

# Definir la bioética: retour aux sources\*

## Definir la bioética: retorno a los orígenes

Gilbert Hottois\*\*

### Résumé

Lorsque l'on parcourt les usages et les définitions du mot « bioéthique », il faut bien reconnaître que l'on se trouve confronté à une sorte de « famille » au sens de Wittgenstein. Potter est proche de l'idéologie moderne ; il s'inquiète des problèmes de santé humaine compte tenu des environnements sociaux, culturels et naturels –écosystémiques– globaux, et dans cette perspective, les problèmes de survie de l'espèce et de ressources naturelles ainsi que le sens d'une justice globale sont essentiels. Par contre, la bioéthique engelhardtienne focalisée sur les questions médicales entre des personnes individuelles ne se préoccupe pas de ces questions ; ses positions épistémologiques et éthiques sont de tendance postmoderne. Entre la conception de la bioéthique de Potter et la mienne il y a de nombreuses similitudes mais aussi des différences profondes. Je suis plus ouvert à ce que l'on appelle la postmodernité, tout en percevant les excès et les dérives. Je suis sans doute plus proche d'Engelhardt, même si je ne suis pas d'accord avec tous ses choix communautariens, néo-libéraux voire libertariens. Ainsi, en bioéthique s'expriment et interagissent toutes les complexités de notre époque à la fois moderne, postmoderne et prémoderne.

**Mots clé:** bioéthique, modernité, postmodernité, technoscience, justice globale.

### Resumen

Cuando se recorren los usos y las definiciones de la palabra « bioética », es necesario reconocer que nos enfrentamos a una especie de « familia » en el sentido de Wittgenstein. Potter se aproxima a la ideología moderna; se preocupa por los problemas de salud humana teniendo en cuenta los ambientes sociales, culturales y naturales –ecosistémicos– globales, y en esta perspectiva, los problemas de supervivencia de la especie y de los recursos naturales así como el sentido de una justicia global son esenciales. En cambio, la bioética engelhardtiana centrada en los asuntos médicos entre personas individuales no se preocupa por estos asuntos; sus posiciones epistemológicas y éticas son de tendencia posmoderna. Entre la concepción de bioética de Potter y la mía hay numerosas similitudes, pero también diferencias profundas. Yo estoy más abierto a lo que se llama la posmodernidad, aunque percibo sus excesos y derivas. Sin duda me encuentro más cerca de Engelhardt, aunque no estoy de acuerdo con todas sus elecciones comunitarianas, neoliberales, incluso libertarianas. Así, en bioética se expresan e interactúan todas las complejidades de nuestra época, a la vez moderna, posmoderna y premoderna.

**Palabras clave:** bioética, modernidad, posmodernidad, tecnociencia, justicia global.

\* Este documento que recoge las ideas y argumentos presentados durante el XVII Seminario Internacional de Bioética “¿Qué es la Bioética? Saberes, epistemologías y prácticas”, realizado en la Universidad El Bosque –Bogotá, Colombia–, agosto de 2011. Documento entregado el 30 de agosto de 2011 y aprobado el 01 de diciembre de 2011.

\*\* Filólogo y Filósofo. Ph.D. en Filosofía. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras e investigador del Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Bioética de la Universidad Libre de Bruselas. Correo electrónico: ghottois@ulb.ac.be

## Introduction

### Qu'est-ce que définir?

Définir n'est pas une activité étrangère à la philosophie. Bien au contraire: elle est constitutive en grande partie de celle-ci, et elle est présente dès ses origines. Platon, par la voix de Socrate, était fondamentalement en quête de définitions: qu'est-ce que la vertu, la beauté, le courage, la piété, la philosophie...? Il ne voulait pas qu'on réponde par une série d'exemples d'actes ou d'homme courageux ou vertueux, ou d'œuvres belles. Il voulait que soit présentée l'idée elle-même, l'essence du courage, de la beauté en soi. Il attendait une définition imposée par la réalité elle-même: une réalité une, idéale, immuable, universelle. Il voulait une définition ontologique. Semblables définitions ont aussi une portée normative: elles expriment l'idéal, la vérité-valeur, que les réalités sensibles, empiriques, ne font qu'approcher.

Le désir de la définition vraie, essentielle, nécessaire, qui doit s'imposer à tous, se retrouve à travers toute l'histoire de la philosophie et jusqu'à un certain point de la science. Issu de l'idéalisme platonicien, ce désir se perpétue à travers l'essentialisme substantialiste aristotélicien, le rationalisme cartésien, le criticisme et le transcendantalisme kantien, le logicisme, l'eidétisme phénoménologique, etc.

J'ai depuis longtemps pris mes distances par rapport à cette puissante tradition essentialiste, trop souvent dogmatique, au profit d'une approche plus empiriste, davantage répandue dans la pensée anglo-saxonne que dans la philosophie continentale européenne.

Ma manière d'approcher le problème de la définition est, depuis longtemps, inspirée par les Recherches Philosophiques de Ludwig Wittgenstein. Comment voit-il la question de la définition du sens des mots?

Wittgenstein prend, notamment, l'exemple du mot «jeu». Qu'est-ce qu'un jeu? Au désir illusoire de dégager le Concept ou la signification essentielle, Wittgenstein substitue la reconnaissance plus modeste –tolérante, pluraliste et ouverte– d'une famille d'usages.

Lorsque l'on considère ce que l'on appelle des «jeux», on aperçoit une telle variété d'exemple, de cas, de contextes, d'usages, qu'il est vain de vouloir répéter le geste platonicien qui consiste à prétendre voir derrière ou au-delà de cette diversité, l'unicité d'une idée, un trait essentiel commun à tous. Entre tous les usages du mot «jeu», il y a, bien sûr, des ressemblances, de même qu'il y a des ressemblances entre les membres d'une famille. Mais ces ressemblances sont multiples et aucun caractère n'est nécessaire et partagé par tous. Si A, B, C, D, E, F, etc., sont des exemples de jeux, on pourra constater que A, C, D et M ont en commun les caractères alpha, beta et gamma, mais que seuls C et D ont en commun avec E, F et G les caractères delta et epsilon, ou encore que D et J ont en commun les caractères lambda et mu, et ainsi de suite. A n'a donc pas de trait commun avec J, mais est relié à J via D... Ainsi, la série tient ensemble, lâchement mais en même temps assez solidement. Ce n'est pas, observe encore Wittgenstein, parce qu'une fibre unique courrait tout au long de la corde que celle-ci est résistante. C'est le recouvrement de distance à distance de plusieurs fibres de longueur limitée qui fait sa solidité<sup>1</sup>.

Certes, dans une famille, certains caractères sont plus répandus que d'autres et il est en général possible de dégager un noyau plus représentatif d'exemples de jeux, un noyau paradigmatique. Mais il ne faut surtout pas croire que lorsque l'on a ainsi un caractère très répandu, voire partout présent, que l'on tient un critère clair de ce qu'est un jeu. Supposons, par exemple,

<sup>1</sup> *Philosophische Untersuchungen*, aphorismes n°66 et suivants.

que l'on croit pouvoir affirmer que tous les jeux sont divertissants ou régis par des règles. Mais qu'est-ce qu'être «divertissant»: nous ne nous divertissons assurément pas tous de la même manière et dans les mêmes circonstances. Ce qui est jeu pour l'un ne l'est pas pour l'autre. Et qu'est-ce qu'une règle ? Il y a beaucoup de sortes de règles et de façons de les suivre: administratives, juridiques, morales, esthétiques, logiques, mathématiques, techniques, monastiques... «Règles», «divertissements», «jeux»... correspondent à des familles d'usages, non à des concepts clairement définis et immuables, et ces familles se croisent diversement.

Lorsque l'on parcourt les usages du mot «bioéthique»<sup>2</sup> et les définitions qui en sont

<sup>2</sup> Voir par exemple: CALLAHAN, Daniel. Bioethics as a Discipline. *The Hastings Center Studies*, volume 1 (1): 66–73, 1973.

Dans l'*Encyclopedia of Bioethics*, première édition, la définition rédigée par Danner Clouser véhicule essentiellement le message selon lequel la bioéthique n'est rien de plus que l'application de l'éthique traditionnelle à des problèmes également anciens mais présentant des aspects nouveaux dus aux développements de la médecine. «The position taken in this article has been that the revelations and capabilities mediated by science create an urgency for moral guidance but do not require a new morality, revised in its basic principles» (vol.1, p. 125) Il mentionne très brièvement Potter qui est, comme nous le verrons, critique de cette approche conservatrice. Au lieu de prétendre définir la bioéthique en son «essence», mieux vaut la caractériser comme relative à une série de questions offrant des «family resemblances». Clouser ne s'arrête pas à cette expression et ne mentionne pas Wittgenstein.

Dans la deuxième édition (Simon & Schuster Macmillan, 1995), l'entrée «bioéthique» est rédigée par Daniel Callahan, philosophe catholique. Bénéficiant d'un recul historique déjà important, elle est beaucoup plus riche que la première et illustre la vaste diversité de ce que recouvre le mot: de l'éthique médicale à l'éthique environnementale en passant par des questions sociales et politiques, et en tenant compte des bouleversements de la seconde moitié du 20ème siècle. La bioéthique concerne les «sciences du vivant»; Potter est reconnu comme créateur du mot, mais seul un paragraphe lui est consacré. Callahan insiste fortement sur le caractère *interdisciplinaire* de la bioéthique; cependant, il s'étend surtout sur les éclairages apportés par les différentes approches de philosophie morale (utilitarisme conséquentialiste, principe deontologique, casuistique, éthique des vertus, approches narratologiques, féministes, herméneutiques, etc.) tout en soulignant qu'un accord pratique sur des questions circonscrites ne postule nullement un accord théorique sur les fondements et les justifications philosophiques ou théologiques ultimes.

*The Birth of Bioethics* est une référence essentielle pour la formation et l'histoire de la bioéthique et la compréhension de ce que le mot recouvre. Son auteur, Albert R. Jonsen, très proche du groupe de Georgetown, éditeur associé de l'*Encyclopedia* et de sensibilité religieuse (philosophe jésuite), fait la part belle au rôle des théologiens.

données, il faut bien reconnaître que l'on se trouve confronté à une sorte de «famille» au sens de Wittgenstein. Cette situation n'empêche pas les tenants de définitions de la bioéthique de prétendre présenter la vraie, l'unique bonne définition, sans se rendre compte ni vouloir admettre le caractère intéressé, partiel et partial, subjectif, normatif voire carrément polémique de leur proposition. Certes, il est tout à fait légitime, à des fins et dans des contextes déterminés (techniques, scientifiques, didactiques, etc.), de découper dans les tissus sémantiques lâches des langues des significations clairement définies. Mais ce sont là des décisions rationnelles normatives dont les produits sont largement construits et non donnés par une réalité ou un sens communs qui s'imposeraient à tous et que l'on prétendrait simplement découvrir et expliciter.

Il existe en philosophie une autre manière également ancienne –on la trouve dès le Cratyle de Platon– de révéler le «vrai sens» des mots. Cette approche a connu un succès important au 20ème siècle, en particulier dans l'herméneutique inspirée par Heidegger. Elle se met en quête du sens originel d'un mot, en remontant l'histoire à travers la langue, ou une succession de langues comme c'est le cas pour les termes philosophiques: «raison» qui renvoie à ratio qui renvoie à logos; «nature» qui renvoie à natura qui renvoie à physis; «morale» qui renvoie à mos qui renvoie

Sa mention de Van Rensselaer Potter est minimale. JONSEN, Albert R. *The Birth of Bioethics*. USA: Oxford University Press, 1998. p. 27.

ENGELHARDT, Hugo Tristram. *The Foundations of Bioethics*, Second Edition. New York: Oxford University Press, 1996. 446p. HOTTOIS, Gilbert (Editor). *La bioéthique. Une nouvelle génération de problèmes éthiques?*. Centre interdisciplinaire d'études philosophiques de l'Université de Mons, 1988. 175p.

