dons ou talents sans vouloir les développer.
- 46 C'est d'ailleurs l'enseignement que nous pouvons tirer de la parabole des talents où le maître a précisément récompensé ceux qui ont cultivé leurs talents tout en sachant qu'ils étaient de Dieu et à Dieu. C'est à celui qui n'a pas fait fructifier ses talents que le maître dit : « Mauvais serviteur, dit l'Évangile St Matthieu, paresseux. [...] Tu aurais dû placer mon argent à la banque et à mon retour, j'aurais retiré mon bien avec les intérêts<sup>28</sup> ».

## V

- 47 Bien des problèmes se dégagent de la présentation de ces différentes positions et questions qui mériteraient davantage d'être discutées. S'impose, au premier plan, la ligne de démarcation et la distinction entre l'amélioration de l'homme dans le sens restreint et l'amélioration de l'homme dans le sens large, d'une part, et l'intervention thérapeutique et l'amélioration en général, de l'autre. À partir de quand est-ce qu'un produit de traitement du rhume peut se transformer en produit de dopage dans le cadre de la pratique d'un sport et quand un organe artificiel plus performant devient-il une amélioration de l'homme ? Certes le Viagra ne fait pas le meilleur amant, néanmoins il n'est pas difficile d'imaginer qu'il peut y aider à certaines conditions. S'agit-il encore d'une thérapie ?
- 48 Au-delà de tous les problèmes posés par l'amélioration biotechnologique de l'homme, ceux qui nous intéressent sont la question de l'humanisme et, d'une certaine manière, celle de la nature humaine dans les débats éthiques entourant le transhumanisme. Aussi bien les transhumanistes que ceux qui s'y opposent semblent s'en réclamer. Les uns, pour montrer que l'humanisme est le dépassement de l'homme et son amélioration biotechnologique ; les autres semblent opter pour une certaine ouverture à la fortune ou au hasard soit en acceptant la loterie de notre naissance – et donc en refusant toute intervention conduisant à l'amélioration – conçue comme base de l'égalité humaine soit en nous considérant comme des êtres qui choisissent, en vertu du sens de la solidarité qui nous lie – d'adopter une attitude d'humilité à la mesure de leur responsabilité. Bioprogressistes et bioconservateurs expressément ou implicitement, voire par voie de conséquence, argumentent tous, pour ainsi dire, au nom de l'humanisme, au nom de la

même nature humaine, les uns pour l'améliorer, les autres pour la conserver au point que l'on peut se demander – en reprenant une question que se posait Kant en son temps – Qu'est-ce que l'homme ? Qu'est-ce alors la nature humaine ? Qu'en restera-t-il à l'ère du posthumanisme ? Deviendrait-elle comme on l'a déjà annoncé entièrement obsolète<sup>29</sup> ?

