

# *La diversité sans discrimination : entre modernité et postmodernité<sup>1</sup>*

*Gilbert Hottois<sup>2</sup>*

## **Résumé**

La notion de discrimination et la condamnation de toute discrimination relèvent d'une approche moderne de l'éthique : une approche qui n'a pas abandonné les principes universels d'égalité, de justice et de solidarité. " Diversité " est un terme neutre, descriptif, et même de plus en plus positif de nos jours dans le cadre de la postmodernité qui valorise et encourage le multiculturalisme, le pluralisme, la biodiversité. " Comment préserver voire augmenter la diversité humaine sans que les différences ne coïncident avec des discriminations ni ne soient perçues comme des discriminations, c'est-à-dire comme synonymes d'inégalités et d'injustices? " est la question centrale de cette problématique à la charnière de la modernité et de la postmodernité.

L'invention techno-sociale est capable de corriger ou de compenser les inégalités naturelles. Mais il y a là un vrai débat. Faut-il pour certaines inégalités naturelles se tenir à des compensations de type social ou technosocial exter-

---

<sup>1</sup> Documento basado en el trabajo de investigación presentado en el XIII Seminario Internacional de Bioética celebrado en la Universidad El Bosque en agosto de 2007. Estudio entregado el 03-08-2007 y aprobado el 19-11-2007.

<sup>2</sup> Doctor en filosofía. Profesor titular de la Universidad Libre de Bruselas. Profesor visitante en la Universidad de Laval, la Universidad de Montreal, el Colegio de Francia y en la Universidad El Bosque. Correo electrónico: ghottois@ulb.ac.bc

ne (aménagement du milieu) et renoncer absolument à vouloir les corriger techno-physiquement (eugénique)?

Les sociétés démocratiques, soucieuses des droits de l'homme, luttent contre les injustices, les inégalités, les discriminations. En même temps, ces mêmes sociétés démocratiques libérales à économie de marché utilisent l'argent comme un instrument majeur de discrimination légitime. L'argent est devenu dans nos sociétés la source dominante légale de toutes les discriminations et inégalités sociales.

L'intérêt de l'œuvre d'Engelhardt tient dans le fait qu'il illustre les trois perspectives qui aident à baliser le débat : moderne, prémoderne, postmoderne. Engelhardt est moderne dans sa tentative de définir les principes d'une bioéthique laïque universellement acceptable, il est prémoderne dans la mesure où il est membre actif de la communauté chrétienne orthodoxe, il est postmoderne par son acceptation de la diversité libre des individus et des collectivités.

De la modernité à la postmodernité, il ne doit pas y avoir de rupture : il doit y avoir Progrès. Le sens général de ce progrès paraît assez aisé à formuler : c'est la *diversité sans discriminations ni exclusions*. Sa réalisation est infiniment plus complexe : elle dépend de la conscience morale individuelle autant que des institutions publiques nationales et internationales.

**Mots clés** : discrimination, diversité, multiculturalisme, pluralisme, eugénisme, modernité, postmodernité

## Resumen

La noción de discriminación y la condena de todo tipo de discriminación provienen de un enfoque moderno de la ética: un enfoque que no ha abandonado los principios universales de igualdad, de justicia y de solidaridad. "Diversidad" es un término neutro, descriptivo e, incluso, cada vez más positivo en nuestros días en el marco de la posmodernidad que valora y estimula el multiculturalismo, el pluralismo, la biodiversidad. "¿Cómo preservar o incluso aumentar la diversidad humana sin que las diferencias coincidan con discriminaciones ni sean percibidas como tales, es decir como sinónimos de desigualdades e injusticias?". Esta es la pregunta central de esta problemática en la bisagra de la modernidad y de la posmodernidad.

La invención tecno-social es capaz de corregir o compensar las desigualdades naturales. Pero aquí hay un verdadero debate ¿Para ciertas desigualdades naturales se deben tener compensaciones de tipo social o tecnosocial externo

(acondicionamiento del medio) y renunciar absolutamente a querer corregirlas tecno-físicamente (eugenesia)?

Las sociedades democráticas, preocupadas por los derechos humanos, luchan contra las injusticias, las desigualdades, las discriminaciones. Al mismo tiempo, estas sociedades democráticas liberales con economía de mercado utilizan el dinero como un instrumento importante de discriminación legítima. En nuestras sociedades, el dinero se ha convertido en la fuente dominante legal de todas las discriminaciones y desigualdades sociales.

El interés de la obra de Engelhardt radica en el hecho de que ilustra las tres perspectivas que ayudan a marcar el debate: moderna, premoderna, posmoderna. Engelhardt es moderno en su intento de definir los principios de una bioética laica universalmente aceptable, es premoderno en la medida en que es miembro activo de la comunidad cristiana ortodoxa y es posmoderno por su aceptación de la diversidad libre de los individuos y de las colectividades.

De la modernidad a la posmodernidad no debe haber ruptura: debe haber Progreso. El sentido general de este progreso parece bastante fácil de formular: es la *diversidad sin discriminaciones ni exclusiones*. Su realización es infinitamente más compleja: depende de la conciencia moral individual al igual que de las instituciones públicas nacionales e internacionales.

**Palabras clave:** discriminación, diversidad, multiculturalismo, pluralismo, eugenesia, modernidad, posmodernidad.

## 1. La lutte moderne contre les inégalités et les discriminations

### 1.1 *De la lutte moderne contre les discriminations à l'accueil postmoderne des diversités*

La notion de discrimination et la condamnation de toute discrimination relèvent d'une approche moderne de l'éthique : une approche qui n'a pas abandonné les principes universels d'égalité, de justice et de solidarité. L'exclusion est une conséquence extrême de la discrimination. Alors que "discrimination" se dit presque toujours dans un sens critique et négatif, "diversité" est un terme neutre, descriptif, et même de plus en plus positif

de nos jours dans le cadre de la postmodernité qui valorise et encourage le multiculturalisme, le pluralisme, la biodiversité. Toutefois, l'exclusion peut également en résulter, comme la conséquence d'une affirmation excessive des différences dans une perspective communautarienne ou individualiste extrême, ayant abandonné toute référence aux principes universels de la modernité.

“ Comment préserver voire augmenter la diversité humaine sans que les différences ne coïncident avec des discriminations ni ne soient perçues comme des discriminations, c'est-à-dire comme synonymes d'inégalités et d'injustices? ” est la question centrale de cette problématique à la charnière de la modernité et de la postmodernité. Comment faire en sorte aussi que la grande diversité d'une civilisation globale, individualiste et multiculturelle, ressentie comme une richesse, n'entraîne pas l'atomisation, la désintégration de cette civilisation en individus et collectifs particuliers qui ne communiquent plus, s'excluent, au mieux s'ignorent, au pire se refont la guerre?

### *1.2 Divers types de discriminations*

*Discriminer*, c'est distinguer, différencier avec des conséquences pratiques plus ou moins graves et sur base de critères injustifiables. Les critères qui motivent la discrimination sont injustifiables soit pour des raisons logiques et objectives, soit pour des raisons morales.

Par exemple, refuser un emploi ou une fonction à un individu à cause de la couleur de sa peau est une discrimination logiquement et objectivement injustifiable, car cette couleur n'est pas un critère pertinent d'accès à l'emploi.

Par contre, refuser un emploi à un handicapé qui sera moins productif ou une assurance sur la vie et un prêt à un individu atteint d'une maladie génétique qui pourrait l'emporter prématurément constituent des discriminations non dépourvues de fondements objectifs et logiques. Mais elles sont condamnables pour des raisons morales d'égalité de principe des individus, de solidarité et de protection des personnes les plus vulnérables.

Ce type de discrimination, qui a des fondements objectifs dans la nature ou dans la société telles qu'elles sont, est combattu diversement par l'octroi de compensations (pensions, gratuité de biens et de services publics, etc) ou par des "discriminations positives" qui imposent des quotas ou des choix préférentiels parmi les candidats à une fonction par exemple. La discrimination positive est aussi utilisée pour lutter contre le premier type de discrimination, non fondée objectivement, mais enracinée dans des préjugés sociaux, des stéréotypes culturels, voire des institutions sociales (tels les systèmes à castes).

