

Légiférer par anticipation ? La démocratie face aux avancées des sciences de la vie ; présentation de la position de Jürgen Habermas, à partir de son ouvrage, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*

(Paris, Gallimard, 2002, trad. C. Bouchindhomme).

intervention de Christian Bouchindhomme le 29 janvier 2003

Cet ouvrage est au cœur de l'actualité : le Sénat a justement à légiférer sur la question (après l'Assemblée, qui l'a fait l'année dernière). En Allemagne, le débat, bien plus vif qu'en France, dure depuis quatre ans, et est en plein dans l'espace public. En France, en revanche, peu de philosophes se sont exprimés sur la question : elle est plutôt laissée en pâture aux «experts», scientifiques et religieux.

L'ouvrage est composé de quatre articles :

- 1- une conférence datée de 2000 ("Une retenue justifiée. Existe-t-il des réponses postmétaphysiques à la question de la «juste vie» ?")
- 2- un essai daté de 2001 ("Vers un eugénisme libéral ?")
- 3- son post-scriptum daté de 2001
- 4- une conférence datée de 2001 ("Foi et savoir").

Cette composition, dans la mesure où les textes 1 & 4 apparaissent comme des écrits de circonstances — conférences prononcées à l'occasion d'un prix —, incite à privilégier les textes centraux et à voir, avant tout, dans *L'Avenir de la nature humaine* un ouvrage «de» bioéthique. Les textes 2 et 3 composent indéniablement le corps de l'ouvrage, et traitent bien des implications que les nouvelles technologies du vivant sont susceptibles d'avoir pour l'espèce humaine dans un avenir proche. Toutefois, l'important n'est pas tant la question de la bioéthique que celle de la possibilité d'une éthique postmétaphysique.

Habermas, depuis la fin des années 90, réfléchit sur des fantasmes, notamment ceux qui ont été générés par les thèses de Sloterdijk, selon qui l'amélioration de l'espèce humaine peut se faire sur tous les plans, puisque l'homme est perfectible (cf. *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une Nuits, 2000, trad. O. Mannoni). Habermas a refusé de répondre directement à Sloterdijk, mais a décidé de placer le débat à un plus haut niveau, en réfléchissant à ce qui était en train d'avoir lieu au sein de l'espace public allemand.

Il s'agit donc pour Habermas de définir une position éthique qui dépasse l'éthique de la discussion, mais soit une éthique substantielle, dépassant toute éthique particulière. Il faut atteindre une éthique "postmétaphysique", qui tienne compte des avancées de la science et de l'autonomisation de la sphère scientifique, donc qui se situe à l'extérieur de la science elle-même (à la différence de ce qu'on trouve dans *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973, traduction J.R. Ladmiral). Habermas parle du point de vue de notre monde vécu. Il ne s'agit donc aucunement d'un ouvrage de bioéthique. Le propos n'est pas de dire au scientifique ce qu'il doit faire, mais de partir d'un point de vue normatif beaucoup plus général, celui du monde vécu. Pour ce faire, Habermas n'hésite pas à se référer à Kierkegaard, chez qui une éthique (certes religieuse) est possible à partir d'une position postmétaphysique. Kierkegaard joue en effet un rôle essentiel pour l'Ecole de Francfort. Néanmoins, c'est surtout vers Marx que Habermas se tourne ici, et en particulier vers sa conception de l'homme comme être générique, comme espèce (*Gattung*). C'est en s'appuyant sur elle qu'on doit pouvoir dépasser toutes les éthiques particulières pour une «éthique de l'espèce humaine» (*Gattungsethik*).

Cette «éthique de l'espèce humaine», nécessaire pour intervenir dans toutes les questions pratiques, est entièrement nouvelle chez Habermas : auparavant, il ne parlait que, d'une part, des éthiques particulières, et, d'autre part, de la morale élaborée par l'éthique de la discussion. En effet, depuis 1991, il distingue clairement les éthiques particulières, qui présentent des valeurs bonnes pour soi (soi-même ou la collectivité), et la morale, qui s'attache à des principes universels. Face aux conflits générés par les différentes éthiques particulières, la morale doit permettre de trouver des moyens politiques de les concilier du point de vue formel et universel (par exemple, grâce à l'idée de la laïcité). Mais il faut maintenant aller encore au-delà... En effet, la morale formelle (procédurale) est insuffisante pour prendre parti sur des questions comme celles auxquelles nous confrontent les nouvelles technologies du vivant — mais comme celles également auxquelles nous confronte notre société multiculturelle (cf. texte 4 "Foi et savoir").