- 49 Question difficile, presque sans réponse. Car, à y voir de plus près, les deux positions, progressiste et conservatrice, pour ou contre l'amélioration de l'homme, soutiennent la même idée : travailler à l'humanité de l'homme et sauver cette humanité. Alors que les conservateurs veulent atteindre cet objectif en s'abstenant de transformer, et protéger ainsi la base de l'égalité, de la solidarité humaine fondée sur le fait de notre naissance accepté avec reconnaissance dans l'humilité, dans une responsabilité à la mesure de la solidarité humaine, les transhumanistes ou les défenseurs de l'amélioration voient la nature humaine, l'humanité de l'homme, dans l'homme amélioré par les biotechnologies se substituant à la culture, au développement des valeurs humaines et à la moralisation ? La vocation proprement humaine ne sera atteinte que lorsque l'on pourra éradiquer toutes les maladies, triompher de toutes les impuissances et – si possible – vaincre la mort, la culture qui est elle-même déjà une amélioration de l'être humain n'est plus au point, elle est désuète et ne peut aider à l'amélioration morale de l'homme.
- 50 Fini le temps où les querelles, comme dans les années soixante, tournaient autour de l'humanisme et de la critique de l'humanisme. Tout se passe comme si on revenait aux temps où les différents humanismes s'affrontaient et où il s'agissait de savoir si l'humanisme devrait se fonder sur l'homme à l'exclusion de Dieu ou sur Dieu, centre de la vie humaine, mieux encore s'il devait nécessairement pour se déployer, recourir à la transcendance ou se tailler sur l'homme et ses desseins. Vieille querelle, mais toujours présente à la suite des déconstructions de la métaphysique, qui se poursuit encore et permet d'affirmer que, s'il existe véritablement, l'humanisme est plus un débat interminable sur ce qu'est et doit être l'homme. Si le transhumanisme se définit par le dépassement d'un certain humanisme, même si, dans la réalité le projet a des conséquences imprévisibles pour l'humanité, au plan purement sémantique, il pêche par défaut. L'humanisme recouvre plus que la traduction technologique et matérialiste du dépassement de l'homme et ne saurait s'y limiter. Tout au plus en constituerait-il un aspect qui, du reste, ne garantit en rien une prise en main de l'être humain par son destin à la pensée des conséquences inattendues qui peuvent résulter des tentatives d'amélioration de l'homme. Rien ne nous permet de dire que l'homme ne peut, vaincu par sa propre aventure de se rendre maître de son corps, devenir l'esclave des machines et des robots qu'il a créés, l'esclave soumis à la dictée des résultats de ses prouesses.
- 51 De ce point de vue, là où il constituerait même un humanisme restreint dans le sens technoscientifique et biotechnologique, l'humanisme du transhumanisme ne sera qu'un succédané tronqué de l'époque classique qui, précisément à cause de ses limitations, resterait en dessous de l'humanisme des modernes déjà controversé ne serait-ce que sur les deux plans de la critique de la métaphysique et des découvertes de l'inconscient.
- 52 Le transhumanisme « can be viewed as an outgrowth of secular humanism and the enlightenment<sup>30</sup> » écrit N. Bostrom qui réclame déjà une dignité pour les posthumains. Bien entendu, l'idée est louable, mais elle repose sur un fond de malentendu.
- 53 Il est d'ailleurs étonnant que des auteurs provenant de l'ère culturelle française où la discussion de l'humanisme et de l'antihumanisme a eu un certain impact dans les années 1980 ne se soient pas souciés le moins du monde de distinguer l'humanisme que



dénonçait Heidegger (humanisme qui serait le triomphe du sujet métaphysique dont l'expression serait la technique et qui fait de la technique une métaphysique et de la métaphysique un humanisme, d'une part) de l'humanisme opposée à la technoscience, qui refuse de traiter l'homme comme objet de la technique, de l'autre. Souligner ce renversement heideggérien aurait été fort utile pour la compréhension de la façon dont il faut philosophiquement interpréter l'humanisme de ceux<sup>31</sup> qui veulent améliorer l'homme et l'humanisme classique souvent opposé à la transformation de l'homme en objet. Cela aurait pu éclairer ceux qui, n'ayant pas connaissance de la philosophie française des années soixante, ont vu dans le transhumanisme, peut-être un peu superficiellement et avec empressement, un humanisme.

---

## BIBLIOGRAPHIE

### Bibliographie

Harold W. Baillie and Timothy K. Casey, *Is Human Nature Obsolete ? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*, Cambridge, MIT Press, 2005.

Nick Bostrom, « In Defense of Posthuman Dignity », *Transhumanism and Its Critics*, Philadelphia, Gregory R. Hansell et William Grassie (Eds.), Metanexus, 2011.

Allen Buchanan, *Better than Human, The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, 2011.

Allen Buchanan, *Beyond Humanity. The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Allen Buchanan, Dan Brock, Norman Daniels, Daniel Wikler, *From Chance to Choice, Genetics and Justice*, Cambridge, University Press, 2013.

