

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST GRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

RESEARCH AND DOCTORAL
TRAINING UNIT FOR SOCIAL
SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**LA QUESTION DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » DANS
LA FIN DE L'HOMME DE FRANCIS FUKUYAMA**

**Mémoire présenté et soutenu le 29 Août 2022, en vue de l'obtention du
diplôme de Master en Philosophie
Spécialité : Épistémologie et Logique**

Par
Harole Loïc MONTHE
Matricule : 15L592
Licencié en Philosophie



JURY

| Qualité | Nom | Université d'attache |
|---------------------|---|-----------------------------|
| Président : | Charles Romain MBELE, <i>Professeur</i> | Université de Yaoundé I |
| Rapporteur : | Lucien AYISSI, <i>Professeur</i> | Université de Yaoundé I |
| Membre : | Issoufou Soulé MOUCHILI NJIMOM, <i>Maître de Conférences</i> | Université de Yaoundé I |

SOMMAIRE

| | |
|--|-----|
| DÉDICACE | ii |
| REMERCIEMENTS | iii |
| RÉSUMÉ | iv |
| ABSTRACT | v |
| INTRODUCTION GÉNÉRALE | 1 |
| PREMIÈRE PARTIE : LA CONCEPTION FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » | 7 |
| CHAPITRE I: LES FONDEMENTS IDÉOLOGIQUES DE LA RÉFLEXION FUKUYAMIENNE SUR LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » | 11 |
| CHAPITRE II : LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » SELON FUKUYAMA..... | 27 |
| DEUXIÈME PARTIE : LA CRITIQUE FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » | 50 |
| CHAPITRE III : L'ARGUMENT ÉTHIQUE DE LA DIGNITÉ HUMAINE..... | 53 |
| CHAPITRE IV : L'ARGUMENT JURIDIQUE DES DROITS DE L'HOMME : LA NATURE HUMAINE COMME ÉTALON DES DROITS DE L'HOMME | 75 |
| TROISIÈME PARTIE : ÉVALUATION DE LA CONCEPTION FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » | 89 |
| CHAPITRE V : L'INTÉRÊT PHILOSOPHIQUE DE LA CRITIQUE FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE »..... | 91 |
| CHAPITRE VI : LES PROBLÈMES LIÉS À LA CRITIQUE FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » | 111 |
| CONCLUSION GÉNÉRALE | 131 |
| BIBLIOGRAPHIE | 135 |
| TABLE DES MATIÈRES | 146 |

En mémoire de ma mère et de ma grand-mère.

REMERCIEMENTS

Nous tenons tout d'abord à adresser nos remerciements les plus sincères à notre directeur de mémoire, le professeur Lucien AYISSI qui, malgré ses multiples occupations, l'a encadré et dirigé jusqu'à sa fin. Ses précieux conseils ont facilité l'élaboration de ce travail.

Mes remerciements vont ensuite aux enseignants du département de Philosophie de l'Université de Yaoundé I, pour notre formation académique ; c'est l'occasion pour nous de remercier le professeur Issoufou Soulé MOUCHILI NJIMOM qui a gracieusement mis à notre disposition un certain nombre de documents qui nous a permis de mener à bien notre travail.

Nous remercions nos aînés académiques pour les conseils et suggestions. Il s'agit notamment de : Israël Igor ESSOMBA, Rodrigue Sosthène EKOTTO, Salamatou Nawel LINJOUONE YOUMDI.

Un merci aux membres de la grande famille TCHOKONTE, pour leurs soutiens financiers.

Un merci à Valéry Lionel NANGA, Franklin TCHOUTEZO FEUGAP, Edgard Nelson ALINDA, Claude Armel NGANDO, Hervé Marius AMENGUELE pour la relecture et la correction des coquilles liées à la syntaxe dans ce travail.

Un merci à Elvis ESSONO, Isofa APOAMEN pour les échanges et discussions ; à notre tuteur dans la ville de Yaoundé, Monsieur Benoît BIBIA et Madame NANA pour leurs soutiens financiers.

Et enfin nous remercions tous ceux qui de près ou de loin, ont contribué à la rédaction de ce mémoire.

RÉSUMÉ

Le présent travail de recherche porte sur la pertinence de la conception fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Pour accéder à l'intelligibilité de ce problème à des fins de le résoudre de façon pertinente, la méthode analytique et critique a été instrumentalisée. Ce qui a permis de constater que, si la « révolution biotechnique » donne à l'Homme la capacité d'altérer la nature humaine ou de modifier la nature de l'Homme conformément aux desseins de ce dernier, cela ne va pas sans poser de problèmes liés à la dignité humaine aussi bien qu'aux droits de l'Homme. Fort de cela, Fukuyama élabore une critique axée à la fois sur l'argument éthique de la dignité humaine et de l'argument juridique des droits de l'Homme. Bien que cette critique apparait comme la volonté philosophiquement exprimée de recentrer l'Homme dans le procès d'une « révolution biotechnique » de nature à ruiner la dignité humaine et les droits de l'Homme, elle se fonde sur une conception problématique de la nature humaine et cache mal son caractère idéologiquement déterminé du néolibéralisme, qui est conceptualisé dans ce travail comme le démocratisme libéral.

Mots clés : Révolution biotechnique, Nature humaine, Droits de l'Homme, Dignité humaine, Idéologie.

ABSTRACT

This research work focuses on the relevance of Fukuyama conception of the “biotechnical revolution”. To access the intelligibility of this problem in order to solve it in a relevant way, the analytical and critical method has been instrumentalized. This has made it possible to observe that, if the "biotechnical revolution" gives man the ability to alter human nature or to modify the nature of man in accordance with the latter's designs, this does not go without posing issues of human dignity as well as human rights. With this in mind, Fukuyama develops a criticism centered on both the ethical argument of human dignity and the legal argument of human rights. Although this criticism appears as the philosophically expressed will to refocus Man in the process of a "biotechnical revolution" likely to ruin human dignity and human rights, it is based on a problematic conception of Human nature and poorly hides its ideologically determined character of neoliberalism, which is conceptualized in this work as liberal democratism.

Keywords: Biotechnical revolution, Human nature, Human rights, Human dignity, Ideology.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le XXI^{ème} siècle est une ère où les prouesses des biotechniques structurent considérablement le mode d'être des sociétés. Ces prouesses sont la conséquence de la rupture fondamentale de la science contemporaine avec la science classique qui était « logothéorique »¹. La science contemporaine est comme le reconnaît Gilbert Hottois, fondamentalement technoscientifique. Il s'agit pour l'auteur du *paradigme bioéthique* de faire remarquer que dans l'activité scientifique actuelle, il y'a interpénétration entre la théorie et la pratique. Dès lors, nous assistons à la technicisation de la science et la scientification de la technique. Cet état de chose se remarquait déjà chez Jean-Jacques Salomon qui affirmait alors : « *le développement technique dépend étroitement de la science pure, le progrès de la science dépend tout aussi étroitement de la technique* »². Ce propos du philosophe de la technique laisse voir à suffisance que la science et la technique sont devenues interdépendantes. C'est cette interdépendance entre la science et la technique qui justifie le fait que les « biotechniques » soient devenues l'un des principaux catalyseurs définissant l'avenir de l'humanité.

C'est au vu de cette potentialité des « biotechniques » dans la vie de l'Homme que Francis Fukuyama reconnaît le caractère avant-gardiste d'Aldous Huxley dans son ouvrage *Le Meilleur des mondes*. De fait comme l'a constaté l'auteur de *La fin de l'homme*, les avancées scientifiques – la « révolution biotechnique » - prédites par *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley se sont concrétisées de manière inéluctable. Car de nos jours, les « biotechniques » se présentent comme des moyens efficaces pour pallier aux problèmes existentiels de l'Homme. C'est la raison pour laquelle on peut penser à la suite de Fukuyama, que grâce à elles, « *chacun obtient ce qu'il désire [...], la maladie et le conflit social ont été abolis (sic), il n'y'a ni dépression, ni folie, ni solitude, ni détresse émotionnelle. Tout le monde est heureux et en bonne santé.* »³

On comprend que la « révolution biotechnique » permet l'amélioration des conditions d'existence de la vie humaine en réduisant la souffrance de l'Homme. Grâce aux progrès de la science et de la technique, l'adversité de la nature est désormais contenue, selon le vœu que Descartes avait formulé dans la sixième partie de son *Discours de la méthode*.

¹ Nous empruntons ce concept à Gilbert Hottois pour signifier que la science classique se voulait plus contemplative, théorique que pratique.

² J. J. SALOMON, cité par G. HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck université, 1990, p. 25.

³ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique* (2002), traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Paris, Folio, 2004, pp. 22-23.

Ainsi, à l'aune de la perception cartésienne de la science, les « biotechniques » actuelles sont détournées de la vision classique de la science qui était contemplative. De nos jours, celle-ci – science – est fondamentalement opératoire. À cet effet, plus aucun domaine ou secteur de la vie humaine n'échappe à la « révolution biotechnique » qui est résultante de la mutation du sens de l'activité scientifique devenue technoscientifique.

Peter Sloterdijk va percevoir le développement technoscientifique comme une porte ouverte à l'humanité pour la « domestication de l'Être »⁴. Pour Sloterdijk, les objets de la technique constituent pour l'Homme, un moyen d'agir sur son milieu d'existence ou son environnement afin de renforcer et améliorer ses conditions de vie. Ce pouvoir qu'offrent les objets de la technique à l'Homme va amener le philosophe allemand à présenter la technique comme une nouvelle forme d'utérus qui permet de protéger l'Homme de la pression de son milieu de vie. C'est ainsi que Yves Michaud, dans son commentaire des œuvres de Peter Sloterdijk affirme : « *Le monde de la technique constitue lui aussi un utérus qui protège l'homme de la pression de l'environnement. D'où l'affirmation de Sloterdijk que toute société est un projet utéro-technique* »⁵. Seulement, il conviendrait de signaler que dans le cadre de ce travail, l'intérêt est plus porté sur l'usage de ces « biotechniques » sur l'Homme.

Ces « biotechniques » sont instrumentalisées par l'Homme sur lui-même en vue de prendre en main son évolution. C'est ainsi qu'au moyen du génie génétique ou ingénierie génétique, les parents peuvent décider de la constitution génétique de leurs progénitures. De fait, à partir de cette biotechnique ces derniers peuvent choisir les gènes de leurs enfants. Parlant de ce pouvoir qu'octroie l'ingénierie génétique, Fukuyama fait comprendre que, grâce à elle, « *nous allons être capable, à l'avenir de « sélectionner » des êtres humains comme nous le faisons pour les animaux, simplement de façon beaucoup plus scientifique et efficace, en choisissant les gènes que nous transmettrons à nos enfants.* »⁶ Ainsi dit, la constitution biologique des enfants à naître qui relevait autrefois du hasard peut désormais être le fruit du choix des parents de l'enfant à naître. Dans un tel contexte, la constitution biologique de l'Homme quitte le domaine du hasard de la nature pour celui de la nécessité issue du choix parental.

⁴ Nous empruntons cette expression à Peter Sloterdijk dans *La Domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière* (2000)

⁵ Y. MICHAUD, *Humain, Inhumain, Trop humain. Réflexions philosophiques sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à partir de l'œuvre de Peter Sloterdijk*, Paris, Micro climats, 2001, cité par C. A. NKPWAMBA, « Clonage et Humanisme contemporain. Pour une Bioéthique de la responsabilité », Thèse présentée en vue de l'obtention du diplôme de Doctorat en Philosophie à la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, sous la direction du professeur Marcién Towa, 2011, p. 96.

⁶ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 161.

Cette « biotechnique » – l'ingénierie génétique – permet aussi à l'Homme de satisfaire des besoins thérapeutiques. Grâce à elle, il est capable de corriger les tares liées à sa dotation biologique. Une fois les gènes responsables de maladies identifiés, il est possible d'introduire un gène normal dans la cellule ou dans le tissu pour réparer le gène défectueux. Il faudrait prendre conscience que cette technique pourrait être utilisée non pas pour soigner ou remplacer un gène défectueux, mais juste pour remplacer un gène que l'on juge sans intérêt par un autre. L'ingénierie génétique à partir de ses techniques, tel le Crispr-cas9⁷ donne à l'Homme la possibilité d'activer ou de désactiver, de remplacer un gène par un autre selon sa volonté. C'est ce que souligne Luc Ferry dans son ouvrage *La révolution transhumaniste*, quand il écrit : « Avec cette découverte, tout ou presque devient possible en matière de biochirurgie. On peut, par exemple, éteindre ou allumer à volonté l'expression d'un gène, le modifier, l'enlever. »⁸

L'autre domaine de la « révolution biotechnique » qui a aussi un impact sur l'Homme est, la neuropharmacologie. Elle a produit des psychotropes pouvant agir sur l'humeur de l'Homme et aider ce dernier à améliorer sa concentration dans le cadre de ses travaux intellectuels. Avec le développement de la neuropharmacologie, « on sait d'ores et déjà que des psychotropes comme le Prozac et la Ritaline peuvent affecter l'amour-propre et les capacités de concentration »⁹. Ainsi, la neuropharmacologie permet la manipulation de l'humeur et de la personnalité de l'Homme.

Cependant, et malgré toutes ces prouesses de la « révolution biotechnique », force est de reconnaître que dans son déploiement, elle pose des problèmes qui vont au-delà du simple terrain scientifique. Un tel fait – la « biotechnique » pose des problèmes -va conduire Francis Fukuyama à prendre du recul face à cette « révolution biotechnique ». Pour ce dernier, bien que cette révolution ait un impact positif sur les conditions existentielles, elle constitue une menace pour l'Homme. C'est cet intérêt que Fukuyama porte à la « révolution biotechnique »

⁷ CRISPR-Cas9 est une appellation qui regroupe le nom d'une grosse protéine, Cas9 et un acronyme CRISPR (« *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats* »), pour « courtes séquences palindromiques répétées, groupées et régulièrement espacées ». Cette méthode d'édition du génome qui permet de couper/coller des fragments d'ADN avec précision, a été développée par Emmanuelle Charpentier et Jennifer Doudna, lauréates 2020 du prix Nobel de Chimie. Cf. « Cas9 », *Wikipédia* [en ligne], Dernière modification : 6 juin 2021, Consulté le 1^{er} août 2021, Disponible à l'adresse : <https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Cas9&oldid=183598554>

⁸ L. FERRY, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016, p. 173.

⁹ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 28.

dans ce monde contemporain qui justifie cette réflexion sur « La question de la révolution biotechnique dans *La fin de l'homme* de Francis Fukuyama ».

Dans son ouvrage *La fin de l'homme*, Fukuyama prend réflexivement en charge la « révolution biotechnique ». Pour ce dernier, bien que cette révolution ait un impact positif sur les conditions existentielles, elle est fondamentalement problématique pour l'humanité. Cette révolution est une véritable épée de Damoclès sur la tête de l'humanité. Elle inquiète Francis Fukuyama. Pour lui, bien que la science constitue le moteur de l'histoire, et promet monts et merveilles à l'humanité, celle-ci se trouve être de manière paradoxale le talon d'Achille de l'Homme. C'est la raison pour laquelle, il affirme avec assurance que : « *La science et la technique qui sont à la source du monde moderne représentent les points les plus vulnérables de notre civilisation* »¹⁰.

Dans la vision de Fukuyama, la « révolution biotechnique » constitue un point vulnérable de la civilisation moderne dans la mesure où celle-ci donne, à l'Homme le pouvoir de manipuler la nature humaine. Pour ce penseur, la « révolution biotechnique » représente un danger pour l'*avenir de la nature humaine*¹¹. Car comme on peut le constater avec celui-ci, « *la menace la plus grave exercée par la biotechnique contemporaine est bien la possibilité qu'elle altère la nature humaine et qu'elle nous propulse volentes nolentes dans une phase « post-humaine* » »¹². La crainte d'une altération de la nature humaine chez Fukuyama, se justifie par le fait que, cette nature humaine est pour ce dernier au fondement des droits de l'Homme et de la dignité humaine.

Ainsi, pour lui, la nature humaine est liée à la dignité humaine et aux droits de l'Homme en tant que ferment de ceux-ci. C'est au nom de cette liaison que Fukuyama va identifier la nature humaine comme étant l'enjeu ultime de la « révolution biotechnique ». On comprend ici que, si Fukuyama critique la « révolution biotechnique », c'est parce qu'elle peut altérer la nature humaine ; et de ce fait annihiler les droits et la dignité que la nature humaine fonde.

À l'observation, la conception fukuyamienne de la « révolution biotechnique » est liée à l'idée de l'existence d'une nature humaine. Pour notre auteur, cette révolution constitue une menace pour la nature humaine et les catégories de dignité humaine et de droit de l'Homme

¹⁰ *Id.*, p. 42.

¹¹ Nous empruntons cette expression à Jürgen Habermas dans son ouvrage *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme Libéral ?*

¹² F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 26.

que cette nature humaine fonde. Lorsqu'on n'accorde pas à Fukuyama qu'il existe une nature humaine, la pertinence de sa conception de la « révolution biotechnique » n'est plus assurée. Une telle vision nous amène à poser un problème philosophique de fond, celui de la pertinence philosophique de la conception fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Ce problème suscite un ensemble de questions : En quoi consiste la « révolution biotechnique » chez Fukuyama ? Quel est son impact sur les concepts de dignité humaine et de droit de l'Homme si tant il est vrai que pour cet auteur, ces concepts sont liés à la nature humaine ?

Pour résoudre le problème philosophique lié au thème de notre mémoire nous allons adopter la méthode analytique et critique, dans la mesure où nous porterons un regard philosophique, c'est-à-dire critique sur l'analyse que fait Francis Fukuyama de la « révolution biotechnique ».

Trois parties constituent l'ossature de cette réflexion. Dans la première partie intitulée : « La conception fukuyamienne de la révolution biotechnique », il est question de présenter ce que Fukuyama entend par « révolution biotechnique ».

Dans la deuxième partie intitulée, « La critique fukuyamienne de la révolution biotechnique », nous présentons les raisons auxquelles recourt Fukuyama contre la « révolution biotechnique ».

Dans la troisième partie enfin, intitulée, « Évaluation de la conception fukuyamienne de la révolution biotechnique », nous évaluons le niveau de pertinence de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ».

**PREMIÈRE PARTIE : LA CONCEPTION FUKUYAMIENNE DE LA
« RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE »**

Introduction partielle

Si on accorde à Hegel que « la philosophie est fille de son temps », on comprend que la philosophie se conçoit comme la prise en charge de son temps par la pensée. Elle est un examen systématique et critique de nos conditions existentielles. À cet effet, il ne serait pas inepte de reconnaître que la « révolution biotechnique » occupe une place de choix dans le philosophe de Francis Fukuyama. Il n'est pas resté insensible à la « révolution biotechnique » qui caractérise notre ère.

Le monde est aujourd'hui caractérisé par la montée toujours galopante des innovations des « biotechniques ». Celles-ci sont dues au fait que la science a connu un changement de paradigme au cours de l'histoire. En fait, elle est passée du « logothéorique », pour reprendre la formule du philosophe belge Gilbert Hottois, à la technoscience, c'est-à-dire une science essentiellement technicisée. Une telle mutation épistémologique implique le fait que le but de la science n'est plus de savoir pour savoir comme c'était le cas dans la science classique, mais plutôt de savoir pour pouvoir. À partir de là, le monde va connaître un certain nombre d'innovations. Celles-ci sont significatives du fait qu'elles modifient la vision qu'a l'Homme du monde et de sa propre nature. D'ailleurs, Albert Jacquard, souligne à juste titre que :

Repousser l'obscurantisme, s'affranchir de vieux mythes, renoncer aux solutions lâches, observer enfin un univers qui nous entoure avec un regard ouvert et lucide, de le dominer en le connaissant mieux, agir sur lui, le transformer, l'asservir, prendre en main l'avenir de l'homme, tout cela allait être possible grâce aux progrès scientifiques.¹³

Ces propos d'Albert Jacquard laissent sous-tendre l'idée selon laquelle, ce savoir-pouvoir baptisé « technoscience », se présente de nos jours comme la voie par excellence d'explication du sens de l'univers. En fait, pour parler du temps et du monde, on se réfère au discours scientifique, à cause de la fiabilité et la vérifiabilité de ses résultats. La science, étant essentiellement expérimentale se conçoit donc comme la source de la connaissance et de compréhension du cosmos. Elle rompt avec l'idéalisme métaphysique et l'obscurantisme théologique, qui tentent d'expliquer l'origine de l'univers sous l'égide d'un principe immatériel. Ainsi, à travers la technoscience, l'Homme dispose désormais d'un pouvoir absolu tant sur le cosmos que sur lui-même.

Mais il faut dire que la philosophie ne peut plus ignorer les innovations techniques qui modifient profondément le quotidien de l'Homme. Comme quoi, ces grandes innovations

¹³ A. JACQUARD, *Au péril de la science, interrogation d'un généticien*, Paris, Seuil, 1982, p. 7.

technoscientifiques ne sauraient laisser les philosophes indifférents. C'est la raison pour laquelle Fukuyama fait sien l'idéal de Jean-Didier Vincent et de Luc Ferry selon laquelle :

Aucune philosophie un tant soit peu sérieuse ne saurait s'enfermer plus longtemps dans une tour d'ivoire en prétendant ignorer les résultats des sciences positives, aucun biologiste conscient des implications pratiques de la recherche fondamentale ne pourrait davantage se désintéresser des enjeux philosophiques que, presque quotidiennement, son travail soulève dans l'espace public¹⁴.

Autrement dit, la philosophie ne saurait se détourner de la science. Mieux encore, philosopher, c'est prendre en compte le climat technoscientifique actuelle. Il ne s'agit donc pas pour le philosophe de se confiner dans son tabernacle intellectuel. Il devrait au contraire, examiner de façon systématique, critique et méthodique, les enjeux technoscientifiques de son temps. Une telle vision des choses est beaucoup plus explicite chez Francis Fukuyama, qui n'est pas resté insensible à la mutuelle implication des applications de la science et de la Philosophie. C'est la raison pour laquelle il a pris réflexivement en charge la « révolution biotechnique ».

Cette première partie se veut être une description de la conception fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Fondamentalement, quel est le socle épistémologique qui soutend la conception fukuyamienne de la « révolution biotechnique » ? Concrètement, il est question ici de répondre à la question : en quoi consiste la « révolution biotechnique » chez Fukuyama ?

Pour lui, la « révolution biotechnique » ne se réduit pas à la capacité à couper / coller l'A.D.N., mais « cette révolution [...] s'appuie sur des trouvailles et des progrès dans plusieurs domaines [...] telles les neurosciences cognitives, la génétique des populations, la génétique comportementale, l'anthropologie [...] et la neuropharmacologie »¹⁵. Et aussi reconnaît-il qu'

En parlant de la révolution biotechnologique, il est important de rappeler que nous parlons d'un sujet infiniment plus vaste que l'ingénierie génétique. Ce que nous vivons par cet intermédiaire n'est pas simplement une révolution technique dans notre capacité à décoder et manipuler l'A.D.N., mais aussi une révolution dans la science biologique¹⁶.

¹⁴ L. FERRY et J.-D. VINCENT, *Qu'est-ce que l'Homme ? Sur les fondamentaux de la Biologie et de la Philosophie*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, p. 10.

¹⁵ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 45.

¹⁶ *Id.*

À cet effet, il faut comprendre que pour Fukuyama, la « révolution biotechnique » n'est pas réductible à l'accroissement des techniques de manipulation du vivant, mais intègre comme il le note lui-même une révolution dans les sciences biologiques. Cette « révolution biotechnique » est plurielle dans sa manifestation.

Toutefois, la présentation de la conception fukuyamienne de la « révolution biotechnique » nécessite un arrêt sur les fondements idéologiques de la réflexion fukuyamienne sur la « révolution biotechnique », avant d'explicitier clairement la conception fukuyamienne de la « révolution biotechnique ».

CHAPITRE I : LES FONDEMENTS IDÉOLOGIQUES DE LA RÉFLEXION FUKUYAMIENNE SUR LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE »

La réflexion de Francis Fukuyama sur la « révolution biotechnique » qui est comprise par ce dernier comme étant cause de *La fin de l'homme*, ne naît pas *ex nihilo*. Il a été sensible aux écrits de ceux qui sont considérés comme faisant partis des meilleurs auteurs de la littérature dystopique – George Orwell et Aldous Huxley - ; entendue comme genre littéraire se présentant comme une critique des utopies scientifiques. En fait, il s'agit d'un genre littéraire qui montre que la science n'est pas seulement un catalyseur du progrès social, mais qu'elle peut aussi avoir des implications négatives pour l'Homme.

À cet effet, il faudrait reconnaître que l'usage de ces deux dystopies comme introduction à son ouvrage, *La fin de l'homme*, n'est pas anodin. C'est en raison du caractère terrifiant et avant-gardiste de ces deux textes. Ce passage de Fukuyama est fort évocateur à ce sujet :

Je suis né en 1952, en plein baby-boom américain. Pour tout individu qui a grandi au début de la seconde moitié du XX^e siècle, comme moi, l'avenir et ses potentialités terrifiantes étaient définis par deux livres : 1984 de George Orwell (paru en 1949) et Le Meilleur des mondes d'Aldous Huxley (publié en 1932). Ces deux livres étaient infiniment plus prémonitoires que tout autre à l'époque¹⁷.

George Orwell et Aldous Huxley se présentent dans cette perspective comme les auteurs ayant influencés sur la pensée de Francis Fukuyama. Autrement dit, le contexte intellectuel de Fukuyama est marqué par les deux textes de Orwell et Huxley mettant en exergue l'impact des progrès de la science sur l'humanité.

A- George Orwell et le discours dystopique de 1984

N'en déplaise à Georges Laveau qui saisit *1984* non pas comme une œuvre vraiment avant-gardiste dans la mesure où, pour ce dernier cet ouvrage a été fortement influencé par le contexte socio-politique de la période de rédaction du dit ouvrage, soit par le totalitarisme

¹⁷ *Ibid.* p. 19.

politique ambient en cette époque ; l'auteur de cet ouvrage, l'a voulu comme un roman d'anticipation. Pour Orwell,

*1984 ne concernait pas tel pays précis, c'est la direction que le monde actuellement et quelque chose comme 1984 pourrait arriver [...]. La valeur morale à tirer de cette situation dangereuse et cauchemardesque est simple : ne permettez pas que cela arrive. Cela dépend de vous.*¹⁸

Ce déphasage de l'ouvrage d'Orwell et son temps a été souligné par Oumar Dia. Néanmoins, cela relève pour Oumar Dia moins de l'idéologie que des possibilités techniques des idéologies qui dominaient le monde lors de la rédaction de *1984*. Pour lui, au moment où Orwell écrivait son livre, ni le nazisme, ni le stalinisme n'avaient en fait cette puissance technique que présentait Orwell dans son œuvre. « *Malgré un contexte d'essor sans précédent des idéologies totalitaires, écrit-il, Georges Orwell n'aurait pas écrit 1984 pour son époque. Ni Hitler, ni Staline n'avaient les moyens techniques de leurs projets politiques.* »¹⁹. Dans un tel contexte, nous comprenons que les avancés scientifiques présentés dans *1984* étaient nécessairement une futurologie.

Ainsi, *1984* est moins un ouvrage de description des faits ou du contexte socio-politique - nazisme, stalinisme – qu'un ouvrage qui essaie de dire ce que pourrait devenir le monde. Concrètement dans cet ouvrage, Orwell peint une société – *Océania* – où la technique est instrumentalisée par le pouvoir politique en vue d'étendre son hégémonie sur le peuple.

Il s'agit d'une société totalitaire qui utilise les innovations technologiques non pas pour le bien-être de la population, mais pour renforcer la domination de l'appareil étatique sur le peuple. Un tel ouvrage mettait déjà en exergue les implications technoscientifiques tant sur la nature que sur l'Homme. D'autant plus qu'ici, on assiste à la perversion de la fonction première de l'État qui sombre désormais dans une tyrannie techniquement déterminée. *1984*, présente la dimension perverse des productions technoscientifiques contrôlées par certaines idéologies politiques dans le dessein fondamental de satisfaire leurs intérêts égoïstes. Dans un tel contexte on assiste à une science comme idéologie au sens habermasien du terme. Mieux encore, *1984*, présente une sorte de « science idéologisée » ou une science idéologiquement politisée.

¹⁸ G. ORWELL, cité par G. LAVEAU, « 1984 (NINETEEN EIGHTY-FOUR) DE GEORGE ORWELL » (26 janvier 1984 en ouverture du 2^e Congrès national de l'Association française de science politique à Grenoble), in *Revue française de science politique*, Vol. 59, N° 4, 2009, p. 806.