Les discriminations renvoient à des causes en principe modifiables ou non modifiables.

Parmi les causes modifiables, il y a les préjugés et les institutions injustes déjà mentionnées, les manques d'éducation et de compétences, la pauvreté, et, d'une manière générale, toutes les dispositions sociales et juridiques qui classent les individus suivant des catégories objectivement ou moralement injustifiables et entraînant des conséquences graves.

Les discriminations qui renvoient à des causes non modifiables ou faiblement modifiables sont principalement celles qui relèvent de la nature, du donné biologique: caractéristiques physiques (taille, force, apparence esthétique, etc), inégalités devant la santé, handicaps, maladies chroniques, disparités génétiques, etc.

Ces différences naturelles, qui sont ressenties comme des inégalités de fait profondément injustes, sont au cœur de nombreuses questions bioéthiques.

Grâce à la Recherche et Développement (R&D) biomédicale, elles sont de mieux en mieux traitables, ou du moins palliables, à l'aide de médicaments, de prothèses ou, plus simplement, d'une meilleure hygiène de vie fondée sur le savoir médical.

### *1.3 La question de l'eugénisme*

Concernant les discriminations et inégalités causées par des différences naturelles, la problématique de l'eugénisme est devenue de plus en plus

sensible au cours de cette dernière décennie. Elle est également importante à propos de la notion de diversité. Mais elle est très complexe et présente de nombreux aspects polémiques.

On distingue aujourd'hui l'eugénisme négatif sous forme de sélection après un diagnostic prénatal ou un diagnostic pré-implantatoire. Basé sur le tri des embryons, il consiste à supprimer le porteur potentiel d'inégalités.

Un deuxième type d'eugénisme dit "négatif" ou "thérapeutique", aujourd'hui encore balbutiant malgré les espoirs et promesses répétés depuis plusieurs décennies, consiste dans une intervention génétique visant à supprimer les séquences géniques déficientes, à les corriger, les compenser ou encore à leur substituer une séquences fonctionnelle. Cet eugénisme visant à traiter ou à prévenir des maladies graves est accueilli d'une manière largement favorable sous réserve de la difficile délimitation de la notion de "maladie ou handicap graves". Même Jürgen Habermas, dans son livre très critique à l'égard de l'eugénisme en général (*L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*<sup>3</sup>) – et de l'eugénisme libéral, privé, en particulier – n'y est pas tout à fait hostile. Il l'inquiète fort cependant parce que les frontières entre l'eugénisme négatif ou thérapeutique et l'eugénisme positif sont floues.

Or, c'est précisément la notion d'eugénisme positif qui est la plus insistante pour la problématique de la diversité et de la discrimination. Fantasmé ou réel, l'eugénisme positif présente des formes anciennes et des perspectives futuristes.

Il y a l'eugénisme par sélection des reproducteurs ou des nouveau-nés typique du XIXème et de la première moitié du XXème siècles: c'est l'eugénisme raciste, en particulier nazi.

Il y a l'eugénisme par sélection positive d'embryons sur base d'analyses génétiques prénatales ou pré-implantatoires susceptibles de révéler un nombre croissant de caractéristiques physiques de l'individu.

<sup>3</sup> Ed. Gallimard pour la traduction française de 2002.

Il y a l'eugénisme d'amélioration –“*enhancement*”- dont le fantasme et le but sont l'amélioration du bagage génétique de l'individu afin de le rendre physiquement (santé, longévité, etc) et/ou psychologiquement (capacités cognitives et caractère) plus performant.

Il est intéressant d'observer que l'eugénisme suscite des craintes et des espoirs éthico-politiques radicalement contradictoires qui concernent directement nos notions de “diversité” et “discrimination”.

D'une part, il y a l'eugénisme de standardisation ou d'égalisation qui permettrait de constituer une société infiniment plus égalitaire que ne l'autorisent les meilleures réformes institutionnelles incapables de modifier les inégalités naturelles. Cet eugénisme serait un eugénisme d'Etat, d'inspiration universaliste et socialiste. Il pourrait supprimer de nombreux problèmes de discrimination, mais au prix de la diversité et de la liberté. C'est déjà cette ambition qui anime certains espoirs portés par l'eugénisme négatif ou thérapeutique. En même temps, il est la hantise de ceux qui craignent une homogénéisation forcée de la société. Il faut toutefois souligner que l'utopie eugéniste égalitaire est rarement totale; elle entretient généralement un système de castes ou du moins une hiérarchie entre la masse et l'élite dirigeante. Autrement dit, l'eugénisme d'Etat semble devoir cumuler les dangers: celui de l'égalisation homogène du plus grand nombre (négation de la diversité) et celui de la discrimination en quelque sorte institutionnellement naturalisée (inscrite dans des différences génétiques, biologiques) sous forme de castes et de hiérarchies. L'éventualité du clonage est venue renforcer ces fantasmes. Le célèbre *Brave New World* d'Aldous Huxley est l'illustration archétypique de ce double danger d'une société divisée en castes homogènes génétiquement déterminées à l'aide des sciences et des techniques.

C'est partiellement en réaction à ces dérives totalitaires qu'a été développée au cours de ces dernières décennies l'idée d'un eugénisme libéral ou privé, laissant aux parents le choix des caractéristiques génétiques de leur progéniture, du moins dans certaines limites qui resteraient définies par le Droit et l'Etat. On imagine l'eugénisme privé se développant dans des sociétés individualistes et communautariennes à économie de marché et soucieuses de protéger les libertés individuelles ainsi que les

sphères privées : la reproduction y relève de la liberté individuelle privée de même qu'une large part de l'exercice de la médecine. Un argument supplémentaire en faveur de cet eugénisme privé est qu'il est susceptible non de diminuer mais d'accroître la *diversité* bio-sociale, en raison du fait que les choix parentaux seront différents, non soumis à des normes sociales imposées. Mais, de même que l'eugénisme d'Etat, l'eugénisme libéral a été dénoncé –en particulier par Habermas– comme source de dangers. Des doutes ont été exprimés quant à la portée diversifiante d'un tel eugénisme : beaucoup considèrent que les choix individuels ne seront pas très personnels et divers, mais dictés par les modes, les idéaux, les stéréotypes et les normes sociales implicites. D'autre part et surtout : l'eugénisme libéral devrait conduire à un accroissement des inégalités et des discriminations plus grave que si on laisse faire le hasard génétique naturel. Dans une économie de marché, seuls les parents qui en auront les moyens financiers pourront payer à leur progéniture les meilleures interventions génétiques.

La problématique de l'eugénisme n'a pas fini de soulever des questions et des passions. L'eugénisme peut, comme nous venons de le voir, être invoqué et critiqué tant au nom des idéaux de la modernité (plus d'égalité et de justice) que de la postmodernité (plus de diversité et de liberté). Dans les deux cas, on craint des dérives: moins de libertés, plus de discriminations, moins de diversité, etc.