REICH, Warren. The word 'bioethics': its birth and the legacies of those who shaped its meaning. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, volume 4 (4): 319–335, 1994.

REICH, Warren. The word 'bioethics': the struggle over its earliest meanings. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, volume 5 (1): 19–34, 1995.

ABEL, Francesc. *Bioética: orígenes, presente y futuro*. Madrid: Institut Borja de Bioética y Fundación Mapfre Medicina, 2001. 288p.

BYK, Christian (Editor). *La bioéthique: un langage pour mieux se comprendre?* Paris: Editions ESKA, 2000. 267p.

à ethos, etc. Il s'agit de voir comment ces termes étaient utilisés et ce qu'ils signifiaient dans les premiers textes philosophiques présocratiques. Semblable entreprise présente un intérêt philologique et historique indéniable, mais elle participe aussi d'une valorisation quasi mythologique de l'Origine (songeons à l'Âge d'Or) où la Vérité et le Sens auraient resplendi pour se ternir et se perdre au cours de l'Histoire subséquente. C'est une démarche de valorisation du passé, de la tradition voire de la nature et elle peut se révéler aussi dogmatique que l'idéalisme essentialiste, car il s'agit encore de prétendre lire la véritable et unique signification sans assumer de responsabilité active, normative, dans cette découverte.

«Bioéthique» est un mot construit, un artefact daté dont la paternité est connue<sup>3</sup>, et il semble donc échapper à la tentation de retracer son origine très loin dans le passé. Mais les composantes qu'il utilise et amalgame –les racines grecques «bios» et «ethos»– sont héritées d'une tradition multimillénaire. Ce serait un exercice intéressant et curieux d'appliquer au mot «bio-éthique» la méthode de l'herméneutique étymologique en remontant vers les significations originelles de bios et d'ethos et en cherchant dans quelle mesure ces mots se sont rencontrés et alliés.

Ce chemin qu'emprunterait volontiers un heideggérien aboutirait, probablement, à la conclusion que celui qui a inventé le mot «bioéthique» ne savait pas lui-même ce qu'il faisait en réunissant ces très anciennes racines grecques pour forger le néologisme.

Reprocher à Van Rensselaer Potter son ignorance philologico-philosophique serait bien prétentieux et, en outre, injuste. Comme nous allons le voir, Potter avait une vive conscience

<sup>3</sup> Récemment, on a découvert l'usage du terme « Bio-Ethik » par le théologien protestant allemand Fritz Jahr dans un texte de 1927. Mais il s'agit d'un hapax ; il n'a absolument pas influencé l'histoire de la bioéthique qui commence en 1970. Je ne nie pas l'existence d'une *préhistoire* qu'il est possible de faire remonter jusqu'à l'Antiquité.

de définir constructivement quelque chose de nouveau dont il assumait la responsabilité et qui visait le futur, pas le passé.

## 1. La bioéthique selon son inventeur

### 1.1. «*Bioethics. Bridge to the Future*»

Voici les premières lignes de l'ouvrage *Bioethics. Bridge to the Future* de Van Rensselaer Potter<sup>4</sup> qui forgea le mot «bioéthique» il y a quarante ans.

«Le but de ce livre est de contribuer au futur de l'espèce humaine en encourageant la formation d'une nouvelle discipline, la Bioéthique. S'il existe 'deux cultures' qui semblent incapables de parler l'une à l'autre –les sciences et les humanités– et si ceci constitue une part de la raison pour laquelle le futur semble compromis, alors peut-être pourrions-nous construire un 'pont vers le futur' en construisant la discipline de la Bioéthique comme un pont entre les deux cultures. (...) Ce qu'il nous faut maintenant affronter est le fait que l'éthique de l'homme ne peut être séparée d'une compréhension réaliste de l'écologie au sens le plus large. Les valeurs éthiques ne peuvent être séparées des faits biologiques. Nous sommes en grande nécessité d'une éthique de la terre, d'une éthique de la vie sauvage, d'une éthique des populations, d'une éthique de la consommation, d'une éthique urbaine, d'une éthique internationale, 'une éthique gériatrique, etc. Toutes (...) appellent des actions basées sur des valeurs et des faits biologiques (...) » (Gilbert Hottois traduit et souligne)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> POTTER, Van Rensselaer. *Bioethics. Bridge to the future*. New York: Prentice Hall, 1971. 205p. Rappelons que le terme apparaît déjà dans un article «Bioethics, the science of survival» in *Perspectives in Biology and Medicine*, 14, publié en 1970 et intégré au livre.

<sup>5</sup> «The purpose of this book is to contribute to the future of the human species by promoting the formation of a new discipline, the discipline of *Bioethics*. If there are 'two cultures' that seem unable to speak to each other – science and the humanities – and if this is part of the reason that the future seems in doubt, then possibly,

Ces quelques lignes contiennent des indications cruciales.

La visée est le futur: pas le futur proche et pas n'importe quel futur, mais celui de la survie de l'espèce humaine sur le long terme et compte tenu, précisera-t-il plus loin, d'exigences de qualité et d'amélioration.

Le problème est celui des «deux cultures», allusion à la célèbre conférence homonyme de C.P. Snow (1959)<sup>6</sup> lui-même scientifique et écrivain. Snow y dressait le constat d'un fossé très profond entre les tenants des disciplines littéraires et ceux des disciplines techniques et scientifiques qui ne communiquent absolument plus entre eux et ne partagent plus la même vision du monde.

Associée à cette dichotomie néfaste qui n'a cessé de se creuser au 20<sup>ème</sup> siècle, il y a une autre opposition plus ancienne et en partie constitutive de la Modernité (voir par exemple, Galilée, Hume): la séparation radicale entre fait et valeur.

La bioéthique est introduite pour répondre aux inquiétudes légitimes concernant l'avenir de l'humanité en jetant un pont entre les deux cultures, en dénonçant leur dangereuse ignorance réciproque ainsi que le clivage entre faits et valeurs. Reconnaître qu'on ne peut séparer l'action individuelle et collective appuyée sur des valeurs et des normes d'une part, et la connaissance des lois et des faits scientifiquement établis qui éclairent les conditions et les conséquences effectives de l'action, d'autre part, est au cœur

de la solution à apporter au problème des deux cultures et à ses effets dévastateurs. L'éthique (de la morale personnelle à la politique), qui inspire l'action, ne peut pas ignorer les faits établis par le savoir biologique.

La bioéthique est ainsi définie comme cette discipline qui construit des ponts : un pont du présent vers le futur grâce à un pont entre les deux cultures, entre les faits et les valeurs. Une discipline qui apparaît donc d'emblée comme inter-ou multi-disciplinaire, et dans un sens particulièrement large.

Comprenons bien que les manquements ne sont pas seulement d'un côté: de celui des littéraires, intellectuels, des sciences humaines qui ignorent les sciences dures. Les scientifiques sont coresponsables, notamment du fait de l'hyper-spécialisation dont Potter lui-même est un représentant lucide: formé comme chimiste, il devint le spécialiste de certains aspects propres à un certain type de cancer<sup>7</sup>. Dès la fin de sa Préface, il observe que l'éventail des lectures d'un spécialiste se réduit à mesure que sa spécialisation se fait de plus en plus pointue jusqu'à ce terme absurde où, devenu le seul expert d'un domaine hyper-spécialisé, «we read only what we write»<sup>8</sup>.

La bioéthique de Potter correspond à ce que l'on nomme parfois aujourd'hui «macrobioéthique»: elle s'inquiète des problèmes de santé humaine compte tenu des environnements sociaux, culturels et naturels –écosystémiques– globaux.

La survie à long terme de l'espèce humaine –préalable à toute considération de santé– est mise en danger inconsciemment par l'idéologie moderne du Progrès et de la Croissance illimitée,

we might build a 'bridge to the future' by building the discipline of Bioethics as a bridge between the two cultures. (...) What we must now face up to is the fact that human ethics cannot be separated from a realistic understanding of ecology in the broadest sense. *Ethical values* cannot be separated from *biological facts*. We are in great need of a Land Ethic, a Wild Life Ethic, a Population Ethic, a Consumption Ethic, an Urban Ethic, an International Ethic, a Geriatric Ethic, and so on. All (...) call for actions that are based on values and biological facts (...)» (*Preface*, p. VII-VIII).

<sup>6</sup> Repris dans l'essai: SNOW, Charles Percy. *The Two Cultures and A Second Look*. 1963.

<sup>7</sup> «Thus, I began as a chemist, then chose biochemistry, then the biochemistry of cancer, then the biochemistry of one kind of cancer, and I am presently interested in special aspects of that biochemistry». POTTER, Van Rensselaer. 1971. *Op. cit.*, p.150.

<sup>8</sup> *Ibidem.*, p. VIII.

un processus irréfléchi et qui ne semble tolérer aucun feed back négatif invitant à le freiner ou à le moduler. A plus d'une reprise, Potter utilise l'analogie du cancer: le développement humain anarchique sur Terre épuise le substrat naturel sur lequel il prolifère; il est comme un cancer dont les cellules se multiplient sans ordre ni limite aux dépens de l'organisme hôte que le cancer finit par tuer entraînant du même coup sa propre fin<sup>9</sup>.

Cette croissance fatale est celle de la démographie mondiale associée à l'exploitation effrénée des ressources naturelles limitées et vulnérables. Ici, comme à propos de la question des «deux cultures», Potter réagit à un contexte historique qui a commencé de remettre en question l'idéologie moderne du Progrès fondé sur la croissance économique et l'avancement des sciences et des techniques. Il cite Paul et Anne Ehrlich, Rachel Carson et salue l'avènement d'un Office of Technology Assessment<sup>10</sup>. Il place son livre sous l'égide d'Aldo Leopold. Le contexte historique élargi est évidemment celui de l'après-guerre qui a définitivement mis en évidence l'ambivalence des sciences et des techniques développées sous le drapeau univoque du Progrès<sup>11</sup>. Potter parle de «connaissances dangereuses». Mais s'il entend par là que la science peut être consciemment utilisée de façon néfaste et détournée au profit d'intérêts particuliers égoïstes, il veut plus spécifiquement dire que la connaissance est potentiellement dangereuse lorsqu'elle est entre les mains de spécialistes étroits dépourvus d'intentions mauvaises ou même animés d'intentions qu'ils croient bonnes. «Knowledge can become dangerous in the hand of specialists who lack a sufficiently broad background to envisage all of the implications of their work»<sup>12</sup>.

Le premier chapitre du livre de Potter porte un titre qui définit la bioéthique sur le fond de cette angoisse au penchant parfois apocalyptique: «Bioethics, the Science of Survival».

Dans ce chapitre, la bioéthique est une science; mais une science du bien agir individuel et collectif fondée elle-même sur des sciences dans un sens plus classique: la biologie et l'écologie.

Un peu plus loin, la bioéthique est définie comme une sagesse en ce sens qu'elle apporte «le savoir de l'usage du savoir», une sorte de méta-science de la bonne utilisation des sciences et des techniques: un bon usage qui garantisse «la survie de l'homme et l'amélioration de sa qualité de vie», au présent et pour les «générations futures».

La bioéthique est encore présentée comme une «new ethics», une «interdisciplinary ethics, defining 'interdisciplinary' in a special way to include both the sciences and the humanities»<sup>13</sup>. Ailleurs, Potter combine ces aspects méta, inter et multi: la sagesse est «la connaissance (qui dit) comment utiliser la science et comment l'équilibrer (balance) en rapport avec d'autres connaissances»<sup>14</sup>.

Définie comme une discipline, une science, une éthique, une sagesse, une multidisciplinaire..., la bioéthique s'avère difficile à cerner: elle est science et plus que science. Elle est une science de la science ou de la régulation de la science, d'où l'intérêt que Potter porte au paradigme cybernétique, autre aspect saillant du contexte scientifico-culturel de l'époque. J'y reviendrai.

A qui s'adresse la bioéthique? Au scientifique certes et, idéalement à tout individu éclairé, mais d'abord aux enseignants universitaires et aux politiques<sup>15</sup>, car ce sont eux qui peuvent, par

<sup>9</sup> Ibidem., p. 3.