¹⁹ O. DIA, « Mondialisation, Sciences et nouvelles Technologies : Quelles Utopies ou Dystopies pour notre ère ? », in *Éthiopiennes. Littérature, Philosophie et Art*, N° 81, 2^{ème} Semestre, 2008, p. 133.

Il s'agit ici de faire remarquer qu'Orwell en son temps présentait déjà, l'idéologisation et l'instrumentalisation de la science et de la technique par le politique. La science ici constitue un moyen, mieux un instrument permettant au politique d'instaurer son hégémonie sur le peuple. Concrètement, le but de la technoscience, dans *1984*, n'était point de concourir au bien-être et à l'épanouissement de l'Homme dans son milieu. Bien au contraire, elle constituait un moyen de domination et d'oppression. Elle est donc perçue comme un instrument pour faire asseoir l'hégémonie de certaines idéologies politiques qui la contrôlent. Dès lors, il ne serait pas faux de reconnaître que la science n'est pas non idéologique. L'essentiel de cette argumentation se retrouve dans ce passage d'Habermas : « *La rationalité de la science et de la technique est déjà intrinsèquement une rationalité qui dispose des choses, une rationalité de la domination.* »²⁰

Reconnaissant cette imbrication de la science avec l'idéologie, Jean-Jacques Salomon laisse entendre que : « *Le savant [...] fait en même temps le travail du pouvoir ; il peut affirmer la scientificité de son œuvre tout en l'inscrivant dans l'idéologie d'une cause* »²¹. Comme pour dire que la science peut être au service de l'assouvissement et de la défense des intérêts politiques et idéologiques ; et donc forcément partisane.

Une telle position se situe à l'antipode de l'analyse wébérienne de la relation entre *Le savant et le politique*, mieux entre la science et la politique²². Pour le père de la sociologie allemande – Marx Weber -, la science et la politique obéissent à deux logiques antithétiques. En fait dans son analyse de la vocation de l'Homme de science et de celle de l'Homme politique, il postule que ces deux sphères de l'agir humain sont régies par deux éthiques qui sont par nature distinctes et opposées. Il s'agit de l'éthique de la responsabilité pour le politique et de l'éthique de la conviction pour le savant. L'éthique de la conviction commande à l'Homme de science d'avoir pour idéal la recherche de la Vérité. C'est à juste titre que Marcien Towa parle du savant comme étant celui qui « *affecte devant son objet d'étude une*

²⁰J. HABERMAS, *la technique et la science comme « idéologies »*, traduction Jean René Ladmiraal, Paris, Gallimard, 1973, p. 10.

²¹J. J. SALOMON, *Science et politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, pp. 271-272.

²² Nous situons notre analyse de la pensée de Weber moins dans sa conception de la neutralité sociologique de la science – pour Weber, il n'existe pas de science socialement neutre, elle a toujours un effet sur le social- de la science que de sa conception de la neutralité axiologique – ici le savant ne doit pas faire preuve ni de subjectivité ni de partisanerie-

attitude neutre »²³. Cet idéal de neutralité impose aux savants de se détourner de ce dont Hottois qualifie d' « images politisées de la science »²⁴.

Dans la perspective wébérienne, il est question pour le scientifique de comprendre que faire la Science n'est pas faire de la Politique. C'est au nom de cet idéal que Weber s'offusque de l'incapacité de certains scientifiques à distinguer leur position politique de la recherche scientifique. Pour lui,

*La politique n'a pas [...] sa place du côté des enseignants. Et tout particulièrement lorsqu'ils traitent scientifiquement des problèmes politiques. En effet, prendre une position politique pratique est une chose, analyser scientifiquement des structures politiques et des doctrines de partis en est une autre.*²⁵

Ainsi, il serait légitime de reconnaître avec Gilbert Hottois que, le « *souci constant de Weber [...] est de maintenir séparées la logique de la science et celle de la politique* »²⁶. Toutefois, comme il a été souligné plus haut, c'est la conception habermasienne de la relation science et politique qui est préfigurée dans *1984* de George Orwell.

Une lecture attentive de *1984* laisse voir que son auteur y décrit une société dans laquelle les citoyens sont déshumanisés à partir de l'instrumentalisation de la science. Cette déshumanisation se caractérise en première analyse par l'annihilation de la vie privée des citoyens. Cet ouvrage d'Orwell est une présentation du caractère asphyxiant de l'univers technoscientifique. *1984* est en effet un ouvrage avant-gardiste. Il met l'humanité en garde face aux multiples productions scientifiques. En fait, dans ce lieu imaginaire qu'est Océania, il n'existe pratiquement aucun lieu où vous n'êtes pas sur la surveillance du télécran qui est qualifié par Fukuyama comme étant un « vaste panneau oblong »²⁷.

Ce passage de *1984*, démontre à suffisance cette violation de la vie privée :

Le télécran recevait et transmettait simultanément. Il captait les sons émis par Wiston au-dessus d'un chuchotement très bas. De plus tant que Wiston demeurait sur

²³ M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, collection « Point de vue », 1971, p. 31.

²⁴ Gilbert Hottois fait comprendre que dans la période postmoderne, il y'a une interaction entre la science et la politique. Pour Hottois, la scission que Max Weber a opéré entre la science et la politique est aujourd'hui obsolète. Pour ce dernier, il y'a interdépendance entre la science et la politique. Bien que la politique instrumentalise la science, celle-ci pour Hottois, « peut modifier le contexte, le faire évoluer dans son sens ».

²⁵ M. WEBER, *Le savant et le politique* (1919), Paris, Union Générale d'Éditions, collection « Le Monde en 10-18 », 1963, p. 70.

²⁶ G. HOTTOIS, « La science entre conviction et responsabilité », in D. Noble et J.-D. Vincent (Sld.), *L'éthique du vivant*, traduit de l'anglais par Brigitte Delorme, Paris, UNESCO, collection « Éthique », 1998, p. 53.

²⁷ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 20.

*le champ de vision de la plaque de métal, il pourrait être vu aussi bien qu'entendu. Naturellement, il n'y'avait pas moyen de savoir si à un moment donné on était surveillé.*²⁸

À tout prendre, l'invention du télécran qui est cet écran que l'océanien regarde, et qui le surveille en retour est l'instrument centrale qui permet l'anéantissement de la vie privée dans ce lieu. L'océanien est donc privé de sa liberté et même de sa dignité. Dans cette logique, il est privé de sa liberté d'expression. Il n'a plus ce droit à la liberté, telle que présentée par Rousseau dans *Du contrat social*, dont le dessein fondamental dans cet essai est de trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé ; et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant.

Si les océaniens ne sont plus libres de communiquer, de dialoguer et d'aller et venir comme ils le souhaitent, alors nous pouvons comprendre ces propos de Francis Fukuyama dans *La fin de l'homme* lorsqu'il écrit :

*L'instrument essentiel du vaste empire totalitaire instauré en Océania est le [...] « télécran ». Ce télécran est le moyen de centraliser la vie sociale [...], car il permet au pouvoir d'interdire toute vie privée en contrôlant chaque mot et chaque geste sur un réseau de télécommunications omniprésent.*²⁹

Par ces propos, Fukuyama exprime le caractère liberticide d'Océania. Puisqu'il y existe peu d'endroit où les citoyens sont à l'abri de la surveillance du télécran. Dans ce milieu, le citoyen ne se retrouve jamais seul ; même dans la chambre qui se veut être un milieu personnel et privé. Dans cet univers orwelléen, il existe une télésurveillance généralisée pour parler comme Oumar Dia³⁰.

Une telle télésurveillance généralisée est symptomatique d'une perte de liberté, de dignité, d'expression et voire d'intimité. On comprend donc que *1984* d'Orwell était déjà une mise en exergue de l'idée selon laquelle le développement des sciences pourrait être une source génératrice de privation des libertés individuelles.

La suppression de la vie privée n'y est pas limitée qu'à la suppression de celle du simple citoyen. Excepté, *Big Brother* qui incarne la figure du chef omniscient et omnipotent du roman, tout le monde est sans exception sur surveillance, même les membres du parti. Et à

²⁸ G. ORWELL, *1984* (1948), S. I., Édition du groupe Ebooks libres et gratuits, 2004, pp. 6-7.

²⁹ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 20.

³⁰ O. DIA, *op.cit.*, p. 136.

Georges Laveau de renchérir : « *comme tous les membres du parti, Wiston et Julia peuvent être épiés et suivis nuit et jour par les télécrans installés en tous lieux.* »³¹

À cette disparition de la vie privée, s'ajoute l'impossibilité pour l'individu de penser par lui-même par crainte de commettre un crime par la pensée. On est ici dans une sorte de dictature technoscientifique, vue que l'océanien est contraint de contrôler ses mots. Penser par soi-même se présente à ce titre comme un crime. Dans cet ordre d'idée, les libertés d'expression et de pensée s'avèrent être des interdits à Océania. Puisque comme s'est rhétoriquement questionné Orwell, « *combien de fois, et suivant quel plan, la police de la pensée se branchait- t - elle sur une ligne individuelle quelconque* »³².

Autant dire que dans le contexte océanien, la surveillance des lignes téléphoniques par la police en vue de censurer les personnes ayant des idées n'allant pas en ligne droite avec le parti était systématique. Un tel point de vue démontre à suffisance que malgré le fait que le télécran soit un outil indispensable dans la sphère de la communication, il est un outil asphyxiant, car il prive les citoyens de leur libertés d'expression, de penser ; il leur prive de leur dignité et de leur épanouissement. L'État se sert donc de cette technologie de l'information, pour assujettir les populations.

À la vue de cette analyse, on comprend que *1984* présente les risques que peuvent potentiellement représenter les techniques – technologie de l'information dans le cas d'espèce - quant à la manipulation et au respect de la vie privée. Car celles-ci peuvent être instrumentalisées par l'État pour parvenir à ses fins. À cet effet, on peut dire que ces nouvelles techniques permettent au pouvoir politique en place d'étendre son hégémonie et de se pérenniser.

Un tel usage de la technique est perceptible de nos jours dans certains pays tel que la République populaire de Chine. Dans ce pays, le financement des nouvelles technologies à l'instar de l'Intelligence Artificielle est assuré par l'État, en vue d'avoir la population sur son contrôle. C'est à juste titre que le philosophe camerounais, Ebénézer Njoh-Mouellé reconnaît l'existence et l'usage des instruments techniques pour la surveillance systématique de la population chinoise. Certaines idéologies politiques instrumentalisent donc la technoscience dans le dessein fondamental de faire asseoir leur hégémonie sur les populations et assouvir

³¹G. LAVEAU, *op.cit.*, p. 806.

³²G. ORWELL, *op.cit.*, p. 7.

leurs intérêts personnels. D'ailleurs Ebénézer Njoh-Mouellé parlant de la Chine ne manque pas d'affirmer que :

Il est créé là-bas une Start-Up équipée de caméra de sécurité pour un système de reconnaissance faciale. Porteurs de lunettes connectées à une base de donnée constituée de visages des gens, des officiers de police ont accès à leurs noms, ainsi qu'à toutes autres informations personnelles permettant de l'identifier de manière précise.³³

Ces propos du philosophe camerounais, montrent que la Chine est un exemple qui vient consolider le caractère avant-gardiste du roman d'Orwell, puisque dans cet État, tout comme dans le roman *1984*, il existe une surveillance systématique de la population au moyen des instruments de la technique. L'instrumentalisation de la technique pour la domination telle sus-évoquée est aussi présentée de manière critique par l'un des philosophes de l'école de Francfort, soit Herbert Marcuse.

Une telle description n'est pas très éloignée de la description que fait Herbert Marcuse du monde unidimensionnalisé par la technique. En fait, tout comme Orwell, Marcuse, dans sa présentation du monde unidimensionnel fait comprendre que celui-ci est un univers où la liberté de pensée est annihilée. Seulement, cette annihilation n'est plus due à la surveillance des citoyens par la police de la pensée au moyen de la technique. Pour ce dernier, la liberté de pensée qui n'est rien d'autre que la liberté intellectuelle est diluée dans la communication de masse, fruit de la rationalité technologique. Pour Marcuse, la liberté intellectuelle de l'individu est synonyme à la capacité de ce dernier à pouvoir penser de lui-même. Or, relève-t-il, celle-ci est « *actuellement noyée dans la communication de masse* »³⁴.

Outre cette déshumanisation de l'Homme au moyen de la technique à Océania, on observe l'usage de la technique en vue de faire la propagande idéologique du parti. C'est ainsi qu'il y était organisé chaque jour les deux minutes de la haine. Cet événement était diffusé à partir du télécran. Il s'agissait d'un rituel qui consistait tous les matins à faire passer deux minutes au peuple à exprimer en groupe la haine envers ceux dont le parti présentait comme les ennemis de la nation.

³³ É. NJOH-MOUELLÉ, *Lignes rouges « éthiques » de l'intelligence artificielle*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 22.

³⁴ H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit de l'anglais par Monique Wittig et l'auteur, Paris, Les Éditions de Minuit, « Arguments », 1968, p. 30.

C'est ainsi que dans *1984*, l'ennemi de la nation s'incarne dans la figure d'« Emmanuel Goldstein ». Ce passage d'Orwell explicite le mieux cela : « *Le renégat et le traître [...] Le programme des deux minutes de la haine, variait d'un jour à l'autre, mais il n'y en avait pas dans lequel Goldstein ne fût pas principale figure. Il était le traître fondamentale, le premier profanateur de la pureté du parti.* »³⁵

Ainsi dit, l'instrumentalisation de la technique à travers l'usage du télécran est employée par le régime totalitaire d'Océania en vue de présenter Goldstein comme l'ennemi numéro un à abattre pour la sécurité de la nation. Tout cela vise à pérenniser le pouvoir de *Big brother*.

Toutefois, il conviendrait de faire remarquer dans ce travail que la technique dans cet univers de *1984* est aussi utilisée pour une vaste falsification de l'histoire par le commissariat des archives. Ce commissariat est une sous-direction du ministère de la Vérité. Le héros principal du roman, Wiston est l'un des membres du célèbre commissariat qui a pour principale charge de manipuler les archives sur toutes ses formes pour qu'il n'y ait jamais une contradiction entre l'information véhiculée par le parti et ce dont connaît le peuple.

*Winston composa sur le télécran les numéros du journal le Times qui lui étaient nécessaires [...] les messages qu'il avait reçus se rapportaient à des articles, ou à des passages d'articles que, pour une raison ou pour une autre, on pensait nécessaire de modifier ou, plutôt, suivant le terme officiel, de rectifier*³⁶.

Seulement, les prédictions politiques de Georges Orwell ne se sont pas actualisées dans les faits. Il s'agit ici de faire remarquer que l'expansion des régimes totalitaires s'appuyant sur les technologies de l'information telle envisagée par ce dernier n'a pas eu lieu dans la globalité. Comme on peut le remarquer aujourd'hui, « *la menace totalitaire si vivement évoquée par Orwell a disparu* »³⁷. Au contraire de la centralisation et de la tyrannie présentée par ce dernier, on assiste comme le souligne Fukuyama, à la décentralisation – en principe - de la politique³⁸. Une telle décentralisation de la politique renvoie ici à l'expansion de la démocratie libérale grâce aux technologies de l'information et de la communication. Oumar Dia n'ignore pas un tel fait. En fait,

³⁵ G. ORWELL, *op.cit.*, p. 16.

³⁶ *Ibid.*, p. 47.

³⁷ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 21.

³⁸ Fukuyama reconnaît à la suite de Peter Huber que l'invention de l'ordinateur personnel et de l'internet confortent l'anticipation technologique de Georges Orwell. Mais cette innovation technique n'a pas entraîné comme le craignait Orwell, l'universalisation du totalitarisme, au contraire cette innovation à impulser la démocratie.

*Réduisant non seulement les distances d'un point à un autre, mais également d'une classe sociale à une autre, écrit Oumar Dia, la communication allait créer des conditions favorables à l'avènement et à l'adoption par les peuples du modèle politique de la démocratie libérale et de ses valeurs de liberté et d'égalité*³⁹.

Ainsi, la prémonition politique de 1984 n'a pas connu un franc succès. Au lieu de l'expansion des régimes totalitaires, on a observé une ruée des peuples vers la démocratie libérale. Toutefois, les prévisions techniques de ce dernier ne sont pas erronées.

En fait, le développement actuel des technologies de l'information et du numérique rappelle inéluctablement la justesse de la prévision de cet auteur sur la question du développement des nouvelles techniques de communication. Ces nouvelles techniques qui constituent la révolution du numérique sont sources d'un nouveau type de pouvoir. « *Le numérique écrit Serges Guy Onobion, ouvre la voie à un techno-pouvoir* »⁴⁰. Ce pouvoir n'est plus l'apanage d'un « Big brother », mais « *est désormais un biopouvoir libéral* »⁴¹.

La libéralité de ce nouveau pouvoir n'a pas échappé au philosophe français Éric Sadin qui bien avant Onobion, a perçu *le big data* comme le substitut contemporain de « Big brother ». Pour cet auteur, le totalitarisme à la Orwell a été substitué par ce qu'il a appelé le « soft-totalitarisme numérique ». Aujourd'hui les peuples sont plus espionnés par les géants du numérique que par les États. « *la révolution du numérique a enclenché un processus de mise à nu de l'individu au profit d'une poignée de multinationales américaines pour la plupart, les fameux big data* »⁴².

Il s'agit de faire remarquer que ce sont moins les États que les géants du numérique, soit les GAFAs – Google ; Apple, Facebook, Amazon – qui de nos jours détiennent le plus des informations sur les individus. En fait, ces multinationales du numérique possèdent des bases de données contenant des informations liées à leurs utilisateurs. Pour mieux illustrer cette possibilité qu'à ces géants à détenir des informations sur leurs usagers, il n'y a qu'à se rappeler de l'histoire racontée par Yannick Bolloré, « le patron de Havas Group » au cours du colloque sur les big data en 2014 à Paris sur son voyage aux États-Unis – au siège de Google-

³⁹ O. DIA, *op.cit.*, p. 136.

⁴⁰ S. G. ONOBION, « La nature humaine à l'ère de la fabrique du vivant », in I. S. MOUCHILI NJIMOM et L. A. MANGA NOMO (Sld.), *La Nature Humaine. Des débats métaphysiques aux technosciences du vivant et des postulats de la modernité politique et étatique*, Paris, L'Harmattan, collection « Ouverture Philosophique », 2020, p. 78.

⁴¹ *Id.*

⁴² M. DUGAIN et C. LABBÉ, *L'Homme Nu. La dictature invisible du numérique*, Paris, Éditions Plon, 2016, p. 6.

À l'atterrissage, je rallume mon portable et je reçois un texto m'informant que, près de mon hôtel, tel restaurant japonais fait 15 % de réduction sur le sushi saumon. Je suis troublé parce que c'est l'un de mes plats favoris. Le lendemain à Mountain View, le siège de Google, je raconte l'anecdote à mes interlocuteurs et je m'interroge à haute voix : qui a bien pu m'envoyer cette pub ? Et là les gens de Google me disent : "C'est nous ! On vous a géolocalisé à votre arrivée, on a monitoré votre agenda, vos mails, on a vu à quel hôtel vous descendiez, et que vous aimiez le sushi saumon, alors on vous a acheté en temps réel une pub ciblée pour un restau du quartier où vous logiez. C'est extraordinaire, vous voyez, tout ce que l'on peut faire."⁴³

Ces propos de Bolloré démontrent à suffisance que ces multinationales – géants du numérique – détiennent des informations spécifiques des personnes qui utilisent les outils techniques qu'elles ont inventés. C'est à juste titre que Marc Dugain et Christophe Labbé parlent de « L'Homme Nu »⁴⁴ pour désigner l'Homme englué dans cet étau du numérique. Ceci se justifie d'autant plus que dans cet univers dominé par le numérique, il n'est plus possible de parler de vie privée en ce sens que ces géants du numérique ont la possibilité d'engranger et de conserver des informations sur les différents usagers des produits qu'ils ont mis sur pied.

À cet effet, « *cette révolution numérique [...] nous dirige vers un état de docilité, de servitude volontaire, de transparence, dont le résultat final est la disparition de la vie privée et un renoncement irréversible de notre liberté.* »⁴⁵ C'est la raison pour laquelle Marc Dugain et Christophe Labbé présentent cette révolution comme étant, « *la dictature invisible du numérique* »⁴⁶.

Somme toute, la dystopie d'Orwell met en exergue l'instrumentalisation de la technique par le politique pour assujettir le peuple. Toutefois, il convient de signaler le caractère erroné des prédictions politiques de 1984. Contrairement à l'expansion du totalitarisme à l'échelle mondiale, on a assisté à la démocratisation du monde. Ceci étant qu'en est-il de la dystopie d'Aldous Huxley ?

⁴³ Y. BOLLORÉ cité par M. DUGAIN et C. LABBÉ, *Ibid.*, p. 15.

⁴⁴ Marc Dugain et Christophe Labbé présentent l'Homme qui vit la révolution numérique comme étant un Homme nu, car les structures du numérique arrivent à engranger un ensemble de données sur ceux qui utilisent leurs produits ; ces structures peuvent avoir les informations les plus confidentielles de ses usagers.

⁴⁵ M. DUGAIN et C. LABBÉ, *op.cit.*, p. 6.

⁴⁶ *Id.*

B- Aldous Huxley et *Le Meilleur des mondes*

L'autre dystopie ayant captivée l'attention de Fukuyama est bien, *Le Meilleur des mondes* d'Huxley. Contrairement à la dystopie de 1984 qui était centrée sur « *ce qu'on appelle maintenant les techniques de l'information* »⁴⁷, celle-ci note Fukuyama, « *de son côté, abordait l'autre grande révolution, celle de la biotechnique* »⁴⁸. Le choix d'Aldous Huxley de prendre réflexivement en charge la « révolution biotechnique » se justifie par le fait que pour ce dernier, « *c'est uniquement au moyen des sciences de la vie que la qualité de la Vie pourra être modifiée radicalement* »⁴⁹. Certes Aldous Huxley n'ignorait pas les avancées dans les sciences physiques de son temps, mais pour lui, de tels progrès en eux même n'étaient pas dommageables à la vie. On peut donc comprendre pourquoi ce dernier a dit dans *Le Meilleur des mondes* que :

*Les sciences de la matière peuvent être appliquées d'une façon telle qu'elles détruiront la vie ou qu'elles rendront l'existence inadmissiblement complexe et inconfortable ; mais, à moins qu'elles ne soient utilisées comme instrument par les biologistes et les psychologues, elles sont impuissantes à modifier les formes et les expressions naturelles de la vie elle-même. La libération de l'énergie atomique marque une grande révolution dans l'histoire humaine, mais non (à moins que nous ne nous fassions sauter en miettes, et mettions ainsi fin à l'histoire) la révolution finale et la plus profonde*⁵⁰.

Le roman d'Aldous Huxley présente une intrigue qui se déroule dans deux milieux distincts : l'État Monde et la réserve des sauvages. Toutefois, il conviendrait de signaler que dans le cadre de ce travail, l'analyse insistera plus sur l'État Monde.

L'État Monde est une société entièrement régulée. Cette régulation est le fruit de l'instrumentalisation des moyens scientifiques par l'État. Il faut comprendre par-là que, c'est au nom de la stabilité politique que la science est instrumentalisée dans cet État. Et à Huxley de préciser : « *Les gens qui gouvernent le meilleur des mondes ne sont pas des fous, et leur but n'est pas l'anarchie, mais la stabilité sociale. C'est affirmer la stabilité sociale qu'ils effectuent par des moyens scientifiques, la révolution ultime [...] véritablement révolutionnaire.* »⁵¹ À tout prendre, l'usage de la science ici a pour *telos* la mise sur pied d'un État qui se caractériserait par une stabilité de fait et non de droit. La régulation qui est la

⁴⁷ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 20.

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ A. HUXLEY, *Le Meilleur des mondes* (1932), traduction de Jules Castier, S. 1., Édition du groupe Ebooks libres et gratuits, 2014, p. 11.

⁵⁰ *Id.*

⁵¹ *Id.*

condition *sine qua non* de la stabilité sociale dans ce milieu, est réalisée de plusieurs manières.

Tout d'abord, cette régulation est effectuée avant la naissance. En fait, l'État mondiale instrumentalise la science et la technique pour réaliser la prédestination sociale des citoyens à venir. Il faut comprendre par-là que dans ce monde, le rôle, la fonction sociale des citoyens sont déterminés à l'avance. Ici les embryons humains sont programmés en fonction de leur future position dans une hiérarchie sociale. Ces propos du directeur de l'incubation du Centre d'incubation et du conditionnement de Londres Central est fort évocateur à ce sujet : « *En outre nous prédestinons...Nous décantons nos bébés sous forme d'êtres vivants socialisés, sous forme de futurs vidangeurs ou de futurs...* »⁵².

Une observation de ce propos du directeur, fait voir que dans l'État mondial, les citoyens sont programmés à la carte, mieux à la mesure du pouvoir politique. De fait, les citoyens « *ont été répartis en cinq catégories séparées nommées par les cinq premières lettres de l'alphabet grec, d'alpha à epsilon, en fonction des besoins de la société.* »⁵³

Cette prédestination sociale telle évoquée se fait par la substitution de l'« ectogenèse » à la reproduction vivipare ou sexuée. Dans ce lieu imaginaire que présente Aldous Huxley, les individus sont conçus par un procédé *extra-utérin*. En fait, dans cet univers, il y'a une dissociation de la procréation d'avec le sexe ; cela vise à assurer la reproduction de l'espèce humaine en laboratoire. C'est ainsi que désormais, la fécondation du fœtus dans la matrice maternelle et la gestation utérine sont remplacées par une fécondation et une gestation en laboratoire. C'est à juste titre que Fukuyama fait comprendre que dans cet univers, la procréation n'est plus « *in utero mais in vitro* »⁵⁴. Toutefois, n'en déplaise à Francis Fukuyama qui perçoit l'« ectogenèse » comme une prémonition d'Aldous Huxley, cette technique a été mis sur pied et conceptualisée avant Huxley par le biologiste John Burdon Sanderson Haldane en 1923 à partir du terme grec *ektos* – en dehors – et du latin *genesis* – naissance , génération⁵⁵ -

⁵² *Ibid.*, p. 31.

⁵³ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 23.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁵ J. B. S. HALDANE, *Daedalus, or Science and the Future : a Paper Read to the Heretics*, London, Paul, French, Trubner, 1925, cité par S. MARTIN, « L'utérus artificiel ou l'effacement du corps maternel : de l'obstétrique à la machinique », Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en Sociologie, Sous la direction de Céline Lafontaine, 2010, p. 9.

Outre cette restriction faite, on peut relever que l'assimilation que fait Francis Fukuyama de l'« ectogénèse » de cet univers huxleyéen à la révolution procréatique issue des « biotechniques » est un peu exagérée. Il serait excessif de percevoir la révolution procréatique actuelle comme la réalisation intégrale de la technique permettant de faire développer des embryons humains hors des corps des femmes depuis la fécondation jusqu'à la naissance, soit l'« ectogénèse ». N'en déplaise à Francis Fukuyama qui perçoit les techniques de procréation présentées par Aldous Huxley comme avant-gardiste des innovations techniques réalisées aujourd'hui, cette forme de procréation – ectogénèse – est comme l'ont reconnu la philosophe Monique Canto-Sperber et le gynécologue René Frydman l'achèvement du processus d'artificialisation de la procréation.

*D'un point de vue technique, disent-ils, la conduite de la grossesse en dehors de l'utérus peut être considérée comme l'achèvement d'un mouvement commencé par la fécondation in vitro : le corps de la femme n'est plus le lieu nécessaire de la fécondation, et il ne sera bientôt plus le lieu nécessaire de la gestation*⁵⁶.

Il est question ici de faire remarquer que contrairement à l'« ectogénèse », la révolution procréatique actuelle ne fait pas totalement abstraction du corps de la femme. On est loin de la gestation entièrement artificielle fantasmée dans *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley. Néanmoins, cela ne laisse pas le biologiste français, Henri Atlan pessimiste. Pour lui, « un jour, il serait possible d'amener cette dissociation à son terme en faisant en sorte que des enfants puissent se développer depuis la fécondation jusqu'à l'accouchement en dehors du corps d'une femme. »⁵⁷ On comprend par-là que l'« ectogénèse » est un possible technologique.

Cela précisé, il est à noter que cette nouvelle forme de procréation dans *Le Meilleur des mondes*, est associée à une technologie innovante. Il s'agit ici de la « bakanovskification » qui consiste en la multiplication des œufs fécondés en plusieurs embryons identiques. Le caractère innovant de ce procédé est qu'il permet de sortir du standard, un œuf fécondé égale à un embryon.

Un œuf fécondé, un embryon, un adulte, dit le directeur d'incubation, c'est la normale. Mais un œuf bakanovskifié à la propriété de bourgeonner, de proliférer, de se diviser : de 8 à 96 bourgeons, et chaque bourgeons deviendra un embryon

⁵⁶ M. CANTO-SPERBER et R. FRYDMAN, *Naissance et liberté. La procréation. Quelles limites ?* Paris, Plon, 2008, pp. 181-82., Cité par S. MARTIN, *Ibid.*, p. 11.