#### *1.4 Nature et éthique. Inégalités naturelles et corrections techno-sociale*

Mais revenons à la question de la compensation des inégalités naturelles. Je veux souligner ce point : si la nature est une machine à reproduire de manière plus ou moins identique, elle est, peut-être davantage encore, une machine à produire du différent, du divers. Il s'agit de différences dont la portée est très inégalitaire, car ce sont ces différences –le polymorphisme et les mutations– qui conditionnent la survie (accessoirement le bien-être) des individus et des espèces : ces différences sont un moteur de l'Evolution naturelle. En ce sens, la nature constitue souvent un anti-modèle –et non un modèle– pour l'éthique soucieuse d'égalité et de justice. C'est pourquoi l'éthique se doit d'être raisonnablement contre-



factuelle, anti-naturelle. Par *raisonnablement*, je veux dire : pas au prix d'une ignorance ou d'un déni des contraintes factuelles naturelles, mais bien en connaissance de cause. Seule, en effet, l'invention techno-sociale est capable de corriger ou de compenser les inégalités naturelles. Par "techno-social", j'entends à la fois distinguer et associer le technique et le social. Distinguer : les exemples déjà mentionnés montrent que face à une inégalité naturelle, on peut vouloir résoudre le problème directement et techniquement lorsque c'est possible (par exemple, par l'eugénisme) ou le résoudre institutionnellement et symboliquement par des mesures dites sociales de compensation (indemnités, gratuité de services, etc). Mais technique et social sont aussi intimement liées : la technique a besoin de l'organisation sociale et politique pour progresser et s'appliquer; les compensations sociales (économiques, etc), les institutions, ne vont pas sans la mise en œuvre de nombreuses techniques matérielles. La séparation n'est donc pas absolue. Mais distinguer entre technique et social apporte quelque lumière sur les options disponibles : on peut préférer investir dans la R&D biomédicale dure et améliorer les techniques biophysiques ou choisir d'accroître les mesures sociales par redistribution plus solidaire de la richesse économique et en investissant moins, par exemple, dans la R&D technoscientifique.

La réponse aux inégalités naturelles qui associe sans doute le plus étroitement le technique et le social est celle qui consiste à aménager l'environnement physique public de manière à ce que ceux qui souffrent de handicaps ne se sentent plus discriminés. L'exemple le plus simple est l'aménagement de dispositifs d'accès (rampes, ascenseurs spéciaux, etc) pour les handicaps moteurs, ou de dispositifs sonores et tactiles pour ceux qui souffrent d'insuffisances sensorielles, etc. Il est clair toutefois que de telles mesures technosociales adaptant le milieu physique à la diversité individuelle et non l'inverse (comme l'envisage la biomédecine, en particulier eugénique) rencontrent rapidement leurs limites.

### *1.5 L'argent: instrument d'égalisation et source de discriminations*

La compensation sociale des inégalités naturelles s'opère par des mesures parmi lesquelles les compensations et indemnités financières jouent un rôle important. On sait que l'argent a été défini comme l'équivalent

universel, l'artifice symbolique institutionnalisé qui permet, en principe, de tout échanger, de tout compenser, puisque tout aurait un prix, serait réductible à une quantité comparable à d'autres quantités calculées à l'aide de la même unité de mesure: l'unité monétaire. Par ce biais, la société peut entreprendre de compenser, théoriquement, toutes les inégalités, toutes les injustices. Si je souligne ce rôle de l'argent, c'est qu'il me paraît, directement ou indirectement, essentiel dans toute entreprise de compensation purement sociale des inégalités naturelles, dans la mesure même où on ne s'efforce pas de corriger ces inégalités techniquement.

Mais il y a là un vrai débat. Faut-il pour certaines inégalités naturelles se tenir à des compensations de type social ou technosocial externe (aménagement du milieu) et renoncer absolument à vouloir les corriger techno-physiquement (eugénique)? Nous avons vu que les critiques de l'eugénisme justifient une telle abstention au nom des risques de dérives : dérives ruineuses pour la diversité et en même temps sources d'inégalités nouvelles et de discriminations accrues. Il s'agit là de justifications de philosophie politique et sociales, toujours discutables. Mais il existe d'autres raisons de ne pas vouloir corriger techniquement les inégalités naturelles, des raisons qui, elles, ne se laissent en principe pas discuter. Ce sont celles qui affirment le caractère sacré, intangible, du support même des différences et inégalités naturelles, à savoir le corps, en particulier le génome humain, et, plus généralement la nature, le donné naturel à respecter comme tel. Très souvent, ces deux types de justifications sont avancés simultanément et mélangés sans grande prudence ni clarté, même par des penseurs importants, tels Habermas ou Fukuyama<sup>4</sup>.

Les sociétés démocratiques, soucieuses des droits de l'homme, luttent contre les injustices, les inégalités, les discriminations. De plus en plus de lois sont promulguées pour supprimer des discriminations tout en préservant et même en encourageant la diversité. Ainsi lutte-t-on contre les discriminations homme/femme; homosexuels/hétérosexuels; couples mariés/non mariés; blancs/non blancs; handicapés/non handicapés, etc

J'ai déjà souligné le rôle que l'argent joue dans les processus de rééquilibra-

<sup>4</sup> Cfr *Our Posthuman Future*, Farrar, Straus et Giroux, New York, 2001.

ge des différences inégalitaires, en accentuant sa fonction d'équivalent universel, de grand égalisateur au service des pratiques de redistribution.

En même temps, ces mêmes sociétés démocratiques libérales à économie de marché utilisent l'argent comme un instrument majeur de discrimination légitime, la source principale des différences hiérarchisantes et inégalitaires, sous prétexte qu'il appartient au mérite et au travail de chacun d'acquérir plus ou moins d'argent. L'argent est devenu dans nos sociétés la source dominante légale de toutes les discriminations et inégalités sociales, puisque c'est principalement en fonction de votre fortune que vous avez accès ou non à un nombre infini de biens et de services privés et publics.

### 1.6 Argent et bioéthique: approches métaphysiques et socio-politiques

La question de l'argent est particulièrement sensible dans la bioéthique européenne (plus particulièrement même: française) qui cherche à imposer universellement le principe du maintien "hors commerce, hors marché" d'un certain type de biens et de services. Centrale à cet égard est la règle bioéthique et biojuridique du "corps hors commerce, hors marché". Elle concerne au premier titre la question des transplantations d'organes confrontée au problème de la rareté des organes disponibles. Mais elle s'exprime également dans la problématique de la non-brevetabilité d'inventions impliquant des produits (tissus, cellules, séquences géniques, etc) ayant une origine ne fût-ce que partiellement humaine. Ici encore, la justification du principe repose sur deux types d'argumentations: onto-théologique et éthico-socio-politique.

Selon le premier type, le corps humain est par nature, ontologiquement, essentiellement, *différent* des autres réalités biologiques, car il est le siège de l'âme ou de la personne. Cette affirmation de portée métaphysique est largement une affaire de croyance et elle tend à se soustraire à la discussion.

Le second type d'arguments insiste sur les *conséquences* d'une éventuelle commercialisation du corps humain. Il craint une exploitation accrue

de la pauvreté et de la misère, plus d'inégalités, de discriminations et d'exclusions fondées sur l'argent. Cette ligne d'argumentation implique la définition de ce que serait par exemple un "marché des organes" et de la manière dont il serait régulé. Cette approche fait l'objet de discussions importantes dans le monde anglo-américain à partir de perspectives utilitaristes qui cherchent des mesures pragmatiques de compenser des inégalités économiques et sociales existantes et qui luttent contre l'extension d'un "marché noir" des organes.

Notre civilisation moderne en voie de globalisation postmoderne est agitée par des forces contradictoires, des polarités, entre lesquelles il est très difficile de définir un juste milieu et de garder l'équilibre. L'argent, simultanément compensateur-égalisateur *et* différenciateur-discriminateur universel exprime cette polarité. Elle s'exprime aussi à travers les deux grandes orientations de la philosophie politique : (1) l'Etat socialiste, fort et étendu, qui vise, notamment, à limiter la puissance différenciatrice de l'argent, en faveur d'une égalité organisée pour tous ; (2) l'Etat libéral qui laisse largement libre cours à ces mêmes vertus différenciatrices.

La sagesse, la prudence et la justice sont, sans doute, à mi-chemin de ces deux tendances dont les développements radicaux conduisent à des sociétés inhumaines à force d'égalisation plus ou moins apparente ou de libéralisation inégalitaire et finalement liberticide pour le plus grand nombre.

La plupart des humains ont un sens de la justice, de la solidarité et de l'équité. Mais ces mêmes humains sont aussi des êtres de liberté et de désir qui veulent distinguer et hiérarchiser, des êtres de comparaison, de compétition et de concurrence élitiste, qui sentent qu'il n'est pas juste non plus de ne pas reconnaître les mérites inégaux des individus.