<sup>10</sup> Ibidem., p. IX/3.

<sup>11</sup> Ibidem., p. 58.

<sup>12</sup> Ibidem., p. 69.

<sup>13</sup> Ibidem., pp. 1/6/4.

<sup>14</sup> Ibidem., p. 49.

<sup>15</sup> Ibidem., p. 2.

l'éducation et la réglementation, diffuser et faire appliquer les mesures que le savoir bioéthique recommande: «explain the new public policies that could provide a 'bridge to the future'; «make recommendations in the field of public policy»<sup>16</sup>. Dès l'origine, la bioéthique est autant bio-politique qu'elle est bio-savoir. Le savoir qu'elle entreprend d'élaborer est un savoir rationnel dont la portée est pratique.

La rationalité bioéthique pratique veut plus sinon autre chose que la rationalité positiviste réductrice, analytiste, mécaniciste qui domine les sciences du vivant. C'est ce que Potter exprime en réclamant a «holistic view of biology». Mais ici il convient d'être prudent et ne pas y lire une quelconque invitation à substituer l'intuition irrationnelle à la méthodologie scientifique d'étude analytique des faits et à la vérification intersubjective des lois causales objectives. Ce qu'il faut, c'est plus de sciences (au pluriel) et des scientifiques sans œillères à l'écoute les uns des autres hors des frontières strictes de leur spécialité propre, des scientifiques capables de voir l'objet de leur étude dans toute la complexité des relations et interactions qui lient l'objet à son contexte immédiat et aux contextes plus vastes où il s'insère.

Potter se dit expressément «mécaniciste» et non «vitaliste», mais un «pragmatic mechanist»<sup>17</sup>. Son invocation du holisme est une manière de rappeler aux scientifiques:

- de ne pas perdre de vue la complexité et le contexte total, dont la connaissance n'est bien sûr jamais intégrale pas plus que n'est assurée l'anticipation de son évolution;
- de ne pas oublier, en conséquence, les limites du savoir scientifique à un moment donné, et de reconnaître que nous ne maîtrisons pas toute la complexité ni

toutes les implications d'une entreprise. Son invocation du holisme est, en réalité, autant morale qu'épistémologique: il invite à l'humilité, à la prudence, loin de «l'arrogance technologique»<sup>18</sup>.

Potter n'encourage pas une sagesse –vaguement philosophique ou religieuse– qui se contenterait d'une vision holiste conservatrice et contemplative. Il sait que depuis toujours l'homme a choisi d'intervenir dans la nature. L'évolution naturelle elle-même a mené l'homme dans une évolution culturelle qui est interventionniste, expérimentaliste, et qui est à la base des succès de l'espèce humaine dans la lutte pour la survie sur Terre. Il n'est pas question de cesser d'intervenir ; il faut seulement apprendre à intervenir plus intelligemment<sup>19</sup>.

C'est dans ce cadre qu'il propose une conception de l'homme inspirée par le paradigme cybernétique qui confirme bien son adhésion au mécanisme causal, mais complexe, «réflexif» et ouvert, prudent.

La section «Man as an Error-Prone Cybernetic Machine»<sup>20</sup> invite à reconnaître dans les mécanismes de l'évolution, à tous les niveaux, le rôle de l'erreur, de l'aléatoire, du désordre, de l'imprévu. Ces irrptions et interférences sont nécessaires, car source de nouveautés, de créations, sans quoi aucune adaptation ni évolution ne seraient concevables. Mais elles sont aussi des risques, des événements inappropriés, souvent destructeurs. Cela vaut pour l'intervention de l'homme dans la nature et sur lui-même. C'est pourquoi il faut développer le savoir et les institutions qui permettent d'engranger les produits positifs de ce mécanisme aléatoire et de gérer ses dangers.

<sup>16</sup> Ibidem., pp. 2/5.

<sup>17</sup> Ibidem., p. 11.

<sup>18</sup> Ibidem., p. 9.

<sup>19</sup> Ibidem., p. 11.

<sup>20</sup> Ibidem., pp. 12 y ss.

Potter adhère à l'évolutionnisme darwinien et en tire un certain nombre de constatations capitales pour son propos. L'évolutionnisme nous apprend que:

- toutes les espèces ont fini par disparaître;
- cela est dû au fait que les mécanismes de l'évolution –sélection par le milieu des variations (mutations) aléatoires spontanées ou induites, lutte pour la vie, adaptation au milieu...– ne tiennent compte que du court terme.

L'espèce qui devient ainsi la mieux adaptée à un milieu donné, certes le domine mais finit par disparaître soit parce que son succès même –sa prolifération, son expansion– en vient à détruire le milieu dont elle vit, soit parce que son hyper-adaptation à un milieu déterminé lui ôte toute résilience lorsque ce milieu est soudainement modifié. Ce qui ressemble à du progrès revient alors en fait à une progression vers l'extinction.

L'espèce humaine n'échappe pas à cette fatalité évolutionniste sauf si l'homme devient capable de rompre avec la tyrannie du court terme<sup>21</sup>.

Or, l'homme est capable de développer un savoir biologique qui lui permet de tenir compte du long terme et pas seulement des intérêts immédiats et/ou particuliers. Sans s'y attarder, Potter note que la civilisation matérialiste de la croissance illimitée et du laissez-faire capitaliste ne constitue qu'une transposition brute de l'évolutionnisme à courte vue. D'une manière plus générale, l'économie, la

politique et la Recherche&Développement telles qu'elles se déploient ne vont pas dans le sens de la prudence et de la prévoyance soucieuse du long terme<sup>22</sup>.

En conclusion du chapitre 2 qu'il consacre à Teilhard de Chardin en qui il salue un homme qui a une vision du long terme et un souci d'articulation des sciences et des humanités, Potter prend cependant nettement ses distances par rapport à l'évolutionnisme eschatologique de Teilhard qui croit qu'éclairé par la foi chrétienne, l'homme sait où il va. «Je crois, avec d'autres évolutionnistes contemporains, que le destin ultime du genre humain est inconnu et imprédictible, et qu'aucun chemin ne peut être déclaré assuré de succès. Tout ce que nous pouvons espérer faire est de garder le chemin ouvert et de permettre que plusieurs voies soient suivies»<sup>23</sup>.

Potter attache autant d'importance à l'évolution culturelle qu'à l'évolution naturelle : la première ne doit pas se modeler sur la seconde ainsi que c'est beaucoup trop le cas dans notre conception actuelle dominante du progrès unilatéral et à court terme. «Le concept scientifico-philosophique de progrès qui place l'accent sur une sagesse ample est la seule sorte de progrès pouvant conduire à la survie. C'est un concept qui place le destin de l'homme entre les mains des hommes et les charge de la responsabilité d'examiner les mécanismes de feedback et les processus à courte vue de la sélection naturelle aux niveaux biologique et culturels et de décider comment éviter les processus naturels qui ont mené à la chute de toutes les civilisations passées»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> «Man is the sole product of evolution who knows that he has evolved and who is capable of taking steps that might help to insure survival». POTTER, Van Rensselaer. 1971. Op. cit., pp. 47-48.  
Dans *Global Bioethics* (voir ci-dessous), Potter reconnaît sa dette décisive à l'égard de Dobzhansky : « In 1958 Dobzhansky made three important points that influenced all my subsequent thinking: (1) no biological law can be relied on to insure that our species will continue to prosper, or indeed that it will continue to exist; (2) the human species is the sole product of evolution that knows it has evolved and will continue to evolve and (3) it is up to our collective wisdom to support the program for 'evolutionary developments that nature has failed to provide» (p.4).

<sup>22</sup> POTTER, Van Rensselaer. 1971. Op. cit., pp. 47 y ss.

<sup>23</sup> «I believe, along with other contemporary evolutionists, that the ultimate destiny of the human race is unknown and cannot be predicted and that no path can be said to be assured of success. All we can hope to do is to keep the pathway open-ended and to permit several courses to be followed». POTTER, Van Rensselaer. 1971. Op. cit., p. 30.

<sup>24</sup> «The scientific-philosophical concept of progress which places its emphasis on large-range wisdom is the only kind of progress that can lead to survival. It is a concept that places the destiny of mankind in the hands of men and charges them with the responsibility of

Potter est un évolutionniste rigoureux qui prend au sérieux le darwinisme et ses conséquences pour les espèces vivantes. Mais en même temps, il estime que l'évolution telle qu'elle s'est déroulée jusqu'ici n'est pas une fatalité pour l'espèce humaine, car elle peut y intervenir en connaissance de cause. Il appartient à la bioéthique d'éclairer cette intervention.

Explicitant la portée biopolitique de sa pensée, Potter consacre tout un chapitre (Chapitre 6) à l'idée d'un «Council on the Future»: «A proposal to cope with the gulf between scientific knowledge and political direction»<sup>25</sup>. Il est intéressant d'examiner comment il définit ce Conseil<sup>26</sup>:

- sa mission est de «prédire les conséquences et interactions qui peuvent résulter de l'application de nouvelles connaissances» et de «considérer les conséquences de grands programmes de recherche»;
- il est «above politics and not responsible for political action»;
- il n'a aucun pouvoir législatif mais devrait pouvoir recommander une législation dans un rapport publié;
- sa composition doit être interdisciplinaire au sens le plus large; et ce «groupe professionnel» pourrait être équilibré par un «forum démocratique».

Comment ne pas reconnaître dans cette esquisse l'anticipation bien conçue de ce que seront ou devraient être les comités de bioéthique à l'échelon national et international?

Bien que, en tant que chercheur en cancérologie, Potter soit proche du monde médical, la médecine et les problèmes d'éthique médicale ne sont pas

au centre de la bioéthique telle qu'il la conçoit. Ce n'est pas qu'il sous-estime leur importance; c'est qu'il veut rompre avec la manière spécialisée et individualiste de les aborder. Ainsi, par exemple, toutes les questions difficiles et controversées associées à la procréation (contraception, avortement...) ou à la fin de vie (euthanasie, acharnement thérapeutique...) sont à considérer compte tenu des problèmes plus généraux de la démographie et de ressources économiques, technologiques, biologiques (greffes de tissus et d'organes) limitées, sans focalisation excessive sur les seuls individus en jeu. Il en va de même des questions, à l'époque encore bien plus spéculatives qu'aujourd'hui, concernant l'amélioration de l'espèce humaine par des moyens biologiques (génétiques) et culturels (éducation, habitudes de vie, morale, législation, information...). Potter privilégie clairement la démarche culturelle—dont le développement de la bioéthique elle-même fait partie—sur les entreprises expérimentales ou à venir d'amélioration biologique (cfr Chapitre 11 «Science and biological Man»). Eugénisme, clonage, etc., sont à ce stade assimilés à des «connaissances dangereuses» et certainement pas prioritaires<sup>27</sup>.

Défenseur de la science, Potter ne partage pas l'optimisme technoscientifique et futuriste affiché par de nombreux scientifiques proclamant: «Give us the laboratories and we will give you the future». Ni optimiste, ni pessimiste, il plaide en faveur d'un «informed realism that includes humility (...) a humility that causes us to listen in order to utilize the thoughts of others»<sup>28</sup>. C'est en encourageant «les approches pluralistes des problèmes de société» sur fond de la reconnaissance que personne ne peut prédire le futur avec certitude que l'on mettra le plus de chance du côté de l'avenir<sup>29</sup>.

examining the feedback mechanisms and short-sighted processes of natural selection at biological and cultural levels, and of deciding how to circumvent the natural processes that have led to the fall of every past civilization». Ibidem., p. 52.

<sup>25</sup> Ibidem., p. 75.

<sup>26</sup> Ibidem., pp. 77–78.

<sup>27</sup> Ibidem., pp. 153 y ss.

<sup>28</sup> Ibidem., p. 151.

<sup>29</sup> Ibidem., p. 150.