⁵⁷ H. ATLAN, « La mythologie de l'utérus artificiel », in H. ATLAN et V. ROUSSEAU, in *Cité*, 2006/4, N° 28, 15 janvier 2007, p. 117.

*parfaitement formé, et chaque embryon, un adulte de taille complète. On fait ainsi pousser 96 êtres humains où il n'en poussait autrefois qu'un seul : le progrès*⁵⁸.

Ainsi dit, le procédé de « bokanovskification » aboutit non pas à la formation d'un seul nouvel individu, mais à l'avènement de plusieurs nouveaux individus. Cette capacité du procédé de « bokanovskification » est consécutive de la possibilité qu'a un œuf bokanovskifié à se bourgeonner, soit à se dupliquer.

Le procédé de « bokanovskification » mis en exergue dans le roman d'Aldous constitue l'un des moyens de régulation des citoyens en vue de la stabilité sociale dans l'État mondial. Il permet aux dirigeants de cet univers de fabriquer des êtres humains standardisés et uniformes. C'est à juste titre qu'Aldous fait comprendre par la voix du directeur d'incubation que « *des hommes et des femmes conformes au type normal, en groupe uniformes. Tout le personnel d'une petite usine constitué par les produits d'un seul œuf bokanovskifié* »⁵⁹.

Outre cela, cette régulation sociale en vue de la stabilité s'appuie sur les pratiques hypnopédiques qui sont comme le reconnaît le directeur d'incubation du Centre d'incubation, « *la plus grande force moralisatrice et socialisatrice de tous les temps* »⁶⁰. Ceci étant, en quoi consiste cette technique ?

L'hypnopédie est une technique de conditionnement de l'individu – qui est issu de l'« ectogénèse » – pendant le sommeil. Cette technique est utilisée dans le processus de régulation sociale ; celle-ci a lieu après la naissance. Elle est utilisée par les psychologues de cet univers, pour créer chez les futurs citoyens, le sentiment de classe sociale. Cette opération consiste à amener les futurs citoyens à s'identifier par rapport à leur classe et à se distinguer des autres :

*Les enfants Alphas sont vêtus de gris. Ils travaillent beaucoup plus dure que nous, parce qu'ils sont si formidablement intelligents. Vraiment, je suis joliment content d'être un Bêta, parce que je ne travaille pas si dur. Et puis nous sommes bien supérieurs aux Gammas et aux Deltas. Les Gammas sont bêtes [...] Et les Epsilons sont encore pires...Ils sont trop bêtes pour savoir*⁶¹.

Cet extrait du texte d'Aldous – *Le Meilleur des mondes*- montre clairement l'idée de différenciation et de stratification sociale présente dans l'État mondial d'océania. Après

⁵⁸ A. HUXLEY, *op.cit.*, p. 23.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 46-47.

lecture de ce passage, on comprend que dans cet univers, la population y est hiérarchisée. Cette hiérarchisation se fonde sur la technique de l'hypnopédie.

Outre la création du sentiment de classe dans l'État mondial, l'hypnopédie modèle la personnalité des futurs citoyens. Concrètement, à partir de cette technique, l'État moule l'esprit de ses citoyens. Dans cet univers, tout est fait pour que : « *l'esprit de l'enfant [...] soit ces choses suggérées. Et non pas seulement l'esprit de l'enfant. Mais également l'esprit de l'adulte* »⁶². Tout laisse voir que dans ce monde présenté par Aldous, la pensée des citoyens a été déterminée par les dirigeants du *Meilleur des mondes* grâce à la science.

Ainsi, dans *Le Meilleur des mondes*, il apparaît d'une part que le procédé hypnopédique permet à l'État de mouler et de forger l'esprit de ses futurs citoyens et d'autre part, il permet à l'État de créer un sentiment de classe à ses futurs citoyens. Dès lors, cette société est stratifiée en castes ; chaque caste est conçue pour des tâches différentes en fonction de leur conditionnement avant et après la naissance. Cette stratification de classes dans ce monde n'a pas échappé à Gilbert Hottois. Selon lui, « *le célèbre Brave New World d'Aldous Huxley est l'illustration archétypique de ce double danger d'une société divisée en castes homogènes génétiques déterminées à l'aide des sciences et des techniques.* »⁶³

Il faut reconnaître avec Gilbert Hottois que la dystopie d'Aldous Huxley met en scène une société où les biosciences ou sciences de la vie sont instrumentalisées par le pouvoir politique en vue de fabriquer des citoyens uniformes et standardisés, tout en établissant une stratification de classe entre ces citoyens. C'est ainsi que dans cet univers il existe comme il a été signalé précédemment, plusieurs classes sociales : les *alphas* jusqu'aux *epsilons* tout en passant les *bêtas*, les *gammas*, et les *deltas*.

L'autre moyen de régulation et de stabilité sociale qui n'est pas de moindre ici, est la vulgarisation de l'usage du *Soma* qui est comme le souligne Fukuyama, l'ancêtre des substances psychotropes de la neuropharmacologie actuelle. Cette substance – *Soma* – a pour fonction de contribuer à l'amélioration psychologique des citoyens du *Brave New World*. En fait, dans cet espace, toute personne qui se sent déprimée en consomme. Et après consommation, comme par enchantement, ce dernier retrouve la stabilité psychologique nécessaire à la stabilité sociale. C'est justement la conviction que le *soma* est susceptible

⁶² *Ibid.*, p. 48.

⁶³ G. HOTTOIS, « La diversité sans discrimination : entre modernité et postmodernité », in *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 2, núm. 2, julio-diciembre, 2007, p. 19.

d'améliorer l'état psychique des personnes qui en consomment que Lenina est perplexe face au refus de Marx d'en consommer malgré sa mélancolie.

Je préfère être moi-même, dit-il, moi-même et désagréable. Et non un autre, quelque gai qu'il soit [...] Et ce que je comprends le moins de tout, continua-t-elle sur un autre ton, c'est pourquoi vous ne prenez pas de soma quand il vous vient de vos idées épouvantables. Vous les oublieriez totalement. Et, au lieu de vous sentir misérable, vous seriez plein de gaieté. Oui, tellement plein de gaieté ! [...] répéta-t-elle⁶⁴.

Au total, tout comme 1984, *Le Meilleur des mondes* est une source d'inspiration pour Fukuyama dans la mesure où, cette œuvre dystopique présente un univers où la science est instrumentalisée par le pouvoir politique. Néanmoins, il est à noter que Fukuyama a été plus sensible à la révolution scientifique mis en exergue par Aldous Huxley, soit la « révolution biotechnique ». Pour Fukuyama, la présience politique de l'ouvrage d'Aldous Huxley est aujourd'hui plus que jamais d'actualité. Toutefois, en quoi consiste cette « révolution biotechnique » selon Fukuyama ?

⁶⁴ A. HUXLEY, *op.cit.*, pp. 113-116.

CHAPITRE II : LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » SELON FUKUYAMA

La « révolution biotechnique » dont parle Francis Fukuyama trouve son ancrage dans le Darwinisme. Il s'agit de comprendre que celle-ci a accepté avec bonheur, la théorie de l'évolution⁶⁵ qu'avait postulée Charles Darwin au XIX^e siècles à la suite du champion du transformisme Jean-Baptiste Lamarck. C'est au nom de ce caractère évolutif de l'univers et de l'Homme que Lamarck et Darwin ont eu à effectuer une désacralisation ou naturalisation de l'Homme. Selon, l'évolutionnisme lamarcko-darwinien, le monde et l'Homme auraient subi des mutations constantes. Pourtant, avant eux, il était admis que l'Homme a été créé tout fait. À cet effet, l'Homme, en tant que fruit de la création divine devait occuper une place de choix dans l'ordre du monde vivant. Et à André Liboire Tsala Mbani de préciser : « *L'homme est considéré en effet comme ayant été créé, façonné et animé à l'image des dieux ou de Dieu [...] ce qui, conséquemment, le place dans une position privilégiée et prééminente sur Terre et dans le cosmos* »⁶⁶.

Toutefois, Darwin, le grand théoricien de l'évolutionnisme, à la suite de Jean-Baptiste Lamarck à qui Axel Kahn accorde la paternité de la théorie évolutionniste, vient mettre fin à l'idée selon laquelle l'Homme et le cosmos ont été créé tout fait par Dieu. Pour lui, l'Homme est un fruit de l'évolution. Ce décrochage de l'Homme de son piédestal par le père du « struggle for life » (lutte pour la vie) est ce qui justifie l'intégration de ce dernier dans le vaste champ des objets de la technique. L'Homme est désormais un objet de manipulation technoscientifique. Ceci étant en quoi consiste la « révolution biotechnique » selon Fukuyama ? La réponse à cette interrogation nécessite un arrêt sur le premier chemin de l'avenir et la révolution neuropharmacologique d'une part ; d'autre part sur la lutte contre le vieillissement qui est un autre secteur de la « révolution biotechnique » et enfin sur la « révolution biotechnique » la plus révolutionnaire, soit l'ingénierie génétique.

⁶⁵ Nous faisons ici référence au Lamarckisme et au Darwinisme qui sont deux théories qui postulent que les espèces vivantes ne sont pas le fruit de la création divine et ne sont pas fixes.

⁶⁶ A. L. TSALA MBANI, *Biotechnologies et Nature Humaine. Vers un terrorisme ontologique ?*, Paris, L'Harmattan, collection « Religions et Spiritualité », 2007, p. 121.

A- Le premier chemin de l'avenir et la révolution neuropharmacologique

Dans son analyse de la « révolution biotechnique », Fukuyama fait comprendre que « *le premier chemin du futur n'a rien à voir avec la technologie, mais simplement avec l'accumulation des connaissances sur la génétique et le comportement* »⁶⁷. En fait, pour lui, la première « révolution biotechnique » relève moins de la technique que du développement des savoirs sur la génétique humaine et le comportement. Il est question dans cette révolution d'une meilleure compréhension des mécanismes génétiques régulant le comportement de l'Homme. La question structurant une telle révolution est : le comportement humain relève-t-il de l'ordre de l'innée ou de l'acquis ? À cette question, il est à noter que dans le siècle passé, la majorité des personnes avait tendance à expliquer le comportement de l'Homme par son éducation, son milieu de vie.

C'est d'ailleurs ce que soutient la thèse du déterminisme sociologique. Selon celle-ci, la personnalité dépend de l'environnement dans lequel nous vivons. C'est la société qui détermine notre personnalité grâce à l'éducation. Le fait d'appartenir à la même société crée les mêmes traits de personnalité pour les individus. On comprend que pendant cette période, le comportement de l'Homme était perçu comme consécutif de son éducation, de son milieu de vie ; bref ici, le comportement de celui-ci relevait plus de l'ordre de l'acquis que de l'innée. Et à Fukuyama de renchérir : « *Pendant la majeure partie du XX^e siècle, les sciences de la nature et les sciences sociales ont tendu à privilégier les éléments culturels du comportement par rapport aux éléments naturels* »⁶⁸.

Il faut comprendre par-là que, le comportement de l'Homme était perçu comme quelque chose d'acquise et non d'innée. Ainsi, si X ou Y agit de telle ou telle manière, ce n'est pas parce qu'il est prédisposé de par sa naissance à agir ainsi, mais son comportement serait la résultante de son éducation, de son milieu de vie. Lucien Sève ne s'éloigne pas d'une telle analyse.

Pour ce philosophe français et ancien membre du comité consultatif national d'éthique de France, la compréhension de l'Homme par le séquençage de sa structure génétique est limitée. En fait, pour ce dernier, « *pour comprendre l'homme, il est radicalement insuffisant*

⁶⁷ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 46.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 47.

de séquencer son génome »⁶⁹. C'est pourquoi à la suite du généticien français, Axel Kahn, « il dénonce l' « ineptie scientifique » dans la croyance qu'on pourrait détecter des « gènes de comportements particuliers »⁷⁰. Dit autrement, pour ce dernier, la thèse du déterminisme génétique est erronée. Pour Lucien Sève comme pour Axel Kahn, le comportement de l'Homme n'est pas déterminé par sa constitution biologique.

Cependant avec l'accumulation des connaissances sur la causalité génétique, on observe un changement paradigmatique dans l'explication du comportement de l'Homme. À cet effet, son comportement est moins perçu sur le prisme de l'acquis que de l'inné en ce sens que le comportement est expliqué par des éléments génétiques. Fukuyama ne s'éloigne pas d'une telle analyse lorsqu'il reconnaît que « ces dernières années, le pendule est reparti dans l'autre sens en faveur des éléments génétiques »⁷¹. Désormais, il est admis que le comportement de l'Homme est lié à sa structuration biologique.

Cette prise en compte de l'action des gènes, soit de la partie naturelle de l'Homme sur son comportement est aussi remarquable chez Luc Ferry et Jean-Didier Vincent. « Chacun le sait, disent-ils, sans occulter la part de l'éducation et de l'histoire, les découvertes les plus récentes en matière de « biologie des passions » et des comportements accordent, dans ce vieux débat, une place de plus en plus grande à la dimension naturelle de l'humain »⁷².

Ainsi dit, le comportement de l'Homme est de plus en plus expliqué à partir de sa constitution biologique. Il s'agit là d'un déterminisme génétique ; car ici, le comportement de l'Homme est vu comme la résultante de l'action des gènes de ce dernier. Dans une telle perspective, le comportement de l'Homme relèverait plus de la nature que de la culture.

Cet accroissement de la connaissance sur la causalité génétique du comportement de l'Homme est issu de l'avis de Fukuyama d'un certain nombre de domaines telles la génétique comportementale, l'anthropologie interculturel. Et aussi à juste titre précise-t-il qu' « on a identifié jusqu'à présent que deux moyens de démêler causes naturelles et causes culturelles du comportement. Le premier est la discipline de la génétique comportementale ; le second est l'anthropologie des croisements culturels »⁷³.

⁶⁹ L. SÈVE, Préface de, *Et l'Homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, d'A. KAHN, Paris, Nil éditions, 2000, p. 12.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁷¹ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 47.

⁷² L. FERRY & J.-D. VINCENT, *op.cit.*, p. 10.

⁷³ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 49.

Ces deux domaines démontrent que le comportement de l'Homme est tributaire de sa dotation biologique. La génétique comportementale – qui a pour principal but d'établir les relations corrélationnelles entre les gènes et le comportement - partant de l'observation des jumeaux monozygotes – qui sont issus de la division du même œuf – élevés dans des milieux différents démontre ce lien qui existe entre les gènes et le comportement de l'Homme. Pierre Roubertoux reconnaît à juste titre que, « *chaque comportement aurait ainsi son gène et presque chaque vice et chaque vertu* »⁷⁴. Cette dépendance du comportement de l'Homme de ses gènes incite Roubertoux à tirer la conclusion selon laquelle, « *il n'y a pas un comportement qui n'impliquerait aucun gène* »⁷⁵. Ainsi, pour Roubertoux, le comportement de l'Homme est nécessairement le résultat des interactions entre les gènes de ce dernier.

C'est la même dépendance du comportement de l'Homme de ses gènes que Fukuyama relève dans sa présentation des résultats de la génétique comportementale. Ces mots de Fukuyama sont suffisamment édifiant à ce sujet : « *Les résultats obtenus par la génétique comportementale sont souvent spectaculaires, montrant de fortes corrélations dans le comportement de vrais jumeaux même s'ils ont été élevés par des parents différents, dans des environnements culturels et / ou socio-économiques différents* »⁷⁶.

Tout compte fait, il ressort de ce propos de Fukuyama que les facteurs génétiques du comportement priment sur les facteurs culturels du comportement. En fait, ce propos fait voir que malgré l'éducation différente qu'on peut inculquer à des jumeaux, ceux-ci peuvent avoir la même attitude face à certaines situations. Cette corrélation dans l'attitude de vrais jumeaux s'explique dans le champ de la biologie comportementale, par le fait que ces derniers ont la même constitution génétique. Ceci étant qu'en est-il de l'anthropologie interculturelle ?

L'anthropologie interculturelle, contrairement à la génétique comportementale « *prend des sujets culturellement hétérogènes et cherche les similitudes induites par les gènes* »⁷⁷. L'anthropologie interculturelle, pour montrer que le comportement de l'Homme est étroitement lié à sa dotation biologique, mène une étude comparative entre divers éléments culturels afin d'identifier ceux qui s'expriment de la même manière entre des peuples de cultures différentes. Une telle entreprise n'est pas sans intérêt ; car comme le reconnaît Fukuyama, « *si une caractéristique apparaît dans toutes ou presque toutes les sociétés*

⁷⁴ P. ROBERTOUX, *Existe-t-il des gènes de comportement*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 26.

⁷⁵ *Id.*

⁷⁶ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 50.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 53.

connues, nous pouvons en inférer que cela est dû aux gènes plus qu'au milieu environnemental »⁷⁸.

Il apparaît que pour démontrer que le comportement de l'Homme est lié à sa dotation biologique, soit pour démontrer qu'il existe une source naturelle du comportement ; l'anthropologie interculturelle effectue ce que Fukuyama nomme une revue interculturelle d'une activité ou d'une particularité définie. Il s'agit pour celle-ci comme il a été souligné plus haut d'identifier des éléments culturels invariants entre deux ou plusieurs peuples distincts.

L'un des invariants culturels mis en exergue par l'anthropologie interculturelle est comme le souligne Fukuyama, la perception de la couleur. En fait, la perception des couleurs est moins déterminée par l'environnement que par la biologie.

On pourrait penser que les couleurs sont de bonnes candidates à la construction sociale [...] Et pourtant [...] l'on percevait les couleurs primaires et secondaires en transcendant les frontières culturelles. Cela implique qu'il y'a, dans la perception des couleurs, quelque chose d'« imprimé » qui est fondé sur la biologie humaine⁷⁹.

Seulement, ces deux domaines qui mettent en exergue la causalité génétique du comportement de l'Homme sont de l'avis de Fukuyama limités. Cette limitation se justifie par le fait qu'elles « *se fondent sur des inférences statistiques dotées de marges d'erreur considérables, et ne sauraient décrire les vraies connexions causales entre gènes et comportement* »⁸⁰. Néanmoins note Fukuyama, « *tout cela va changer. La biologie peut théoriquement fournir des informations sur les parcours moléculaires reliant gènes et comportement* »⁸¹. La biologie permet non plus des postulats génétiques théoriques, mais donne à l'Homme le pouvoir de connaître les circuits moléculaires des gènes responsables de tel ou tel comportement. Avec elle, la tentation est grande de relier les différents comportements, et sur une plus large étendue, l'ensemble des traits de la personne à un déterminisme génétique.

Succinctement, la première « révolution biotechnique » n'a rien de technique, il s'agit de l'accroissement des connaissances sur les liens de causalité entre le comportement humain

⁷⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 53-54.

⁸¹ *Ibid.*, p. 54.

et les gènes de l'Homme. Ceci étant l'autre voie révolutionnaire de la « révolution biotechnique » est celle de la neuropharmacologie.

La neuropharmacologie constitue aussi une « révolution biotechnique ». Elle a donné le pouvoir à l'Homme d'agir sur son humeur, sa personnalité, ses états affectifs. Un tel pouvoir résulte comme le précise Fukuyama de la révolution des neurotransmetteurs qui sont des substances cérébrales qui assurent la transmission d'informations au niveau des neurones. Cette révolution des neurotransmetteurs consiste en un accroissement de la connaissance sur la nature biochimique de l'encéphale.

De fait, le développement des sciences du cerveau montre que celui-ci n'est pas qu'un simple complexe électrique à l'image d'un ordinateur. Concrètement, il s'agit de comprendre comme l'a signalé Gordon Rattray Taylor dans *la révolution biologique* que « *le cerveau n'est pas seulement une machine électrique du genre de l'ordinateur, mais aussi un système chimique complexe.* »⁸² Ainsi dit, le cerveau est un laboratoire à la fois électrique et chimique.

Cette accumulation de connaissances sur la nature du cerveau humain suscite de l'enthousiasme chez les spécialistes des sciences du cerveau, car comme le signale Israël Igor Essomba Étoundi, « *c'est à travers l'exploration du cerveau humain que les biotechnologues espèrent pouvoir rendre totalement compte de ce qu'est l'homme en réalité.* »⁸³. Il se dégage de là, l'idée selon laquelle une connaissance de l'Homme et du fonctionnement de l'organisme humain serait conséquente de la maîtrise du fonctionnement du système nerveux de ce dernier. À partir de là, il ne serait pas inepte de formuler ce propos : dis-moi comment fonctionne ton cerveau, mieux, montre-moi ton encéphalogramme et je te dirai qui tu es, comme principe heuristique fondant la connaissance de l'Homme en tant qu'objet d'étude. C'est ce qui a fait dire à Claude Allègre que :

Beaucoup de scientifiques pensent que le XXIème siècle sera le siècle du cerveau, celui où l'on comprendra enfin comment fonctionne cet organe qui commande tout dans notre corps, depuis les battements du cœur, le rythme respiratoire, la vision, l'ouïe, l'odorat jusqu'à la volonté, la pensée – mais aussi la conscience et l'inconscient, l'amour et la haine, le bonheur et la dépression. Certains pensent

⁸² G. RATRAY TAYLOR, *La Révolution biologique. Des modifications de l'homme par lui-même à la création de la vie en laboratoire*, Verviers, Gérard & C^o, collection « Marabout Université », 1971, p. 164.

⁸³ I. I. ESSOMBA ÉTOUNDI, « Technoscience et Bioéthique dans *Le Paradigme Bioéthique* de Gilbert HOTTOIS », Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de Master en Philosophie à la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, sous la direction du Professeur Lucien AYISSI, 2016, p. 62.

*même qu'un jour on saura dire scientifiquement ce qu'est l'âme !*⁸⁴

Après ce bref rappel de la connaissance de l'Homme par la maîtrise du fonctionnement de son système nerveux, il convient de revenir sur la possibilité qu'elle – connaissance du fonctionnement du système nerveux - offre à la manipulation du comportement de l'Homme. En fait, comme le souligne Fukuyama, à la lumière des neurosciences modernes, il existe un lien nécessaire entre le comportement, la personnalité de l'Homme et le fonctionnement de son système nerveux. Il est à rappeler qu'il ne dénie pas l'action de l'environnement sur le système nerveux. Pour lui :

*La douzaine de neurotransmetteurs (ou catécholamines) tels que la sérotonine, la dopamine, l'adrénaline et la noradrénaline contrôlent le fonctionnement des synapses nerveuses et la transmission des signaux à travers les neurones du cerveau. Le niveau de ces neurotransmetteurs et la façon dont ils interagissent affectent directement nos sentiments subjectifs de bien-être, d'estime de soi, de peur, etc. Les niveaux de base sont affectés par des choses qui se passent dans l'environnement et sont également très liés à ce que nous entendons par le mot personnalité*⁸⁵.

Cette connaissance de ce que le théoricien de la *Fin de l'histoire* nomme la chimie cérébrale constitue un moyen de contrôle du comportement. C'est cet état de chose qui lui fait affirmer que : « *Longtemps avant que l'ingénierie génétique ne devienne une possibilité, la connaissance de la chimie cérébrale et la capacité de manipulations deviendront une importante source de contrôle du comportement.* »⁸⁶

Ce propos de Fukuyama éclaire à suffisance sur le pouvoir qu'offrent ces nouvelles connaissances à l'Homme d'agir sur sa personnalité. Une telle capacité avait déjà été mise en exergue par Rattray pour qui : « *Désormais nous ne serons plus joyeux ou tristes, affables ou agressifs, actifs ou nonchalants, paisibles ou anxieux, parce que telle est notre nature ou parce que les circonstances ont suscité cette humeur ; ce sera parce que nous aurons pris la pilule qui convient.* »⁸⁷

Dans un tel contexte, avec la maîtrise de la chimie cérébrale, il est possible pour l'Homme de manipuler son humeur à sa convenance, voire d'avoir des comportements programmés comme le notait déjà Hans Jonas. Ce n'est pas Fukuyama qui nous contredira à ce sujet ; car pour lui, grâce à la neuropharmacologie, « *nul besoin [...] d'attendre l'arrivée de l'ingénierie génétique pour anticiper le point où l'humanité sera capable de*

⁸⁴C. ALLÈGRE, *Un peu plus de science pour tout le monde, Tome II*, Paris, Fayard, 2006, P. 435. Cité par I. I. ESSOMBA ÉTOUNDI, *Ibid.*, p. 63.

⁸⁵F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 85.

⁸⁶*Id.*

⁸⁷G. RATTRAY TAYLOR, *op.cit.*, p. 171.

stimuler [...] la sensibilité émotionnelle [...] aussi bien que de réduire l'agressivité et de manipuler le comportement de mille autres façons. »⁸⁸

Pour une meilleure compréhension de la révolution neuropharmacologique, il serait judicieux de s'intéresser à deux de ses produits, soit le prozac et la ritaline. Ces deux psychotropes agissent de manière remarquable sur le système nerveux et modifient l'état psychique de ceux qui en consomment. C'est ainsi que le prozac en tant qu'anti-dépresseur est comme le reconnaît Fukuyama, l'équivalent du *Soma* à la Huxley ; car il – prozac – « paraît être une sorte de pilule du bonheur »⁸⁹. On comprend par-là que ce psychotrope agi sur l'humeur des personnes. À cet effet, grâce à cette pilule, il n'y aura plus « d'excuse à la dépression ou au malheur [...] les gens normalement heureux pourront se rendre encore plus heureux à volonté »⁹⁰.

La ritaline quant à elle annihile l'hyperactivité par déficit d'attention et contribue ainsi à l'amélioration de la concentration de celui qui en consomme ; c'est à cause de cette capacité à améliorer la concentration que ce psychotrope est détourné de sa fonction thérapeutique par certains étudiants aux Etats-Unis. En fait, ces derniers en consomment non pas en vue de réparer un trouble psychique, mais en vue d'accroître leur capacité de révision.

Cette capacité de la ritaline à améliorer la concentration va pousser Fukuyama à la considérer comme « un instrument de contrôle social »⁹¹. En fait, grâce à elle, il est possible de contrôler les comportements déviants des jeunes enfants ; surtout les jeunes garçons, puisque ceux-ci, comme le souligne Fukuyama, « n'ont pas été programmés par l'évolution pour rester assis pendant des heures. »⁹² Cependant, ces pilules ne sont que la dernière génération des drogues psychotropes :

Prozac et Ritaline ne représentent pourtant que la première génération de drogues psychotropes. A l'avenir ; tout ou presque de ce que l'imagination populaire suppose au sujet des réalisations de l'ingénierie génétique a beau coup plus de chances d'être accompli rapidement par la neuropharmacologie. Une classe de drogues connues sous le nom de benzodiazépines pourrait être utilisée pour modifier le système de l'acide gamma-aminobutyrique (AGAB) afin de réduire l'anxiété, de maintenir une attention paisible mais active, et de déclencher le sommeil de façon adéquate sur des périodes plus courtes, sans les effets secondaires de la sédation⁹³.

⁸⁸ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 109.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁹¹ *Ibid.*, p. 92.

⁹² *Ibid.*, p. 94.

⁹³ *Ibid.*, p. 102.

Si la révolution des neurotransmetteurs permet ainsi de reprogrammer la personnalité, il convient de relever que cette capacité de manipulation, a aussi contribué de manière remarquable à l'exploration du cerveau humain. C'est pourquoi Michel Lazdunski, fondateur et ancien Directeur du Centre de Biochimie CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique –, puis de l'Institut de Pharmacologie Moléculaire et Cellulaire CNRS (Nice, Sophia Antipolis) signale que « *la pharmacologie a révolutionné, dans les vingt ou trente dernières années, la compréhension du cerveau et du système nerveux.* »⁹⁴

Cette compréhension du système nerveux n'est pas un fait du hasard ; celle-ci est résultante du fait qu'à partir de la neuroscience moderne, l'Homme « [...] a de fait soulevé le capot et nous a permis de regarder le moteur (au moins essayer de le faire) »⁹⁵. Dès lors, on comprend déjà qu'à partir de la neuroscience moderne, un champ épistémologique plus fécond et plus opératoire est ouvert à la compréhension de l'Homme.

Cette fécondité et cette opérationnalité de la neuroscience vont jusqu'à la résolution des pathologies, soit des maladies mentales. C'est ainsi que lorsqu'on est victime d'un dysfonctionnement cérébrale, il n'est plus question de subir les thérapies freudiennes de « l'entretien » qui se fondaient naïvement comme le dit Fukuyama sur « *l'idée que les maladies mentales étaient essentiellement de nature psychologique.* »⁹⁶, mais, le patient devra suivre une thérapie pharmaceutique. Laquelle consiste pour le patient à consommer des médicaments psychotropes pour retrouver sa santé mentale.