## 2. En transition: quelques précisions sur les notions de modernité et de postmodernité

### 2.1 *Entre la modernité qui juge et le mostmoderne spectateur hédoniste*

Je vais préciser quelque peu la notion de postmodernité. Ensuite, je l'illustrerai par l'exposé succinct des vues d'un philosophe-bioéthicien bien connu dont la pensée me paraît éclairante pour la compréhension –sinon pour la résolution– des problèmes de notre civilisation multiculturelle et technoscientifique en voie difficile de globalisation.

J'ai dit en commençant que la notion de discrimination appartient à la modernité parce qu'elle réfère à des principes et des idéaux universels tels que la raison, la justice, l'égalité... Elle en relève encore parce qu'il s'agit d'une notion étroitement associée au *jugement*. En un double sens. Celui qui discrimine juge: il juge que l'autre est non seulement différent, mais inférieur, qu'il n'a pas droit à ceci ou cela... Mais celui qui discrimine est jugé et condamné à son tour: toute discrimination –notion utilisée aujourd'hui selon une acception péjorative– est déclarée injuste parce qu'irrationnelle ou immorale au nom d'une justice supérieure selon laquelle personne ne devrait endurer les conséquences négatives d'un état ou d'une situation dont il n'est pas responsable. Selon la modernité, le progrès comprend essentiellement la lutte contre les discriminations, inégalités et exclusions.

Lorsque nous passons à la perspective de la postmodernité, les choses changent profondément. La notion clef devient la "diversité" ou la "différence". On peut évidemment se tenir à une approche purement descriptive de la diversité, s'abstenir de juger entre des différences acceptables et des différences qui ne le seraient pas. Le postmoderne est certainement tenté par cette attitude esthétique hédoniste qui suspend le jugement, sinon la jouissance du divers. Mais on peut aussi vouloir poser une question plus complexe, à l'articulation de la modernité et de la postmodernité: la diversité sans discrimination (ni exclusion) est-elle concevable, possible, viable?

## 2.2 "Après" la modernité: le postmoderne

Qu'est-ce que la postmodernité ? Littéralement, ce terme composé veut dire: *après* la modernité. Mais cet "après" peut être compris de deux manières. (1) Comme indiquant une *discontinuité*, une rupture: on tourne la page de la modernité et on passe à une autre époque, avec d'autres valeurs

qui ne retiennent pas les valeurs modernes, ou, du moins, ne leur accorde aucune importance particulière ; (2) Comme indiquant une *progression* qui intègre la modernité, car l’“après” n’est possible que sur base des acquis et valeurs de la modernité. En ce second sens, la postmodernité ne serait acceptable et viable qu’*après que la modernité a été largement réalisée avec ses idéaux d’égalité, de liberté, de solidarité, de justice.*

On a souvent critiqué la notion de “postmoderne” comme plurivoque, vague et confuse. Je ne me hasarderai donc pas à affirmer que la véritable acception est la première ou la seconde. Je dirai seulement que, personnellement, je retiens la seconde: *la postmodernité ne peut s’épanouir que sur la base d’une modernité largement réalisée, accomplie.* Notre civilisation actuelle en voie de globalisation est encore loin d’avoir concrétisé les idéaux modernes. Or, dans un monde inégalitaire et injuste, la jouissance des libertés et diversités postmodernes reste le privilège d’une élite planétaire dominante, plus nombreuse dans certaines régions du monde. Dans cette situation qui est la nôtre, une postmodernité précipitée –avec abandon des exigences de progrès de la modernité– ne peut entraîner, pour le plus grand nombre, que davantage de discriminations, d’injustices et d’exclusions.

Diversité et différence sont les thèmes clefs de la postmodernité. C’est pourquoi celle-ci dénonce le monisme de la modernité qui, après son expression historique traditionnelle pré-moderne dans le monothéisme judéo-chrétien, a cherché à s’imposer à travers la foi sécularisée dans l’universalisme de la Raison et dans l’idée d’un Progrès univoque fondé sur cette raison et ses réalisations scientifico-techniques. La modernité a ainsi voulu rompre avec le passé au profit de l’Utopie qui méprise l’Histoire. Sous cet angle, la modernité apparaît comme impérialiste, opprimante, négatrice et annihilatrice de la diversité des formes de vie, des cultures, passées et présentes. Elle n’admet plus qu’un “Grand Récit”: celui de la Raison en marche. Avec elle, l’exclusion destructrice de tout ce qui est *autre* culminerait. Le postmoderne interprète tous les méfaits, défauts et abus du monde et de l’époque modernes –colonisation, pollution et destruction environnementale et culturelle, guerres mondiales, etc– comme des preuve du fourvoiement et de l’échec de la modernité occidentale.

A ceux-ci, le postmoderne oppose les valeurs de tolérance, de pluralisme, de diversité passée et présente, d'ouverture à l'autre et à la différence : une rationalité plurielle, "faible", analogique plutôt que logique. Elle souligne la contingence et la contextualité, la relativité des formes de vie, des jeux de langage, des cultures, des techniques... La tentation postmoderne est de ne plus voir dans la modernité et son Grand Récit du Progrès qu'une histoire parmi une infinité d'autres possibles et également légitimes: *un mythe* particulier, le mythe de la Raison Universelle, propre à une forme de vie particulière, l'Occidentale.

Il n'est pas difficile de repérer les dérives qu'une telle critique de la modernité peut entraîner, dérives qui sont inscrites dans la généalogie même du postmoderne. Avant d'avoir été pensé par des philosophes tels que Richard Rorty, Jean-François Lyotard ou Gianni Vattimo, le postmodernisme est une notion qui relève de l'*esthétique*, plus précisément de l'architecture et de l'urbanisme. Dès les années 1970, l'art postmoderne s'est développé contre le modernisme qui prétendait faire table rase du passé irrationnel pour y substituer des constructions rationnelles et fonctionnelles.

Cette origine esthétique du postmoderne est importante pour mon propos. L'attitude esthétique est profondément différente de l'attitude éthique. S'il existe bien des "jugements esthétiques", ils sont d'un autre ordre que les jugements éthiques. Et surtout: il y a, dans l'attitude esthétique, une tendance à la distanciation, à *la contemplation et à la jouissance suspensive de tout jugement au profit du seul plaisir*. On affirme volontiers: "On ne dispute pas des goûts et des couleurs". Ce dicton exprime toute la relativité, la subjectivité du rapport esthétique. Si la tolérance est et doit rester une vertu morale essentielle, l'attitude éthique s'accommode cependant mal d'un dicton similaire: "On ne discute pas des valeurs et des normes", qui reviendrait à suspendre tout jugement moral. Une raison en est que les valeurs et les normes morales visent à réguler la vie sociale, les relations inter-individuelles: il est par conséquent contradictoire de prétendre ne pas en discuter – ne pas échanger et communiquer – à propos de la régulation même des échanges et interactions sociales. Le risque moral du postmodernisme en rupture radicale de modernité est *l'indifférence éthique et l'atomisation individualiste et communautariste, l'ethno-relativisme et l'égoïsme*.

### 3. Postmodernité, modernité et prémodernité chez Hugo Tristram Engelhardt Jr.<sup>5</sup>

L'intérêt de l'œuvre d'Engelhardt tient dans le fait qu'il illustre les trois perspectives qui aident à baliser le débat: moderne, prémoderne, postmoderne. Engelhardt est moderne dans sa tentative de définir les principes d'une bioéthique laïque universellement acceptable, il est prémoderne dans la mesure où il est membre actif de la communauté chrétienne orthodoxe, il est postmoderne par son acceptation de la diversité libre des individus et des collectivités.