Ces problèmes, il faut les identifier et ne pas se tromper de priorités. Potter énumère dans l'ordre «population, peace, poverty, politics, and progress»<sup>30</sup>. Le problème complexe du contrôle démographique, à la solution duquel la culture (l'éducation), l'économie (la fin de la pauvreté) et la technologie doivent œuvrer vient clairement en tête. Aussi affirme-t-il: «Acquiescer à une fertilité incontrôlée mènera, à mon avis, à la guerre, la pollution, la pauvreté et des fléaux au-delà du point de non retour. En tant que philosophe moral, je dis donc qu'un tel acquiescement est immoral»<sup>31</sup>.

L'avant-dernier chapitre revient au paradigme cybernétique pour faire de «la biocybernétique, la clef de la science de l'environnement» et donc un fondement essentiel de la bioéthique. Elle doit permettre de dépasser l'opposition dure entre écologie et économie, l'une et l'autre candidates à la conduite politique des affaires publiques. Les économistes estiment que le seul critère valable d'évaluation d'une technologie est la croissance économique et la mesure dans laquelle elle sert les intérêts économiques et institutionnels de ceux qui décident de l'exploiter ou non<sup>32</sup>. Or, l'évaluation devrait se faire aussi en termes de survie. Pour cela, il faut que les mécanismes de régulation comportent également des feed back négatif, inhibiteurs, indispensable au contrôle et à la stabilité. Dans un système qui ne connaît qu'un feed back positif, l'accélération des processus deviendra telle que ce système finira par exploser ou imploser après avoir épuisé toutes les ressources disponibles<sup>33</sup>. L'approche biocybernétique devrait aider à réaliser «un écosystème fonctionnant de façon optimale avec un niveau de population humaine permettant de survivre

indéfiniment» compte tenu d'une qualité de vie satisfaisante pour tous et allant s'améliorant<sup>34</sup>. A cette fin, il faut orienter la R&D, notamment «en décidant quelle proportion de scientifiques sera libre de poursuivre de la recherche pure et quelle proportion sera payée pour chercher des solutions à des problèmes de société»<sup>35</sup>.

Dans le dernier chapitre «Survival as a goal for wisdom», Potter en appelle à un «système commun de valeurs pour le futur»<sup>36</sup>: une plateforme axiologique partagée sur laquelle les diverses religions et philosophies éclairées par l'information scientifique et entretenant la même préoccupation à l'égard de la survie de l'espèce humaine et le même souci de la qualité de la vie des générations futures s'entendraient. Il invoque Kant<sup>37</sup> et va jusqu'à formuler un «Bioethical Creed» constitué de cinq croyances fondamentales associées aux cinq engagements qui en découlent, une profession de foi laïque et humaniste qu'il présente aussi comme revisable<sup>38</sup> et qu'il revisera, en effet, partiellement dans *Global Bioethics*.

## 1.2. «Global Bioethics»

Près de vingt ans plus tard en 1988, Potter publie un second livre qu'il intitule *Global Bioethics*<sup>39</sup>. Ce livre bénéficie d'un Avant-Propos intéressant de Tristram Engelhardt dont Potter mentionne à plus d'une reprise les *Foundations of Bioethics*<sup>40</sup>. Engelhardt met en évidence que la bioéthique a désormais une histoire. Le mot a rencontré un succès extraordinaire, en partie dû à sa signification vague, ouverte, qui permet de jeter des ponts entre des réalités, des problèmes, des aspects jusque là séparés et disparates. «Pareil

<sup>30</sup> Ibidem., p. 151.

<sup>31</sup> «Acquiescence to uncontrolled fertility will in my opinion lead to war, pollution, poverty, and pestilence beyond the point of no return. As a moral philosopher I therefore say such acquiescence is immoral. POTTER, Van Rensselaer. 1971. Op. cit., p.159.

<sup>32</sup> Ibidem., p. 165/167.

<sup>33</sup> Ibidem., p. 169.

<sup>34</sup> Ibidem., p. 180.

<sup>35</sup> Ibidem., p. 184.

<sup>36</sup> Ibidem., p. 184.

<sup>37</sup> Ibidem., p. 184 y ss.

<sup>38</sup> Ibidem., p. 193–196.

<sup>39</sup> POTTER, Van Rensselaer. *Global Bioethics: building on the Leopold Legacy*, Michigan State University Press, 1988.

<sup>40</sup> Première édition aux Oxford University Press en 1986.



mot a une ambiguïté féconde ou stratégique»; «Le mot 'bioéthique' a rendu un service brillant en rapprochant un vaste ensemble de préoccupations culturelles. Le terme a été profondément heuristique»<sup>41</sup>.

Mais ce succès du mot a été ingrat à l'égard des intentions originelles de celui qui l'avait forgé. Le monde médical s'en est saisi pour en faire une sorte d'étiquette actualisée de l'éthique médicale et exprimant seulement un éloignement par rapport à la médecine et à la déontologie médicale traditionnelle. Potter en a bien conscience et il désigne les principaux responsables: Georgetown University et son Center for Bioethics, mis en place dès le début de la décennie 1970 et qui a fait de la bioéthique une éthique appliquée à des problèmes considérés exclusivement sous l'angle médical. Engelhardt est proche de ce groupe qui comprend notamment André Hellegers, LeRoy Walters, Warren Reich. Son influence ne cessa de croître, notamment à travers la première *Encyclopedia of Bioethics* qui paraît en 1978.

Malgré cette évolution, Potter affirme, dans ce second livre, une très forte continuité avec son approche initiale qu'il entreprend de rappeler, approfondir et justifier sur nouveaux frais dans *Global Bioethics*.

A commencer par les dimensions écologiques et écoéthiques de la bioéthique : bien plus que dans son livre de 1971, Potter insiste sur tout ce qu'il doit à Aldo Leopold<sup>42</sup> «unquestionably the first bioethicist», écrit-il dans sa Préface<sup>43</sup>. Observons qu'entre le début de la décennie 1970 et la fin de la suivante, l'éthique environnemen-

tales s'est aussi vigoureusement développée et autonomisée, de telle sorte que pour préserver une identité distincte, la bioéthique a pu être tentée de se rapprocher de l'éthique médicale.

Potter n'ignorait pas, je l'ai souligné, l'importance des questions médicales dès son premier livre. Il voulait les situer dans une lumière plus complète, tenant compte de la complexité. Il y revient en leur accordant plus de place et d'attention : il consacre tout un chapitre aux «Dilemmas in medical bioethics». Mais ce qu'il reproche à l'éthique médicale traditionnelle n'est pas différent de ce qu'il dénonce dans l'approche ordinaire des problèmes soulevés par la R&D au sein du contexte économique, politique et des morales courantes : la vision à court terme, une vision limitée à des intérêts et des droits individuels ou particuliers immédiats et clairement désignables, un déni des responsabilités plus larges. Or – et je le cite: «Nous ne pouvons plus examiner des options médicales sans considérer la science écologique et les problèmes de société plus vastes à un échelle globale»<sup>44</sup>.

«Global bioethics» est une expression, somme toute, redondante, car la définition première de la bioéthique place en son centre cette exigence d'approche globale («holiste»). Mais la redondance est devenue nécessaire parce que le projet initial de bioéthique a été, en quelque sorte court-circuité, par son identification à une éthique médicale revisitée mais pas à proprement parler élargie et complexifiée par la considération de la société globale et, surtout, de l'environnement naturel global, compte tenu de la démographie mondiale et de son style de vie (de consommation).

Potter parle désormais de «global bioethics» parce qu'il voit bien que les deux composan-

<sup>41</sup> «Such word has a fertile or strategic ambiguity». «The word 'bioethics' did brilliant service in bringing together a wide cluster of important cultural concerns. The term was profoundly heuristic». POTTER, Van Rensselaer. 1988. Op. cit., pp. VI/IX.

<sup>42</sup> LEOPOLD, Aldo. *The Land Ethic: a sand county almanac*. Oxford University Press, 1949.

<sup>43</sup> Il l'honore en sous-titre de son livre: «Building on the Leopold Legacy» et il lui consacre le premier chapitre. POTTER, Van Rensselaer. 1988. Op. cit., p. XIII.

<sup>44</sup> «We can no longer examine medical options without considering ecological science and the larger problems of society on a global scale». Ibidem., p. 2.

te majeures de la bioéthique –la médicale et l'écologique– tendent davantage à s'écarter qu'à converger. «Beaucoup a été écrit à propos de l'éthique environnementale sans mentionner la nécessité d'un contrôle de la fertilité [ce qui soulève des questions médicales et d'éthique médicale], en même temps on a beaucoup écrit sur les droits des individus sans discuter la nécessité de préserver un écosystème sain». La «global bioethics» vise «a unification of medical bioethics and ecological bioethics». Une des caractéristiques de l'approche de Potter est son souci d'équilibre: «It's all a matter of balancing the options!»<sup>45</sup> note-t-il. Ce souci me paraît, en tant que philosophe, très important, et peu aisé à soutenir, car lorsque l'on veut tout dire et tout équilibrer, on risque de neutraliser le message ou du moins de le rendre impropre à orienter l'action. Sauf si on indique, comme Potter essaye de le faire, dans quel sens il y a déséquilibre; mais alors on entre dans un discours plus ou moins polémique et l'on risque d'être identifié et réduit à la tendance que l'on s'efforce de défendre parce qu'on la juge sous représentée.

Il ne faut donc pas s'étonner de retrouver au centre du souci de Potter la question de la survie de l'espèce humaine liée à celle de la démographie incontrôlée : un problème qu'il estime être très gravement sous estimé en particulier dans le monde médical (chapitres 2 «Human Survival» et 6 «The Control of Human Fertility»).

En plus de ces reprises de thèmes fondamentaux, il y a aussi quelques nouveautés intéressantes dans *Global Bioethics*. Spécialement, la mise en relation de celle-ci avec les approches féministes qui lui seraient spontanément favorables. Les femmes sont sensibles à toutes les questions relatives à la procréation (libre choix, contrôle

des naissances) autant qu'à celles relatives à la préservation d'un environnement sain : elles ont le sens du «care» (du soin)<sup>46</sup>. Cette sensibilité compense le primat de la «'macho' morality» «de la domination et de l'autonomie masculine (... qui est) en partie la source de la croyance qu'il est possible de trouver une solution technique à tout désastre technique»<sup>47</sup>.

Il ne s'agit pas de lire ici quelque technophobie ou scientophobie; mais seulement encore le souci de l'équilibre: il faut que la médecine s'avise des conséquences sociétales et écologiques globales de ses progrès technoscientifiques toujours poussés plus loin. Le culte de la performance médicale et la «tyranny of survival» de l'individu conduisent à de graves déséquilibres. Ici comme ailleurs, Potter rêve de complémentarité harmonieuse: «La bioéthique globale doit être basée sur une combinaison de droits et de responsabilités dans laquelle le masculin et le féminin ne sont plus vus comme les dimensions mutuellement exclusives d'un continuum bipolaire»<sup>48</sup>. Potter n'est toutefois pas un rêveur: *Global Bioethics* s'engage bien davantage que le premier ouvrage dans ce que l'on appelle aujourd'hui le biodroit et la biopolitique, analysant et commentant plusieurs tendances juridiques, législatives et politiques des années 1980 aux USA<sup>49</sup>.

Potter a un penchant philosophique, ou plutôt: un penchant vers la sagesse, ce qui n'est pas exactement la même chose. Il connaît mal la philosophie et ne l'évoque brièvement que pour en souligner les limites («The limits of philosophy»<sup>50</sup>). En fait, Potter est et reste avant tout un scientifique qui ne conçoit pas que

<sup>45</sup> «Much has been written about environmental ethics without mentioning the need for controlled fertility while much has been written about the rights of individuals without discussing the need to preserve a healthy ecosystem». Ibidem., pp. 75y ss.

<sup>46</sup> Ibidem., pp. 86/88.

<sup>47</sup> Ibidem., p. 90.

<sup>48</sup> «The global bioethics must be based on a combination of rights and responsibilities in which masculinity and femininity are no longer viewed as mutually exclusive dimensions of a bipolar continuum». Ibidem., p. 90.