Somme toute, il existe une complémentarité entre la manipulation du comportement de l'Homme à travers l'usage des substances chimiques qui agissent sur le cerveau et une meilleure connaissance de celui-ci – le cerveau -. Seulement, la « révolution biotechnique » ne se limite pas à manipuler le comportement de l'Homme, elle opère aussi une manipulation de l'Homme pour lutter contre le vieillissement en vue de la prolongation de la vie de l'Homme.

B- Lutte contre le vieillissement et prolongation de la vie

L'une des voies par laquelle la « biotechnique » manifeste son caractère révolutionnaire est bien la lutte contre le vieillissement en vue comme le précise Francis Fukuyama de la prolongation de la vie. Il s'agit de comprendre que, l'Homme armé de son nouveau pouvoir mène une guerre sans merci contre le vieillissement qui est perçue comme un facteur pouvant conduire à la mort. On assiste ici à l'accroissement du pouvoir de

⁹⁴ M. LAZDUNSKI, « La neuro-pharmacologie : un triomphe dans l'exploration du cerveau, un échec à dépasser dans la création de thérapeutiques innovantes » [en ligne], Conférence, 2015, Consulté le 23 Novembre 2019, p. 197., Disponible à l'adresse : http://www.mediachimie.org/sites/default/files/Cerveau_p197.pdf

⁹⁵ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 85.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 84.

l'Homme sur la vie. Tel est d'ailleurs le projet du transhumanisme : vaincre la mort afin que l'Homme puisse vivre éternellement.

Autrement dit, l'une des missions de la « révolution biotechnique », c'est de vaincre la mort. En fait, il s'agit ici pour la « révolution biotechnique » de réfuter l'idée selon laquelle l'Homme est un être voué à la finitude c'est-à-dire à la mort. La temporalité, comme critère qui caractérise l'humain est évacuée du projet transhumaniste. Le but ici, c'est de vaincre la mort et d'amener l'Homme à vivre éternellement. Par le transhumanisme, nous assistons à l'avènement de « l'homme-Dieu » pour reprendre une expression chère à Luc Ferry. Tel est l'un des pouvoirs indéniables qu'offre la « révolution biotechnique » à l'Homme aujourd'hui : dominer la nature, la manipuler et la transformer à sa guise suivant ses désirs et ses aspirations. Un tel pouvoir n'épargne pas l'Homme en tant qu'il est parti intégrante de la nature. Ce pouvoir qu'offrent ces « biotechniques » à l'Homme a conduit Fukuyama à les considérer comme un élément susceptible d'influer de manière importante sur la politique. Il s'agit de comprendre avec lui que « *la troisième voie par laquelle la biotechnique contemporaine affectera la politique est la prolongation de l'existence.* »⁹⁷

L'idée majeure qui ressort de cette affirmation est celle selon laquelle, les « biotechniques » donnent à l'Homme le pouvoir d'augmenter sa longévité, soit sa durée de vie. Cela passe par une lutte sans merci contre le vieillissement qui est perçue comme un facteur pouvant conduire à la mort de l'Homme. Car comme le reconnaît Miroslav Radman, les travaux menés en biochimie pour la plupart ont pour objectif de mettre en place des produits pour annihiler le processus de sénescence des cellules. Et aussi précise-t-il :

*L'élixir sur lequel nous travaillons mettra en circulation une molécule (ou un mélange de molécules) qui sera le petit grain de sable empêchant le processus de dégénérescence lié à l'oxydation de nos précieuses cellules, ce petit grain de sable viendra contrarier et ralentir (sinon arrêter) le tic-tac de l'horloge de la dégénérescence biologique*⁹⁸.

Ainsi, il ne fait aucun doute que la lutte contre le vieillissement est intimement liée au désir de l'Homme d'accroître sa longévité. Laquelle à son tour trouve son fondement dans le nouveau pouvoir technoscientifique de l'Homme. Jean-David Ponci n'a pas donc tort de reconnaître que, « *ce rêve semble habiter l'imaginaire humain depuis les premiers*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁹⁸ M. RADMAN, *Au-delà de nos limites biologiques*, Paris, Plon, 2011, p. 70.

balbutiements de l'humanité et les progrès de la science semblent nous donner encore plus de raison d'y croire. »⁹⁹

Seulement, une meilleure compréhension des mécanismes d'accroissement de la longévité par l'Homme nécessite une digression sur la biologie du vieillissement, dans le but de comprendre les mécanismes qui permettent de répondre à la question suivante : pourquoi l'Homme vieillit-il ? Ce détour se justifie par le fait que la vieillesse fait partie des facteurs susceptibles d'entraîner la fin de l'existence de l'Homme.

La question du pourquoi l'Homme vieillit-il ? ne fait pas l'unanimité. De fait, il n'existe pas une théorie unique et fédératrice qui explique les mécanismes qui sont à l'origine du vieillissement. Cet état de chose est bien perçu par Fukuyama pour qui, « *plusieurs théories s'affrontent présentement sur les raisons du vieillissement [...], sans qu'aucun accord se soit dégagé entre les spécialistes sur les mécanismes fondamentaux de ces phénomènes* »¹⁰⁰. Ainsi, il existe plusieurs théories expliquant les mécanismes du vieillissement. Toutefois dans le cadre du présent travail, l'intérêt sera porté sur les théories évolutionnistes et physiologiques – qui renvoie à la théorie de la senescence cellulaire - du vieillissement.

Dans la perspective évolutionniste du vieillissement, le vieillissement est étroitement lié à la reproduction. En fait, pour les tenants de cette conception, la sélection naturelle qui est la base du processus évolutif ne favorise pas la survie des êtres vivants dont la capacité de reproduction est amoindrie avec le temps. C'est justement ce que reconnaît Fukuyama dans son analyse de la biologie de l'évolution.

À cet effet, parlant de la théorie évolutionniste du vieillissement, il souligne : « *Pour elle, grosso modo, les organismes vieillissent [...] parce que la sélection naturelle ne favorise pas la survie des individus une fois que l'âge leur a ôté la capacité de se reproduire* »¹⁰¹. C'est justement ce que reconnaît Céline Lafontaine, pour qui le vieillissement,

*Serait simplement due au fait que la sélection naturelle favorise la reproduction et qu'elle n'a pas « prévu » le prolongement de la vie organique après la période de reproduction. Ceci expliquerait pourquoi dans des conditions naturelles, très peu d'individus, et cela vaut pour la plupart des espèces animales y compris pour l'humain, atteignent ou dépassent l'âge de la reproduction*¹⁰².

⁹⁹ J.-D. PONCI, *La biologie du vieillissement. Une fenêtre sur la science et sur la société*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 254.

¹⁰⁰ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 111.

¹⁰¹ *Id.*

¹⁰² C. LAFONTAINE, « Le corps régénéré : la lutte anti-âge et la quête d'immortalité », in C. HERVÉ, P. A. MOLINARI, M. A. GRIMAUD, E. LAFORÊT, *op.cit.*, p. 54.

Il s'agit de comprendre que dans l'ordre de l'évolution, la période post-reproductive des êtres vivants, y compris celle de l'Homme, constitue le moment de l'accélération du processus du vieillissement.

En fait, pour les partisans de cette tendance, la vieillesse est la conséquence de la baisse de la pression de la sélection naturelle qui diminue avec le temps. Il s'agit de comprendre que celle-ci – sélection naturelle – contribue indirectement à l'élimination des individus dont la capacité de reproduction est amoindrie avec le temps. Didier Coeurnelle et Marc Roux ne s'éloignent pas d'une telle idée, lorsqu'ils reconnaissent unanimement que, « *la sélection naturelle élimine les espèces qui ne renouvellent pas leur patrimoine génétique par la succession de générations* »¹⁰³. Pour ces épigones du transhumanisme, plus la capacité de reproduction de l'individu s'affaiblit plus il est voué à la sanction de la sélection naturelle. Laquelle dans sa discrimination pour la survie de l'espèce opte plus pour la sélection des individus possédant les gènes favorables à la reproduction de l'espèce. Or ces gènes comme le reconnaît Fukuyama sont aussi soumis à l'usure du temps. Car « *certaines gènes peuvent favoriser la capacité d'un individu à se reproduire, mais dérèglent inéluctablement plus tard* »¹⁰⁴. C'est cela qui explique le vieillissement dans la perspective évolutionniste du vieillissement. Qu'en est-il de la théorie du vieillissement par la sénescence cellulaire ?

Pour Fukuyama, « *un autre courant théorique sur le vieillissement vient de la biologie moléculaire et concerne les mécanismes cellulaires spécifiques par lesquels le corps perd sa fonctionnalité et finir par mourir* »¹⁰⁵. Ainsi, la théorie du vieillissement de l'Homme par la sénescence cellulaire s'inscrit dans le champ de la biologie moléculaire. Cette théorie explique le vieillissement de l'individu par le vieillissement des cellules constituant l'organisme humain. Si l'Homme vieillit c'est parce que les cellules qui constituent son organisme à un moment donné entrent en sénescence. Dans un tel contexte, il existerait un lien direct entre le vieillissement des cellules, ou sénescence, et le nombre de divisions cellulaires.

Selon Fukuyama, cette théorie tire son origine des travaux de Leonard Hayflick qui a démontré à travers la culture *in vitro* des cellules que celles-ci ont une limite de divisions après laquelle elles entrent en sénescence. Il écrit : « *En 1961, Leonard Hayflick a découvert que les cellules somatiques avaient une limite supérieure dans le nombre de divisions qu'elle*

¹⁰³ D. COEURNELLE et MARC ROUX, *Technoprog. Le transhumanisme au service du progrès social*, Paris, FLY Éditions, 2016, p.94.

¹⁰⁴ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 111.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.112.

pouvait effectuer : le nombre de ces divisions décroît au fur et à mesure que la cellule vieillit »¹⁰⁶. Cette limite est appelée en hommage de son découvreur la limite de Hayflick ; au seuil de cette limite les cellules arrêtent de fonctionner et entrent en sénescence. Toutefois, il convient de préciser que cette limitation s'applique uniquement aux cellules somatiques de l'individu ; les cellules germinales ayant théoriquement une durée illimitée de prolifération. Qu'est ce qui peut expliquer cette limitation responsable du vieillissement des cellules de l'organisme et par ricochet du vieillissement de l'individu ?

Dans son analyse de la théorie moléculaire du vieillissement, Fukuyama signale qu'il existe plusieurs théories expliquant les raisons de la limitation des cellules causant le vieillissement. Ainsi, pour lui, « *plusieurs théories existent à leur tour sur les raisons de cette limitation »¹⁰⁷*.

La première raison d'une telle limitation est bien comme le relève Fukuyama, l'accumulation des dégâts génétiques causés par la duplication des cellules. De fait, les altérations du matériel génétique interviennent dans le processus du vieillissement. Un tel fait n'a pas échappé à Max Lafontan. Ce dernier, dans sa Communication présentée à l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles Lettres de Toulouse, le 24 mars 2016 a signalé avec clarté que les

altérations de l'ADN s'accumulent sous la forme de diverses altérations allant de mutations à des défauts de réparation ou à l'apparition de lésions irréparables comme la rupture de la double hélice de l'ADN qui vont induire des dysfonctions cellulaires plus ou moins grave. La sénescence cellulaire qui s'ensuit [...] entraîne la production de sécrétions qui peuvent endommager les tissus environnants¹⁰⁸.

Ces sécrétions dont parle Lafontan sont les déchets cellulaires qui n'ont pas pu être réparés par les enzymes réparatrices d'acides désoxyribonucléiques ; car comme le reconnaît Fukuyama, ces enzymes « *ne peuvent pas traiter toutes les erreurs »¹⁰⁹*. Ces déchets qui vont s'accumuler dans l'organisme seront responsables de l'affaiblissement du fonctionnement des cellules saines. Tout cela conduira de manière progressive au vieillissement de la totalité des cellules, ce qui conduira inéluctablement au vieillissement de l'individu.

En plus d'expliquer cette limitation des cellules par l'accumulation des déchets provenant des dégâts de l'ADN, la théorie du vieillissement par la sénescence cellulaire

¹⁰⁶ *Id.*

¹⁰⁷ *Id.*

¹⁰⁸ M. LAFONTAN, « Biologie du vieillissement : peut-on agir sur le processus ? Intervention anti-âge : des élixirs "magiques" aux régimes restrictifs et transfusions », Communication présentée à l'Académie des Sciences de France [en ligne], Communication scientifique, 2016, p. 142., Consulté le 31 Août 2021, Disponible à l'adresse : <https://www.academie-sciences-lettres-toulouses.fr>

¹⁰⁹ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 112.

explique le vieillissement de l'individu par la réduction télomérique. La réduction télomérique dont il est question ici n'est rien d'autre que le raccourcissement graduel des télomères¹¹⁰ qui a lieu dans la cellule lors de la division cellulaire. Ce phénomène de raccourcissement des télomères a été considéré par Olovnikov comme étant la limite dont parlait Hayflick.

De fait, celui-ci a été le premier à suggérer que le raccourcissement des extrémités des chromosomes, c'est-à-dire des télomères limite de manière considérable la durée de vie des cellules. Dans la perspective de ce biochimiste, l'amointrissement des télomères conduit inéluctablement à l'élimination des gènes essentiels des cellules, ce qui diminue leur vitalité. Ainsi, il ne serait pas « surhumain » pour reprendre Nietzsche de qualifier les télomères des chromosomes de chronomètre biologique de la cellule et par ricochet de la vie. Car, plus la longueur de ces télomères diminue, plus la cellule vieillit.

Ce lien entre la longueur des télomères et la longévité de la cellule n'a pas échappé au regard de Francis Fukuyama. En fait, il a de manière prophétique annoncé le décès de la brebis Dolly¹¹¹ qui a été clonée à partir des cellules somatiques différenciées adultes, c'est-à-dire ayant déjà des télomères réduits à cause des divisions cellulaires. Cet extrait de l'ouvrage *la fin de l'homme* est fort évocateur à ce propos : « *La brebis Dolly, clonée à partir des cellules somatiques d'un animal adulte, a les télomères raccourcis de celui-ci, non les télomères allongés d'un agneau nouveau-né : elle ne vivra probablement pas aussi longtemps qu'un agneau né naturellement.* »¹¹²

Après cette odysée au cœur des théories développées en vue de comprendre le pourquoi – mécanismes expliquant le vieillissement de la cellule et par ricochet de l'Homme – du vieillissement de l'Homme, il est maintenant nécessaire de serrer de près les stratégies permettant à l'Homme d'intervenir dans le processus du vieillissement en vue de le neutraliser. Cette nécessité de porter un regard sur ces stratégies de lutttes contre le vieillissement se justifie d'autant plus que,

depuis une vingtaine d'années, la quête de la prolongation de la vie n'est plus le domaine réservé des charlatans. Certains scientifiques, professeurs à Harvard, au MIT ou à UCLA, considèrent que la compréhension de la biologie du vieillissement devrait nous permettre de prolonger la vie de l'être humain. S. Austad, professeur de

¹¹⁰ Il s'agit des séquences d'ADN à l'extrémités des chromosomes. À mesure que les télomères se raccourcissent, les cellules atteignent finalement leur limite réplivative et progressent vers la sénescence ou la vieillesse. Cf. « Télomère », *Wikipédia* [en ligne], Dernière modification : le 16 Janvier 2020, Consulté le 31 Août 2021, Disponible à l'adresse : <https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Télomère&oldid=166415422>

¹¹¹ La brebis Dolly est née le 5 Juillet 1996 à l'institut Roslin en écosse. Elle est le clone de la brebis adulte Geniees. Dolly a vécu durant 6 ans ; elle est décédée le 14 Février 2003.

¹¹² F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 113.

*biogérontologie à l'université du Texas à San Antonio, prétend même que la première personne qui vivra 150ans est déjà née*¹¹³.

L'un des moyens préconisés pour limiter le processus du vieillissement de l'organisme relève moins du pouvoir technique de l'Homme que de son alimentation. Il est question ici de comprendre à la suite de Céline Lafontaine que : « *Parmi les moyens préconisés pour augmenter la longévité, l'alimentation et le régime de vie occupent une place de choix* »¹¹⁴. L'allusion est ici faite à la restriction calorifique comme stratégie de lutte contre le vieillissement. De fait, les études ont démontré que la diminution de l'apport des calories à l'organisme contribuerait à un ralentissement du processus du vieillissement de l'organisme et prolongerait ainsi la vie. C'est ainsi que Fukuyama fait remarquer que dans le cadre des expériences sur l'influence de la restriction calorique sur le vieillissement, les rats de laboratoire ayant subis une restriction calorique ont une durée de vie plus longue que ceux qui ont eu une alimentation saine¹¹⁵. Cette action de la restriction calorique sur le vieillissement justifie l'optimisme de Richard Miller pour qui « *les modifications du métabolisme liées à la restriction calorique ne permettent pas uniquement de repousser l'échéance de certaines maladies [...] mais elles retardent la sénescence en tant que telle.* »¹¹⁶

Outre la restriction calorique, les « biotechniques » constituent l'arme fatale de l'Homme dans sa guerre contre le vieillissement. Il s'agit ici de comprendre que les « biotechniques » de par leur caractère fondamentalement opératoire comme l'a reconnu Gilbert Hottois donnent à l'Homme le pouvoir de mener une guerre sans merci contre le vieillissement qui est désormais pour lui non quelque chose de naturel, mais une maladie à éradiquer aux moyens de son nouveau pouvoir. C'est fort de ce pouvoir que les biologistes tel Leonard Guarante du *Massachusetts Institute of Technology*, ont signalé avec emphase comme le reconnaît Fukuyama, « *qu'il pourrait y avoir un jour une route génétique relativement simple pour allonger la vie des hommes* »¹¹⁷.

Cette vision de Leonard est entrain de quitter le terrain onirique de la « biologie-fiction » pour reprendre Jean-Noël Missa pour se réaliser à travers les « biotechniques », tels l'ingénierie génétique à travers le Crispr-Cas9 qui est comme le reconnaît Audrey De Gravey

¹¹³ J.-N. MISSA, « Prolongation de la vie et médecine d'amélioration », in *Sciences sociales et santé*, Vol. 33, 2015, pp. 32-33.

¹¹⁴ C. LAFONTAINE, *op.cit.*, p. 53.

¹¹⁵ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 114.

¹¹⁶ R. MILLER, cité par F. FUKUYAMA, *Ibid.*, pp. 53-54.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 114.

une technique révolutionnaire qui permet avec une grande précision, d'enlever des parties indésirables du génome pour les remplacer par de nouveaux morceaux d'ADN.

Les recherches sur les cellules souches qui sont quant à elle des cellules non différenciées de l'organisme permettent comme le reconnaît Fukuyama de régénérer virtuellement n'importe quels tissus du corps humain. L'actualisation de ce pouvoir d'action de l'Homme sur le vieillissement est évoquée de manière succincte par Didier Coeurnelle, Marc Roux. En fait, « *les thérapies géniques et celles utilisant les cellules souches sont, disent-ils, les techniques les plus prometteuses à moyen terme pour permettre une véritable réjuvenation* »¹¹⁸.

Ce propos sus cité montre clairement que ces « biotechniques » constituent des techniques pouvant permettre le rajeunissement de l'Homme. C'est fort de cela qu'Elizabeth Parrish, Patronne de Bioviva, a testé sur elle une thérapie génique développée par son laboratoire. En 2015, celle-ci s'est faite comme patiente zéro afin de tester la thérapie que sa société a mis au point. Cette thérapie visait à rallonger la longueur des télomères afin de retarder le processus du vieillissement des cellules. Comme résultat, la longueur des télomères de Parrish est quittée/passée de 6,71 kilobase à 7,33. Toutefois, la présentation de la conception fukuyamienne de la « révolution biotechnique » ne sera pas complète sans la présentation de la « biotechnique » la plus révolutionnaire, soit l'ingénierie génétique qui permet à l'Homme d'intervenir sur son patrimoine génétique.

C- L'ingénierie génétique : de la révolution génétique à l'intervention de l'Homme sur son patrimoine génétique

Pour Fukuyama, l'ultime domaine par lequel se manifeste la « révolution biotechnique » est l'ingénierie génétique. Car, celle-ci a octroyé à l'Homme la capacité à agir sur son patrimoine génétique. C'est en raison de ce pouvoir d'intervention octroyé par le génie génétique à l'Homme que François Cambien perçoit cette technologie comme étant « un jeu d'apprenti sorcier »¹¹⁹. Avant la présentation d'une telle capacité, il conviendrait dans le cadre de cette analyse d'effectuer un temps d'arrêt sur la révolution génétique.

Parler de la révolution génétique nécessite un retour sur les travaux de Gregor Mendel. De fait, l'ancien superviseur du monastère de Bnrö est considéré dans l'histoire de la génétique comme l'un des grands précurseurs de cette discipline. Ce moine à travers son intuition a réussi à mettre sur pied les lois de l'hérédité. Concrètement, il s'agit de comprendre

¹¹⁸ D. COEURNELLE et MARC ROUX, *op.cit.*, p. 24.

¹¹⁹ Cf F. CAMBIEN, « La technologie génétique s'apparente à un jeu d'apprenti sorcier », in *Science et Avenir*, N° 771, Mai 2011.

que ce dernier de par les expériences d'hybridation de petits pois qu'il a eu à réaliser dans le jardin de son monastère, a déduit que les caractères ancestraux devaient être transmis de génération en génération. Ces caractères transmis sont comme l'a reconnu Mendel les caractéristiques primaires de chaque parent. La transmission de ces caractères ne se fait pas d'une manière uniforme et équitable ; car « *l'une de ces caractéristiques (la dominante) oblitère l'autre (la récessive)* »¹²⁰. Seulement, faute d'instruments techniques sophistiqués il n'a pas pu mettre en évidence la cause de la transmission des caractères héréditaires.

La génétique trouvant son origine dans le mendélisme a connu un grand essor au XX^{ème} siècle. C'est dans cette période que la molécule dépositaire des caractères héréditaires a été découverte. Ainsi, en 1944, Oswald Avery de l'Institut Rockefeller a donné un coup de pouce à la génétique en démontrant que « *la consigne de l'hérédité est enregistré dans la structure de la molécule d'un acide alors peu connu : l'acide désoxyribonucléique* »¹²¹.

Seulement la structure et la nature de cette molécule ont été mise en exergue non pas par Oswald Avery, mais par, un Anglais, Francis Crick, un Américain, James Watson, tous deux biologistes à l'Université de Cambridge et prix Nobels de médecine avec Maurice Wilkins - en 1962-.

En effet, « *en 1953, [...] Watson et Crick, au cours de leurs travaux de biologie moléculaire, découvrent la structure en double hélice de la molécule d'ADN* »¹²². Ils ont démontré que l'acide désoxyribonucléique (ADN) « *est constitué par une double molécule : deux longues chaînes moléculaires entortillées l'une sur l'autre* »¹²³. Cette « double hélice » comme l'ont baptisé Crick et Watson est constituée de quatre substances chimiques qui forment ce qu'on appelle les bases. Il s'agit de l'adénine, la guanine, la thymine et de la cytosine, désignés en abrégé par les initiales, A, G, T, C. L'appariement de ces substances forme le code génétique. Ceci explique pourquoi pour Kokou Sename Amegatsevi à la suite de Jean Rostand, « *les caractéristiques d'un individu dépendent de la manière dont ces quatre bases se combinent et s'ordonnent dans les molécules des bases* »¹²⁴.

L'ADN mis en exergue par Watson et Crick est la matière première de la vie. Il s'agit de comprendre que c'est par lui ou grâce à lui que se structure la vie. À cet effet, il ne serait

¹²⁰ G. RATTRAY TAYLOR, *op.cit.*, p. 210.

¹²¹ *Ibid.*, p. 211.

¹²² I. S. MOUCHILI NJIMOM, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ? Vers une tentative « bio-centrique » ?* Paris, L'Harmattan, 2016, p. 54.

¹²³ G. RATTRAY TAYLOR, *op.cit.*, p. 211.

¹²⁴ K. SENNAME AMEGATSEVI, « L'Éthique du futur et le défi des technologies du vivant », Thèse en cotutelle présentée en vue de l'obtention du Doctorat en Philosophie aux Universités Laval Québec et Paris-Descartes, Sous la direction de Charles De Koninck et d'Yves Charles Zarka, 2013, P. 28.

pas erroné de reconnaître avec Francis Fukuyama que, « *les molécules d'ADN sont les fameuses séquences torsadées à doubles fibres de quatre bases [...] qui contiennent les programmes de la vie* »¹²⁵. Dans cette perspective, une meilleure compréhension des êtres vivants passerait par l'analyse de leur ADN. Cette maîtrise de la vie par la mise en exergue de son ultime fondement pour parler comme le philosophe camerounais Mouchili Njimom, va ouvrir la voie à une révolution sans nul autre pareil pour l'humanité.

Ce qu'il faut savoir, c'est qu'« *en découvrant que c'est l'ADN qui rend la vie possible dans la spécificité qu'on lui reconnaît* »¹²⁶ la génétique a ouvert la voie à ce qu'il convient d'être appelé ici l'ingénierie génétique qui est compris par Kokou Sename Amegatsevi comme étant, « *un agrégat de techniques, ayant pour objet l'utilisation des connaissances acquises sur les lois de la génétique pour reproduire, ou modifier le génome des êtres vivants* »¹²⁷.

Ce propos de Kokou démontre à suffisance que l'ingénierie donne à l'Homme le pouvoir d'agir sur le génome des êtres vivants. Ainsi, grâce à l'ingénierie génétique, il est désormais possible pour lui d'agir sur l'information génétique contenu dans les gènes de tout être vivant. Cette technologie est appliquée aux êtres vivants sur toutes leurs formes : végétales, animales et humaines. Néanmoins, dans le cadre de ce travail, l'analyse est restreinte sur l'application de cette technologie sur l'humain. Concrètement, il s'agit ici de jeter un regard sur ce que Francis Fukuyama a nommé la transposition de « *cette technologie aux êtres humains* »¹²⁸.

À cet effet, grâce à l'ingénierie génétique, qui est d'après Fukuyama une « *révolution dans notre capacité à décoder et manipuler l'ADN* »¹²⁹, l'Homme a désormais le pouvoir d'agir sur le socle vital de son identité personnelle. Cette technique – ingénierie génétique – permet à l'Homme de modifier l'ADN, support matériel de l'hérédité en vue d'agir sur les gènes. Il s'agit de comprendre là que l'ingénierie génétique permet de modifier la structure génétique ou le génome de l'Homme pour reprendre une expression chère aux praticiens de la génétique. C'est ce que Tsala Mbani nomme la « *dé / reconstruction du vivant humain* »¹³⁰. Ainsi, l'ingénierie génétique permet à l'Homme d'agir et d'intervenir sur ce qui fait sa

¹²⁵ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 138.

¹²⁶ I. S. MOUCHILI NJIMOM, *op.cit.*, p. 52.

¹²⁷ K. SENAME AMEGATSEVI, *op.cit.*, P. 30.

¹²⁸ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 137.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹³⁰ A. L. TSALA MBANI, *op.cit.*, p. 100.

spécificité en tant qu'être humain. Et à Jean Bernard d'ajouter : « *Le génie génétique est une méthode qui modifie le patrimoine génétique d'un être vivant* »¹³¹.

Cette définition que donne Bernard du génie génétique – ingénierie génétique - montre à suffisance que celui-ci ouvre la voie à la réalisation du vœu cartésien de domination de la nature. Une telle lecture n'est pas fortuite ; car cette technologie permet à l'Homme de maîtriser sa propre nature à travers les interventions et manipulations qu'il y opère au moyen de l'ingénierie génétique. Ces interventions ou manipulations sont réalisés, note Francis Fukuyama, par deux principales voies. « *Deux méthodes dit-il, permettent théoriquement de réaliser une manipulation génétique : la thérapie du gène somatique et la manipulation de la lignée germinale (germ-line engineering)* »¹³².

Il se dégage de ce propos de l'américain d'ascendance japonaise que le domaine biomédical est le domaine de prédilection de l'intervention de l'Homme sur son patrimoine génétique. C'est ainsi que cette intervention ou manipulation se manifeste dans une nouvelle forme de thérapie qu'il convient d'appeler ici thérapie génique. La différence entre les thérapies classiques et les thérapies géniques est très bien précisée par Jacques Mallet.

Pour lui, « *la thérapie génique se différencie des thérapies habituelles puisqu'elle ne se fonde pas sur la prise régulière d'un médicament mais sur l'injection ponctuelle d'un fragment d'ADN* »¹³³. Il s'agit plus précisément, comme le souligne Thierry Magnin, d'une thérapie qui « *utilise des acides nucléiques [...] pour soigner des maladies* »¹³⁴. Lorsqu'un gène délétère est repéré comme cause d'une maladie grave, on utilise cette technique soit pour bloquer l'expression de ce gène, soit de le remplacer par un gène à action thérapeutique. Il s'agit en fait d'une manipulation ayant pour objectif de transformer le noyau de la cellule malade en y injectant un gène sain en vue de rectifier ou de corriger les anomalies ; il s'agit ici d'un procédé de correction des tares génétiques.