#### 3.1 Une bioéthique laïque pour un monde de communautés et d'individus moralement étrangers

Selon Engelhardt le double échec de la Foi et de la Raison dans leur tentative d'établir un cadre axiologique et normatif universel est la "catastrophe fondamentale" (FB, p.8<sup>6</sup>) qui caractérise le contexte de la bioéthique contemporaine. Engelhardt n'hésite pas à parler de nihilisme, bien qu'il privilégie une description d'allure plus positive en termes de postmodernité. Celle-ci constitue notre "condition sociale et épistémologique": l'absence d'un grand récit partagé à prétention universelle, capable de légitimer une éthique et une politique communes. Nous vivons et pensons dans un monde de la diversité irréductible, un monde d' "étrangers moraux". Sont des étrangers moraux, les individus et les communautés qui ne partagent pas de prémisses et de règles suffisamment communes pour pouvoir résoudre ensemble des problèmes éthiques et qui ne reconnaissent pas non plus une autorité commune capable de trancher ces mêmes problèmes. Les "amis moraux", en revanche, ne rencontrent pas ces difficultés. Idéalement, la communauté catholique, par exemple, supposée partager une même morale et soumise à l'autorité d'un Magistère (le Pape), est exclusivement composée de tels amis moraux. Les différences, qui séparent les étrangers moraux, sont souvent très pro-

<sup>5</sup> La section 3 comprend de larges extraits de la seconde partie de notre ouvrage: *Qu'est-ce que la bioéthique?*, Vrin, 2004 (non reprise dans la traduction espagnole: *Que es la bioética?*, Ed. Universidad El Bosque, 2007).

<sup>6</sup> FB pour *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1996 (2<sup>ème</sup> édition).



fondes et irréductibles, de telle sorte que, dans bien des cas, le conflit des convictions risque de déboucher sur la violence (songeons aux conflits relatifs au statut de l'embryon, aux OGM ou encore à l'expérimentation sur les animaux).

La tentative d'élaboration d'une bioéthique (et d'une biopolitique) *laïque* par Engelhardt est motivée par la volonté et l'espoir d'une solution pacifique pour un monde peuplé d'étrangers moraux. Une solution qui ne postulerait cependant pas que les engagements moraux soient vidés de leur substance, comme c'est le cas chez les individus proprement postmodernes qui nouent à la diversité du monde un simple rapport esthétique de jouissance.

Engelhardt ne se satisfait donc ni d'une bioéthique "prémoderne" traditionnelle prétendant s'imposer dogmatiquement et par la force, ni d'une bioéthique "moderne" entretenant l'illusion (en définitive aussi dogmatique) d'une morale substantielle universellement légitimée par la raison, ni de l'indifférence éthique affichée par la postmodernité. L'intérêt de son entreprise réside notamment dans l'attention critique éclairante qu'elle porte à ces trois familles de pensée au sein de notre civilisation contemporaine en voie chaotique de globalisation.

### 3.2 *Du Principe d'autonomie au Principe de permission comme base d'une bioéthique et d'une biopolitique pluralistes laïques*

Engelhardt estime qu'il est possible de sauver un aspect essentiel du projet moderne à condition d'abandonner l'espoir d'y trouver une éthique substantielle promouvant la valeur de la liberté ou de l'autonomie. C'est pourquoi la deuxième édition des FB substitue l'expression "principe de permission" à celle de "principe d'autonomie" utilisée dans la première (FB, p.XI).<sup>7</sup>

Le Principe de permission (dorénavant: Pp) est le fondement de toute (bio)éthique laïque. Dans un univers moral irréductiblement pluriel, il

<sup>7</sup> 1<sup>ère</sup> édition : Oxford University Press, 1986.

désigne les personnes comme seules sources légitimes d'autorité morale. Seule la permission non contrainte accordée par des personnes confère une légitimité éthique à toute action entreprise en relation avec elles. Le Pp régule les interactions entre les étrangers moraux. Il ne comporte qu'un devoir négatif qui est le respect mutuel des personnes, au sens de la non-interférence non autorisée. Il ne reconnaît comme légitime que la force *défensive* contre le non respect de la permission accordée ou refusée par des individus ou des communautés.

Déployant l'espace au sein duquel les communautés morales coexistent, le Pp trace aussi leurs limites, dans la mesure où il leur interdit de s'étendre en recourant à la force contre des personnes non consentantes ou contre d'autres communautés.

La vertu morale principale qui doit accompagner le Pp est la tolérance. Engelhardt souligne que la tolérance ne coïncide pas avec la faiblesse ou l'indifférence, qui caractérisent la postmodernité. Tolérer des comportements ou des choix étrangers ne requiert nullement que l'on s'abstienne de les condamner expressément comme erronés ou scandaleux.<sup>8</sup> Engelhardt songe à des actions –tels que l'avortement ou l'euthanasie– qui ne peuvent être interdites sur base de l'éthique laïque formelle et qui sont de fait acceptées par plusieurs morales substantielles athées, agnostiques ou religieuses; ces mêmes actions sont cependant condamnées comme péchés par lui-même et ses "amis moraux" de la communauté chrétienne orthodoxe.

La bioéthique laïque, qui rend possible la coexistence pacifique ainsi que la coopération volontaire entre étrangers moraux et communautés morales, est la base de toute biopolitique au sein des démocraties pluralistes, respectueuses et protectrices des personnes et de leurs biens.

Engelhardt défend une conception très libérale du Principe de permission non contrainte. Seuls l'usage ou la menace de violence physique et la rupture de contrats librement consentis sont bannis. Toutes les manipu-

<sup>8</sup> "Cette consécration de la tolérance n'exclut pas que l'on condamne, vilipende, exècre, ostracise, excommunie ou que l'on tente de convertir ceux avec lesquels on n'est pas d'accord." (FB, p.419).

lations, les séductions, les incitations, l'exploitation -sans violence du fait des acteurs eux-mêmes- de situations inégalitaires (au plan économique, social, psychologique, culturel, etc) sont compatibles avec le Pp.<sup>9</sup>

### 3.3 *Les personnes sont les sujets de l'éthique*

Le Pp n'a de sens que par rapport à des *personnes*. Seules les personnes peuvent et doivent respecter le Pp dans leurs relations avec d'autres personnes.

Qui sont les personnes? Il est possible de les désigner par leurs attributs, principalement: la conscience, la sensibilité morale (le sens de la distinction entre bien et mal), la capacité de raisonner et de choisir.

“Personne” n'est donc pas équivalent à “humain”, qui qualifie l'appartenance à une certaine espèce biologique. On peut imaginer des êtres dotés des attributs de la personne qui ne seraient pas humains. Et il existe concrètement des “humains” qui ne sont pas des personnes. Les rapports des personnes à ces non-personnes sont régis, au plan de l'éthique, non par le Pp, mais par les principes de bienfaisance et de non-malfaisance. Ceci vaut, par exemple, pour les embryons, fœtus, nouveau-nés et, à des degrés divers, les jeunes enfants ou les adultes mentalement aliénés. Les animaux (spécialement, les mammifères supérieurs) constituent une autre catégorie de vivants dotés de sensibilité qui ne sont pas des personnes et donc pas des sujets moraux, mais qui doivent être pris en considération d'un point de vue moral au nom des principes de bienfaisance et de non-malfaisance.

### 3.4 *Les deux niveaux de l'existence éthique et la médecine*

Parmi les principes éthiques analysés dans les FB, on reconnaît ceux du principlisme classique: le Principe de bienfaisance (Pb), le Principe de non-malfaisance (Pnm) et le Principe de justice (Pj). Ce sont ces princi-

<sup>9</sup> “Toute incitation est, en principe, permise par l'éthique laïque –de l'offre d'avantages financiers et d'honneurs à celle de satisfactions sexuelles et d'autres plaisirs charnels– aussi longtemps que l'offre ou la manoeuvre ne rend pas impossible le choix rationnel.” (FB, p.308).

pes –spécialement, le Pb– qui accordent un contenu moral aux diverses communautés composées d’amis moraux.

Engelhardt tient pour établi que les formes de vie morales, les conceptions humaines de la “vie bonne”, sont irréductiblement diverses. On remarque que le Pj, lui aussi, n’a de sens que par rapport à une communauté donnée. Il n’est pas ce principe éthico-juridico-politique par lequel la raison prétend déployer une morale à la fois substantielle, une et universelle. Le Pj tend, en fait, à se réduire aux Pp et Pb.<sup>10</sup>

L’éthique laïque ne permet pas de choisir parmi les Pb réalisés dans les communautés morales.