<sup>49</sup> Par exemple, «The 1985 Wisconsin Legislation». Ibidem., pp. 145 y ss.

<sup>50</sup> Ibidem., p. 80 y ss.



l'éthique (et la philosophie en général) ne soit pas basée sur les faits<sup>51</sup>. C'est aussi pourquoi il pense pouvoir élaborer une bioéthique quasi «scientifique», càd universelle. En cela, il reste moderne. Il y a là un aspect qui le sépare aussi de la bioéthique telle qu'elle s'est développée sous l'impulsion de Georgetown dont les tenants majeurs sont souvent des philosophes et des théologiens. Engelhardt en fait partie, mais il offre cette singularité d'être à la fois philosophe, médecin et théologien.

### Que nous dit Potter au sujet d'Engelhardt?

Il voit comme lui la bioéthique comme laïque: «a secular program», à ne pas confondre toutefois avec l'humanisme laïque («secular humanism»), car ce courant accorde une place beaucoup trop dominante à l'homme au sein de la biosphère, comme si l'Homme était substitué au Dieu judéo-chrétien. La bioéthique ne peut se baser sur un dogme religieux et la séparation de l'Eglise et de l'Etat est fondamentale<sup>52</sup>. De même qu'Engelhardt, Potter prône la tolérance. Mais, en outre, il ne doute pas du fait que les membres des diverses religions puissent s'entendre sur les buts bioéthiques essentiels de survie et de qualité de la vie<sup>53</sup>. Tel n'est pas le sentiment d'Engelhardt.

Suivant Potter, Engelhardt insiste beaucoup trop exclusivement sur le principe d'autonomie à la base de l'éthique médicale qui ne considère que des individus et leurs relations inter-personnelles<sup>54</sup>. Qu'est-ce que cela signifie? Qu'il faut

dépasser le caractère exclusivement procédural et individualiste de la bioéthique engelhardtienne qui permet de gérer pacifiquement la diversité religieuse et philosophique, mais qui ne tient pas compte des réalités biologiques et écologiques. Ce dépassement de la diversité serait possible du point de vue de la bioéthique globale parce que celle-ci tient compte des réalités (les faits) scientifiquement établis et qu'elle postule tout de même une convergence fondamentale des intérêts de tous lorsqu'il s'agit de la survie de l'espèce et de l'amélioration de la qualité de cette survie. C'est pourquoi l'approche de la bioéthique globale doit pouvoir conduire à des conclusions et des décisions substantielles sur lesquelles tout le monde s'entend. C'est ce que pense, croit et veut Potter. Mais cela tient à sa vision universaliste moderne qui inclut les valeurs de justice, de solidarité, d'égalité.

A la différence d'Engelhardt dont les positions individualistes, communautariennes mais aussi épistémologiques et éthiques sont de tendance postmoderne, Potter entretient le sens d'une justice globale, au sens de mondiale<sup>55</sup>: il cherche un équilibre entre le souci de chacun (droits et responsabilités individuelles) et le souci de tous. Il veut responsabiliser les individus non seulement vis-à-vis d'eux-mêmes et, le cas échéant, de leur communauté, mais encore vis-à-vis de tous en général. Et c'est dans cette perspective que les problèmes de survie de l'espèce et de ressources naturelles sont essentiels: la bioéthique engelhardtienne focalisée sur les questions médicales entre des personnes individuelles ne se préoccupe pas de ces questions.

«Clairement limité aux rôles des acteurs des soins de santé et des patients, le livre (d'Engelhardt) ne mentionne pas les problèmes de surpopulation ou de changements environnementaux. Il n'embrasse pas davantage le concept d'une santé

<sup>51</sup> Dès la première ligne de son Introduction, il rappelle cette constante qui frappe d'irrélevance une très large part de l'éthique et de la bioéthique philosophiques modernes et contemporaines: «In 1971, a basic tenet of bioethics was that ethical values cannot be separated from biological facts». Ibidem., p. 1/59/75.

<sup>52</sup> Ibidem., pp. 146 y ss

<sup>53</sup> Ibidem., pp. 152 y ss.

<sup>54</sup> «Engelhardt's commendable vision of a peaceful, secular, pluralist society needs to be extended beyond the issues of health care for individuals, beyond the conflicting value differences of traditional religions, and into the biological realities that shaped 'The Land Ethic'». Ibidem., p. 121.

<sup>55</sup> Ibidem., p. 154.

positive pour les populations locales ou mondiale comme un but de la bioéthique médicale»<sup>56</sup>.

### 1.3. Derniers appels

J'eus l'honneur et le plaisir d'assister à la vidéo conférence<sup>57</sup> que Potter adressa en ouverture du Congreso Mundial de Bioética de Gijon en juin 2000. Il mourut l'année suivante; il s'agit donc, d'une des ultimes réflexions sur la bioéthique de la part de son initiateur<sup>58</sup>. J'ai été frappé par:

- la très forte continuité de sa pensée qui entre-temps s'est trouvé de nouveaux «alliés»<sup>59</sup>;
- le «globalisme» continue de concerner d'abord la prise en compte de l'environnement naturel pour la survie et le développement durable de l'humanité, mais les références à la société globale (mondiale) et aux exigences de justice sociale sont au moins aussi importantes<sup>60</sup>;
- le rappel que ces problèmes ne peuvent pas être réglés par les éthiques traditionnelles<sup>61</sup> et qu'une bioéthique est indispensable;

<sup>56</sup> «Clearly limited to the roles of health care givers and receivers, the book (el de Engelhardt) does not mention problems of overpopulation or changes in the environment. Nor does it embrace the concept of positive health for populations local or world-wide as a goal for medical bioethics». Ibidem., p. 156.

<sup>57</sup> Traduction espagnole dans la *Revista Latinoamericana de Bioética* (Universidad Militar 'Nueva Granada'): POTTER, Van Rensselaer. Temas bioéticos del siglo XXI. Revista Latinoamericana de Bioética, edición número 2, enero-junio de 2002.

<sup>58</sup> POTTER, Van Rensselaer. Moving the culture toward more vivid utopias with survival as the goal. *Global Bioethics*, volume 14 (4): 19-30, 2001. En espagnol: POTTER, Van Rensselaer. Bioética global: encauzando la cultura hacia utopías más vividas. *Revista de la Sociedad Internacional de Bioética*, número 5: 7-24, enero-junio de 2001.

<sup>59</sup> Ses principales références vont à Lester Brown et son *Worldwatch Institute* avec la publication annuelle de «l'état du monde» et la nécessité d'une «nouvelle éthique».

<sup>60</sup> Dans l'article de 2001, il en appelle à un «realistic balance between anthropocentrism and biocentrism» après avoir précisé: «Acceptable survival must be defined as survival that on the one hand is compatible with the continued diversity and symbiotic relations of full-blown species diversity and, on the other, compatible with diverse ethnic populations living in health and dignity in 'civil societies'». Telle est son utopie.

<sup>61</sup> Elles ne s'inquiètent pas du futur autre que proche, sont centrées sur l'individu et, s'inscrivant dans la distinction absolue entre l'être et le devoir, elles ignorent les enseignements des sciences, en particulier bioéthiques.

- la nécessité de l'expression politique de la bioéthique; cet aspect prend une importance toujours croissante et tend à marginaliser quelque peu la base «scientifique» de la bioéthique: tout se passe comme si celle-ci était acquise et que seul importe encore de prendre les décisions politiques qui en découlent;
- l'état d'urgence: «Pour les cent années à venir, nous avons besoin d'une bioéthique politique avec le sens de l'urgence».

## 2. Un cheminement personnel

J'appartiens moi-même, ainsi que le Docteur Jaime Escobar<sup>62</sup>, à la première génération de «bioéthiciens», c'ad, en réalité, à la génération de ceux qui, venant d'horizons disciplinaires différents, ont découvert ou inventé et exploré et établi ce nouveau champ (inter)disciplinaire. J'appartiens à cette génération de pionniers qui ont rencontré, indépendamment et suivant des cheminements souvent très personnels, une même famille de questions. Je ne dis pas les mêmes questions, mais des questions qui ont un air de famille parce qu'elles présentent une dimension éthique et sont associées au développement des sciences et des techniques. Mon cheminement vers la bioéthique et en bioéthique est différent de celui de Potter, dont j'ignorais totalement le nom et l'existence lorsque ces problèmes ont commencé de m'interpeller. Il faut remonter au milieu des années 1970 alors que philologue et philosophe, je travaillais à ma thèse de doctorat (1973-1977). J'étais à l'époque intéressé beaucoup plus par la philosophie du langage et par la philosophie des sciences que par la philosophie morale et politique. Mais cet intérêt était très critique par rapport à la philosophie dominante des années 1960 et 1970 fût-elle française, allemande ou anglo-saxonne. C'est dans ce cadre

<sup>62</sup> Voir: ESCOBAR TRIANA, Jaime. Historia de la Bioética en Colombia. Bogotá: Editorial Kimpres Ltda., Universidad El Bosque, 2002. 64p.

que j'ai été conduit à forger un nouveau mot qui a, un peu comme le terme «bioéthique», voyagé par la suite au gré de ceux qui l'ont utilisé : « techno(-)science ». Il me faut donc parler de l'introduction de ce néologisme afin d'éclairer mon chemin vers la bioéthique.

## 2.1. *Techno(-)science et (bio)éthique*

### 2.1.1. **Le contexte philosophique: réagir à l'image périmée de la science véhiculée par une philosophie démissionnaire**

J'ai introduit le terme «techno-science» en lui accordant une portée à la fois positive et critique. Positivement, il paraissait plus approprié pour décrire la science contemporaine. Négativement, il me permettait de critiquer la conception traditionnelle de la science comme une entreprise essentiellement théorique et discursive, une entreprise de représentation symbolique de la réalité. En outre, le concept de technoscience offrait une base pour dénoncer la philosophie de la mi-20<sup>ème</sup> siècle, une philosophie enfermée dans ses problématiques langagières, incapable d'affronter la réalité extralinguistique avec toutes les questions nouvelles suscitées par la technoscience.

La première apparition de «techno-science» figure dans ma thèse doctorale soutenue publiquement en 1977 et parue sous forme de livre en 1979: L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> Editions de l'Université de Bruxelles (Préface par Jean Ladrière). Le livre reprend intégralement le texte de la thèse, mais il ne reproduit pas les notes (très nombreuses : 200 pages). Dans la présente étude, nous nous reportons à la thèse (indiqué par T) lorsqu'il s'agit de références à des notes et, le plus souvent, au livre (L). Le passage de la thèse au livre, hors notes, n'offre aucune difficulté. En effet, seul l'alinéa final est un peu différent. En outre, la thèse comporte aussi une dernière section de conclusions synthétiques qui ne sont pas reprises dans le livre. Déposée à la bibliothèque de l'Université Libre de Bruxelles, la thèse est accessible sur demande.

La première phrase dans laquelle le terme apparaît en indique immédiatement la portée radicale et critique à l'égard de la philosophie. La voici: «L'hypothèse (que défend ma thèse, Gilbert Hottois): le forclos (de la philosophie contemporaine) est la techno-science, l'affrontement cosmique dépourvu d'authentique lumière qui s'y pratique, le cosmos aux possibles transhumains. Est-ce par suite de la mainmise de plus en plus étendue et complexe de la techno-science sur le réel, que la philosophie a perdu la référence ontologique?» (T, p.17 ; L, p.52).

Cette association originelle entre «technoscience» et «transhumain» présente un intérêt tout à fait actuel alors que le trans/posthumanisme suscite une attention croissante autant que controversée.