Il existe deux grandes approches de thérapie génique. La première, dite *ex vivo*, consiste à modifier génétiquement des cellules *in vitro*, puis à greffer ces cellules dans l'organe cible. La deuxième stratégie, dite *in vivo*, vise à introduire directement le gène thérapeutique dans les cellules du patient en injectant localement le vecteur dans l'organe (ou la partie de l'organe) défectueux. Comme il a été signalé, cette thérapie est soit somatique,

¹³¹ J. BERNARD, *De la biologie à l'éthique*, Paris, Buchet-Chastel, collection « Pluriel », 1990, p. 128.

¹³² F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 143.

¹³³ J. MALLET, « Thérapie génique : intérêt et limites des outils », in *Bulletin Académie vétérinaire France* [en ligne], Tome 164, N°1, S. I., S. n., 2011, p. 68., Consulté le 23 Avril 2020, Disponible à l'adresse : www.academie-veterinaire-france.fr

¹³⁴ T. MAGNIN, *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté. Face aux défis du transhumanisme*, Paris, Éditions Albin Michel, 2017, p. 21.

soit germinale. Ces nouvelles techniques thérapeutiques sont facilitées par le développement d'une nouvelle technique génétique, soit le CRISPR-Cas9.

Cette technique donne à l'Homme la possibilité de modifier à volonté, et de manière ciblée le patrimoine génétique de n'importe quelle cellule animale, végétale ou humaine. En fait, elle permet de modifier un ou plusieurs gènes en même temps. C'est à juste titre que Luc Ferry en parle de manière analogique. Il s'agit précisément pour ce dernier d'établir une analogie entre cette nouvelle technologie et le fonctionnement d'un logiciel de traitement de texte.

Pour le philosophe français, avec cette nouvelle technologie, on, « *va pouvoir « couper/ coller » notre ADN, voire l'hybrider aussi facilement qu'on corrige une faute d'orthographe ou déplace une phrase avec un logiciel de traitement de texte* »¹³⁵. C'est justement cette technique d'édition du génome qui a été utilisée à Hong-Kong en 2018 pour faire naître des jumelles immunisées contre le Sida¹³⁶. Ceci étant précisé, en quoi consistent ces nouvelles thérapies géniques ?

La thérapie génique somatique est réalisée sur les cellules somatiques. Et à cet effet, elle n'entraîne pas, en principe et selon les connaissances actuelles, d'effet sur la descendance du malade traité. C'est la raison pour laquelle Fukuyama pense que cette thérapie « *n'a pas d'effet durable sur la génération* »¹³⁷. Cela étant précisé, cette thérapie somatique consiste en une correction du gène altéré en utilisant un fragment d'ADN en guise de médicament ou de gène-prothèse. En transférant ce type de gènes dans les cellules qui devraient être corrigées, on espère parvenir à la guérison de patients atteints d'une affection génétique. Cette thérapie ne modifie pas l'hérédité des malades.

La thérapie génique germinale quant à elle consiste en une correction ou modification d'un gène des cellules embryonnaires au stade initial de développement. Celle-ci est réalisée sur les cellules germinales (ou reproductrices) qui transmettent les caractères héréditaires d'un individu à ses descendants. En fait, la thérapie génique germinale contrairement à celle somatique est héréditaire. Les modifications thérapeutiques qu'elle effectue sur le patient est transmissible à tous les descendants de ce dernier. Et à Laurence Azoux Bacrie de préciser :

¹³⁵ L. FERRY, *La révolution transhumaniste*, p. 73.

¹³⁶ En novembre 2018, He Jankui, Professeur de Génie génétique à l'Université de Shenzhen dans le Sud de la Chine avait déclaré *ex cathedra* à travers une vidéo sur la chaîne YouTube qu'il avait réussi, grâce à la technique CRISPR-Cas9 à donner naissance à deux jumelles – Lulu et Nana - immunisées contre le VIH SIDA. Cf. « Les premiers bébés génétiquement modifiés seraient nés en Chine », in *Futura et APF-relax news* [en ligne], Paru le 28 Novembre 2018, Consulté le 31 Août 2021.

¹³⁷ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, P. 144.

« Les thérapies germinales [...] touchent directement les cellules reproductrices et interviennent donc sur le patient et sa descendance. Elles modifient ainsi, de manière définitive, le patrimoine génétique d'une descendance... »¹³⁸.

Cette description de la thérapie génique germinale montre que celle-ci, contrairement à la thérapie génique somatique transmet les modifications qu'elle apporte à la postérité du patient. C'est à cet égard que Claude Durand établit une différence entre ces deux nouveaux types de thérapie. Selon lui,

*la première consiste à soigner l'homme avec l'ADN utilisé comme médicament : on remplace dans un organe, ou dans les cellules cibles, le gène déficient par le gène normal, greffé sur le génome, sans que cela ne modifie l'hérédité. Au contraire, la thérapie génique appliquée aux cellules germinales confère au nouveau caractère héréditaire*¹³⁹.

À tout considérer, ce propos de Claude Durand conforte l'idée selon laquelle, contrairement à la thérapie génique somatique, la thérapie génique germinale conduit à des modifications qui seront transmises à toute la lignée du patient. Toutefois, l'ingénierie génétique ne va pas se limiter dans le domaine thérapeutique.

En fait, celle-ci est aussi instrumentalisée dans le domaine de la reproduction. C'est ce qui amène Fukuyama à penser que « le dernier cri de la technologie génétique moderne sera le « bébé de synthèse » »¹⁴⁰. Les bébés de synthèse dont parle Fukuyama ne sont rien d'autre que des bébés dont les parents auront volontairement choisi les caractéristiques génétiques. Ceci sous-entend que ces bébés sont l'œuvre du généticien qui identifie les gènes choisis par les parents des futurs enfants. Cette sélection des caractéristiques génétiques des bébés de synthèse n'est pas ignorée par Fukuyama. « Les généticiens, dit-il, identifieront les gènes spécifiques de caractéristiques comme l'intelligence, la taille, la couleur des cheveux [...] pour créer une version « amélioré » de l'enfant programmé. »¹⁴¹ On comprend que, grâce à l'ingénierie génétique, l'Homme est désormais capable d'être responsable de la création de l'Homme.

James Hughes n'ignore pas ce pouvoir démiurgique qu'offre l'ingénierie génétique. Il sait qu'à partir de cette nouvelle technique, les parents peuvent sélectionner la plupart des gènes de leur enfant sur un catalogue. Pour ce dernier, cela pourrait renforcer les liens entre les parents et les enfants, car l'« enfant-produit » pour reprendre Klaus-Gerd Giesen est le fruit du désir des parents. C'est dans cet ordre d'idées que l'on doit situer cette formule de

¹³⁸ A. BACRIE, *Vocabulaire de Bioéthique*, Paris, PUF, 2000, p. 107.

¹³⁹ C. DURAND, *Les biotechnologies au feu de l'éthique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 27.

¹⁴⁰ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 142.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 142-143.

James Hughes : « *Si vous sélectionnez, sur catalogue, la plupart des gènes de votre enfant, cette sélection renforcerait probablement l'importance de vos liens parento-sociaux avec vos enfants.* »¹⁴²

Il n'est plus nécessaire à ce niveau de percevoir l'Homme comme l'œuvre d'un Dieu transcendant. C'est à juste titre que Dominique Lecourt identifie cela comme étant la maîtrise de la reproduction par l'Homme. Désormais, la reproduction est techniquement contrôlée. À cet effet, pour avoir un enfant sur mesure, par exemple, celui qui pourrait être champion du monde du deux-cents mètres à l'âge de dix-neuf ans, il suffirait de procéder à un remplacement des gènes et d'introduire ceux qui pourront accomplir cette mission. Ce remplacement est germinal, c'est-à-dire à l'état d'embryon. Elle consiste en la modification de l'ADN dans un grand nombre de cellules cibles « *en délivrant du matériel génétiquement modifié par le moyen d'un virus ou « vecteur »* »¹⁴³. De cette manière, l'ingénierie génétique permet « *à la reproduction d'avoir lieu en dehors du contexte naturel du sexe et de la famille* »¹⁴⁴, puisqu'il n'est plus question forcément, en ce qui concerne la reproduction, de passer nécessairement par un rapport sexuel pour obtenir un enfant. Alors, dans cette logique, on tend vers « *la technicisation à outrance de la procréation humaine* »¹⁴⁵. Cette technisation de la procréation humaine a conduit Dominique Folscheid, à identifier cette forme de procréation comme étant, « *la procréation de l'homme [...] par l'homme* »¹⁴⁶.

En définitive, la « révolution biotechnique » selon Fukuyama, a une manifestation plurielle. Outre cela, elle fait de l'Homme un « apprenti sorcier » pour reprendre l'expression de François Cambien. S'il en est ainsi, c'est parce que cette révolution a octroyé à l'Homme le pouvoir de s'auto-manipuler, d'agir sur sa propre nature.

¹⁴² J. HUGUES, « Embracing change with all four arms: A post-humanist defense of genetic engineering », in *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 1996, cité par K.-G. GIESEN, « Transhumanisme et génétique humaine », in *L'Observatoire de la génétique*, N° 16, 2004, p. 4.

¹⁴³ FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 143.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 163-164.

¹⁴⁵ A. L. TSALA MBANI, *Les défis de la bioéthique à l'ère éconofasciste. Décryptage d'une prise en otage par des intérêts economico-idéologiques*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 10.

¹⁴⁶ D. FOLSCHIED, « Fin de l'homme ou post-humanité ? », in C. HERVÉ et J. ROZENERG (Sld.), in *Vers la fin de l'homme ?*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2006, p. 229.

Conclusion partielle

Au demeurant, il s'est agi dans cette partie de présenter la conception fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Pour atteindre cet objectif, il a été nécessaire de s'intéresser premièrement aux fondements idéologiques de la réflexion fukuyamienne sur la « révolution biotechnique », avant de scruter sa conception de la « révolution biotechnique ».

Il en ressort que, ce sont fondamentalement les ouvrages dystopiques de Georges Orwell et d'Aldous Huxley qui ont fait naître en Fukuyama le désir de mener une réflexion sur la question de la « révolution biotechnique ». Toutefois, il a été démontré dans ce travail que ces auteurs ayant inspirés Fukuyama n'ont pas abordé les mêmes révolutions scientifiques. *1984* de George Orwell abordait la révolution scientifique dans le domaine de la communication et de l'information et son possible usage pour l'instauration des régimes totalitaires. *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley pour sa part présentait les possibles dérives de la « révolution biotechnique » sur l'Homme. Il ne serait pas superflu ici, de rappeler que d'après Francis Fukuyama, les prévisions politiques d'Orwell ne se sont pas réalisées, pendant que la préséance politique de la « révolution biotechnique » est encore à vérifier. Outre cette préséance qui est à vérifier, la « révolution biotechnique » qu'a présentée Huxley structure fondamentalement la vie de l'Homme aujourd'hui ; raison pour laquelle comme il a été dit, celle-ci a été prise réflexivement en charge par Fukuyama.

Une excursion dotée d'une curiosité au cœur de la présentation qu'a fait Fukuyama de la « révolution biotechnique » a fait voir que pour ce dernier, cette révolution a une manifestation plurielle. Elle est perceptible à plusieurs niveaux : de la maîtrise de la causalité génétique en passant par la neuropharmacologie jusqu'à la « biotechnique » la plus révolutionnaire, soit l'ingénierie génétique. Cette « révolution biotechnique » qui est plurielle dans sa manifestation, a la particularité d'octroyer un pouvoir à l'Homme. Elle a donné à ce dernier le pouvoir de s'auto-manipuler. Cette révolution a permis à l'Homme de manipuler sa propre nature. Laquelle nature est dans la perspective fukuyamienne l'élément fondateur de la dignité de l'Homme et des droits de l'Homme. Fort de cela, Fukuyama va effectuer une « critique sans complaisance » de la « révolution biotechnique ».

**DEUXIÈME PARTIE : LA CRITIQUE FUKUYAMIENNE DE LA
« RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE »**

Introduction partielle

Cette partie est une présentation de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Concrètement, il est question ici de faire ressortir les raisons légitimant la suspicion de cet auteur vis-à-vis de ce qu'il nomme la « révolution biotechnique ». Pour lui, bien que la science constitue le moteur de l'histoire et promet mont et merveille à l'humanité, celle-ci se trouve être de manière paradoxale le talon d'Achille du genre humain. Ce qui revient donc à dire que chez Fukuyama, la « révolution biotechnique », bien qu'elle présente des aspects qui favorisent l'amélioration des conditions de vie et du bien-être de l'humain, est éthiquement problématique. Cette « révolution biotechnique » n'est donc pas seulement positive. Elle est aussi sujet à caution et génératrice de la précarité existentielle à laquelle s'engouffre l'humanité aujourd'hui. C'est la raison pour laquelle, Fukuyama affirme avec assurance que : « *la science et la technique qui sont à la source du monde moderne représentent les points les plus vulnérables de notre civilisation* »¹⁴⁷. Et ceci s'explique par le fait que l'évolution des « biotechniques » aide à n'en point douter, à remédier aux problèmes existentiels de l'Homme. Il n'est pas question pour nous de nous engager dans une attitude technophobe – peur de la technique – prônant ainsi la régression de l'activité technoscientifique, socle de la « révolution biotechnique » ; mais tout en reconnaissant les biens fondés de la « révolution biotechnique », il est opportun que nous sachions également décrier les tares qu'elle présente sous l'aspect de progrès et de la recherche du bien-être de l'Homme.

Si Francis Fukuyama a concentré son attention sur la « révolution biotechnique », c'est en raison du fait que pour lui, il existe un lien entre la biologie et la politique. Cette proximité entre biologie et politique a conduit le politologue qu'est Fukuyama à réfléchir à « *l'impact de la biologie moderne sur notre compréhension de la politique* »¹⁴⁸.

Francis Fukuyama ne manque donc pas de préciser à cet effet que « *la menace la plus grave exercée par la biotechnique contemporaine est bien la possibilité qu'elle altère la nature humaine.* »¹⁴⁹ Pour ce dernier, la « biotechnique » pourrait faire l'Homme perdre sa

¹⁴⁷ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 15.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 26.

nature. Dans cette logique, la « révolution biotechnique » s'inscrit dans une perspective de dénaturalisation et de déshumanisation de l'humain. Il convient de réitérer que pour Fukuyama, cette manipulation « biotechnique » touche la nature humaine.

Or cette nature est à la base, selon l'économiste, des conceptions de droits de l'Homme, de la dignité humaine. Dénaturer l'Homme en le technicisant, c'est lui enlever sa dignité d'Homme. Car sa nature est intrinsèquement liée à sa dignité et aussi aux droits de l'Homme. Ainsi c'est au nom de sa nature que l'Homme a des droits inaliénables et qu'il possède une dignité. Mais alors, étant donné que l'Homme est devenu un sujet de manipulation dans l'univers « biotechnique », il perd forcément cette dignité et ces droits. Dès lors, on comprend que la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » s'appuie sur les arguments de la dignité humaine et des droits de l'Homme, tous deux liés à la nature humaine.

CHAPITRE III : L'ARGUMENT ÉTHIQUE DE LA DIGNITÉ HUMAINE

La première critique que fait Fukuyama aux « biotechniques » s'appuie sur la question de la dignité humaine. Que restera-t-il à l'Homme s'il venait à perdre sa dignité d'être humain ? Mieux encore, en devenant un objet de manipulation biotechnique, celui-ci ne perd-t-il pas sa dignité d'être humain ? Une telle perspective n'est pas un fait du hasard ; car pour Fukuyama, il existe une relation, voire une conjonction nécessaire entre la nature humaine, c'est-à-dire « la somme des comportements et des caractéristiques qui sont typiques de l'espèce humaine »¹⁵⁰ et la dignité de l'Homme. Précisément, pour Fukuyama, l'Homme tire sa dignité de sa nature. C'est en raison de cette dépendance nécessaire de la dignité de l'Homme à sa nature que Francis Fukuyama craint l'application tout azimut des « biotechniques » sur l'Homme.

Si les « biotechniques » constituent une menace pour la dignité de l'Homme d'après Fukuyama, c'est en raison du fait que pour celui-ci, la dignité de ce dernier suppose la nature humaine comme son fondement ; bref la dignité humaine est inhérente à la nature de l'Homme. Cette analyse est confortée par Gilbert Hottois lorsqu'il reconnaît que pour Fukuyama, « L'universelle dignité de l'homme, l'égalité de tous les individus du point de vue de leur dignité, postule l'existence d'une nature essentielle commune. »¹⁵¹

C'est en raison de cette liaison nécessaire entre la nature humaine et la dignité de l'Homme que Fukuyama pense que l'ensemble des caractéristiques typiques à l'espèce humaine est ce qui est à protéger contre la « révolution biotechnique » susceptible de les affecter. Francis Fukuyama nous le démontre lorsqu'il affirme que :

*Cette discussion exhaustive sur la dignité humaine, martèle-t-il, vise à répondre à la question suivante : que voulons-nous vraiment protéger de tout futur progrès en biotechnologie ? La réponse est donc : nous voulons protéger la gamme complète de nos caractéristiques naturelles contre les tentatives et les tentations d'automodification. Nous souhaitons n'interrompre ni l'unité ni la continuité de la nature humaine.*¹⁵²

¹⁵⁰ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 231.

¹⁵¹ G. HOTTOIS, « Dignité humaine et bioéthique. Une approche philosophique critique », in *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 4, núm. 2, junio-diciembre, 2009, p. 105.

¹⁵² F. FUKUYAMA, *op.cit.*, pp. 302-303.

Fukuyama argumente en faveur d'une nature humaine fondant la dignité de l'Homme. L'explicitation de cela nécessite un premier arrêt sur le statut de la dignité humaine qui se présente comme une valeur universellement désirée dont le fondement est problématique ; par la suite on doit se demander si cette crise de fondement de la dignité humaine légitime la prise du pouvoir par l'Homme. Avant de terminer avec la nécessité de la reconnaissance de la dignité humaine fondée sur la nature humaine.

A- Dignité humaine : valeur universelle et fondement problématique

Si on reconnaît avec André Comte-Sponville que l'universel est ce « *qui vaut pour l'univers entier ou pour la totalité d'un ensemble donnée* »¹⁵³, dire que la dignité humaine est une valeur universelle, c'est reconnaître que celle-ci vaut pour toute l'humanité, c'est-à-dire tous les êtres humains. Dès lors, il ne serait pas infondé d'établir une analogie entre la lumière naturelle qui est la chose du monde la mieux partagée¹⁵⁴ comme l'avait reconnu Descartes et la dignité. Dans cette perspective, de manière analogique, on pourrait affirmer que la dignité est la chose du monde, la mieux partagée. Francis Fukuyama ne voit pas différemment les choses lorsqu'il affirme que « *tous les êtres humains [...] sont égaux en dignité* »¹⁵⁵. Néanmoins, il convient de rappeler qu'il ne s'agit pas d'une égalité de fait ; car comme le souligne Francis Fukuyama, « *il n'est pas nécessaire de penser que nous sommes égaux sous tous les aspects importants ou d'exiger que notre vie soit la même que celle de tout le monde* »¹⁵⁶

Il s'agit de comprendre que pour cet auteur, la dignité est un attribut de tous les humains sans exception, car celle-ci constitue un « *patrimoine commun à toute l'humanité* »¹⁵⁷. En fait, de même que la raison se présente comme une faculté commune à toute l'espèce humaine, de même tous les Hommes ont une dignité intrinsèque. La dignité est donc, pour Fukuyama, une valeur partagée par l'ensemble de la communauté humaine.

¹⁵³ A. COMTE-SPONVILLE, *Dictionnaire philosophique*, (2001), Paris, P.U.F., « Quadrige », 4^{ème} édition, 2013, p. 936.

¹⁵⁴ Nous faisons ici référence au bon sens qui a été présenté par René Descartes dans son *discours de la méthode* comme la chose du monde, la mieux partagée. Pour Descartes, tous les humains ont cette lumière naturelle. Seulement, il précise que celle-ci pour être bien conduite nécessite la méthode.

¹⁵⁵ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 265.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 262-263.

¹⁵⁷ A. L. TSALA MBANI, « La dignité humaine : état des lieux d'un principe éthique en état de grâce », *Communication and Argumentation in the Public Sphere*, 1(1), 2007, p. 174.

Estelle Jacquemont n'est pas très éloignée d'une telle idée lorsqu'elle affirme qu'« *en nous reconnaissant l'un l'autre comme personnes, nous rappelons mutuellement que nous possédons une égale dignité* »¹⁵⁸. Il faut comprendre par-là l'appartenance de tout individu au genre humain l'investit inéluctablement de la dignité y afférente qui est présenté par Jacquemont à la suite de Francis Fukuyama comme une chose dont tout individu faisant partie du genre humain possède. Pour ces deux auteurs, cette dignité que mérite toute personne a pour attribut essentiel, l'égalité.

À cet effet, un respect inconditionnel est dû à tout individu, quel que soit son âge, sexe, santé physique ou mentale, religion, condition sociale ou origine ethnique. En effet, « *tout être humain, quel qu'il soit, possède une dignité propre, inaliénable, au sens équivoque que Kant a donné à ce terme : ce qui est au-dessus de tout prix et n'admet nul équivalent, n'ayant pas une valeur relative, mais une valeur absolue.* »¹⁵⁹ Axel Kahn, dans son quatrième chapitre de *Et l'homme dans tout ça ?*, partage cette idée selon laquelle la dignité est un principe qui est propre à tout être humain. Une telle conception de la dignité entre en rupture avec celle de la tradition gréco-latine classique. Dans cette tradition, il y avait une hiérarchisation de la dignité en fonction du statut sociale des personnes.

En fait, dans la tradition gréco-latine la dignité humaine dépend de la plage sociale dans laquelle l'on se trouve. C'est ce qui fait dire à Cheikh Tidiane Nyasse que,

*dans l'antiquité et le moyen âge, la « dignitas » servait à l'origine rendre compte d'une organisation hiérarchique d'un ordre social [...] La dignité conférait à son titulaire un rang éminent qui fait qu'il est reconnu comme différent des autres, souvent plus noble, plus élevé que le reste de la population*¹⁶⁰.

Tout laisse à penser dans ce contexte, que la dignité est liée à la reconnaissance sociale ; et la dignité la plus élevée exprime la supériorité sociale et l'autorité. Dans ce contexte ancien, note Fukuyama, « *les puissants exigeaient des autres qu'ils reconnussent leur supérieur comme empereur, roi ou seigneur* »¹⁶¹.

Dans la même logique, Hans Jörg Sandkühler pense que dans ce contexte, « *La dignité se laissait comparer : Il y avait des degrés de dignité, un plus et un moins. Ce sens était donc*

¹⁵⁸ E. JACQUEMONT, *Penser l'humain*, Paris, pommier-fayard, 2000, p. 72.

¹⁵⁹ T. KONINCK (de), *De la dignité humaine*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2002. p. 1.

¹⁶⁰ C. T. NYASSE, « Inviolabilité de la personne et dignité humaine chez Kant », Mémoire présenté en vue de l'obtention d'un Master en Philosophie à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sous la direction de Oumar Diar, 2018-2019, p. 5.

¹⁶¹ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 26.

inégalitaire ; dans la mesure où la dignité était liée à une fonction, à un rôle social, elle pouvait être retirée en même temps que la fonction »¹⁶². La couche sociale détermine donc le degré de dignité de l'humain. Néanmoins, une telle appréhension de la dignité humaine a connu une nette évolution en ce sens qu'en principe, celle-ci n'est plus l'apanage d'une classe donnée, mais elle est une valeur reconnue pour toute l'humanité.

Au regard de l'analyse qui précède un constat se dégage : celui selon lequel, la dignité est devenue l'expression du respect inconditionnel dû à tout Homme en vertu de son humanité. Un tel constat corrobore à la philosophie morale d'un Emmanuel Kant qui a postulé que les êtres humains en tant que membres de ce qu'il a désigné le « règne des fins » possèdent de manière inéluctable une dignité. Bref pour lui, « *l'humanité [...] est donc ce qui seulement a de la dignité* »¹⁶³.

Concrètement, pour l'horloge de Königsberg, la dignité est le propre et la spécificité de l'Homme. C'est ce qui justifie que pour ce dernier, l'Homme ne devrait jamais être traité comme un simple moyen, mais toujours comme un être ayant une valeur. Toutefois il s'agit d'une valeur absolue et non une valeur marchande, c'est-à-dire ayant un prix. Et aussi, prescrit-il comme « impératif catégorique », la nécessité de traiter l'Homme comme une « fin en soi ». Cela se traduit avec acuité dans cette maxime kantienne : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité dans ta personne et dans celle d'autrui toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen.* »¹⁶⁴ Pour Kant, l'Homme est une « fin en soi » ; en tant que tel, il ne peut et ne doit être subordonné à aucune condition étrangère.

La dignité humaine au sens de Kant s'applique à toute l'espèce humaine même aux embryons. Pour Kant en tant que personne en puissance, les embryons ont aussi de la dignité. Une telle idée est remise en question par le bioéthicien américain Tristram Engelhardt. Dans sa réflexion sur les fondements de la bioéthique, le penseur américain a une définition réductrice de la personne. Pour lui, les personnes sont des entités conscientes, rationnelles, libres de choisir, et en possession du sens moral. Dans cette conception de la personne, Tristram Engelhardt exclut ceux n'ayant pas les attributs – conscience, rationnel, autonomie – qu'il a identifiés comme étant le propre de la personne. Tous ceux n'ayant pas ces attributs pour lui, n'ont pas de la dignité. Dans la perspective de ce penseur, il existe une gradation

¹⁶² H. J. SANDKÜHLERL, « La dignité humaine et la transformation des droits moraux en droit positif », Conférence de l'UNESCO sur les droits de l'Homme [en ligne], Conférence, 2005, Consulté le 04 Septembre 2020, Disponible à l'adresse : <http://www.unesco-phil.uni-bremen.de>

¹⁶³ E. KANT, *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (1785), traductions Hatier, Paris, Hatier, 1963, p. 53.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 47.

dans la dignité humaine. Il est question ici de faire comprendre que pour lui, il n'existe pas aussi bien une égalité de droit ou de fait entre les individus. C'est ainsi que pour Engelhardt, les hommes normaux, c'est-à-dire ayant tous les attributs propres au genre *homo sapiens* sont plus dignes que le fœtus, qui lui ne vaut pas mieux qu'un nouveau-né.

L'approche kantienne de la dignité humaine entretient des accointances avec le système judéo-chrétien, qui admet l'idée selon laquelle l'Homme - en acte et en puissance soit l'embryon - possède une dignité, il doit être respecté de façon inconditionnelle. L'Homme est donc conçu comme un être sacré. Une question demeure cependant : sur quoi repose la dignité ainsi reconnue comme valeur universelle et égale en principe chez tous les êtres humains ?

Si la dignité est une valeur universellement reconnue et désirée par tous les Hommes, il est donc nécessaire de chercher ce sur quoi se fonde celle-ci. L'universalité du désir de reconnaissance de la dignité pour être légitime en droit et en fait doit avoir un socle fondateur. Et à Francis Fukuyama de préciser : « *La demande d'égalité de reconnaissance implique que, lorsqu'on dépouille quelqu'un de toutes ses caractéristiques contingentes et accidentelles, il reste une qualité humaine essentielle qui mérite un respect.* »¹⁶⁵

Il est question de comprendre à la suite du prophète de *La fin de l'histoire* que l'universalité de la dignité de l'Homme nécessite l'existence d'un ensemble de caractéristiques universellement partagé par les êtres humains. C'est ce qu'il nomme le « facteur x ». D'après Fukuyama, ce « facteur x » n'est rien d'autre que, « *l'élément le plus fondamental de ce qu'est l'humanité* »¹⁶⁶. Seulement, la question est à présent de savoir avec Fukuyama, d'où vient ce « facteur x » au nom duquel tous les humains ont de la dignité ?

À cette question, le religieux ne trouve aucune difficulté pour y répondre. Pour ce dernier, la réponse est très évidente : il vient de Dieu. En fait, la tendance religieuse fonde le « facteur x » et par ricochet la dignité de l'Homme sur Dieu. Ceci se justifie dans la conception religieuse par le fait que l'Homme tiendrait sa dignité du fait qu'il est « façonné à l'image de Dieu ». Dit autrement, la dignité humaine est prédéterminée par la création par Dieu des êtres humains à son image. Ceux qui sont faibles de corps et d'esprit sont égaux en dignité à ceux qui sont robustes et forts, car tous sont les créatures du Dieu tout puissant.