Engelhardt estime cependant possible leur coexistence paisible à condition d’articuler l’existence morale suivant deux niveaux: (a) celui de l’engagement personnel et communautaire; (b) celui de la distance méta-morale -laïque- qui doit empêcher l’engagement, fût-il absolu, de se faire abusif.<sup>11</sup>

Certes, cette dualité n’est pas toujours aisée à vivre. La situation du médecin, par exemple, est écartelée entre des exigences apparemment universelles (la médecine est une science, elle vise à guérir, à soulager la souffrance quelle qu’elle soit) et une multitude d’exigences particulières divergentes, émanant, d’une part, des professionnels eux-mêmes qui ne partagent ni les mêmes priorités (de recherche, de conseil, d’assistance,...) ni les mêmes convictions (athées, chrétiens, etc) et émanant, d’autre part, des personnes –patients, consommateurs de soins, de services et de produits médicaux- qui expriment leurs demandes à partir de leur situation, de leurs besoins et désirs, de leurs convictions et croyances propres.

Compte tenu de cette irréductible complexité, une conception et une organisation uniques de la médecine et du système de santé ne sont pas viables ni justifiables. Engelhardt remarque cependant aussi que dans

<sup>10</sup> “Les analyses dans ce volume indiquent que le principe de justice peut, en fait, être réduit aux principes de permission et de bienfaisance.” (FB, p.368).

<sup>11</sup> “La vie morale est vécue selon deux dimensions : (1) celle de l’éthique laïque qui s’efforce d’être sans contenu et qui, par conséquent, a la capacité d’embrasser de nombreuses communautés morales divergentes, et (2) les communautés morales particulières au sein desquelles chacun peut s’approprier une conception substantielle de la vie bonne et des obligations morales concrètes.” (FB, p. 78).

une certaine mesure, les médecins –ou du moins une certaine catégorie de médecins– devraient se comporter comme les bureaucrates ou les fonctionnaires d'un vaste Etat laïque et pluraliste en accordant un service égal, sans discriminations ni exclusions, à tous les individus qui le sollicitent. Ou encore des médecins devraient pouvoir indiquer à un patient où trouver un praticien ayant des conceptions éthiques proches des siennes, un peu à la manière dont un généraliste conseille la consultation d'un spécialiste.

“Les limites de l'éthique laïque et de l'autorité générale de l'Etat accordent de la place pour la diversité d'appréciation et d'action sur la réalité médicale. Cette situation fournit l'une des nombreuses raisons pour ne pas établir un système de soins de santé unique incluant tout le monde. Il n'y a pas de vue laïque substantielle et canonique de la réalité médicale, de la maladie, de la santé et des soins de santé. Il y a des communistes cubains, des Juifs orthodoxes, des Musulmans chiites, des païens New Age, des féministes, des machistes, des Baptistes du Sud, des Chrétiens orthodoxes, avec leurs visions de la réalité médicale et des soins de santé appropriés.” (FB, p.227).

Dans quelle mesure, les démocraties contemporaines réalisent-elles cet idéal?

### 3.5 *L'Etat laïque libéral en ses limites*

Les démocraties des vastes Etats contemporains ne sont pas intelligibles à partir de l'archétype grec de la cité démocratique antique. Elles comprennent une profonde hétérogénéité de communautés et d'individus que l'Etat n'a pas le droit de supprimer ou de restreindre abusivement au nom d'idées modernes (rationalismes totalitaires) ou pré-modernes (théocraties). Engelhardt propose la notion de “démocratie limitée”: “Les démocraties limitées sont moralement engagées à ne pas se vouer à une vision particulière du bien ; elles assurent la structure sociale qui permet aux individus et aux communautés de poursuivre leurs propres visions divergentes du bien.” (FB, p.120).

Cette exigence fondamentale entraîne que la philosophie politique engelhardtienne se signale surtout par des règles et des principes négatifs

dirigés contre les abus actuels et potentiels des Etats. Le respect de la propriété privée y joue un rôle aussi important que le Pp.

Selon Engelhardt, les marchés, les communautés et les entreprises multinationales sont généralement beaucoup plus en phase avec le Pp et le Principe de propriété que les Etats qui imposent des taxes et des contraintes sur des personnes qui ne sont pas libres de devenir, de demeurer ou de cesser d'être des citoyens des Etats où le hasard les a fait naître. Les personnes sont, en revanche, libres d'échanger sur les marchés, de devenir membres de communautés et de les quitter, de se lier contractuellement comme travailleurs dans des entreprises privées. Les marchés sont particulièrement propices au libre jeu des principes laïques de permission et de propriété, car ils sont transcommunautaires, non confessionnels et même transnationaux.

Du point de vue de l'éthique engelhardtienne, il ne s'agit pas de nier l'existence -dans le monde tel qu'il est- d'inégalités et de malheurs innombrables, il s'agit de refuser d'assimiler ces inégalités malheureuses, quasi automatiquement, à des injustices que les autres auraient le devoir de compenser au nom d'une solidarité imposée. Semblable solidarité ne découle pas du Pp; elle est toutefois justifiable au nom de certains Pb, c'est-à-dire dans un cadre communautaire particulier, non du point de vue de l'Etat laïque.

Engelhardt invite à distinguer entre "*unfortunate*" (malencontreux, malchanceux) et "*unfair*" (injuste, inéquitable). Les hasards heureux et malheureux qui déterminent et scandent la vie des personnes relèvent des *loteries naturelles et sociales*. Personne ne peut être déclaré responsable de la loterie naturelle où règnent des forces aveugles impersonnelles. En ce qui concerne la loterie sociale, il faut distinguer entre les malheurs causés, intentionnellement ou non, par des individus vivants, et les autres malheurs liés aux circonstances historico-sociales au sein desquelles une vie individuelle débute et se déroule, et qui sont plus ou moins favorables à son épanouissement. Les personnes responsables du malheur d'autres personnes sont moralement obligées de compenser, et l'Etat -la Justice- doit y veiller. Mais si, pour l'une ou l'autre raison, la compensation par le responsable est impossible, aucune autorité laïque n'a le droit d'en reporter la charge sur d'autres individus, sur une collectivité ou sur la société en général.

Si l'on ne respecte pas ces distinctions – spécialement entre *unfortunate* et *unfair* –, si l'on estime que la société a le devoir de compenser toutes les inégalités naturelles et sociales, dont aucun individu actuel ne peut être tenu pour responsable, on s'engage dans un processus de revendication infini et insoutenable de la part des individus, tout particulièrement dans le domaine de la santé.

### 3.6 Systèmes de santé public et privés

Nous avons vu que, suivant Engelhardt, imposer à tous un système de santé unique est injustifiable d'un point de vue laïque. Un système de santé public régi par l'Etat est légitime s'il utilise de l'argent public sans puiser abusivement dans les ressources des individus, s'il ne favorise pas une conception particulière de la santé et de la médecine au nom d'une morale déterminée et s'il n'empêche pas le développement de systèmes de santé privés.

La première caractéristique d'un système de santé public est donc sa nécessaire limitation. Ces limites dépendent d'abord des choix politiques globaux (répartition des budgets: santé, éducation, défense, culture, recherche, etc). Mais des limites s'imposent aussi au sein du budget de la santé (quelles priorités: prévention ou soins; rembourser quels médicaments, etc?). La détermination des besoins même élémentaires dans le domaine de la santé implique des choix dramatiques suivant des critères objectivables seulement jusqu'à un certain point.