C'est dans la troisième partie de la thèse (et du livre), intitulée «Le Mur Cosmique» que la technoscience devient tout à fait centrale: sa portée très critique de la philosophie y est développée, avec toutefois une exception partielle: Martin Heidegger qui avait perçu l'importance de la technique et de ce qu'elle implique comme mise en question –voire négation– de l'homme, du langage, de la nature, de l'histoire, du monde et même de l'être. Mais Heidegger s'efforce de récupérer, d'assimiler, la radicalité et l'altérité technoscientifiques en affirmant que ce qui importe pour le penseur ce ne sont pas les techniques effectives, matérielles, mais l'essence ou mieux: «l'être» de la technique, qu'il appelle le «Gestell»<sup>64</sup>. Or, l'être se dévoile dans le langage, dans les mots, et non dans les objets et les processus. Pour comprendre ce qu'il en est des technosciences, il ne faut donc pas être ingénieur ou cybernéticien ou généticien, mais philologue et herméneuticien: interroger le mot «technique» et son origine, ainsi que les mots auxquels il s'apparente, et chercher leur sens originel –seul authentique– dans les textes de la

<sup>64</sup> Diversement traduit par «arrondissement», «dispositif», «structure», «machin(e)», etc.

tradition en remontant jusqu'aux Présocratiques. Heidegger appartient à cette nébuleuse que j'ai appelée plus tard «l'idéalisme linguisticiste».

### 2.1.2. Caractérisations de la technoscience et portée éthiquement problématique

La notion de technoscience souligne primitivement:

- le rôle capital de la technique et plus largement de l'opérateur dans les sciences modernes et contemporaines;
- le rapport fondamentalement opératoire (et non théorique) de l'espèce humaine au cosmos et à elle-même: un rapport de transformation, de production, de manipulation;
- la dimension du futur ouvert et opaque;
- l'insuffisance d'une conception simplement anthropologique de la technoscience: l'opérativité (la créativité) cosmique dans laquelle la technoscience s'inscrit, se reconnaît et intervient, s'étend indéfiniment en deçà et au-delà d'anthropos, vers le passé et vers le futur, et aussi à travers l'espace cosmique.
- Développons quelque peu cette description:

#### - *Technoscience et fin de l'homme*

La technoscience est étroitement associée à la question de la fin de l'homme. Non pas au sens de la finalité, mais au sens de la disparition par mutation ou anéantissement. Religions et philosophies historiques –du christianisme au marxisme– projettent l'avenir en terme de finalité, de sens à accomplir: l'essence humaine, présente depuis l'origine mais imparfaite (déçue ou aliénée), se réalisera à la fin des temps ou de l'histoire.

La technoscience réfère, elle, à la disparition physique, pure et simple de l'homme, suite à

quelque cataclysme cosmique ou technique. Un anéantissement matériel sans descendance. Cette idée hante l'imaginaire du futur, mais elle me semblait surtout trahir un manque d'imagination. Autre est l'idée de la mutation qui évoque non pas la disparition physique pure et simple, mais une rupture (progressive ou brutale), un changement de portée spécifique, « essentiel » dirait le philosophe. «Technoscience» renvoie donc à ces représentations et actions qui soulèvent d'une façon à la fois théorique et pratique des questions sur la fin (mais non la finalité) de l'espèce humaine<sup>65</sup>. Une conception purement anthropologique de la technoscience passe à côté de cette portée trans-anthropologique.

#### - *Technoscience et futur*

Caractériser la technoscience par la référence au futur est une évidence. Mais il s'agissait du futur lointain et même très lointain, dont je m'efforçais d'évoquer l'étrangeté, l'altérité potentielle, à l'aide d'une analogie renversant le vecteur temporel. L'étrangeté du futur lointain pourrait être aussi profonde, aussi étonnante, que l'étrangeté des formes de vie terrestres de l'époque secondaire ou primaire comparées à notre forme de vie humaine, avec ses aspects biologiques, culturels, techniques. Rien n'aurait pu permettre de déduire ou prédire ou même imaginer notre civilisation à partir du passé très lointain des ères paléontologiques. Il n'est donc pas interdit d'imaginer pour le futur lointain une étrangeté de même poids sinon de même contenu ou de même forme.

L'influence de la pensée évolutionniste darwinienne sur la technoscience et la manière de concevoir la temporalité est capitale<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> «La techno-science pourrait et devrait intervenir dans les modalités d'extinction et/ou de mutation de l'humain» (L, p.303).

<sup>66</sup> Gérard Klein que je citais dans une note de ma thèse: «La révolution darwinienne propose un décentrement encore plus vertigineux que la précédente [la révolution copernicienne] car il fallait beaucoup de détermination pour dévoiler à une espèce entière le tableau de ses origines, de sa probable disparition et de son remplacement sur la scène du monde, en établissant ce bouleversement dans l'ordre

Le futur lointain doit apparaître comme radicalement ouvert et opaque. Il faut donc éviter de le réduire à l'une ou l'autre projection prophétique et, en particulier, à un utopisme socio-politique. Ce genre de projection peut avoir une certaine valeur pour l'avenir proche à condition de demeurer critique et de ne pas viser à enfermer l'évolution dans l'impasse d'une utopie définitive.

Que la question relative au futur lointain de l'homme doit demeurer sans réponse –et surtout sans réponse unique déterminée– ne fait que davantage de cette interrogation une question philosophique, une question que le philosophe a pour responsabilité de maintenir ouverte. Maintenir cette question ouverte et sans réponse univoque n'est pas sans conséquences pour l'appréciation des questions plus concrètes et à échéance plus rapprochée qui se posent aujourd'hui, notamment à propos de la R&D technoscientifique. C'est en ayant toujours à l'esprit cette question et cette ouverture que j'ai pensé et pratiqué la bioéthique ultérieurement et durant plus de vingt-cinq ans, à travers mes publications, mes conférences et dans les comités nationaux ou internationaux où il s'agit aussi de conclure et de décider.

### - *Technoscience et prospection cosmique*

Ce que j'appelais «prospection cosmique» ne se réduit pas à l'exploration de l'espace, même si j'estimais que l'espace cosmique –et non la nature terrestre– constitue, par excellence, le défi du futur relevé par la technoscience qui s'y trouve sollicitée de façon maximale. En effet, dans l'espace, loin du support de la biosphère terrestre, l'homme est totalement dépendant de la technoscience. Le vaisseau spatial représente un micro-technocosme absolu ou presque, dans la mesure où il demeure relié à la Terre par radio.

naturel des choses et non dans le contexte de quelque catastrophe universelle autant qu'eschatologique» (Préface à *Histoires de Mutants*, Livre de Poche) (Note 131, p.441, dans la Thèse).

En rupture radicale avec la nature terrestre et l'historicité cultivée d'un monde de sens, l'espace cosmique est ouverture brute, sans direction ni horizon, livrée à l'aventure anthropotechnique. Celle-ci peut impliquer la refonte technique des hommes qui l'entreprendront: de là l'idée première du cyborg que j'évoquais comme un possible mutationnel (non prioritairement biologique).

Lorsque le philosophe dit que l'interrogation sur l'homme, la question «Qu'est-ce que l'homme?» doit se poursuivre indéfiniment, cela n'est pas seulement à comprendre au sens de l'herméneutique, de l'exploration discursive spéculative, narrative, bref symbolique. Cela est à entendre aussi au sens de l'expérimentation technoscientifique, de l'exploration opératoire, biophysiquement créatrice, transformatrice et inventive. Le discours, le récit, peuvent accompagner et récapituler, mais non anticiper (ou si peu!) ce processus, et encore moins, s'y substituer. Le dire ne permet pas de réaliser l'économie du faire.

La futurologie exprime cependant, notais-je, une indispensable responsabilité à l'égard de l'avenir, mais elle n'apporte qu'une «lumière fort pâle qui accompagne la prospection cosmique» (T, p. 470), une lumière limitée et incertaine<sup>67</sup>.

J'ai signalé que la première occurrence de «techno-science» est associée à «transhumain» (T, p.17; L, p.52; 350); j'utilisais aussi «posthumain» et le plus ou moins synonyme «abhumain»<sup>68</sup>, dans

<sup>67</sup> La prospection cosmique est la technoscience en marche sur tous les fronts, productrice du futur, alors que toute eschatologie illuminatrice s'est estompée. La prospection cosmique –au-delà de l'aventure spatiale– est l'essai de tout le possible avec la conscience qu'aucun regard, aucun discours, aucune théorie, ne permet de faire l'économie de l'expérience effective. Elle est l'exploration de la question de l'homme poursuivie opératoirement autant que symboliquement.

<sup>68</sup> En fait, c'est ce terme «abhumain» qui apparaît le plus fréquemment (seul repris dans l'index du livre, ce qui est à la fois significatif et un peu trompeur). Je le trouvais plus large, moins engagé, moins porteur d'éventuelles valorisations implicites. «Abhumain» (avec son préfixe exprimant «l'éloignement de») ambitionnait seulement de poser le problème de l'écart, de la distanciation par rapport à l'homme «naturel-culturel» (non profondément transformé par des techniques matérielles), sans porter de jugement. «Abhumain»

un contexte significatif car il s'agit de se distancer par rapport à la mythologie du surhomme. Je me souviens avoir longuement hésité entre ces trois mots, dont aucun ne me paraissait tout à fait satisfaisant. Alludant à l'innommable, ces termes oscillaient entre l'absence de sens et de référence, et la surdétermination, la polysémie arbitraire et naïve. Ils sont cependant au cœur de mon introduction originelle de «techno-science». La techno-science contribue à faire reculer, peut-être un jour supprimer, les situations-limites (Karl Jaspers) propres à la finitude humaine déclarée insurmontable par la plupart des philosophies et des religions. Mais j'exprimais une réserve ou une mise en garde contre cet optimisme, car un tel avenir n'est pas anticipable de façon univoque et simple. «Car la contestation effective des situations-limites ne conduit pas vers quelque surhumanité rédemptrice et accomplie ; elle ouvre sur l'ab-humain, le post-humain» (L, p.346 ; T, p. 457). «Attentif à la prospection cosmique, le philosophe, écrivais-je, (...) témoigne des forces inhumaines ou abhumaines qui travaillent l'humain jusque dans son imaginaire» (L, p.362).

---

pouvait s'appliquer autant à des formes de vie extraterrestres qu'à une diversité de « descendants » de l'homme, plus ou moins éloignés, déviants – supérieurs, inférieurs ou simplement très, - voire radicalement - différents de l'homme d'aujourd'hui. «Trans/post-humain» me semblait trop suggérer l'idée d'une ligne temporelle unique, qu'elle soit continue ou discontinue. Ces termes ne connotent pas, ou moins spontanément, la diversification, si caractéristique de l'évolution de la vie terrestre. En fait, l'un comme l'autre évoquaient pour moi davantage le caractère transitoire, éphémère, de l'espèce humaine du point de vue cosmique, une projection spéculative à mon goût trop simpliste, en manque d'ouverture imaginaire. Il m'arrive aussi d'utiliser «inhumain», mais peu, une fois encore en raison du jugement de valeur et d'exclusion qu'exprime ce terme. Au fond, l'inhumain, c'est bien sûr ce que peut être l'ab-humain, mais pas nécessairement. Pas plus que l'ab-humain conduit nécessairement à des êtres que l'on déclarerait «surhumains» ou «sous-humains». Leugénisme modéré (que j'évoque en marge du futurologue Kahn) est un exemple d'intervention technoscientifique sur l'homme qui peut apparaître comme bénigne. Mais « le 'bien de l'homme' semble, à brève ou longue échéance, être piégé et ouvrir sur ce qu'aujourd'hui, nous ne pouvons appréhender que comme ab-humain et même, plus volontiers, comme inhumain » (T, p. 477 ; L, p. 364).

En conclusion, mon introduction du terme «techno(-)science» est explicitement associée à la problématique du trans- et du post-humanisme, devenue de plus en plus visible ces dernières années, mais à l'époque philosophiquement inexistante, du moins à ma connaissance.

### - *Technoscience et éthique*

Jusqu'à-là, vous l'aurez noté, il n'est absolument pas question d'éthique.

Ce n'est que dans la toute dernière section de la Thèse et du Livre que s'exprime mon hésitation, ma perplexité, quant à la manière de développer et d'élaborer ces questions nouvelles suscitées par la technoscience et l'imagination spéculative. Cette toute dernière section s'intitule «La question –éthique? – fondamentale». Le point d'interrogation est tout à fait significatif.