¹⁶⁵ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 263.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 265.

Comme l'a constaté Romain Marechal, Saint Paul n'ignorait pas ce principe d'égalité de dignité entre les Hommes ; n'avait-il pas déclaré dans son épître aux Galates qu' « *il n'y a plus ni juif, ni grec, il n'y a plus ni esclave, ni homme libre* »¹⁶⁷ ? Pour Saint Paul, en tant que nous sommes tous façonnés par Dieu à son image, nous avons nécessairement la même dignité.

Nous pouvons donc comprendre à partir de là que l'Homme, en devenant un objet des laboratoires « biotechniques » perd toute sa dignité. On pourrait même s'interroger sur son devenir dans cette logique de manipulations « biotechniques ». L'Homme en devenant une machine peut-il donc ressentir des émotions, pleurer, sourire ou aimer ? Les idéologies politiques qui contrôlent l'action scientifiques à l'ère de la « révolution biotechnique » orientent les productions scientifiques dans leurs propres intérêts. Nous nous situons désormais dans une trajectoire marchande. Car le but de l'action scientifique n'est plus de palier aux difficultés existentielles auxquelles fait face l'humanité, mais plutôt dans le dessein fondamental d'assouvir les intérêts des idéologies politiques.

L'Homme se présente donc comme une marionnette servant dans les expériences et équations « biotechniques ». Ainsi, une question nécessite d'être posée : et « l'Homme dans tout ça ? ». C'est la raison pour laquelle Francis Fukuyama vient réhabiliter la question de la dignité humaine dans un monde en pleine ascension transhumaniste fondée sur la « révolution biotechnique ».

Ce plaidoyer pour un humanisme de Fukuyama s'accorde avec la conception religieuse de la dignité humaine. Les manipulations « biotechniques » de notre temps sont considérées comme des pratiques diaboliques aux yeux de l'Église et par conséquent proscrites. C'est ainsi que les institutions religieuses sont farouchement opposées à certains domaines de la « révolution biotechnique ». À titre illustratif nous pouvons nous référer au domaine de la reproduction où les religieux fondamentalistes s'indignent de l'intervention de l'Homme dans ce phénomène au moyen des « biotechniques » telle la procréation médicalement assistée (PMA).

La dignité humaine devrait être respectée de façon inconditionnelle et incontestable. L'Homme ne saurait faire l'objet d'expériences scientifiques, car il est à l'image de Dieu. Le

¹⁶⁷ St. PAUL, *L'épître aux Galates (III, 28)*, Cité par R. MARECHAL, « La Bioéthique et les contradictions normatives du droit international », Thèse présentée pour l'obtention du grade de Docteur en Droit public à la Faculté de Droit et Science politique de l'Université Aix-Marseille, Sous la direction du Professeur Rostane MEHDI, 2013, p. 62.

pape Jean-Paul II soutenait déjà l'idée selon laquelle il faut respecter l'Homme, car il est à l'image de Dieu. Dans cette perspective, ce que nous appelons aujourd'hui « transhumanisme » constitue une maladie existentielle de notre temps. Car, une telle idéologie encourage des pratiques qui dénaturent l'Homme et lui fait perdre sa dignité intrinsèque.

Fort de ce qui précède, il est indéniable que dans la perspective religieuse, la dignité de l'Homme est nécessairement justifiée par le fait que ce dernier est une création de Dieu, un *imago Dei*. Une telle idée est très bien précisée par Fukuyama. « *Pour les chrétiens [...] l'homme a été créé à l'image de Dieu et il participe donc à la sainteté de celui-ci, ce qui qualifie l'homme pour un degré de respect supérieur par rapport au reste de la création naturelle* »¹⁶⁸. Le christianisme enseigne que l'Homme en tant que créature du Dieu-créeur participe à cet effet à la sainteté de son créateur. Et cette sainteté que l'Homme tire de son créateur, l'investit d'une dignité et par conséquent d'un respect supérieur par rapport aux autres être de la création naturelle.

Dans la même logique, Axel Kahn analysant cette posture religieuse, pense que pour le religieux, la création de l'Homme par Dieu est une condition suffisante pour lui conférer une dignité. Et aussi souligne-t-il : « *Si l'homme a été créé à l'image de Dieu, la question de sa dignité supérieure ne se pose pas. De même si, dans le règne vivant, l'homme seul possède une âme, cela suffit à lui conférer une dignité* »¹⁶⁹. Dans un tel contexte, la dignité de l'Homme trouve son fondement dans le fait qu'il a été fait à l'image de Dieu ou des dieux.

Toutefois, une telle thèse, malgré sa simplicité ne saurait être tenue pour crédible par des personnes non croyantes, c'est-à-dire comme le signale Fukuyama n'acceptant pas, « *le présupposé de la création de l'homme à l'image de Dieu* »¹⁷⁰. Il s'agit de comprendre qu'un tel fondement de la dignité de l'Homme ne pourrait convaincre les personnes ne croyant pas à la thèse créationniste. C'est justement ce que reconnaît André Liboire Tsala Mbani lorsqu'il affirme : « *Il est extrêmement difficile de le faire passer dans des milieux séculiers* »¹⁷¹. Comme pour dire que l'acceptation ou l'adhésion à la thèse du fondement religieux de la dignité de l'Homme n'est pas une nécessité. Dès lors, la question est celle de savoir comme

¹⁶⁸ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 265.

¹⁶⁹ A. KAHN, *op.cit.*, p. 65.

¹⁷⁰ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 265.

¹⁷¹ A. L. TSALA MBANI, « La dignité humaine : état des lieux d'un principe éthique en état de grâce », p.177.

l'a si bien posé Fukuyama, « *existe-t-il une raison séculière pour croire que les êtres humains méritent un statut moral à part ou une dignité spéciale ?* »¹⁷².

Parlant d'un fondement séculier de la dignité de l'Homme, l'histoire des idées fait du fondement kantien de la dignité de l'Homme une référence. Fukuyama l'exprime avec force : « *Le plus fameux effort pour créer une base philosophique à la dignité humaine a peut-être celui de Kant* »¹⁷³. Kant est présenté dans l'histoire des idées comme le penseur qui a effectué une sécularisation du concept de dignité humaine de manière pertinente. C'est ainsi que la pensée de ce dernier sert de boussole dans la quasi-totalité des comités de consultation bioéthique.

Gilbert Hottois souligne cet usage quasi exclusif de la référence kantienne dans la bioéthique en ces termes : « *De texte en texte, la référence kantienne est répétée dans les argumentations bioéthiques évoquant la dignité de l'homme [...] Par ces références, l'on pense avoir tout éclairé et fondé* »¹⁷⁴. Néanmoins il conviendrait de signaler dans ce travail qu'une telle sécularisation de la dignité de l'Homme n'est pas une exclusivité kantienne, mieux n'est pas une invention de Kant.

Bien avant lui, Pic de la Mirandole avait déjà effectué une laïcisation du fondement de la dignité humaine. En fait, l'auteur de *l'Oratio de Dignitate Hominis*, dès la Renaissance relevait dans une perspective humaniste que l'Homme trouve sa dignité dans sa liberté ; liberté ici entendue, comme la capacité pour l'Homme à transformer son propre destin. Cette révolution se traduit très bien dans cette reprise des propos de l'auteur du *Discours sur la dignité de l'homme* par Andrédou Pierre KABLAN : « *Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence* »¹⁷⁵.

Chez Pic de la Mirandole, l'Homme n'a pas une forme prête, c'est à lui de la former. Dans un tel contexte, il ne serait pas faux de reconnaître avec Béatrice Jossuet que pour ce

¹⁷² F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 265.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 265-266

¹⁷⁴ G. HOTTOIS, « Dignité humaine et bioéthique. Une approche philosophique critique », p. 98.

¹⁷⁵ P. LA MIRANDOLE (de), *Discours sur la dignité de l'homme*, cité par A. P. KABLAN, « Le transhumanisme : de la controverse autour d'un paradigme idéologique révolutionnaire à l'élaboration d'un nouveau contrat éthique », in *Droit, Santé, Société*, N° 3-4, 2020, p. 13.

père de l'humanisme, « *la définition de l'homme est justement son absence de définition* »¹⁷⁶. Ce propos de Béatrice Jossuet trouve sa pertinence dans le fait que Pour Pic de la Mirandole, l'Homme au cours de sa création n'avait pas reçu de Dieu, une forme préconçue. D'après Pic de la Mirandole, si l'Homme n'a pas reçu une forme prédéterminée, c'est parce que son créateur a voulu que ça soit lui qui décide de la forme qu'il souhaite avoir.

L'analyse précédente démontre que l'histoire des idées a réduit le fondement séculier de la dignité de l'Homme à la référence kantienne. Or bien avant lui, précisément à la Renaissance, ce fondement avait déjà connu une sécularisation. Cela étant précisé, en quoi consiste le fondement kantien de la dignité de l'Homme ?

Dans la perspective kantienne, la dignité de l'Homme « *consiste justement dans cette aptitude [...] à fonder des lois universelles* »¹⁷⁷. Pour cet auteur, l'Homme est digne de manière nécessaire parce qu'il est capable d'établir et de vivre selon des lois universelles. Lesquelles lois qui ne sont rien d'autres que les principes de la moralité. Dès lors, il ne serait pas fallacieux de relever que chez Kant, la capacité humaine du choix morale est le fondement de la dignité de l'Homme. Francis Fukuyama a justement établi cette liaison entre la dignité de l'Homme et sa capacité du choix moral dans sa lecture de Kant. Fukuyama *dixit*, Kant soutenait que le « facteur x » se fondait sur la capacité du choix moral¹⁷⁸.

Il s'agit de comprendre à la suite de Fukuyama que dans la perspective kantienne, si l'Homme mérite un respect absolu, c'est-à-dire une dignité, c'est parce que celui-ci est capable de par sa raison d'agir ou non selon la loi morale. Gilbert Hottois a relevé cela en ces mots : « *Cette dignité qui est le propre de l'homme s'exprime dans l'autonomie* »¹⁷⁹. Autant dire que dans la perspective de Kant la dignité de l'Homme est intimement liée à l'autonomie de ce dernier.

L'autonomie dont il est question ici implique l'aptitude de l'Homme à produire de lui-même, librement, consciemment et rationnellement les règles qu'il observe dans ses actions. Paradoxalement, cette autonomie dont parle Kant se trouve dans la capacité de l'Homme d'agir toujours selon la loi morale qui n'est rien d'autre qu'un « impératif catégorique » pour reprendre une expression chère au philosophe allemand. Ainsi, l'autonomie tel perçue par

¹⁷⁶ B. JOSSUET-COUTURIER, *Le transhumanisme. Faut-il avoir peur de l'avenir ?*, Paris, Eyrolles, 2016, p. 75.

¹⁷⁷ E. KANT, *op.cit.*, p. 58.

¹⁷⁸ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 266.

¹⁷⁹ G. HOTTOIS, « Dignité humaine et bioéthique. Une approche philosophique critique », p. 98.

Kant est une soumission à la loi morale ; laquelle soumission est moins une restriction de la liberté de l'Homme qu'une manifestation de celle-ci. Car dans le cadre de la moralité, Kant a fait sien de l'idéal rousseauiste selon lequel : « *l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* »¹⁸⁰.

Certes comme le reconnaît Fukuyama, le fondement kantien de la dignité de l'Homme est « *le plus fameux effort pour créer une base philosophique à la dignité humaine* »¹⁸¹, mais une telle conception n'est pas à l'abri de toute critique. En fait, « *Pour ceux qui croient en une explication matérialiste de l'univers – ce qui inclut la grande majorité des spécialistes des sciences de la nature – il devrait être très difficile d'accepter la justification kantienne de la dignité humaine.* »¹⁸²

De ce propos emprunté à Francis Fukuyama, se dégage une principale idée : celle de la difficulté d'admission totale et universelle du fondement kantien de la dignité de l'Homme. Il faut comprendre par-là que la référence kantienne de la dignité de l'Homme pour autant qu'elle soit moins liée de manière directe à la thèse d'une dignité fondée sur la création de l'Homme par Dieu n'est pas moins sujette à caution. Une telle position pour séculière qu'elle soit ne saurait être tenue comme crédible et pertinente par ceux qui sont fondamentalement matérialistes.

Fukuyama justifie cette possible incrédulité des personnes matérialistes face à cette conception kantienne de la dignité de l'Homme en ces mots : « *La raison en est qu'elle les contraint d'accepter une forme de dualisme, avec un domaine de la liberté humaine parallèle au domaine de la nature et qui ne serait pas déterminé par le premier.* »¹⁸³ Par-là, il faut comprendre que la désapprobation de la référence kantienne de la dignité de l'Homme par les partisans d'une explication matérialiste de l'univers se fonde sur le fait que cette référence, a des présuppositions dualistes.

En effet, la référence kantienne de la dignité de l'Homme suppose comme l'a reconnu Gilbert Hottois, un « *dualisme ontologique* »¹⁸⁴. Ce dualisme dans la pensée de Kant a été

¹⁸⁰ Dans son ouvrage, *Du contrat social ou principe du droit politique* (1762), Jean Jacques Rousseau a établi que le respect des lois par les citoyens relève moins de l'hétéronomie – absence de la liberté- que de l'autonomie. Pour lui, l'obéissance à la loi n'est que liberté, car cette loi est le fruit de la volonté général, soit de la volonté du peuple.

¹⁸¹ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, pp. 265-266.

¹⁸² *Ibid.*, p. 266.

¹⁸³ *Id.*

¹⁸⁴ G. HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck, collection « Le Point philosophique », 1997, p. 120.

mis en exergue antérieurement à Hottois par Jules Lachelier en 1904. Ce dernier dans son intervention - au cours de la phase de discussions- pour l'élaboration du Bulletin de la Société française de Philosophie, parlant de la théorie kantienne de la liberté avait laissé entendre d'après Victor Delbos que :

*Chez Kant [...] l'être agissant peut être considéré lui-même sous deux aspects : d'abord, tel qu'il se manifeste par sa présence dans l'espace et son action dans le temps, en un mot, comme phénomène : ensuite, tel qu'il existe en lui-même, en dehors du temps et de l'espace, c'est-à-dire, dans la langue de Kant, comme chose en soi*¹⁸⁵.

Une telle conception de l'Homme implique l'existence d'un monde physique sensible et d'un monde intelligible pour reprendre la terminologie platonicienne et kantienne. Pour Kant,

*La première part de la place que j'occupe dans le monde extérieur et elle étend ce rapport de mon être avec les choses sensibles à tout cet immense espace où les mondes s'ajoutent aux mondes et les systèmes aux systèmes [...] La seconde part de mon invisible moi de ma personnalité, et me place dans un monde qui possède la véritable infinitude, mais où l'entendement seul peut pénétrer, et auquel je me reconnais lié par un rapport, non plus seulement contingent, mais universel et nécessaire*¹⁸⁶.

Ces propos kantien tels présentés impliquent que l'Homme a une double nature. Il est à la fois « phénomène » et « noumène » pour reprendre la terminologie kantienne. En tant que « phénomène », il appartient au monde sensible et de ce fait, est soumis au déterminisme naturel. Cette soumission est comprise ici comme la dépendance de l'action de l'Homme aux lois de la nature, c'est ce que Kant a appelé « l'hétéronomie de la volonté ». Gilbert Hottois, dans son analyse des postulats de la raison pratique chez Kant a relevé les facteurs causant cette « hétéronomie » de l'action de l'Homme d'après Kant : le corps de l'Homme, le moi empirique ou subjectivité individuelle, les sens, les passions.

En tant que « noumène », l'Homme appartient au monde intelligible. Son appartenance à ce monde fait en sorte qu'il soit soumis non plus aux lois de la nature mais

¹⁸⁵ J. LACHELIER, in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, N° 1, janvier 1905 (Ve année), cité par V. DELBOS, « Sur la théorie kantienne de la liberté » (1904), in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, N° 1, janvier 1905, p. 8.

¹⁸⁶ E. KANT, *Critique de la Raison pratique* (17881) précédée *Des Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, traduit de l'allemand par J. Barni, Paris, Ladrangé, 1848, p. 390.

comme l'a reconnu le Newton de la moralité¹⁸⁷, « *aux lois indépendantes de la nature, non fondées sur l'expérience, mais uniquement sur la raison* »¹⁸⁸. La dépendance de l'Homme au monde intelligible fait de lui une personne libre, car en tant que membre de ce monde, l'Homme d'après Kant, jouit d'une autonomie.

Or une posture matérialiste de la réalité est radicalement opposée à toute forme de dualité. Une conception matérialiste de la réalité est essentiellement moniste ; ainsi dit, la réalité n'est constituée que d'un seul élément et particulièrement de la matière dans le contexte matérialiste. Dans un tel contexte, l'Homme ne serait plus à la fois une réalité matérielle par son corps et une réalité spirituelle par sa raison comme l'a postulé Kant, mais il ne serait qu'une réalité matérielle.

Outre cette négation de la bi-dimensionnalité de la réalité humaine dans la perspective matérialiste, il conviendrait de noter que cette perspective matérialiste remet en question l'idéal de liberté sous-tendu dans la référence kantienne de la dignité de l'Homme. En fait, pour une telle perspective matérialiste, il serait utopique de concevoir la réalité humaine sous le prisme de la liberté. Et à Fukuyama de préciser : « *La plupart de ces mêmes scientifiques soutiendraient que ce que nous croyons être le libre arbitre est en fait une illusion et que toute prise de décision humaine peut, en dernière analyse, se rattacher à des causes matérielles.* »¹⁸⁹

Ainsi dit, il faudrait comprendre que l'action de l'Homme est non moins déterminée comme le pensait Kant. Pour la vision matérialiste, l'Homme n'est pas un être dont la caractéristique essentiel est la liberté. Tout au contraire le développement des sciences du cerveau a démontré que, « *les êtres humains décident de faire une chose plutôt qu'une autre parce qu'un ensemble de neurones fonctionne plutôt qu'un autre, et ces contacts neuroniques peuvent se rattacher à des états matériels antérieurs du cerveau.* »¹⁹⁰. C'est au nom de ce lien entre le comportement de l'Homme et ses neurones que Jean Pierre Changeux a défini l'Homme comme étant un animal neuronal.

Le développement des sciences du cerveau conforte objectivement cette position de la vision matérialiste sur le rapport de l'Homme à la liberté. Ces sciences du cerveau nous

¹⁸⁷ Nous empruntons cette caractérisation à Kant qui présentait Jean-Jacques Rousseau comme étant le Newton des sciences morales. Nous postulons aussi que Kant à travers ses travaux sur les fondements de la moralité mérite amplement ce titre de Newton de la moralité à la suite de Rousseau.

¹⁸⁸ E. KANT, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 69.

¹⁸⁹ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, p. 266.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 266-267.

montrent à partir d'appareillage technique sophistiqué que l'agir humain est fondamentalement déterminé par le réseau des neurones du cerveau. Si les sciences du cerveau nous font comprendre que l'agir humain est déterminé par les neurones du cerveau, c'est parce que le cerveau est présenté par les sciences du cerveau comme étant la source de la pensée de l'Homme. De fait, la pensée s'origine du cerveau de l'Homme. Dans une telle perspective il faut reconnaître avec Jean-Pierre Changeux que le cerveau à travers ses neurones est la matrice qui sécrète la pensée. Ainsi, tout comme le foie est l'organe qui sécrète la bile, le cerveau à travers l'action des neurones est l'organe qui est à l'origine de la pensée. Laquelle pensée oriente l'agir humain.

Tout compte fait, la dignité humaine qui se présente comme une valeur universelle constitue un concept problématique lorsque l'on cherche son fondement. Cette crise dans la recherche du fondement de la dignité de l'Homme ne pourrait-elle pas conduire à une prise de pouvoir de la nature humaine par l'Homme ?

B- De la crise du fondement à la prise du pouvoir ?

Parler de crise de fondement de la dignité de l'Homme, c'est reconnaître que s'agissant de la recherche d'un socle fondateur de la dignité de celui-ci, aucun fondement ne fait l'unanimité. C'est ainsi que dans la première articulation de ce chapitre, il a été établi que dans la perspective du religieux, le fondement de la dignité de l'Homme est lié au fait que celui-ci est une créature de Dieu ; une telle perspective n'est pas tenue pour fonder dans une perspective séculière. Laquelle perspective, plus précisément dans son acception kantienne est à son tour trouvée comme récusable par les sciences empiriques qui remettent en question le postulat de libre arbitre fondant la dignité de l'Homme selon Kant. De fait, contrairement à Kant qui a présenté l'Homme comme un être dont la volonté est capable d'autonomie, les sciences empiriques notamment les sciences du cerveau nous ont montré que l'agir humain est déterminé par l'action des neurones du cerveau. Pour ces sciences du cerveau, nos actions sont le fruit de l'interaction des neurones du cerveau entre elles.

Outre cette remise en question du postulat de la liberté fondant la dignité de l'Homme chez Kant, les sciences modernes de la nature sont allées jusqu'à remettre en cause l'idée de l'existence d'une nature humaine, accentuant ainsi la crise du fondement de la dignité de l'Homme. Et à Fukuyama de relever : « *Le problème posé par les sciences modernes de la nature va même plus loin. L'idée même qu'il existe une « essence humaine » a subi des*

attaques en règle de la part des sciences naturelles. »¹⁹¹ Pour les sciences naturelles, il n'est pas fondé et légitime de parler de l'existence d'une nature humaine. Ces sciences récusent l'idée selon laquelle, il existe un ensemble de caractéristiques propres à tous les humains et permettant de distinguer l'espèce humaine des autres espèces.

Une telle attaque trouve sa légitimité dans le darwinisme ; car comme le reconnaît Fukuyama, « *l'une des assertions fondamentales du darwinisme est que les espèces n'ont pas d'essence* »¹⁹². Comme pour dire que dans la perspective darwinienne, les espèces vivantes ne sont ni immuables ni stables. Le darwinisme nous enseigne qu'il n'existe pas d'essence propre à chaque espèce. À ce propos, Gilbert Hottois a signalé que dans le darwinisme, « *les espèces ne sont ni uniformes ni immuables d'une génération à l'autre : d'innombrables petites différences distinguent les individus entre eux* »¹⁹³.

Cette remarque faite par le philosophe belge, montre que le paradigme darwinien d'interprétation des espèces vivantes est radicalement en rupture avec la conception aristotélicienne des espèces. Aristote qui est considéré comme l'un des précurseurs de la zoologie et de la biologie concevait les espèces vivantes sur le prisme de la fixité.

En fait pour lui, les espèces étaient immuables. Dans une telle perspective, celles-ci auraient chacune une essence qui leur est propre. C'est ainsi qu'Aristote a fait de l'Homme un « animal raisonnable ». Or pour Darwin, écrit Francis Fukuyama, ce qui paraît être l'essence d'une espèce est simplement le sous-produit accidentel d'un processus aléatoire d'évolution¹⁹⁴.

Ainsi dit, dans la perspective darwinienne, l'essence comme attribut chez les espèces relève non pas de la nécessité mais de la contingence. Un tel fait hypothèque de manière inéluctable la dignité de l'Homme qui a été postulée dans une perspective laïque comme inhérente à la nature humaine.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 267.

¹⁹² *Id.*

¹⁹³ G. HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, p. 195.

¹⁹⁴ F. FUKUYAMA, *op.cit.*, pp. 267-268.

En fait, « pour beaucoup, cela suggère que la nature humaine n'a pas de statut spécial en fait de valeur [...], parce qu'elle est historiquement contingente. »¹⁹⁵ David Hull, précise cette contingence de la nature humaine en ces mots :

*Je ne vois pas pourquoi l'existence de traits humains universels a pris tant d'importance. [...] je pense que ce genre d'attribution est soit ou bien faux ou bien inutile ; mais même si cela devait être vrai et important, la répartition de ces caractéristiques particulières est largement une affaire de contingence évolutionniste*¹⁹⁶.

La crise du fondement de la dignité de l'Homme est vivifiée par le discrédit sur la thèse de l'existence d'une nature humaine. Pour Fukuyama, l'une des principales conséquences d'un tel discrédit est la naissance en l'Homme du désir de prise du pouvoir. Prise du pouvoir entendue ici comme la déclaration d'indépendance de l'Homme vis-à-vis de l'évolution naturelle, jugée aveugle. Un tel désir est perceptible dans le mouvement transhumaniste qui de l'avis de Fukuyama, postule la libération de l'Homme des contraintes de l'évolution, si tant il est vrai que celle-ci pour ce mouvement est aveugle. « *As "transhumanists" see it, humans must wrest their biological destiny from evolution's blind process* (la mise en gras est de nous) *of random variation and adaptation and move to the next stage as a species.* »¹⁹⁷ Ainsi, dans la perspective transhumaniste, l'Homme ne devrait plus se soumettre à la nature qui est jugée par ce mouvement comme étant aveugle. Il devrait tout au contraire prendre en main son évolution. Cette prise en main de son évolution par l'Homme est étroitement liée aux exploits de la science, mieux à la « révolution biotechnique » comme le dirait Francis Fukuyama.

C'est le biologiste Lee Silver, professeur à l'université de Princeton qui exprime encore le mieux tout cela : pourquoi, s'interroge-t-il, « *ne pas prendre le pouvoir ? pourquoi ne pas contrôler ce qui a été laissé au hasard ?* »¹⁹⁸ Pour rhétorique que soient ces interrogations, de Silver, elles permettent de comprendre que désormais l'Homme ambitionne de se libérer du diktat aveugle de l'évolution et de la nature. Pour ce dernier, souligne Fukuyama, « *dans l'avenir, l'homme [...] ne sera plus esclave de ses gènes, mais leur*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 268.

¹⁹⁶ D. HULL, « On Human Nature », in *The Philosophy of Biology*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 375, cité par F. FUKUYAMA, *Id.*

¹⁹⁷ F. FUKUYAMA, « Transhumanism, The World's Most Dangerous Ideas », in *Foreign Policy*, No. 144 (Sep. - Oct., 2004), 2004, p. 42.

¹⁹⁸ L. SILVER, *Remarking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World*, New York, Avon, 1998, p. 277., cité par F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 269.

maître.»¹⁹⁹ Cette prémonition de Lee Silver rappelle la position de Teilhard De Chardin sur la question. En parlant de génétique, il affirmait : « *Nous semblons être à la veille d'avoir la main sur le développement de notre corps et même de notre cerveau. Avec la découverte des gènes, il semble que nous serons bientôt en mesure de contrôler le mécanisme de l'hérédité biologique.* »²⁰⁰ La découverte des gènes pour le philosophe chrétien qu'était Teilhard De Chardin, est une voie ouverte à la maîtrise du processus biologique par l'Homme. Cette emprise de l'Homme sur le processus biologique, mieux sur l'évolution naturelle est conséquente du déni de l'idée de l'existence d'une nature humaine.

De fait, il s'agit ici de comprendre à la suite de Fukuyama, que l'abolition du concept de nature humaine, soit l'affirmation de son inexistence est une voie ouverte à la prise en charge par l'Homme de sa dotation biologique. Laquelle ici n'est rien d'autre que le génome de ce dernier. Ainsi, fort de la caducité d'une nature humaine, l'Homme peut désormais agir sur sa constitution biologique. Cette intervention de l'Homme sur sa constitution biologique s'appuie sur le développement de l'ingénierie génétique qui permettrait de l'avis de Fukuyama à libérer l'Homme de la loterie génétique qui est fondamentalement aveugle. Et aussi note-t-il que grâce à cette dernière – ingénierie génétique –, il serait possible aux parents de déterminer les gènes de leurs progénitures et de passer ainsi du « hasard au choix » pour reprendre Allen Buchanan.

Il s'agit de reconnaître que désormais, avec l'ingénierie génétique les parents peuvent choisir les gènes qu'auront leurs enfants. La structure génétique des enfants ne sera plus laissée au hasard de l'évolution ; elle va devenir le choix des parents qui sont désormais les designers de l'évolution. Le hasard d'autrefois dans le procès de la reproduction va être remplacé par le choix des parents.

Pour le prophète des *fins*,

*À l'avenir, les forces de la technologie moderne pourront être mises au service de l'optimisation des gènes transmissibles aux enfants [...] Cela pourrait inclure un jour non seulement des caractéristiques comme l'intelligence et la beauté, mais aussi des traits de comportements tels que l'application, l'esprit de compétition, etc*²⁰¹.

Allant dans la même logique que Francis Fukuyama, Richard David Precht va établir une relation de causalité entre le progrès technique dans le domaine de la procréation et la

¹⁹⁹ *Id.*

²⁰⁰ T. DE CHARDIN, repris par B. JOSSUET-COUTURIER, *op.cit.*, p. 97.