Jean-Pierre Dupuy, « Complexity and Uncertainty. A Prudential Approach to Nanotechnology » in *Nanoethics. The Ethical and Social Implications of Nanotechnology*, F. Allhoff et al. (Eds.), Hoboken N.J. : John Wiley and Sons, 2007.

Jean-Pierre Dupuy, « Cybernetics Is An Antihumanism . Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condition », in : *Transhumanism. Its critics*, Gregory R. Hansell et William Grassie (Eds.), Metanexus Institute, Philadelphie, 2011.

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

Francis Fukuyama, *Our posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, London, Profile, 2002.

Jürgen Habermas, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2001, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme.

Gilbert Hottois, *Le Transhumanisme est-il un humanisme ?*, Bruxelles, Académie Royale Belgique, 2014. Kindle (édition numérique).

Gilbert Hottois, « Humanisme, transhumanisme, posthumanisme », in *Revista Colombiana de Bioética*, Vol. 8, 2014, p. 140-166.

James Hughes, Nick Bostrum and Jonathan D. Moreno, « Human vs. Posthuman », *Letters, The Hasting Center Report*, 2007, Vol 37, n° 5.

Yvette Lajeunesse, Lukas K. Sosoe, *Bioéthique et cultures démocratiques*, Paris, Harmattan, 1996.

Ingmar Persson, Julian Savulescu, *Unfit for The Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, 2014.

Alain Renaut, *Quelle éthique pour nos démocratiques*, Paris, Buchet Chastel, 2011.

Michael Sandel, *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard, Mass., 2007.

Julian Savulescu, Nick Bostrom (Eds.), *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Lukas K. Sosoe, « Wie natürlich ist die menschliche Natur ? Ueberlegungen zur Zukunft der menschlichen Natur von Jürgen Habermas », In *Gattungsethik, Schutz für das Menschengeschlecht*, Matthias Kaufmann et Lukas K. Sosoe, (Eds.) Bern, Berlin, New York, Vienne, Peter Lang, 2005.

Myriam Ji Sun, Andreas Kabus (Eds.), *Reader zum Transhumanismus*, Norderstedt, 2013.

## NOTES

1. *Bioéthique et cultures démocratiques*, Montréal, Paris, L'Harmattan, 1996.
2. Prenant l'exemple de la génétique, nous examinerons deux positions opposées : la position libérale et sa critique au nom d'une nature humaine ou de l'être humain à préserver tel que nous le connaissons. Enfin, nous montrerons que, aussi bien les défis prométhéens de l'enrichissement de l'homme que la préservation de l'homme, se rejoignent dans une même volonté de savoir et de dire l'inconnaissable : l'homme ou la nature humaine.
3. Allen Buchanan, *Beyond Humanity ?*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 23.
4. Allen Buchanan, *op. cit.*, p. 25.
5. Ibid.
6. Nous utiliserons les trois termes sans distinctions. *Human enhancement* n'est que le mot traduit par « amélioration de l'homme » et le transhumanisme, en serait en quelque sorte la transition de l'homme amélioré vers un posthumain.
7. Voir Ingmar Persson, Julian Savulescu, *The need for the Moral Enhancement* ; « The Human Prejudice and the Moral Status of Enhancement Beings. What Do We Owe the Gods ? » in *Human Enhancement* (sous la direction de Julian Savulescu/ Nick Bostrom), Oxford University Press, 2009, p. 211-247.
8. Voir sur le Web de Anders Sandberg / [asa@nada.kth.se](mailto:asa@nada.kth.se) : Definitions of Transhumanism.
9. Cité par Luc Ferry dans : *La Révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016, p. 42.
10. Gilbert Hottois, « Humanisme, transhumanisme, posthumanisme. » in *Revista Colombiana de Bioética*, Vol. 8, 2014, p. 140-166 ; p. 152.