Engelhardt critique cependant vigoureusement les demandes égalitaristes, volontiers associées aux idéaux de la modernité. Ces demandes sont insoutenables dans le monde réel ; elles procèdent, en outre, d'exigences éthiques abusives d'un point de vue laïque et ont des conséquences dommageables et inacceptables, parmi lesquelles l'imposition exclusive d'un système de santé universel unique. La politique associée à l'illusion égalitariste se donne couramment quatre objectifs inconciliables: "(1) Les meilleurs soins possibles doivent être offerts à tous. (2) Une égalité dans l'accès aux soins doit être assurée. (3) La liberté de choix doit être maintenue pour ceux qui fournissent et pour ceux qui consomment les soins. (4) Les coûts en matière de soins de santé doivent être contenus."

(FB, p.376). Il n'est pas facile d'admettre l'*insoutenabilité* de ces ambitions et de les dénoncer ouvertement, car elles concernent des situations tragiques. L'illusion politique collective qui les perpétue procède du refus d'affronter la finitude de l'autorité morale laïque et la finitude des ressources de l'homme devant la mort et la souffrance, y compris les ressources financières.

Tout en retenant et défendant l'idée d'un système de santé minimal accessible à tous, Engelhardt paraît surtout soucieux de rappeler que l'Etat ne peut interdire l'organisation de systèmes, d'institutions, de réseaux de santé privés dont la diversité s'alimente principalement à deux sources: celle des moyens financiers inégaux et celle des convictions morales différentes. Systèmes de soins de santé *low tech* ou *high tech*, paternalistes ou libertariens, pour athées ou catholiques, favorisant le bénévolat et l'assistance charitable ou accordant de fortes réductions en matière d'assurance pour ceux qui acceptent, par exemple, le DPN suivi d'IVG<sup>12</sup>, ou l'euthanasie dans certaines circonstances... La liberté de choix permise par une telle diversité vaut pour les médecins et le personnel soignant autant que pour les patients et les multiples consommateurs de soins de santé. Des institutions de ce genre, plus ou moins développées, en liaison avec certaines religions (juive, musulmane ou catholique, par exemple), existent en fait déjà depuis longtemps.

### 3.7 La bioéthique entre prémodernité, modernité et postmodernité

Engelhardt voit l'histoire de l'Occident, au plan moral, comme un éloignement progressif de la foi chrétienne véritable préservée, depuis plus de mille ans, par les Eglises chrétiennes orthodoxes orientales. Après les Schisme, Réforme et guerres de religions, cet éloignement a pris la forme de la sécularisation associée au mouvement des Lumières et débouchant, au-delà des totalitarismes de la Raison, dans le nihilisme postmoderne contemporain caractérisé par la désaffection morale et les menaces de conflits violents.



La réponse d'Engelhardt à cette situation de crise comporte deux aspects: (1) le retour à la foi et à la morale inspirées par le christianisme originel, mais dans le respect absolu du Pp, c'est-à-dire sans le zèle universaliste qui tendrait à imposer à tous la vraie foi par la force et la contrainte; (2) la préservation de l'Etat laïque, mais sans les idéaux et les fondements rationalistes modernes, c'est-à-dire principalement comme le gardien du Pp, garantissant le respect de la liberté individuelle ainsi que des contrats librement consentis, et assurant, ce faisant, la paix universelle en même temps que l'autonomie des communautés.

Le christianisme orthodoxe inspire une bioéthique évidemment prémoderne, paternaliste, très conservatrice, proche à de nombreux égards des fondamentalismes et de certains intégrismes catholiques et protestants. Pour Engelhardt, -on ne saurait assez le souligner- tout ce que l'Etat laïque n'a pas l'autorité morale d'interdire est très éloigné d'être moralement bien. S'il n'y a pas d'autorité laïque pour interdire l'euthanasie, l'avortement, le clonage reproductif, etc, cela n'empêche pas que de telles pratiques sont, selon lui, des maux absolus qui vouent, littéralement, leurs auteurs aux flammes de l'enfer.

Dans quelle mesure, cette position peut-elle être décrite comme postmoderne?

Engelhardt adhère à deux thèses fortes de la postmodernité mises en évidence par Jean-François Lyotard<sup>13</sup>: (a) l'échec du projet moderne et de son méta-récit progressiste et universel valorisant l'émancipation sociale et l'autonomie de la volonté rationnelle individuelle; (b) l'irréductible diversité des "jeux de langage-formes de vie".

Toutefois, à la place de l'étiquette "postmoderne" qu'il critique, Engelhardt revendique celle de "libertaire" (*libertarian*). L'éthique et, surtout, la politique libertariennes demandent un Etat à la fois minimal et assez fort pour garantir le libre choix des individus ou des communautés et pour sanctionner les ruptures de contrats conclus sans contrainte. Un tel Etat garantirait l'existence paisible des communautés, y compris les

<sup>13</sup> Cfr (1979), *La condition postmoderne*, Minuit; (1988), *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée.

communautés chrétiennes; libre à l'individu de se perdre ou de faire son salut, avec la grâce de Dieu.

Mais l'ambivalence du rapport engelhardtien à la postmodernité persiste jusqu'au bout. Les évocations du dernier chapitre de FB (*Reshaping Human Nature: Virtue with Moral Strangers and Responsibility without Moral Content*) peuvent être lues comme autant de tentations postmodernes d'une radicalité sans pareille.

D'ordinaire, la postmodernité – ainsi que le nietzschéisme – se décline sagement au plan de la diversité et de la mobilité culturelles symboliques: celle des visions du monde, des axiologies, des genres, des croyances, etc... Le postmodernisme ordinaire, en philosophie, est essentiellement *littéraire, herméneutique*. Voilà qui change lorsque la démarche postmoderne se saisit des technosciences biomédicales. Nous entrons alors dans un univers de Science-Fiction, une postmodernité polytechnique autant que polysymbolique, combinant les symboles et les techniques en des métamorphoses illimitées de la matière, du vivant et du pensant. Cette *postmodernité technosymbolique* ouverte sur des transcendances opératoires multiples de l'espèce humaine se déploie non plus simplement à l'intérieur du lieu et du temps clos de la Terre et de l'Histoire, mais à travers les espaces et les temporalités immenses du cosmos, dont nous sommes ultimement issus. La bioéthique et la biopolitique laïques engelhardtienues n'interdisent pas semblables fragmentations destructrices-créatrices de l'espèce humaine au fil des inventions-explorations futures des espaces-temps.

“Il y a une distance entre nous en tant que personnes et nous en tant que humains.(...) En tant que personnes, nous pouvons faire de notre corps l'objet de notre jugement et de notre manipulation. (...) Les humains, Homo sapiens, sont là depuis moins d'un demi-million d'années et ils ne partagent pas une vue morale commune de la norme humaine. Si nous avons des descendants qui survivent durant les quelques prochains millions d'années (une période courte du temps géologique), il est très vraisemblable que certains décideront de se refaçonner eux-mêmes afin de vivre mieux dans des environnements modifiés sur cette Terre, et, peut-être, dans les environnements d'autres planètes. D'autres seront simplement attirés par les diverses possibilités d'amélioration et de remodelage

de la nature humaine. Quelques-uns comprendront l'incorrection morale de certaines possibilités de changement. (...) Sur le long terme, étant donné les attraits et les tentations de nouvelles possibilités d'adaptation et d'action, aucune raison ne permet de présumer qu'une espèce unique dérivera de la nôtre." (FB, p. 412-422)

## 4. Conclusions

L'éthique, surtout lorsqu'elle concerne la politique, doit veiller à l'équilibre entre le réalisme –qui détermine le possible– et l'idéalisme qui définit le souhaitable. L'éthique doit donc être contre-factuelle, mais l'excès d'idéalisme conduit à l'irréalisme qui entraîne l'échec et, souvent, des conséquences inattendues plus graves que les injustices que l'on voulait supprimer. A l'inverse, l'excès de réalisme conduit au cynisme, au fatalisme ou à l'indifférence; il procède parfois du désir inconscient ou calculé de ne pas changer une situation, sous prétexte que c'est impossible, mais en fait parce que cette situation convient à ceux qui ne veulent rien changer. Le réalisme excessif abandonne toute exigence éthique proprement dite.