²⁰¹ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 276.

demande de services des parents. Cette demande de service consiste pour les parents à vouloir délibérément choisir les différentes caractéristiques de leurs enfants. Pour Precht, plus les techniques de procréation vont se développer, plus les parents vont élargir la gamme de leurs demandes de caractéristiques pour leurs futurs enfants. David Precht précise ce rapport de cause à effet entre le progrès technique et la demande de service en vue du choix des caractéristiques des enfants par leurs parents en ces mots : « *Plus la technique fait de progrès, plus les demandes de parents ambitieux ou sans états d'âme augmentent. Dès lors qu'on pourra choisir le sexe de son futur rejeton, on ne tardera pas à vouloir aussi déterminer la couleur de ses yeux ou sa taille* »²⁰². Dans un tel contexte, l'enfant à naître devra être conforme au cahier de charges donnés, correspondant aux attentes des parents.

Cette capacité de l'Homme à agir sur son génome peut être considérée comme une actualisation du vœu cartésien de la maîtrise de la nature par l'Homme au moyen de la science. Cependant, ce pouvoir soit-il prométhéen est de l'avis de Fukuyama problématique.

En fait, contrairement à Lee Silver qui se présente comme un épigone de la prise en main par l'Homme du pouvoir au moyen de l'ingénierie génétique, Fukuyama est suspicieux vis-à-vis de ce que lui-même a qualifié de la « biotechnique » la plus révolutionnaire. Si ce dernier est méfiant vis-à-vis de l'ingénierie génétique, c'est en raison du fait que pour lui, cette dernière pourrait être source d'inégalité parmi les Hommes. Dans *La fin de l'homme*, il écrit : « *si la loterie vient à être remplacée par le choix, on ouvre une nouvelle voie de compétition entre les êtres humains, qui menace d'accroître la disparité entre le haut et le bas de la hiérarchie sociale* »²⁰³.

On comprend par-là que, dans l'optique de Fukuyama, la loterie génétique pour hasardeuse qu'elle soit, est paradoxalement plus égalitaire que l'ingénierie génétique. Pour cet auteur, « *la loterie génétique* » garantit que le fils ou la fille de parents riches et bien établis n'héritera pas nécessairement des talents et des capacités qui ont créé les conditions de la réussite des parents »²⁰⁴. Or le génie génétique est de l'avis de cet auteur capable de créer une gradation et une hiérarchisation d'un point de vue génétique entre les individus au sein d'une société ; cette hiérarchisation génétique conduira inéluctablement à une hiérarchisation sociale. Pour lui, « *le danger le plus clair et le plus immédiat est que les grandes variations*

²⁰² R. D. PRECHT, *Qui suis-je et si je suis, combien ? Voyage en philosophie*, traduit de l'allemand par Pierre Deshusses, Paris, Éditions France Loisirs, 2010, P. 339.

²⁰³ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 276.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 275.

génétiqes entre les individus vont se restreindre et se fixer dans certains groupes sociaux »²⁰⁵. Ainsi, le génie génétique pourrait permettre l'apparition d'une « classe génétiquement supérieure », pour reprendre une expression chère à Francis Fukuyama. Dans une telle perspective, on assiste à une nouvelle forme d'aristocratie qui est moins conventionnelle que génétiquement fondée. Qu'est-ce à dire ? Il faut comprendre par-là que dans un monde caractérisé par la « révolution biotechnique », il existerait une aristocratie qui ne serait plus le fruit d'un consensus social, mais cette aristocratie se fondera sur/ dans la constitution biologique en ce sens que les membres de la classe sociale supérieure pourront transmettre les gènes responsables de leur supériorité à leurs descendants.

Allant dans le même sens, Lee Silver, dans sa lecture prospective de l'ingénierie génétique, fait comprendre que celle-ci pourrait « être utilisée pour créer une catégorie d'être génétiquement supérieurs »²⁰⁶. Silver, dans son *Remarking Eden : Cloning and Beyond in a Brave New World*, fait comprendre que les personnes qui ont un grand revenu pourront produire des enfants « *GenRich* », tandis que la plupart de la population restera « *GenPoor* ». Dès lors, on aura de l'avis de ce biologiste une société structurée en deux classes : les « *GenRich* » ayant subis des manipulations génétiques et les « *GenPoor* » qui sont ceux qu'on pourrait qualifier de naturel, car n'ayant subis aucune manipulation génétique.

Philosophiquement parlant, une telle structuration de la société, rappelle la hiérarchisation nietzschéenne entre les individus. Pour le philosophe de « la volonté de puissance », il existe deux types d'individus : le « surhomme » qui se définit par « la volonté de puissance » ; « le dernier homme » qui est d'après Nietzsche l'individu décadent. Le penseur de « l'éternel retour », met en exergue cette typologie des êtres humains à travers le prologue de Zarathoustra dans *Ainsi Parlait Zarathoustra*.

Dans cet ouvrage, Nietzsche illustre par la bouche de Zarathoustra deux figures de l'humanité : l'une – surhomme – qui doit être actualisée, l'autre - dernier homme - qui doit être dépassée. C'est justement ce que reconnaît Olivia Bianchi : « *Ces deux figures désignent deux types d'humanité dont l'un est à venir : « je vous enseigne le surhumain » et l'autre [...]*

²⁰⁵ *Id.*

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 270-271.

à disparaître : je leur parlerai de ce qu'il y a de plus méprisable au monde, je veux dire du dernier Homme »²⁰⁷.

Le désir de prise de pouvoir au moyen de l'ingénierie génétique dû à la caducité du concept de nature humaine se présente comme une voie ouverte vers la création d'une aristocratie génétiquement fondée. Un tel fait va susciter une inquiétude chez l'égalitariste qu'est Francis Fukuyama. C'est la raison pour laquelle, pour ce dernier, « *la ligne rouge qui définit la dignité humaine universelle devrait donc être renforcée* »²⁰⁸. Pour Fukuyama, une telle ligne rouge nécessite un retour à la nature humaine comme socle fondant la dignité de l'Homme.

C- Du retour de la dignité humaine fondée sur la nature humaine

La possible prise du pouvoir telle sus-évoquée est subséquente du discrédit autour de l'idée de l'existence d'une nature humaine. Un tel discrédit sur la nature humaine par les sciences modernes d'inspiration darwinienne n'est pas juste dû au fait que celles-ci perçoivent la nature humaine sur le prisme de la contingence historique. Il est aussi d'ordre méthodologique.

En fait, dans la mouvance des sciences de la nature – physique, chimie -, les sciences de la vie en vue de tenir un discours objectif sur ce qu'est l'Homme, vont adopter le réductionnisme méthodologique qui n'est pas compris ici au sens de Matteo Mossio et Jon Umerez pour qui, « *le réductionnisme méthodologique, [...] soutient l'idée que la manière la plus fructueuse d'étudier le comportement d'un système consiste à le considérer en termes d'interactions entre ses composants* »²⁰⁹. Il s'agit tout au contraire de toute attitude qui consiste à croire que le réel pour complexe qu'il soit peut-être compris par ses plus petits éléments constitutifs. Dans une telle perspective, la partie est susceptible de faire comprendre l'ensemble ou le tout. Un tel principe méthodologique trouve son fondement dans la deuxième règle de la méthode cartésienne. Le père de la modernité philosophique – d'après la tradition francophile –, de par sa deuxième règle de la méthode, soit l'analyse, s'était engagé à

²⁰⁷ O. BIANCHI, « Le "dernier Homme" est-il l'Homme d'aujourd'hui ? », in *Le Philosophoïre* [en ligne], 2002/3, N° 18, 2002, p. 192., Consulté le 31 Août 2021, Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoïre-2002-3-page-191.htm>

²⁰⁸ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 280.

²⁰⁹ M. MOSSIO et J. UMEREZ, « Réductionnisme, holisme et émergentisme », in T. HOQUET et F. MERLIN, *Précis de Philosophie de la Biologie*, Paris, Vuibert, 2014, p. 157.

« diviser chacune des difficultés qu'[il] examinerait en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. »²¹⁰

Ainsi, face à la complexité du réel, l'Homme doit segmenter le réel en ses plus petits éléments pour mieux le comprendre. Cette méthodologie cartésienne va servir de socle à la science moderne. C'est ainsi que les sciences de la vie suivront les sciences de la nature dans cette voie pour dire ce qu'est l'Homme. Fukuyama relève cette proximité méthodologique en ces mots : « *Beaucoup de darwiniens contemporains croient qu'ils ont démystifié le problème du devenir humain par les méthodes réductionnistes traditionnelles propres aux sciences naturelles modernes.* »²¹¹

Il faut comprendre par-là que les sciences de la vie se fondant sur le darwinisme utilisent la méthode réductionniste pour établir des savoirs décrivant ce qu'est l'Homme. En fait, « *tout comportement d'ordre supérieur – langage, agressivité, etc. – peut être ramené à l'activation de neurones dans le substrat biochimique du cerveau.* »²¹² Et à Jean Pierre Changeux de préciser : « *Tout comportement s'explique par la mobilisation interne d'un ensemble topologiquement défini de cellules nerveuses.* »²¹³

En d'autres termes, les comportements humains dans la perspective des sciences de la vie – telle la neurobiologie – sont réductibles aux processus biochimiques et électriques du cerveau. À cet effet, Jean Pierre Changeux, naturaliste convaincu affirme :

*Pour le neurobiologiste que je suis, il est naturel de considérer que toute activité mentale, qu'elle soit réflexion ou décision, émotion ou sentiment, conscience de soi... est déterminée par l'ensemble des influx nerveux circulant dans des ensembles définis de cellules nerveuses, en réponse ou non à des signaux extérieurs. J'irai même plus loin en disant qu'elle n'est que cela [...] L'homme [Sic] n'a rien à faire de l'esprit, il lui suffit d'être un homme neuronal*²¹⁴.

Bref, le comportement ou l'agir humain peut être compris juste en recherchant les différentes fonctions des neurones du cerveau. C'est la raison pour laquelle selon Jean Pierre Changeux, il faudrait définir l'Homme par ses neurones.

²¹⁰ R. DESCARTES, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), Seconde partie, Paris, Librairie Larousse, collection « Les Classiques de la Philosophie », 1972, p. 48.

²¹¹ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, pp. 284-285.

²¹² *Ibid.*, p. 285.

²¹³ J.-P. CHANGEUX, *L'Homme Neuronal*, Paris, Fayard, collection « Pluriel », 1983, p. 363.

²¹⁴ J. P. CHANGEUX, cité par T. LA GARANDERIE (de), « L'homme n'est-il que neuronal ? Pour une physiologie de l'esprit », in *Educatio*, N° 8, 2019, p. 2.

Toutefois, de l'avis de Maurice Reuchlin, l'usage du réductionnisme méthodologique pour dire ce qu'est l'Homme ne peut aboutir à une connaissance complète de ce dernier. Et aussi affirme-t-il en réaction à l'ouvrage *L'homme neuronal* de Jean Pierre Changeux que, « *je ne serais pas d'accord avec l'idée que la molécule des neurotransmetteurs et de leurs récepteurs fournit une explication « intégrale » du comportement.* »²¹⁵

Il faut comprendre par-là que, bien que le réductionnisme encéphalique renseigne avec pertinence sur le comportement de l'Homme, ce réductionnisme ne peut être considéré comme une méthodologie rendant compte du comportement humain dans l'exhaustivité. Fukuyama relève avec clarté cette limite d'une explication qui postule que le comportement de l'Homme est intégralement « *déterminé par un réseau particulier, un graphe de neurones, et par les impulsions qui y circulent.* »²¹⁶. En fait, pour lui, « *le problème avec ce genre de réflexion n'est pas qu'elle soit nécessairement fausse, mais qu'elle soit radicalement insuffisante pour expliquer un grand nombre de traits humains, à la fois les plus saillants et les plus exclusifs.* »²¹⁷.

Selon Fukuyama, l'incapacité de la méthode réductionniste à rendre compte des comportements de l'Homme réside dans le fait qu'une telle méthode bien qu'elle soit féconde dans les sciences physiques n'est pas appropriée pour expliquer les systèmes complexes.

*Mais ce qui est approprié aux domaines de la physique tels que la mécanique céleste ou la dynamique des fluides, ne l'est pas nécessairement pour l'étude d'objets situés à l'autre extrémité de l'échelle de complexité, comme la plupart des systèmes biologiques : c'est que le comportement des systèmes complexes ne saurait être prédit par l'agrégation ou la gradation du comportement des particules qui les constituent*²¹⁸.

Au regard de ces propos de Fukuyama, on comprend la raison pour laquelle, les sciences de la vie qui utilisent une méthode réductionniste ne peuvent pas produire des connaissances donnant une définition globale et totale de l'Homme. En fait, si ces sciences de la vie ne peuvent pas dire intégralement ce qu'est l'Homme, c'est parce que celui-ci est un système complexe. Et en tant que système complexe, il n'est pas possible de partir d'un de ses éléments constitutifs pour pouvoir décrire le complexe qu'est l'Homme.

²¹⁵ M. REUCHLIN, « À propos de L'Homme neuronal », in *Raison présente*, N°137, 1er trimestre 2001, p. 107.

²¹⁶ J. P. CHANGEUX, cité par M. REUCHLIN, *Ibid.*, p. 108.

²¹⁷ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 285.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 286.

Or, c'est un tel savoir de l'Homme que produisent les sciences de la vie - d'inspiration darwinienne -. Non seulement d'être un savoir « partial » et « parcellaire » sur ce qu'est l'Homme, ce savoir ouvre la voie comme il a été souligné plus haut à la prise de pouvoir – prise de pouvoir compris ici comme manipulation de la nature humaine - par l'Homme. Il faut comprendre par-là que la réduction de l'agir humain par exemple dans l'activité de ses neurones ne rend pas justice à l'Homme dans la mesure où, une telle connaissance est incapable « *de fonder la dignité de la personne* »²¹⁹. Un tel savoir ne saurait fonder et légitimer la dignité de l'Homme.

Ainsi, c'est la thèse de la contingence historique de la nature humaine et surtout la méthode réductionniste dans les sciences de la vie qui sont responsables de la méprise, mieux de la suspicion contre la nature humaine. Une telle suspicion constitue une menace pour la dignité humaine qui est de l'avis de Fukuyama fondée sur cette nature. Cela a pour corollaire le déni de la dignité humaine. Or pour Fukuyama, ces deux fondements sont erronés. Pour lui, il est bel et bien possible, voire même nécessaire de reconnaître l'existence de la dignité humaine. Celle-ci trouve son ancrage dans « *la gamme de nos caractéristiques naturelles* »²²⁰. Cela présuppose que la nature humaine est un « *complexus* » d'éléments irréductibles les unes des autres. Cette complexité de la nature humaine est méconnue par les sciences de la vie d'inspiration darwinienne. C'est cette complexité de la nature humaine qui de l'avis de Fukuyama, justifie la thèse du statut spécial de l'Homme par rapport aux autres êtres vivants.

Succinctement, l'aversion de Fukuyama vis-à-vis des « biotechniques » se fonde sur le fait que celles-ci peuvent manipuler la nature humaine ; or pour ce dernier la nature humaine de par sa complexité est le ferment de la dignité humaine. Pour ce dernier, « *l'ensemble des caractères qui définissent naturellement et traditionnellement l'être humain est donc à protéger contre des avancées biotechnologiques susceptibles de les affecter* »²²¹. Ceci étant, qu'en est-il de la seconde raison justifiant la méfiance, voire la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique », soit de l'argument juridique des droits de l'Homme ?

²¹⁹ *Ibid.*, p. 284.

²²⁰ *Ibid.*, p. 302.

²²¹ G. HOTTOIS, « Dignité humaine et bioéthique. Une approche philosophique critique », p. 105.

CHAPITRE IV : L'ARGUMENT JURIDIQUE DES DROITS DE L'HOMME : LA NATURE HUMAINE COMME ÉTALON DES DROITS DE L'HOMME

Le précédent chapitre montre à suffisance que, c'est parce que la dignité de l'Homme est conséquente de la nature humaine que Fukuyama critique la « révolution biotechnique ». Laquelle révolution est susceptible d'altérer la nature humaine. Concrètement, c'est parce que, c'est grâce à la nature humaine que l'Homme est perçu comme un être exceptionnel et digne que Fukuyama se présente comme un critique de la « révolution biotechnique ». L'autre argument qu'il utilise contre la « révolution biotechnique » est celui des droits de l'Homme.

En fait, il s'agit de faire comprendre que si Fukuyama critique la « révolution biotechnique », c'est parce que la nature humaine qui peut être modifiée par la « biotechnique » est le suppôt sur lequel reposent les droits de l'Homme. De fait, force est de constater avec Fukuyama que, « ...*toute discussion sérieuse sur les droits de l'homme doit se fonder, en dernier ressort, sur une conception des finalités ou des objectifs de l'homme, laquelle doit à son tour avoir toujours pour base un concept de la nature humaine* »²²².

Ainsi dit, de l'avis de ce dernier, toute discussion ou réflexion sur le fondement des droits de l'Homme doit impérativement tenir compte de ce qu'est l'Homme. On assiste dans un tel contexte, à ce qu'on pourrait appeler ici le naturalisme juridique. Entendu ici comme une attitude consistant à fonder les droits de l'Homme sur la nature humaine qui est perçue comme le principe suprême régissant les droits de l'Homme. Il faut comprendre par-là que ce sont les caractéristiques typiques à l'espèce humaine qui investissent ce dernier des droits.

Cependant, le naturalisme juridique tel sus-évoqué est mis à l'épreuve par la « révolution biotechnique ». De fait, avec le développement des « biotechniques », on assiste aujourd'hui à ce dont Tsala Mbani a nommé le « juridisme nihiliste ». Il s'agit ici de

²²² F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 190.

l'émergence et de la prise en compte juridique de ce que cet auteur qualifie de « fantasmes des biotechniques ». Si le bioéthicien camerounais qualifie ainsi, la conception des droits issue des « biotechniques », c'est parce que pour ce dernier, les droits issus de la « révolution biotechnique » font abstraction des sources naturelles des droits de l'Homme. Il faut comprendre par-là que, ces droits ne prennent pas en compte les thèses développées par les défenseurs du droit naturel – soit la nature, mieux la nature humaine est le fondement des droits de l'Homme -. Or un tel déni est de l'avis de Francis Fukuyama une grave erreur. Et aussi martèle-t-il :

*Selon moi, cet éloignement de la notion de droits fondés sur la nature humaine est une profonde erreur, à la fois pour des raisons philosophiques et comme élément de raisonnement moral quotidien. La nature humaine est ce qui [...] sert de base aux discours philosophiques plus sophistiqués sur le droit.*²²³

S'inscrivant dans la tradition théorique du droit naturel de Leo Strauss, Fukuyama renoue avec l'idée d'une nature humaine sur laquelle s'édifie selon lui les droits de l'Homme. La motivation de Fukuyama à la suite de Strauss à vouloir fonder les droits de l'Homme sur la nature humaine n'est rien d'autre que la volonté et le désir d'inscrire explicitement les droits de l'Homme dans l'ordre de l'universalité. Pour une meilleure compréhension de ce naturalisme juridique de Fukuyama, il faudrait d'abord scruter l'émergence du « juridisme nihiliste » à l'ère de la « révolution biotechnique » ; par la suite mettre à découvert l'ancrage de ce « juridisme nihiliste » dans l'« illusion naturaliste ». Et enfin, justifier la nécessité d'un retour du droit naturel, en raison des dédales du « juridisme nihiliste ».

A- Révolution biotechnique et droits de l' Homme : de l'émergence du « juridisme nihiliste »²²⁴ ou de l'« élastification » des droits de l'Homme

Les « biotechniques » ont un impact considérable sur les aspects de la vie de l'Homme. Le droit qui est l'une des catégories fondamentales qui régit le vivre ensemble en société ne fait pas l'exception. Il faut comprendre par-là que le développement des biotechnologies induit l'émergence d'une nouvelle génération de droits. C'est ainsi que le très vieux droit à la reproduction a connu une extension dans l'ordre de la compréhension chez le bioéthicien américain John Robertson. Son compatriote, Fukuyama, relève cette extension dans l'ordre de la compréhension du droit à la reproduction chez ce dernier en ces mots :

²²³ *Ibid.*, p. 185.

²²⁴ Nous empruntons ce concept à André Liboire Tsala Mbani.

*John Robertson, spécialiste de la bioéthique, avance que [...] les individus ont un droit fondamental à ce qu'il appelle la liberté de procréation, qui englobe aussi bien un droit à se reproduire qu'un droit à ne pas se reproduire (incluant dont le droit à l'avortement). Mais le droit à se reproduire ne se limite pas à la reproduction coïtale : il s'applique aussi à la reproduction non coïtale*²²⁵.

En fait, dans, *Enfants du choix : Liberté, et les nouvelles technologies de Reproduction* (la traduction est de nous), Robertson fait comprendre que les technologies procréatiques induisent inéluctablement à un élargissement du champ de compréhension du droit à la reproduction. Pour lui, le droit fondamental à la liberté de procréation devrait englober aussi la procréation coïtale que non coïtale, soit la procréation artificielle. C'est la raison pour laquelle, il postule que : « *le dépistage génétique aussi bien que le droit à choisir un partenaire ou une source pour la donation d'ovules, de sperme ou d'embryons, devraient être protégés comme partie intégrante de la liberté de procréation* »²²⁶. Tout porte à croire que de l'avis de cet auteur, le droit à la reproduction comprendrait non seulement le droit à la liberté de procréer – qui implique aussi le droit à avorter - mais aussi le droit de choisir les moyens de procréation ; et qu'il faudrait reconnaître juridiquement ces nouvelles techniques de procréation.

La défense d'un droit à la liberté procréative, mieux à la liberté de procréation par l'usage des nouvelles technologies de reproduction est aussi perceptible dans les écrits d'un John Harris. Ce philosophe britannique dans la perspective libérale, pense que l'interdiction à un citoyen de faire ce qu'il veut doit nécessairement être déterminée par les inconvénients que l'acte de ce dernier peut causer aux autres citoyens. Si son acte ne serait nuisible pour personne, on ne devrait pas l'empêcher de faire ce qu'il désire.

Dans cette logique, Harris considère que la liberté à se reproduire est un droit fondamental qui doit impérativement être respecté. Pour lui, le droit d'avoir librement les enfants est un droit qui ne saurait être nié dans un État qui se voudrait démocratique et libérale. Un tel droit implique inéluctablement le droit de tout individu qui voudrait se reproduire à choisir la manière par laquelle il voudrait se reproduire. C'est au nom de cette liberté reproductive que ce dernier s'est fait dans *On Cloning*, l'avocat défenseur de tous ceux qui désirent se reproduire par le clonage reproductif humain qui est une nouvelle technologie

²²⁵ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 192.

²²⁶ J. ROBERTSON, *Children of Choice : Freedom, and the New Reproductive Technologies*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 33-34., cité par A. L. TSALA MBANI, *Biotechnologies et Nature Humaine. Vers un terrorisme ontologique ?*, pp. 147-148.

de reproduction qui est comme le reconnaît Tsala Mbani, une forme de reproduction asexuée consistant à introduire dans une cellule œuf réceptrice préalablement énucléée, la totalité du patrimoine génétique d'une cellule donneuse. Tout cela est fait en vue d'obtenir un être vivant identique à l'être qui a été clonée.

C'est fort du constat de ce désir de ses contemporains, de voir l'émergence d'une reconnaissance juridique des nouvelles techniques de procréation que Francis Fukuyama reconnaît, « *la nature merveilleusement élastique du discours contemporain sur les droits* »²²⁷. Toutefois, il conviendrait dans le cadre de ce travail de signaler que ce droit à la liberté de procréation sert de fondement à un autre droit ; celui de la manipulation génétique de l'enfant à naître.

Cela a conduit Francis Fukuyama à reconnaître que ce droit – à la liberté de procréation –, « *emporte à son tour un droit de modification génétique sur ses rejetons* »²²⁸. Ce n'est pas Speranta Dumitru Nalin qui remettra en question une telle idée. Pour cette dernière, « *la défense d'un droit à modifier le génome de son enfant peut trouver un appui dans la liberté de procréation* »²²⁹. Un tel droit vient remettre en question ce que Jürgen Habermas a appelé le « droit à l'héritage génétique non modifié ».

L'auteur de *l'avenir de la nature humaine* s'oppose farouchement à l'« eugénisme libéral » qui est la « *pratique qui laisse à l'appréciation des parents la possibilité d'intervenir dans le génome des cellules germinales fécondées* »²³⁰. À cet effet, il est réticent à l'usage des nouvelles techniques procréatiques, tel le diagnostic préimplantatoire qui permet aux parents de déterminer la constitution génétique de leurs progénitures. Pour Habermas, ces nouvelles techniques sont liberticides.

De fait pour ce dernier, ces techniques pour innovatrices qu'elles soient, peuvent être néfastes pour le futur être humain qui viendra, mieux elles limitent le « pouvoir être soi » et la « liberté éthique » des enfants à venir. Ainsi, l'intervention des parents sur le génome de leurs enfants à venir reviendrait à annihiler la liberté de ces enfants. C'est pourquoi le père de l'« éthique communicationnel » pense que la « *programmation génétique fait naître une*

²²⁷ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 192.

²²⁸ *Ibid.*, p. 218.

²²⁹ S. D. NALIN, « Liberté de procréation et manipulation génétique. Pour une critique d'Habermas », in *Raisons politiques*, N° 12, 2003, p. 32.

²³⁰ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme Libéral ?*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002, p. 177.

relation à plus d'un égard asymétrique.»²³¹ entre les parents programmeurs et les enfants programmés. Dans cette relation, le programmeur aura l'ascendant sur le programmé, car ce dernier a été programmé suivant les aspirations et la volonté du programmeur. Comme le remarque à juste titre Jacques Ricot : « Alors que l'aléatoire de la naissance garantissait jusqu'à présent l'altérité, l'intervention technique dans la reproduction [et à fortiori dans la base génétique] laisse entrevoir une possible maîtrise de l'homme actuel sur les hommes à venir.»²³²

Ce propos de Jacques Ricot traduit l'idée selon laquelle, la fin de l'incertitude dans la procréation, mieux le passage de l'incertitude à la certitude dans la procréation au moyen des « biotechniques » telle que la procréation médicalement assistée est une voie ouverte pour le contrôle de l'Homme actuel sur l'Homme à venir. Les futures générations d'humains ne seront qu'une sorte de pion entre les mains de leurs parents si tant il est vrai que ces derniers ont fait le choix de la constitution génétique des futurs humains en fonction de leurs aspirations et désirs. Un tel fait édulcore la liberté des futurs enfants comme l'a si bien dit Habermas.

Les parents, à partir des techniques de la procréation médicalement assistée tel le diagnostic préimplantatoire vont pouvoir déterminer la personnalité biologique de leurs futurs enfants, exerçant ainsi le pouvoir créateur sur sa créature – futur enfant à venir -. Ce pouvoir de détermination ou tout au moins d'influence des qualités de l'Homme à venir qu'offre les techniques de procréation médicalement assistée angoisse Habermas. Car il s'agit « *du pouvoir de ceux d'aujourd'hui sur ceux de demain, lesquels seront objets sans défense des décisions prises par anticipation par des planificateurs d'aujourd'hui. Le revers du pouvoir d'aujourd'hui c'est la servitude ultérieure des vivants par rapport aux morts* »²³³. De ce point de vue, la « révolution biotechnique » nous donne un pouvoir exorbitant sur les générations futures.

On comprend que c'est au nom de la liberté de l'Homme à venir que Habermas s'oppose à toute manipulation de la dotation génétique de l'enfant à venir. Car la programmation génétique que rend possible la procréation médicalement assistée peut entraîner une relation asymétrique entre les parents et leurs futurs progénitures. Une telle position n'est pas partagée par Ronald Dworkin qui s'est voulu au nom de la liberté de

²³¹ *Ibid.*, p. 97.

²³² J. RICOT, *Étude sur l'humain et l'inhumain*. Paris, Pleins feux, 1998, pp. 93-94., cité par K.-G. GIESEN, « Transhumanisme et génétique humaine », p. 5.

²³³ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme Libéral ?* cité par C. A. NKPWAMBA, *op.cit.*, p. 242.

reproduction, défenseur du droit à la manipulation génétique de l'embryon. Toutefois, il conviendrait de signaler que ce droit pour Dworking, est moins reconnu aux parents du futur enfant qu'aux experts. En fait pour lui,

Si jouer le rôle de Dieu signifie lutter pour améliorer ce que Dieu (délibérément) ou la Nature (en aveugle) a développé au long des millénaires, alors le principe d'individualisme éthique exige cette lutte tandis que le second principe l'interdit, en l'absence d'une évidence concrète de danger objectif, de savants et de docteurs volontaires pour la diriger²³⁴.