11. James Hughes, Nick Bostrom and Jonathan D. Moreno, « Human vs. Posthuman », *The Hasting Center Report*, Vol 37, n° 5, p. 4-7 ; p. 4.
12. *Id.*
13. Jacques Maritain, *L'Humanisme intégral*, Paris, Aubier Montaigne, 1936 : « la position chrétienne pure, dit Maritain, est celle où non pas le Dieu des philosophes, mais le vrai Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est reconnu, où l'homme est reconnu comme l'homme du péché et de l'Incarnation ayant pour centre Dieu et non lui-même, régénéré par la grâce ». On se souviendra que Maritain qualifie même d'antihumaniste l'École protestante contemporaine qui prêche « l'annihilation de l'homme devant Dieu ». Le vrai humaniste est, selon lui, thomiste (p. 79, 80). Position extrême, mais elle suffit à montrer la légèreté intellectuelle dont on se rend coupable à vouloir faire comme si l'humanisme n'a pas plusieurs visages qui se disputent l'authenticité et se cachent les uns les autres.
14. Même si la réalisation de leur projet - ou de l'absence de projet - des bioconservateurs diffère quant aux moyens - mieux quant au refus des moyens biotechnologiques -, toutes les deux positions se rejoignent sur deux points au moins : sur la connaissance de ce qu'est la nature humaine et sur l'humanisme.
15. *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2001, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme (Cité dans le texte comme ANH).
16. Le présent article a fait l'objet d'une publication dans l'ouvrage co-édité par Matthias Kaufmann et moi-même sous le titre : « *Wie natürlich ist die menschliche Natur ? (La nature de l'homme est-elle naturelle) ? Ueberlegungen zur Zukunft der menschliche Natur von Jürgen Habermas* », In *Gattungsethik, Schutz für das Menschengeschlecht* (Matthias Kaufmann et Lukas K. Sosoe, Bern, Berlin, New York, Vienne, Ed. Peter Lang, 2005, p. 105-130).
17. Erich Rothacker, *Philosophische Anthropologie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1982, 5<sup>e</sup> édition.
18. Que la distinction entre thérapie et amélioration ne résiste pas à la critique a été souvent mis en relief dans la littérature. Voir Allen Buchanan, *Beyond Humanity*, *op. cit.*, p. xi ; Nick Bostrom, J. Savulescu, *Human Enhancement*, *op. cit.*, p. 3-4 ; Luc Ferry, *La Révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016, p. 13 ; Gilbert Hottois, *Le Transhumanisme est-il un humanisme ?*, Bruxelles, Académie Royale Belgique, Kindle, Empl. 129.
19. Jürgen Habermas, *L'Avenir de la nature humaine*, *op. cit.*
20. Voir la suite de la critique dans L. Sosoe, « *Wie natürlich ist die menschliche Natur* » in *Gattungsethik oder Schutz des menschlichen Geschlechts*, *op. cit.*
21. Michael Sandel, *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 85.
22. Sandel l'exprime encore mieux dans le passage suivant : « *We commonly speak of an athlete's gift, or a musician's, without making any assumption about or not the gift comes from God. What we mean is simply that the talent in question is not wholly the talent of the athlete's or the musician's own doing ; whether he has nature, fortune or God to thank for it, the talent is an endowment that exceeds his control* » (p. 93).
23. I. Persson & J Savulescu. *Unfit for the Future. The Need of Moral Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 118 s.
24. *Op. cit.*, p. 2-3, voir également le chapitre II et surtout X , intitulés respectivement : « *Human Nature and Common Sense Morality* » et « *Moral Enhancement as a Possible Way Out* ».
25. M. Sandel, *Op. cit.* p. 86.
26. *Ibid.*
27. *Op. cit.*, p. 87.

28. Paraboles des talents, Matthieu 25, 14,30 ; Luc 19, 11. Les deux versions divergent quelque peu, mais l'esprit reste le même. Même la gratitude et le fait de savoir que nos talents ne nous appartiennent pas n'empêchent de les cultiver, si possible les transformer, voire les augmenter. Pourquoi ne pourrions-nous pas augmenter les fonctions cognitives de nos enfants si nous en avons la possibilité ? Quel préjudice peut-il en résulter ?