Les analyses d'Engelhardt sont, en général, très réalistes ; elles aident à penser le monde contemporain tel qu'il est, et on aurait tort de les ignorer, car elles sont souvent fort éclairantes. Mais le réalisme engelhardtien tend à restreindre l'idéalisme contre-factuel –et donc l'éthique– aux individus et aux communautés. Il rompt avec les exigences contre-factuelles –les idéaux– modernes. Ses analyses font le jeu de la position privilégiée qu'il occupe, qui est celle de nombreux Occidentaux et d'une mince élite mondiale. Son propos tend toujours à justifier, jamais à critiquer, cette position; la plupart des inégalités et injustices du monde sont dues aux hasards malheureux, naturels et sociaux, qui conditionnent la naissance des individus. Par conséquent, les chanceux ne sont pas responsables du malheur des autres qui n'ont donc aucun droit universel à revendiquer une répartition plus équitable des bonnes choses du monde. Cette analyse n'est pas complètement fautive –elle est "réaliste"-; mais elle ne suffit pas, spécialement du point de vue éthique. Politiquement, elle est fondamentalement conservatrice. On imagine mal que les centaines de

millions d'infortunés de la Terre puissent entendre et se contenter de ce réalisme et des arguments qui l'appuient.

Le Principe d'autonomie, d'inspiration moderne (kantienne), comportait l'obligation de promouvoir l'autonomie en soi et en autrui, et donc aussi les conditions matérielles, sociales –les progrès– qui rendent l'autonomie concrètement possible. Le Pp, qui le remplace, abandonne ces exigences, et fait comme si tout individu en toutes circonstances était libre pourvu qu'aucune violence physique ne soit exercée sur lui par d'autres individus. Il faut contester que le Pp soit sérieusement viable et que les individus puissent être libres sans la réalisation pour tous des conditions matérielles et culturelles minimales qui rendent le Pp lui-même intelligible et souhaitable par tous. Et ce minimum peut comprendre beaucoup: une condition économique et sociale telle que le recours à la violence contre les privilégiés n'apparaisse pas, à un grand nombre, préférable et plus justifié que la cohabitation et la coopération pacifiques; une éducation qui permette notamment une vision morale à deux niveaux: celle de la neutralité laïque, tolérante, assurant la paix entre les étrangers moraux, et celle des convictions personnelles et communautaires.

La conception engelhardtienne (et, d'une façon générale, le postmodernisme individualiste et multi-communautaire) ne saurait être viable que sur la base d'une modernité qui aurait, pour l'essentiel, réussi à réaliser ses idéaux pour l'ensemble de l'humanité. En attendant cette concrétisation dont le monde contemporain reste fort éloigné, la position illustrée par Engelhardt n'est audible et acceptable que pour une fraction du monde développé.

Engelhardt ne nie pas que l'homme soit un animal sociable: il limite la sociabilité aux collectifs de type communautaires. Ce qu'il refuse, c'est que l'homme soit un animal universel qui doit avoir le souci de l'humanité en général, de la société universelle: or, ce souci-là est propre à l'Occident moderne. Il doit être maintenu tout en assimilant les critiques postmodernes concernant les dérives de la modernité, notamment l'intolérance à l'égard de la diversité du passé et du présent. Ceux qui ont profité de tous les progrès de la modernité (et qui ont quelquefois aussi participé à ses

excès), ceux qui sont aujourd'hui en position de jouir de la riche diversité du monde ne peuvent abandonner ces idéaux modernes auxquels ils doivent la chance de leur situation. Ils ont au contraire l'obligation morale de les poursuivre afin qu'un nombre toujours plus large de personnes puissent jouir de la modernité accomplie en postmodernité. On ne peut abandonner la justice à la seule bienfaisance et charité des communautés et des individus ni se contenter de prendre acte des hasards, naturels et sociaux, malheureux qui affectent la majorité des hommes.

De la modernité à la postmodernité, il ne doit pas y avoir de rupture: il doit y avoir Progrès. Le sens général de ce progrès paraît assez aisé à formuler: c'est la *diversité sans discriminations ni exclusions*. Sa réalisation est infiniment plus complexe : elle dépend de la conscience morale individuelle autant que des institutions publiques nationales et internationales.

La modernité, aujourd'hui, doit apprendre à accepter et à encourager la diversité et l'altérité. En même temps, la postmodernité ne peut pas s'installer dans une promotion de la diversité et de la différence qui oublierait que trop souvent celles-ci prennent la forme de discriminations et d'exclusions.

## Bibliografia

ANDLER D., FAGOT-LARGEAULT A. et SAINT-SERNIN B., *Philosophie des sciences*, t. I, Paris: Gallimard, 2001.

AXELOS K., *Marx, penseur de la technique*, Paris: Minuit, 1961.

BACON, *Novum Organum*, trad. fr. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris: PUF, 1986.

BACON, *La Nouvelle Atlantide*, trad. fr. M. Le Doeuff et M. Llasera, Paris: GF-Flammarion, 1995.

BEAULIEU Ét.-É., *Cours et travaux du Collège de France 2002-2003*, Annuaire, 103e année, 2003.

- CHERRUCRESCO H., *De la recherche française...*, Paris: Gallimard, CURD M. et COVER J.A. (éd.), *Philosophy of Science, The Central Issues*, W.W. Norton, 1998.
- CURD M., et COVER J.A (éd.) *Philosophy of Science. The Control Issues*, W.W. Norton, 1998.
- DUCASSÉ P., *Les techniques et le philosophe*, Paris: PUF, 1958.
- DAVIGNON Ét., *Évaluation quinquennale des programmes cadres de RDT de la Communauté européenne*, Luxembourg: Office des Publications Officielles des C.E., 1997.
- ECHEVERRIA J., *La revolución tecnocientífica*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- ENGELHARDT H.T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford: Oxford University Press, 1986; 1996.
- ENGELHARDT H.T., *Bioethics and Secular Humanism*, SCM Press et Trinity Press International, 1991.
- FUKUYAMA F., *Our Posthuman Future*, New York: Farror, Straus and Giroux, 2001.
- GOFFI J.-Y., *La philosophie de la technique*, "Que sais-je?", Paris: PUF, 1988.
- HABERMAS J., *L'avenir de la nature humaine*, Paris: Gallimard, 2001.
- HACKING I., *Representing and Intervening*, Harvard: Harvard University Press, 1983.
- HACKING I., *The Social Construction of What?*, Harvard: Harvard University Press, 1999.
- HARDING S., *Is Science Multicultural?*, Indiana University Press, 1998.

- HEISENBERG W., *La nature dans la physique contemporaine*, trad. fr. U. Karvélis et A.E. Leroy, "Idées", Paris: Gallimard, 1962.
- HOTTOIS G., *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*, "Collège de France", Paris, Odile Jacob, 2004.
- HOTTOIS G., *Qu' est-ce que la bioéthique?*, Paris: Vrin, 2004.
- HOTTOIS G., et MISSA J.-N. (éd.), *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, Bruxelles: De Boeck, 2001.
- KAPP E., *Gundlinien einer Philosophie der Technik* (1877), réédition Düsseldorf: Stern, Janssen & co., 1978.
- Livre vert sur l' innovation*, Luxembourg: Office des publications officielles des C.E., 1995.
- MERTON R., *The Sociology of Science*, Chicago: Chicago University Press, 1973.
- NEWTON-SMITH W.H. (éd.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Oxford: Blackwell, 2000.
- PELTONEN M. (éd.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- RORTY R., *Consequences of Pragmatism*, The Harvester Press, 1982.
- RESNIK D.B., *The Ethics of Science*, Londres: Routledge, 1998.
- REY, A., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris: Le Robert, 1992.
- SIMONDON G., *L' individuation psychique et collective*, Paris: Aubier, 1989.
- SLOTERDIJK P., *Règles pour le parc humain. Réponse à la lettre sur l' humanisme de Heidegger*, Paris: Mille et une nuits, 2000.

STENGERS I., *Histoire de la chimie*, Paris: La Découverte, 1993.

WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen*. Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 1953.