On peut alors faire un parallèle entre la démarche de Habermas et celle de Hegel :

éthique universelle concrète	«éthique de l'espèce humaine» = ce que présuppose toute éthique pour être une éthique
éthique particulière concrète (la morale chrétienne)	morale formelle (kantienne), qui permet de concilier les éthiques particulières à partir du principe de discussion, mais reste abstraite
morale (kantienne) abstraite, qui tend vers l'universel, mais trop abstraitement	éthiques particulières concrètes
<i>Hegel</i>	<i>Habermas</i>

Néanmoins Habermas veille à rester dans un cadre postmétaphysique, c'est-à-dire à ne pas élaborer de théories qui ne puissent être ni justifiées ni expérimentées. Selon lui, mieux vaut du partiel que du global injustifiable. L'«éthique de l'espèce humaine» n'est donc aucunement métaphysique, car elle se justifie par sa présence latente dans toute éthique particulière, qui la présuppose nécessairement ; et l'espèce humaine (*Gattung*) est bien un universel concret (comme c'est le cas déjà chez Hegel).

Ainsi Habermas ne se place-t-il pas dans la sphère du droit, mais à l'interface entre la société et le droit, au moment où la société a besoin de législation et de légitimité. Au départ, c'est donc la société qui suscite le droit comme garantie normative (et des libertés fondamentales, et du principe de la république) ; puis seulement le droit devient une sphère autonome. Il cherche ici à anticiper les risques liés à la biogénétique. Il ne parle donc plus au nom d'une minorité, mais au nom de l'espèce humaine.

Aujourd'hui, on est dans une société multiculturelle, incluant différentes éthiques particulières, ce qui implique des conflits de valeur, qui doivent trouver des solutions politiques à partir d'un projet commun. Et le droit est censé être la garantie de ces solutions, subtil équilibre entre les droits subjectifs.

En France, il y a deux types de position, toujours axées sur les questions de la vie et de la personne de l'embryon, et souvent inspirées de traditions religieuses. Or, du point de vue moral, il est impossible de dépasser cet affrontement de positions éthiques, chacune valant par elle-même. Ce fut aussi le cas en Allemagne il y a quelque temps.

Cf. *Le Monde* du 29 janvier 2003 : «Loi bioéthique ou Loi de bioéthique» ? Il s'agit bien de trancher entre différentes éthiques, mais on ferait mieux de parler d'une «loi sur la biotechnologie». La science elle-même doit soit obéir aux exigences de sa finalité propre (guérir à tout prix), soit s'arrêter pour des raisons éthiques car la recherche avance toujours à l'aveuglette. (Testard, lui, s'est arrêté non pas pour des questions éthiques, mais pour susciter en nous un questionnement, un peu comme voudrait le faire Habermas). La science est donc, elle aussi, prise entre deux éthiques.

Les personnes auditionnées par le Sénat du 4 au 12 décembre 2002 sont essentiellement des spécialistes médecins de la bioéthique et des représentants des différentes religions : on n'y trouve ni philosophes ni représentants d'associations de la société civile. Le résultat est donc une situation de confrontation stérile, sans argumentation possible, entre différentes éthiques particulières, et la seule solution est d'aboutir à un compromis qui ne satisfera finalement personne. Et le risque de lobbying, notamment de la part des médecins, est énorme, ce que Habermas veut à tout prix éviter (il parle de «la pente glissante» imposée par les lobbies, qu'on ne peut remonter une fois qu'elle est engagée). L'Etat, s'il veut être laïc, doit-il nécessairement n'adopter que la position scientifique ? Habermas ne le pense pas. Une éthique postmétaphysique n'est pas nécessairement conforme aux intérêts de la science dès lors que ceux menacent de n'être plus ceux de l'humanité. C'est pourtant la «pente glissante» du lobbying scientifique qui semble se mettre en place en France...

Les deux textes centraux sont donc des textes d'application de l'éthique de l'espèce humaine à laquelle Habermas se réfère pour répondre à ces questions délicates entre toutes. Il part d'une expérience fictive — un adolescent dont les parents ont choisi des qualités génétiques particulières —, et tente à partir de là de tirer toutes les conséquences que pourrait avoir cette expérience si elle cessait d'être fictive (ce qui est envisageable dans un avenir très proche). Cet adolescent sera toujours dans une position dissymétrique par rapport à ses parents. Or la démocratie implique que nous ayons tous la même position, qu'il s'agit de se réappropriier soi-même à partir de l'adolescence. Mais on ne peut pas contester pour se construire des éléments reçus génétiquement de la même manière que des éléments reçus sociologiquement. On semble alors condamné à rester à jamais «l'enfant de ses parents», «leur créature»... On renie alors la naturalité contingente de chacun, que chacun peut se réapproprier justement parce qu'elle est contingente (il ne s'agit donc pas du tout de se référer à une nature humaine). L'enjeu est donc de préserver les conditions de possibilité de l'humanité de chacun, qui dépendent de la liberté de chacun à se faire exister soi-même, et que l'humanité pourrait finir par librement détruire...