29. Harold B. Baillie, Timothy K. Casey, *Is humane Nature Obsolete ? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2005, lire surtout les articles de Paul Rabinow : « Life Sciences : Discontents and Consolations », p. 99-121 et de Jean Bethke Elshrain : « The Body and the Quest for Control », p. 155-165.

30. Nick Bostrom, « In Defense of Posthuman Dignity », *Transhumanism and Its Critics*, Philadelphia, eds. Gregory R. Hansell, William Grassie, Metanexus, 2011, p. 55.

31. Nous faisons ici allusion à Luc Ferry qui a été lui-même un des critiques de l'antihumanisme poststructuraliste et surtout à Gilbert Hottois qui n'a pas hésité à voir dans le transhumanisme un humanisme. Bien entendu Jean-Pierre Dupuy constitue une exception ; voir entre autres l'article : « Complexity and Uncertainty. A Prudential Approach to Nanotechnology » in F. Allhoff et al. Ed. *Nanoethics : The Ethical and Social Implications of Nanotechnology*, (N.J. Hoboken, John Wiley and Sons, 2007, p. 119-131 ; plus récemment « Cybernetics Is An Antihumanism . Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condition », *Transhumanism. Its critics*, Philadelphie, eds. Gregory R. Hansell et William Grassie, Metanexus Institute, 2011.

## RÉSUMÉS

L'objet de la présente contribution est d'examiner les relations qu'établissent plusieurs auteurs entre l'amélioration de l'homme (le transhumanisme), la nature humaine et l'humanisme. Après avoir défini un sens faible et un sens fort du transhumanisme, nous y avons opposé deux critiques, celle de J. Habermas et de M. Sandel, en prenant l'exemple le plus discuté dans la littérature : la possibilité d'améliorer génétiquement son enfant et avons montré qu'elles ne sont pas convaincantes : le recours au concept de la nature humaine à lui seul n'aide pas à répondre à la question de savoir si l'amélioration génétique d'un enfant est morale ou non. Il en est de même de la caractérisation de l'amélioration de l'homme en terme d'humanisme. Loin d'être une justification, il peut aussi s'appliquer à toute position dite bioconservatrice : le transhumanisme peut être humaniste dans le sens heideggérien critique de la technique comme métaphysique.

The object of the present contribution is to scrutinize the relations many authors used to establish between human enhancement (transhumanism), human nature and humanism. First, I define the concept of transhumanism or human enhancement and distinguish two possible meanings of the word : 1) transhumanism in a weak sense describes the way human beings come to acquire or to enhance different capacities for acting and reflecting and 2) transhumanism in a strong sense understands itself as a worldview or – to borrow N. Bostrom's terms – a secular humanism and new enlightenment. In a second step, I oppose to transhumanism two kinds of critical views (J. Habermas and M. Sandel) on human enhancement (i.e. genetic enhancement) and show how both advocates and critics of human enhancement put forward the same notion of

human nature without explaining it. Oddly enough, owing to human nature's different meanings and its status as a descriptive notion, I contend that nothing can be deduced for or against the morality of human enhancement from the notion of human nature. Moreover, the notion of human nature is too vague to yield any fruitful and constructive answer, either in favor of or against the ethical character of human enhancement. Thirdly, since some authors evoke humanism and enlightenment as a kind of justification or characterization of transhumanism, I show that : a) this characterization cannot be a justification ; b) the notion of humanism admits of many meanings ; c) to a certain extent, anti-enhancement theories can also be considered humanist ; and conclude that d) set in the French philosophical context of the sixties, transhumanism can be a humanism only in the metaphysical Heideggerian sense.

## AUTEUR

### LUKAS K. SOSOE

**Lukas K. Sosoe** est professeur d'éthique et de philosophie politique et juridique à l'Université du Luxembourg. Domaines d'intérêt : théories d'éthique appliquée, théories sociales théories de la justice et théories des systèmes (Niklas Luhmann) et ses applications.