La raison de cette hésitation est que les catégories de l'éthique apparaissent comme «humaines, trop humaines». Sensibilité et conscience morales appartiennent à la forme de vie humaine. Valeurs et normes sont historiques et culturelles. Comment pourrait-on à l'aide de ces catégories tout internes à la forme de vie humaine, entreprendre sérieusement de juger de l'avenir de l'espèce humaine, poser des choix et décider à propos de ses évolutions délibérées futures?

Etant elle-même en jeu, juge et partie, l'éthique peut-elle faire plus et autre chose que protéger et encourager la conservation de l'homme naturel-culturel contre toute tentation de modification profonde et aventureuse, immédiatement rejetée comme immorale ? N'est-elle pas intrinsèquement inclinée à placer «la dignité ultime de l'homme» dans «l'assomption de sa nature (spécialement des paramètres de la finitude)» contre «l'audace et le risque de la négation de cette nature»? (L, p.368).

Toutefois, concluais-je, bien qu'insatisfaisantes et non dépourvues de risques elles-mêmes, les catégories éthiques paraissent, tout de même, les «moins inadéquates» (L, p.363) pour aborder sérieusement les nouvelles questions d'un point de vue philosophique. Et je signalais très brièvement qu'elles commençaient à recevoir des

formulations précises et concrètes, en particulier dans les domaines de la biomédecine et des biotechnologies. C'était une allusion à la bioéthique alors naissante sous forme institutionnelle (commissions, comités d'éthique médicale) (T, p.475, note 175).

La citation de l'écrivain français, Michel Butor, qui clôt le livre reflète admirablement ma position: «Je récuserais le terme d'humaniste si l'on y voyait une valorisation absolue d'une notion de l'homme définie une fois pour toutes, en opposition avec ce qui n'est pas humain. (...) toute idée de l'homme qui ne se déborde pas vers l'animal ou la machine, ou plus généralement vers l'abhumain et le surhumain, aboutit nécessairement à une oppression de l'homme par lui-même» (L, p.368).

## 2.2. Evolution

Mon évolution au cours des années 1980 fut déterminante. Durant la première moitié de cette décennie, j'ouvre ma réflexion toujours davantage à l'éthique, y compris des aspects politiques, mais elle n'est pas centrée sur la bioéthique. Ce qui m'importait, c'est une réflexion philosophique sur les techniques et les technosciences, sur le rapport très problématique que la philosophie en son histoire et encore au 20<sup>ème</sup> siècle a entretenu avec la technique et qui a été le plus souvent de l'ordre de l'ignorance ou du mépris. C'est une philosophie générale de la technique que je m'efforce de déployer dans *Le signe et la technique*<sup>69</sup>, avec une insistance particulière sur les questions éthiques d'une philosophie de la technique dans *Pour une éthique dans un univers technicien*<sup>70</sup>. Ce dernier livre –qui est une sorte d'anthologie commentée et critique de textes importants pour la réflexion sur la

technique– est significatif. Quelques textes y illustrent la problématique bioéthique, mais ni les biotechnologies ni la biomédecine n'y occupent de place centrale. Or, il faut savoir que ce petit livre de 1984 a été quasi entièrement intégré dans un ouvrage plus étendu paru en 1990 sous le titre *Le paradigme bioéthique*, simultanément en français et en espagnol. Que s'est-il passé entre 1984 et 1990? Principalement, un événement politique. En 1986, le Ministère de la Santé décide d'organiser un premier grand colloque national pluridisciplinaire et pluraliste en Belgique sur le thème «Bioéthique dans les années 90» (Actes publiés en 1987, Omega Ed., Gand) qui réunit toutes les universités belges. A l'époque, j'étais l'un des rares professeurs et chercheurs de l'ULB à s'occuper de ces questions d'éthiques associées à la R&D technoscientifique. Je fus donc sollicité pour représenter mon université dans ce cadre d'un débat bioéthique qui commençait ainsi à s'institutionnaliser et à exprimer des enjeux également politiques. C'est alors, au cours de l'année 1986–1987, que je fondai le CRIB (Centre de Recherches Interdisciplinaires en Bioéthique) avec l'aide du généticien des populations Charles Susanne et que je commençai à m'engager de plus en plus dans cette bioéthique que je n'avais jusque-là que croisée. De chapitre particulier au sein d'un champ beaucoup plus vaste –celui de la philosophie des techniques et des technosciences ou de la R&D technoscientifique– la bioéthique allait devenir de plus en plus le centre de mes intérêts de recherche, sinon d'enseignement. La décennie la plus productive s'étend du début des années 1990 au premières années du 21<sup>ème</sup> siècle. Cette histoire est beaucoup mieux connue, également en espagnol, notamment du fait des nombreuses traductions effectuées ici même à El Bosque; bien mieux connue que celle des origines que j'ai voulu rappeler. Je me contenterai donc d'en mentionner les étapes les plus significatives.

En 1993 paraît un premier dictionnaire français de tendance encyclopédique: *Les mots de la*

<sup>69</sup> HOTTOIS, Gilbert. *Le signe et la technique: la philosophie à l'épreuve de la technique*. Editorial Aubier, 1984. 222p.

<sup>70</sup> HOTTOIS, Gilbert. *Pour une éthique dans un univers technicien*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984. 106p.

bioéthique, que je co-dirige et qui réunit principalement des collaborateurs du CRIB et d'un Groupe d'éthique médicale de l'Université Laval au Québec. La même année, je devins membre du Groupe Européen d'éthique des sciences et des nouvelles technologies auprès de l'Union Européenne. Un peu plus tard, le Comité Consultatif de Bioéthique de Belgique est installé et j'en devins également membre. En 1999, je publie un recueil d'Essais de philosophie bioéthique et biopolitique<sup>71</sup>: un titre qui illustre parfaitement la focalisation de mon intérêt sur des questions que j'avais à l'origine tenues plutôt à l'écart. Mais tout en ayant bien conscience de représenter une tendance bioéthico-politique –l'approche libre-exaministe, laïque, non confessionnelle–, j'ai toujours vivement entretenu le souci proprement philosophique du respect de la méthodologie de la discussion bioéthique : une méthodologie pluraliste, pluridisciplinaire complexe. C'est elle qui s'exprime à travers la conception et la direction de la Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique<sup>72</sup> et le petit livre Qu'est-ce que la bioéthique?<sup>73</sup> C'est dans ces deux derniers titres que se trouve le plus complètement exposée et détaillée ma manière d'aborder la bioéthique. En parallèle à cette activité bioéthique idéologiquement et philosophiquement plus «engagée», j'ai poursuivi ma réflexion philosophique indépendante et globale sur la technique et les technosciences<sup>74</sup>. Ces toutes dernières années, j'ai commencé à approfondir la question de l'imaginaire des sciences et des techniques au 20<sup>ème</sup> siècle.

<sup>71</sup> HOTTOIS, Gilbert. Essais de philosophie bioéthique et biopolitique. Francia: Vrin, 1999. 189p.

<sup>72</sup> HOTTOIS, Gilbert. Nouvelle Encyclopedie de Bioetique. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2001. 922p.

<sup>73</sup> HOTTOIS, Gilbert. Qu'est-ce que la bioéthique? Paris: Vrin, 2004. 128 p.

<sup>74</sup> Comme en témoignent : HOTTOIS, Gilbert. Simondon et la philosophie de la 'culture technique'. Editorial De Boeck Université, 1993. 140p.

HOTTOIS, Gilbert. Philosophies des sciences, philosophies des techniques. Editorial Odile Jacob - Collège de France, 2004.

HOTTOIS, Gilbert. La science: entre valeurs modernes et postmodernité. Editorial Vrin, 2005. 124p.

HOTTOIS, Gilbert. Dignité et diversité des hommes. Editorial Vrin, 2009. 198p.

### 3. Deux approches de la bioéthique

Confronter le point de vue de Van Rensselaer Potter et le mien permet d'éclairer certains aspects de la bioéthique.

- Nous sommes l'un et l'autre sensibles à la question des deux cultures, quoique je m'en sois avisé seulement de façon progressive et plus tard. Mais nous venons des extrêmes opposés. Le background de Potter est scientifique spécialisé: il délimite les problèmes, détermine leur priorité et se concentre sur la solution. Il ne doute pas de la Science qui est unitaire, universelle et objective. Il voit la technique comme de la science appliquée. Mon background est philosophique généraliste: les questions essentielles sont les interrogations ultimes, celles qui restent sans réponse définitive. Je vois la science comme technoscience, je ne distingue plus fondamentalement entre la science et la technique et je m'interroge sur le retentissement réciproque des technosciences sur les questions ultimes et de celles-ci sur celles-là.
- Cela ne nous empêche pas de pouvoir nous rencontrer sur un plan pragmatique: lorsque des problèmes sont scientifiquement ou objectivement établis, il faut les résoudre par des mesures techniques ou pratiques dès lors que c'est possible. Mais Potter ne semble vouloir considérer que ces problèmes solubles avec la conviction que tout le monde doit pouvoir s'entendre sur leur solution. Son pragmatisme est de tendance scientiste et oecuméniste. J'ai quelquefois qualifié mon propre pragmatisme de «spéculatif»: je ne veux pas oublier les interrogations sans réponse qui se cachent en deçà ou au-delà des questions délimitées comme solubles.

Bioética



Pour cette raison, je suis moins persuadé que Potter de la possibilité de nous entendre tous, au terme d'une discussion réellement pluraliste au cours de laquelle des voix fondamentalistes, par exemple, s'expriment également.

- S'il y a un thème sur lequel nous nous recoupons, c'est bien celui de l'importance du futur, autre que le futur le plus immédiat. Mais Potter considère en fait le futur à moyen terme, le futur extrapolable à partir des tendances perceptibles du présent afin d'anticiper les problèmes et les risques, et de les résoudre. Son rapport au futur est pratique et pragmatique. Mon intérêt, en tous cas primitif, pour le futur est beaucoup plus spéculatif : il s'agit du futur à long terme et même à très long terme, inanticipable, opaque et ouvert. Cependant, ni Potter ni moi-même n'entretenons de croyance eschatologique concernant la fin des temps ou de l'histoire et nous ne comptons pas sur quelque providence divine ou naturelle.
- Nous sommes l'un et l'autre évolutionnistes au sens où nous prenons au sérieux la révolution darwinienne. Mais Potter y lit avant tout un risque d'extinction de l'espèce humaine par déséquilibre et épuisement de son milieu naturel. Il veut utiliser la science et la technique pour conjurer ce risque: le danger et la priorité qui éclipsent toute autre considération sont là. Comprenant son destin naturel d'extinction, l'espèce humaine peut et doit intervenir dans l'évolution de manière à y échapper. A cette fin de préservation de l'espèce humaine, la priorité numéro un est la préservation de la nature. Au-delà de cette volonté de simple survie, Potter vise aussi une amélioration des conditions de vie des humains (voire des vivants en général): il parle quelquefois d'un «environnement optimal», une sorte d'utopie dans un monde pacifié,

réconcilié, évoluant peut-être encore mais sans ruptures, conflits, déséquilibres graves. Le danger est la modification destructrice des équilibres naturels. Ma vision de l'évolution n'est pas axée prioritairement sur des soucis de conservation et de préservation de la nature. Elle prend davantage en considération les possibilités de transformation de l'homme par l'homme. Elle insiste beaucoup plus sur la créativité, la diversification, le buissonnement associés aux processus évolutifs spontanés ou induits par l'homme. L'intervention technoscientifique dans l'évolution ne doit pas seulement viser à conserver ou à préserver, mais aussi à inventer, créer, innover, qu'il s'agisse de la nature ou de l'espèce humaine elle-même. Je me méfie de l'utopisme qui tend à privilégier la voie unique et universelle jugée la seule bonne mais qui risque de conduire dans une impasse évolutionnaire. Si Potter est hanté par la disparition pure et simple de l'espèce humaine qui pour lui se profile dans l'avenir prévisible ; je suis fasciné par les possibles auto-transformations de l'espèce humaine. Et je n'écarte pas l'hypothèse qu'à très long terme, celles-ci constituent de meilleures garanties pour l'avenir de l'homme et sa descendance que les démarches de préservation et de conservation. Je veux donc laisser largement ouvert ce champ de recherche et d'invention, qui n'est absolument pas à l'ordre du jour selon Potter.

- Potter identifie la nature et, ai-je envie d'ajouter, l'univers originel et final de l'homme, à l'environnement terrestre naturel. Celui-ci est évidemment limité en ressources énergétiques et autres. Potter ne considère absolument pas ce que j'appelle «la grande nature», le cosmos, dont les ressources sont potentiellement inépuisables. Il n'imagine pas que l'homme, ou du moins des fractions de l'espèces humaines, puissent un jour

s'arracher complètement de cette nature terrestre native, migrer à travers l'espace et vivre, transformés, dans des natures extra-terrestres ou dans des technocosmes: des milieux entièrement artificiels.

- Je ne partage pas le sentiment d'une urgence quasi apocalyptique qui mobilise Potter. Je ne nie pas les problèmes très graves, notamment de l'environnement, mais je pense qu'il y a diverses manières de les traiter, diverses réponses politico-sociales et technoscientifiques. Je continue de faire davantage confiance aux recherches technoscientifiques, aux innovations technologiques, à des approches pragmatiques, qu'à une sagesse séduisante certes, mais au demeurant assez vague et peu opérante en dépit de ses références scientifiques.
  - Dans l'éventail de ce qu'il appelle la bioéthique globale, Potter reste plus sensible aux problèmes soulevés par l'éthique environnementale. Personnellement, j'ai abordé et pratiqué la bioéthique sous l'angle des questions associées à l'éthique biomédicale.
  - Mais l'un comme l'autre, nous avons évolué en prenant toujours davantage en considération les questions de société, ce que l'on appelle la biopolitique et le biodroit: les questions de bioéthique abordées dans leur contexte réel de formulation et de discussion qui est social, économique, politique et juridique.
  - Dans ce cadre, Potter a d'emblée réservé un accueil plus modéré au principe d'autonomie dont il souligne les excès et les risques d'abus aux conséquences négatives pour l'environnement et pour l'égalité, la solidarité et la justice sociales. Personnellement, j'ai toujours vivement défendu ce principe tant au plan des individus et des commun-
- autés qu'à celui de la R&D. La liberté de la recherche scientifique ne peut être exclusivement ni excessivement subordonnée à la résolution de problèmes de société et d'entreprises (définis par le politique ou/et l'économie).
- Nous sommes d'accord pour voir la bioéthique comme pluridisciplinaire, pluraliste et laïque (secular). Mais Potter est plus optimiste et positif que moi en ce qui concerne les possibilités et nécessités du consensus. Cela est dû au fait qu'il perçoit la bioéthique avant tout comme la réponse à un problème urgent ou du moins à un ensemble de problèmes urgents étroitement liés et qu'il prend appui sur une vision moderne de la science qui doit permettre de dépasser les différences et divergences surtout en situation d'urgence. La bioéthique pourra résoudre les problèmes environnementaux et sociétaux résultant de l'activité humaine individuelle et collective et associée au développement technologique. Il voit la bioéthique comme une nouvelle discipline ou interdiscipline, une nouvelle éthique et en même temps une nouvelle science, une sagesse «scientifique» régulatrice de la science. Il continuera à s'appuyer sur cette vision tout en devenant de plus en plus sensible aux aspects politiques et économiques, à la multiplicité des forces en jeu qui tendent à faire de la bioéthique une nébuleuse de pression éthico-politique assez éloignée d'une science proprement dite. J'ai moi-même évolué dans ma vision de la bioéthique. Mais elle reste pour moi avant tout un champ de questions nouvelles ou renouvelées suscitées par la R&D dans les domaines des biotechnologies et de la biomédecine au sein d'une civilisation multiculturelle en voie difficile de globalisation. Des questions auxquelles il y a, le plus souvent, plusieurs réponses et des réponses provisoires; d'autres pour lesquelles il n'y

a pas de réponse. D'un point de vue philosophique, l'élaboration de ces questions demande une méthodologie respectueuse du pluralisme et de la pluridisciplinarité, respectueuse des technosciences avec leur opérativité objective ainsi que du multiculturalisme. J'ai le souci de la préservation de la diversité et de la gestion non conflictuelle de cette diversité permettant le changement, la création, l'évolution. Je vois les accords et consensus tantôt comme indispensables tantôt comme dangereux. En réalité, Potter pense la bioéthique en termes de pluridisciplinarité bien plus que de pluralisme, alors que ces notions sont fort différentes. Potter n'est pas hostile au pluralisme, mais son adhésion moderne à la Science lui permet de ne pas y voir une difficulté. Personnellement, je suis davantage attentif à cette question du pluralisme en liaison avec celles de la technoscience et de la postmodernité.

- Potter compare souvent la bioéthique à une sagesse et ce terme connote les vertus d'humilité, de réserve, de tempérance, etc. N'est-ce pas la sagesse que vise la philosophie? Mais précisément le mot «philosophie» lui-même rappelle que l'on n'atteint jamais la sagesse. Elle est réservée aux dieux. L'invocation de la sagesse par ceux qui prétendent la posséder m'inspire de la méfiance, car la sagesse va généralement avec une autorité paternaliste qui associe le pouvoir, la vérité et la vertu (le bien): une autorité qui se donne pour indiscutable en toute bonne conscience. J'ai donc le souci de préserver l'esprit d'aventure, de contradiction, de transgression, de nouvelles frontières à explorer et à conquérir. Il ne va pas non plus sans risque, mais l'absence de tout risque n'est pas la vie, c'est la mort.

En conclusion, je dirais qu'il y a entre la conception de la bioéthique de Potter (telle du moins

que je l'ai perçue) et la mienne de nombreuses similitudes mais aussi des différences profondes. D'une manière très générale, je vois Potter plus proche que moi de l'idéologie moderne de la science et du progrès. Le progrès serait seulement devenu ambivalent et très périlleux du fait de l'ignorance et de l'inconscience des hommes. Je suis plus ouvert à ce que l'on appelle la postmodernité, tout en en percevant les excès et les dérives. Sur la longue durée, je pense plus en termes d'évolutions et d'impasses au pluriel qu'en termes de progrès universel et univoque. Le futur est plein d'aventures qui n'iront pas sans risques. Je craindrais que l'esprit d'expérimentation, de recherche, de liberté ne soit étouffé par un excès de précaution. S'il fallait prendre des références parmi les grands noms de la bioéthique, il me semble que Potter est souvent moins proche d'Engelhardt que de Hans Jonas<sup>75</sup> dont il ne partage cependant pas toutes les réserves à l'égard de la science et de la démocratie modernes. Quant à moi, je suis sans doute plus proche d'Engelhardt<sup>76</sup> que de Jonas, même si je ne suis pas d'accord avec Engelhardt dans tous ses choix communautariens, néo-libéraux voire libertariens.

En bioéthique s'expriment et interagissent toutes les complexités de notre époque à la fois moderne, postmoderne et prémoderne. La pratique de la bioéthique, quelle qu'elle soit, ne doit jamais perdre de vue cette complexité en mouvement qui est richesse autant que difficulté. Il ne faut pas que la bioéthique devienne une spécialisation étroite, simplificatrice des problèmes. Souvenons-nous que Potter avait inventé le mot en réaction contre la spécialisation, la réduction, le cloisonnement, la simplification partielle des questions et des réponses. Puissent les (bio)éthiciens actuels et à venir ne pas l'oublier!

<sup>75</sup> A un point tel que je me suis demandé dans quelle mesure il a inspiré Jonas qui pourtant ne le mentionne pas dans son *Principe Responsabilité*.

<sup>76</sup> Voir aussi ENGELHARDT, Hugo Tristram (Editor). *Global Bioethics. The Collapse of Consensus*. M & M Scrivener Press, 2006. 416p.

## Bibliographie

1. ABEL, Francisc. Bioética: orígenes, presente y futuro. Madrid: Institut Borja de Bioética y Fundación Mapfre Medicina, 2001. 288p.
2. BYK, Christian (Editor). La bioéthique: un langage pour mieux se comprendre? Paris: Editions ESKA, 2000. 267p.
3. CALLAHAN, Daniel. Bioethics as a Discipline. *The Hastings Center Studies*, volume 1 (1): 66–73, 1973.
4. \_\_\_\_\_. Bioethics. En: REICH, Warren (Editor). *Encyclopedia of Bioethics*. 2 edition. New York: Macmillan Pub Co., 1995.
5. CLOUSER, Danner. Bioethics. En: REICH, Warren (Editor). *Encyclopedia of Bioethics*. The Free Press, Macmillan, 1978. p. 125.
6. ENGELHARDT, Hugo Tristram (Editor). *Global Bioethics. The Collapse of Consensus*. M & M Scribner Press, 2006. 416p.
7. \_\_\_\_\_. *The Foundations of Bioethics, Second Edition*. New York: Oxford University Press, 1996. 446p.
8. ESCOBAR TRIANA, Jaime. *Historia de la Bioética en Colombia*. Bogotá: Editorial Kimpres Ltda., Universidad El Bosque, 2002. 64p.
9. HOTTOIS, Gilbert. *Dignité et diversité des hommes*. Editorial Vrin, 2009. 198p.
10. \_\_\_\_\_. *La science: entre valeurs modernes et postmodernité*. Editorial Vrin, 2005. 124p.
11. \_\_\_\_\_. *Qu' est-ce que la bioéthique?* Paris: Vrin, 2004. 128 p.
12. \_\_\_\_\_. *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*. Editorial Odile Jacob - Collège de France, 2004.
13. \_\_\_\_\_. *Nouvelle Encyclopedie de Bioethique*. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2001. 922p.
14. \_\_\_\_\_. *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*. Francia: Vrin, 1999. 189p.
15. \_\_\_\_\_. *Simondon et la philosophie de la 'culture technique'*. Editorial De Boeck Universite, 1993. 140p.
16. \_\_\_\_\_. (Editor). *La bioéthique. Une nouvelle génération de problèmes éthiques?*. Centre interdisciplinaire d'études philosophiques de l'Université de Mons, 1988. 175p.
17. \_\_\_\_\_. *Le signe et la technique: la philosophie à l'épreuve de la technique*. Editorial Aubier, 1984. 222p.
18. \_\_\_\_\_. *Pour une éthique dans un univers technicien*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984. 106p.
19. JONSEN, Albert R. *The Birth of Bioethics*. USA: Oxford University Press, 1998. 431p.
20. LEOPOLD, Aldo. *The Land Ethic: a sand county almanac*. Oxford University Press, 1949
21. POTTER, Van Rensselaer. *Temas bioéticos del siglo XXI*. *Revista Latinoamericana de Bioética*, edición número 2, enero–junio de 2002.
22. \_\_\_\_\_. *Moving the culture toward more vivid utopias with survival as the goal*. *Global Bioethics*, volume 14 (4): 19–30, 2001.
23. \_\_\_\_\_. *Bioética global: encauzando la cultura hacia utopías más vividas*. *Revista de la Sociedad Internacional de Bioética*, número 5: 7–24, enero–junio de 2001.
24. \_\_\_\_\_. *Global Bioethics: building on the Leopold Legacy*, Michigan State University Press, 1988.
25. \_\_\_\_\_. *Bioethics. Bridge to the future*. New York: Prentice Hall, 1971. 205p.
26. \_\_\_\_\_. *Bioethics, the science of survival*. *Perspectives in Biology and Medicine*, volume 14: 127–153, 1970.
27. REICH, Warren. *The word 'bioethics': the struggle over its earliest meanings*. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, volume 5 (1): 19–34, 1995.
28. \_\_\_\_\_. *The word 'bioethics': its birth and the legacies of those who shaped its meaning*. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, volume 4 (4): 319–335, 1994.
29. SNOW, Charles Percy. *The Two Cultures and A Second Look*. 1963.