Cet argumentaire en faveur d'une manipulation génétique de l'embryon fait par Dworking, se fonde comme le reconnaît Fukuyama sur deux principes éthiques. Ces principes sont d'après l'analyse du nippon de souche deux sous catégories du principe d'« individualisme éthique », base fondamentale d'une société libérale. Le premier de ces sous principes comme l'indique subtilement les propos suscités de Dworking est de l'avis de Fukuyama que, chaque vie individuelle soit réussie plutôt que ratée. Le second quant à lui ne renvoie à rien d'autre que la responsabilité qu'à une personne envers sa propre vie. Fukuyama le précise en ces mots, « le second est que, si chaque vie est également importante, la personne dont c'est la vie a une responsabilité particulière dans sa réussite. »²³⁵

Le « technobiocosme » - qui désigne d'après Hottois, le nouveau visage de l'univers englué dans l'état de la révolution technoscientifique - pour reprendre une expression chère à Gilbert Hottois, est un cadre spatial dans lequel on observe une excroissance de ce que Tsala Mbani a appelé le « juridisme nihiliste ». Un tel phénomène est conceptualisé dans ce mémoire comme étant l'« élastification » des droits de l'Homme à l'ère des biotechnologies.

Cette « élastification » des droits de l'Homme a conduit Fukuyama à prophétiser la possible émergence d'un droit à faire des choses dont l'état actuel des connaissances et de la technique ne permettent pas de le faire. Et aussi précise-t-il : « Beaucoup seront peut-être surpris d'avoir un droit fondamental garanti à faire quelque chose qui n'est pas encore – jusqu'ici – possible techniquement »²³⁶. Il s'agit là pour ce dernier, de faire comprendre que dans cet univers technoscientifiquement déterminé, la probabilité d'observer l'apparition d'un

²³⁴ R. DWORKING, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University press, 2000, p. 452., Cité par A. L. TSALA MBANI, *Biotechnologies et Nature Humaine. Vers un terrorisme ontologique ?*, p. 148.

²³⁵ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 193.

²³⁶ *Ibid.*, p. 192.

droit de faire une chose dont l'état des connaissances et de la technique ne le permet pas encore n'est pas moindre. Ce ratissage du droit à cette ère comme le désigne Mbani est la résultante de la mise entre parenthèse du droit naturel ; laquelle mise entre parenthèse se fonde elle aussi sur la thèse de l' « illusion naturaliste ».

B- De l' « illusion naturaliste » comme levier du « juridisme nihiliste »

L' « illusion naturaliste », d'après Francis Fukuyama est cette thèse, qui « *fait valoir que la nature ne saurait fournir une base philosophique justifiable pour le droit...* »²³⁷. C'est dire que l' « illusion naturaliste » est une thèse qui fait valoir que les droits de l'Homme ne peuvent et ne doivent pas être fondés sur et dans la nature – nature humaine -. Pour Francis Fukuyama, une telle thèse s'appuie sur un double argumentaire. « *Le premier est attribué à David Hume dont on pense généralement qu'il a montré une fois pour toutes qu'il est impossible de dériver un « devrait être » d'un « est »* »²³⁸.

Pour Hume, relève Fukuyama, aucune catégorie morale ou éthique ne pouvait être déduite à partir d'une observation empirique de la nature ou du monde naturel. L'un des passages les plus célèbres de Hume comportant cette loi de la non-dérivabilité du « est » au « devoir être » et impliquant ainsi le non naturalisme moral ou éthique de ce dernier est perceptible dans son *Traité de la nature humaine*.

Je ne peux pas m'empêcher d'ajouter à ces raisonnements une remarque qui, peut-être, sera trouvée de quelque importance. Dans tous les systèmes de morale que j'ai rencontrés jusqu'alors, j'ai toujours remarqué que les auteurs, pendant un certain temps, procèdent selon la façon habituelle de raisonner et établissent l'existence de Dieu ou font des observations sur les affaires humaines ; puis, soudain, je suis surpris de voir qu'au lieu des habituelles copules est et n'est pas, je ne rencontre que des propositions reliées par un doit ou un ne doit pas. Ce changement est imperceptible mais néanmoins de la première importance. En effet, comme ce doit ou ne doit pas exprime une nouvelle relation ou affirmation, il est nécessaire qu'on la remarque et qu'on l'explique. En même temps, il faut bien expliquer comment cette nouvelle relation peut être déduite des autres qui en sont entièrement différentes car cela semble totalement inconcevable. Mais, comme les auteurs n'usent pas habituellement de cette précaution, je me permettrai de la recommander aux lecteurs et je suis persuadé que cette petite attention renversera tous les systèmes courants de

²³⁷ *Ibid.*, pp. 200-201.

²³⁸ *Ibid.*, p. 204.

*morale et nous fera voir que la distinction du vice et de la vertu ne se fonde pas simplement sur les relations des objets*²³⁹.

Une observation de ces propos sus - cités de Hume laisse voir que les systèmes morales pré-humiens voulaient fonder la morale dans l'ordre de la factualité. En fait, ceux-ci dans leurs raisonnements sur le fait moral, déduisaient leurs maximes morales des postulats empiriques. Or un tel fait de l'avis de Hume, constituait une erreur fondamentale. Pour le britannique, il est inconcevable qu'on puisse déduire une conclusion morale, c'est-à-dire une proposition contenant la copule « doit » ou « ne doit pas » à partir des prémisses relevant de l'ordre du naturel, c'est-à-dire contenant les copules « est » ou « n'est pas ».

Allant dans le même sens, Raymond Boudon reconnaît, qu' « *on ne peut tirer une conclusion à l'impératif de prémisses qui seraient toutes à l'indicatif* »²⁴⁰. Comme pour dire qu'il serait illusoire de croire qu'il est possible de déduire d'un énoncé descriptif un énoncé prescriptif. Dans un tel contexte, il ne serait pas faux de reconnaître avec Anne Fagot-Largeault que, « *la polémique lancée par le philosophe anglais Georges Moore en 1903 sur le « paralogisme naturaliste » (naturalistic fallacy) n'est pas éteinte.* »²⁴¹

Le second volet de l'argument de l' « illusion naturaliste » contre le fondement naturaliste des droits de l'Homme relève moins de l'impossibilité logique de dériver un « devrait être » d'un « est » mais de l'étrange de la nature à la morale. Fukuyama relève cet argument en ces mots : « *Le second enchaînement de l'illusion naturaliste ferait valoir que, même si nous pouvions dériver un doit être d'un est, ce dernier est souvent hideux, amoral ou même immoral* »²⁴². Ainsi dit, la nature serait exclue de tous les éléments contribuant à l'édification du caractère axiologique de l'Homme. Un tel rejet est perceptible dans la philosophie de Nietzsche.

En fait, le penseur de la « volonté de puissance » s'était érigé en faux contre les conceptions philosophiques qui faisaient de la nature un archétype pour l'agir humain, car « *il serait sot de nier que la nature n'est point « parfaite »* »²⁴³. Cela justifie l'aversion nietzschéenne de la philosophie stoïcienne qui demande à l'Homme qui veut vivre comme un

²³⁹ D. HUME, *Traité de la Nature Humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux* (1739-1740), traduction d'André Leroy, Livre III, Première partie, Première Section, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1983, pp. 585-586.

²⁴⁰ R. BOUDON, *Le relativisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2008, pp. 15-16.

²⁴¹ A. FAGOT-LARGEAULT, « Normativité et éthique », in D. NOBLE et J.-D. VINCENT (Sld.), *op.cit.*, p. 41.

²⁴² F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, pp. 205-206.

²⁴³ A. FAGOT-LARGEAULT, « Normativité et éthique », in D. NOBLE et J.-D. VINCENT (Sld.), *op.cit.*, p.42.

sage de vivre selon la nature. Le passage suivant de *Par-delà le bien et le mal* conforte ce qui vient d'être dit : « *C'est « conformément à la nature » que vous voulez vivre ! Ô nobles stoïciens, quelle duperie est la vôtre ! imaginez une organisation telle que la nature, prodigue sans mesure, indifférente sans mesure, sans intention et sans égards, pitié et sans justice.* »²⁴⁴.

Ces propos de Nietzsche dévoilent que pour ce dernier, la nature ne saurait être tenue pour guide des actions humaines. Pour conforter sa position, il a mobilisé des attributs ne faisant pas justice à la nature comme étalon des actions de l'Homme : gaspilleur, indifférent, sans considération, etc. Un tel rejet de la nature comme étalon de l'agir humain apparaît aussi chez l'anthropologue Fox Robin.

Réfléchissant sur la problématique du fondement des droits de l'Homme, Fox récuse la conception naturaliste du droit. En fait, pour ce dernier, les droits de l'Homme ne devraient pas être fondés sur la nature humaine. Car, celle-ci serait susceptible de légitimer un certain nombre de droits qui sera dommageable à l'Homme. Et à Francis Fukuyama de préciser : « *Robin Fox [...] soutient que les biologistes ont beaucoup appris sur la nature de la nature humaine ces dernières années, mais que cela n'est pas très agréable à voir et n'a que fort peu de chance de servir de base aux droits politiques.* »²⁴⁵

L'analyse que fait Fukuyama de la crainte foxéenne du naturalisme juridique laisse voir que c'est le développement des connaissances sur ce que signifie être humain qui conduit Fox à jeter du discrédit sur le naturalisme juridique. C'est en fait l'accumulation des connaissances sur la nature de la nature humaine qui pousse ce dernier à délégitimer la nature humaine comme potentiel étalon des droits de l'Homme.

L'un des domaines scientifiques ayant le plus influencé la position de Fox est bien la biologie évolutionniste. Celle-ci à travers la théorie de la préférence parentale, qui comme le souligne Fukuyama, stipule que les êtres humains cherchent à maximiser leurs capacités reproductives en favorisant leurs parents génétiques en proportion des gènes partagés, laisse voir que si la nature humaine est prise comme étalon des droits de l'Homme, elle pourra entraîner l'émergence d'un certain nombre de droits qui sont d'après Fox contradictoire aux droits de l'Homme. En fait, pour Fox, si la nature humaine est l'archétype des droits de l'Homme,

²⁴⁴ F. NIETZSCHE, « Par-delà le bien et le mal » (1886), chapitre I, Section 9, in *Œuvres complètes de Nietzsche*, traduction d'Henri Albert, Paris, La Société du Mercure de France, 1913, S. I., Arvensa Éditions, p. 5057.

²⁴⁵ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 206.

*on pourrait fort bien argumenter, en utilisant la théorie basique de la sélection parentale, qu'il y'a un droit naturel et humain à la revanche. Si quelqu'un tue mon neveu ou mon petit-fils, il me prive de mon potentiel inclus, c'est-à-dire de mon patrimoine génétique personnel. On pourrait dire que, pour rectifier ce déséquilibre, j'ai le droit de lui infliger une perte semblable*²⁴⁶.

Ainsi, si on se situe dans la perspective de Fox, vouloir fonder les droits de l'Homme sur la nature humaine, c'est vouloir légitimer des droits qui bien qu'étant naturel se posent en annihilant les droits fondamentaux de l'Homme. C'est par exemple, le potentiel droit naturel à la « revanche » fondé sur la théorie de la sélection parentale qui comme l'a si bien démontré Fox, ne serait qu'une violation du droit fondamental à la vie.

À la lumière de ce qui vient d'être exposé, il ne serait pas erroné d'appréhender la thèse de l'« illusion naturaliste » comme un fondement du « juridisme nihiliste » contemporain. Il faut comprendre par-là que la critique du jusnaturalisme peut être considérée comme un catalyseur du « juridisme nihiliste » qui est comme le souligne Tsala Mbani, la promotion d'un type de droit qui ne se fonde pas sur la nature humaine. En fait, c'est au nom de la thèse de l'« illusion naturaliste » que les praticiens des sciences de la vie s'indignent de l'intégration du concept de droit dans leur domaine. Et aussi, ceux-ci, précise Fukuyama, « aimeraient maintenir une séparation rigoureuse entre le « est » naturel qu'ils étudient et le « devraient être » moral et politique qui naît du discours sur le droit.»²⁴⁷

Il faut comprendre par-là que les spécialistes des sciences de la vie veulent établir une dichotomie entre le « est » et le « devrait être » ; ceci dans un souci d'atteindre l'objectivité scientifique. Et en plus du souci de rigueur, les sciences de la vie, « invoquent promptement l'illusion naturaliste comme une égide pour protéger leur travail des implications politiques »²⁴⁸. Toutefois, les dédales du « juridisme nihiliste » de l'avis de Fukuyama sont une invite à un retour au droit naturel.

C- Des dédales du « juridisme nihiliste » à un retour du droit naturel

La sous partie précédente a laissé voir que le « juridisme nihiliste » contemporain se fonde sur la thèse de l'« illusion naturaliste ». Laquelle à son tour est rattachée au philosophe britannique David Hume. « On attribue habituellement à Hume d'avoir affirmé qu'une formulation d'obligation morale ne saurait dériver d'une observation empirique de la nature

²⁴⁶ *Id.*

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 190.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 201.

ou du monde naturel »²⁴⁹. Or pour Fukuyama, un tel rapprochement n'est que la conséquence d'une mauvaise interprétation de la pensée de Hume. Certes Hume a rejeté toute possibilité de déduire logiquement un « devoir être » d'un « est ». Mais ce dernier, souligne Fukuyama, « *estimait que le passage du « est » au « doit être » se faisait par l'intermédiaire de concepts tels que « vouloir, besoin, désir, plaisir, bonheur, santé* » *c'est-à-dire par l'intermédiaire des objectifs et des finalités que les êtres humains établissent pour eux-mêmes* »²⁵⁰.

Ainsi contrairement à ce qui a été admis, Hume ne se détache pas d'un fondement naturaliste de l'agir humain, puisque comme le reconnaît Fukuyama, la pensée humienne de l'agir humain est liée aux objectifs et finalités humaines. Bref, Hume pensait que les desseins, les projets et les vues des humains sont des principes aussi nécessaires dans leurs opérations.

Il est donc à présent clair que l'attribution de la thèse de l'« illusion naturaliste » à Hume est de l'avis de Fukuyama une mauvaise interprétation de la pensée de ce dernier. Certes il avait reconnu qu'il est logiquement impossible de déduire un « devoir être » d'un « est », mais comme les anciens il reconnaissait qu'un « doit » peut-être déduit d'un « est » en fonction des finalités visés par l'Homme. Tout au contraire c'est Kant qui est à l'origine d'une telle rupture. Et à Fukuyama de réitérer : « *La rupture radicale dans la tradition occidentale n'intervient pas avec Hume, mais [...] surtout avec Kant.* »²⁵¹

En fait, pour Francis Fukuyama, Kant est le véritable responsable du déni de la nature humaine dans l'édification de la moralité – et aussi des droits -. Kant à travers son concept « d'impératif catégorique » a détaché la moralité du concept de nature. De fait, « *l'idée kantienne d'un royaume nouménal libre du principe de causalité naturelle et qui est le terrain de l'impératif catégorique [...] a détaché la morale dans son intégralité de tout concept de nature.* »²⁵²

Cette perspective kantienne évoquée par Fukuyama laisse voir que pour Kant le véritable choix moral impliquerait la libération de l'Homme de toute forme de causalité naturelle – les désirs, les passions, etc -. Fukuyama a donc raison de noter que pour Kant, « *l'action morale pourrait ne pas être le produit d'un désir ou d'un instinct naturel,*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 205.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 207.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 212.

²⁵² *Id.*

*mais devrait agir contre le désir naturel sur la base de ce que la raison seule désigne comme juste.»*²⁵³

Tel affirmé, ce propos de Fukuyama montre que les agents moraux que sont les êtres humains, dans l'expression de leur moralité devraient défier les lois naturelles en choisissant non pas ce dont leurs corps – qui fait d'eux des membres du monde phénoménal - leur dit vouloir, mais ce dont la raison leur dicte d'être juste. Une telle conception de la moralité ne s'éloigne nullement du protestantisme.

C'est ce que reconnaît Tsala Mbani lorsqu'il fait comprendre qu'il existe « *une certaine homologie entre l'éthique kantienne et la conception de la nature humaine développée par le protestantisme* »²⁵⁴. Ceci s'explique par le fait que Kant a été fortement influencé par l'éducation piétiste que lui a procurée sa mère. Cette influence piétiste a amené ce dernier à situer la moralité de l'Homme dans sa capacité à transcender la nature humaine dans ses actions. Cette nécessité de transcender la nature pour accomplir un acte moral se justifie par le fait que pour ce dernier, à la suite du protestantisme, la nature humaine est fondamentalement pécheresse.

Au regard de ce qui précède, on comprend que contrairement à ce qui a été admis, Hume ne se détache pas d'un fondement naturaliste de l'agir humain. Dans la pensée de ce dernier, il existe une relation nécessaire entre l'action de l'Homme et les objectifs et finalités humaines. Toute action humaine est en rapport à un but et une finalité humaine – ce qui renvoie d'après Fukuyama à la nature humaine-. Bref Hume pensait comme il a été dit que les desseins, les projets et les vues des humains sont des principes aussi nécessaires dans les opérations.

Après cette clarification sur la thèse de l' « illusion naturaliste », Fukuyama démontre que ce fondement du « juridisme nihiliste » est en lui-même problématique. En fait pour ce dernier, « *l'interprétation commune de l'illusion naturaliste est fallacieuse* »²⁵⁵. Il faut comprendre par-là que l'argumentaire du fondement du « juridisme nihiliste » – thèse de l' « illusion naturaliste » - pour formellement correcte soit-il, est erroné. Et aussi précise-t-il

²⁵³ *Id.*

²⁵⁴ A. L. TSALA MBANI, *Biotechnologies et Nature Humaine. Vers un terrorisme ontologique ?*, p. 163.

²⁵⁵ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 212.

que : « *Selon moi, ce vaste rejet des théories du droit fondées sur la nature humaine pèchent pour un certain nombre de raison.* »²⁵⁶

Tout compte fait, les défenseurs du droit a-naturel, non fondé sur la nature humaine n'ont pas véritablement mis celle-ci hors-jeux. Leurs argumentations contiennent des éléments renvoyant à une hypothèse de la nature humaine. Il faut comprendre par-là que leurs argumentaires contiennent des idées qui pourraient amener à penser à une nature humaine. Seulement, ces derniers n'assument pas le lien existant entre leurs argumentations et la nature humaine. C'est le cas de John Robertson qui pour défendre le droit à une liberté de reproduction fait appel ouvertement à la nature en affirmant que « *la transmission des gènes par la reproduction est un besoin propre à l'espèce.* »²⁵⁷

Il se dégage de l'analyse précédente que le rejet des théories du droit fondées sur la nature humaine jouit d'une impertinence avérée, car ayant un caractère erroné. Le caractère erroné de cette entreprise réside dans la survivance d'une idée de la nature humaine dans ces théories qui se posent en s'opposant au naturalisme juridique. Toutefois l'idée de la nature humaine y est présente de manière subtile. Une telle faiblesse - du « juridisme nihiliste » - n'échappe pas au regard de Fukuyama, lorsqu'il analyse ce vaste projet de rejet du jusnaturalisme. Selon le mot de ce dernier : « *Tous les philosophes qui essayent de mettre sur pied un tel schéma finissent par réinsérer diverses hypothèses sur la nature humaine dans leurs théories. La seule différence est qu'ils le font subrepticement et malhonnêtement, non explicitement.* »²⁵⁸ Fukuyama par cette déclaration nous fait voir l'omniprésence de l'idée d'une nature dans les théories du droit a-naturel, soit des théories dont le postulat nie l'existence d'une nature humaine.

En somme, dans ce chapitre il a été question de montrer que le second argument légitimant la suspicion fukuyamienne de la révolution biotechnique est la relation que Fukuyama, établit entre la nature humaine et les droits de l'Homme. Pour lui, la nature humaine est l'étalon des droits de l'Homme. Dans une telle perspective, les droits de l'Homme sont des droits relatifs à un individu quelconque, en tant que dépositaire des caractères génériques de l'humanité. C'est fort de cela qu'il milite pour la protection de la nature humaine contre la « révolution biotechnique » qui est capable de l'altérer.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 214.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 219.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 215.

Conclusion partielle

La question majeure qui a fait l'objet de cette partie est la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». L'examen de cette question a montré qu'elle se structure autour de deux grands axes.

Dans un premier temps, c'est au nom de la relation consubstantielle existant entre la dignité de l'Homme et la nature humaine que Fukuyama traduit la « révolution biotechnique » au tribunal de la raison. Pour ce dernier, le statut spécial de l'Homme trouve son fondement dans sa nature. Raison pour laquelle pour garder ce statut, il faudrait prendre garde de certaines « biotechniques » capables de manipuler, voire de transformer la nature humaine.

Le second moment de sa critique s'articule autour de ce qui a été appelé le naturalisme juridique chez ce dernier – les droits de l'Homme fondés sur la nature humaine –. Toutefois, pour faire œuvre de philosophie, il serait nécessaire dans ce travail de poser la question de la pertinence de cette conception. Concrètement, il faudrait soumettre cette critique au tribunal de la raison critique si tant il est vrai avec Marcien Towa que, « *Pour le philosophe aucune donnée, aucune idée si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passé au crible de la pensée critique.* »²⁵⁹

²⁵⁹ M. TOWA, *op.cit.*, p. 30.

**TROISIÈME PARTIE : ÉVALUATION DE LA CONCEPTION
FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE »**

Introduction partielle

Après avoir respectivement présenté dans les deux précédentes parties la conception fukuyamienne de la « révolution biotechnique », puis la critique fukuyamienne de celle-ci ; il est question maintenant dans cette partie d'effectuer une évaluation de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Autrement dit, il s'agit ici de montrer que la critique Fukuyamienne n'est pas totalement crédible. En fait, la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique », telle présentée dans *La fin de l'homme*, n'est pas totalement recevable. L'objet de la présente section s'inscrit donc en droite ligne sur la pertinence et la recevabilité d'une telle critique de la « révolution biotechnique ». En d'autres termes, Il s'agit cette partie, de procéder à un diagnostic de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Cette critique, faut-il le rappeler se construit autour de deux axes. D'une part, elle s'appuie sur l'argument éthique de la dignité humaine qui, elle est fondée sur la nature humaine. D'autre part, il s'offusque de la « révolution biotechnique » au nom de l'argument juridique qui fait de la nature humaine l'étalon des droits de l'Homme. La question centrale qui structure cette évaluation est : de quelle pertinence peut être la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » ? Mieux encore, la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » est-elle totalement crédible et recevable ? Cette question convie à jeter un regard, d'une part sur l'intérêt que peut avoir cette critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » ; et d'autre part aux limites liées à une telle critique.

CHAPITRE V : L'INTÉRÊT PHILOSOPHIQUE DE LA CRITIQUE FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE »

Dans *La fin de l'homme*, Francis Fukuyama en humaniste avisé, traduit sans gêne la « révolution biotechnique » au tribunal de la raison critique. Car, pense-t-il, la « révolution biotechnique » pour bienfaitrice soit-elle est une voie ouverte pour le passage de l'humanité à la « posthumanité », soit, à la *fin de l'homme*. Pour Fukuyama, techniciser l'Homme, c'est le dénaturer, le déshumaniser, le désontologiser. En fait, l'univers « biotechnique » pourrait marquer la fin de l'humanité. Selon les pronostics faites par les laudateurs de la « révolution biotechnique », cette fin de l'Homme sera possible d'ici 2050. Si tel est le cas, on parlera de l'Homme d'aujourd'hui dans le passé, de la même manière que nous parlons de l'Homme Neandertal ou *homo erectus* aujourd'hui. En fait, ce sera la disparition de l'espèce humaine au profit des humains transformés et améliorés. Cette révolution a intégré l'Homme dans sa démographie des objets. Une telle critique n'est pas dépourvue de tout intérêt. Celle-ci montre à suffisance que Fukuyama ne s'éloigne pas de la bioéthique d'un côté ; et de l'autre côté cette critique se veut être un antidote contre un scientisme béat. Et enfin, elle est un projet de recentration de l'Homme dans le *technobiocosme*.

A- L'ancrage bioéthique de la pensée de Fukuyama

Les questions centrales de cette sous partie sont celles de savoir : c'est quoi la bioéthique et dans quelle mesure la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » se rapproche-t-elle de la bioéthique ? La présentation de cette sous partie nécessite un détour sur la clarification du concept de bioéthique et une justification de sa raison d'être dans la pensée de Fukuyama.

Pour une meilleure clarification du concept de bioéthique, il serait nécessaire de retracer un historique de celle-ci. Cela conduit à faire remarquer qu'on pourrait situer l'origine de la bioéthique au procès historique de Nuremberg. Procès à l'issue duquel a été élaboré le code de Nuremberg qui est comme le souligne Thomas Minkoulou, « la première prise de

conscience des problèmes éthiques posés par la science et la technique comme application de la science »²⁶⁰.

Dès lors, on comprend que ce sont les révélations lors de ce procès, des expérimentations effectuées par les médecins nazis sur des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants qui sont venues relancer le débat au tour de la question de la réglementation des recherches « biotechniques » impliquant des sujets humains, parce qu'il fallait déterminer non seulement les conditions éthiquement et humainement acceptables de telles recherches, mais aussi délimiter les moyens scientifiquement opératoires et en préciser les finalités. Le code de Nuremberg fruit de ce procès, s'articule autour d'un certain nombre de principes pour encadrer les « biotechniques » dans le domaine médical :

- Le consentement volontaire, éclairé et informé du sujet (humain) de l'expérience est absolument essentiel ;
- L'évaluation objective de la balance entre les risques (pour le sujet humain objet d'expérience) et des bienfaits (pour le sujet humain d'une part et pour la société d'autre part) assortie des enjeux humanitaires de l'expérience et de la réversibilité des dommages éventuels.

Au total, le code de Nuremberg constitue le texte fondateur de la bioéthique si tant il est vrai que ce dernier est le tout premier texte qui promeut une éthique de la recherche et de l'expérimentation sur l'Homme. Il s'agit d'un code de conduite dans lequel les médecins se sont interdits d'effectuer des expérimentations abominables, soit inhumaines sur des personnes, sous quelque prétexte que ce soit. Cela étant précisé, qu'est-ce que la bioéthique ?

Le terme bioéthique est forgé par un oncologue américain, Van Rensselaer Potter. Il est l'inventeur du concept de bioéthique. Il a écrit en 1971, le premier ouvrage de bioéthique dont le but était 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

²⁶⁰ T. MINKOULOU, « Science et Laïcité : exemple des Sciences de la Vie », Mémoire soutenu en vue de l'obtention du Diplôme d'Études Approfondies (DEA.) en Philosophie à la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, Sous la direction du Professeur Antoine Manga Bihina, 2007-2008, p. 108.

*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*²⁶¹.

Ces propos de Potter montrent à suffisance que pour ce dernier, la bioéthique apparaît comme une entreprise essentiellement humaniste, dans la mesure où il lui donne pour mission de promouvoir la survie du genre humain ainsi que celle de notre Terre-patrie sur le long terme et selon les exigences de l'amélioration et de la sécurisation de la vie humaine.

Il s'agit pour la bioéthique de trouver une médiation entre le progrès scientifique et le devenir de l'humanité ; cela dans le but de pallier à la « panne d'humanisme »²⁶² que ce progrès peut entraîner. La bioéthique apparaît comme une alarme, soit un réveil et une prise de conscience des menaces, mieux des dangers que peuvent entraîner la « révolution biotechnique ». À cet effet, il apparaît que c'est sous la menace scientífico-technologique que naît la bioéthique. Hottois a donc raison de percevoir l'affaire Asimolar comme l'un des événements fondateurs de la bioéthique.

Si le philosophe belge considère l'affaire Asimolar comme le début de la bioéthique, c'est parce qu'« *il s'agit du premier moratoire spontanément décrété par les scientifiques eux-mêmes [...] à propos des manipulations génétiques* »²⁶³. Ce premier moratoire fait par les scientifiques eux-mêmes par rapport à leur travail était fondé sur le sentiment de la peur de l'inconnu. En fait,

*L'inquiétude des généticiens concernait les inconnues – les conséquences non prédictibles – qui pourraient se révéler, directement (infections) ou indirectement (écologiques), néfastes pour les êtres humains [...] Il s'agissait de prendre au sérieux les risques biophysiques associés à certaines expérimentations et à la dissémination incontrôlée des produits de l'expérimentation*²⁶⁴.

²⁶¹ V. R. POTTER, *Bioethics. Bridge to the future*, New York, Prentice Hall, 1971, pp. VII-VIII., cité et traduit par I. I. ESSOMBA ÉTOUNDI, *op.cit.*, p. 6.

²⁶² Nous empruntons cette expression à Bernard Ibal in *Le XXI^{ème} siècle en panne d'humanisme*.

²⁶³ G. HOTTOIS, « La science entre conviction et responsabilité », in D. NOBLE et J.-D. VINCENT, *op.cit.*, p. 46.

²⁶⁴ *Id.*

Ainsi, on comprend que la bioéthique est née dans le souci de protection et de préservation de l'humanité. Car les recherches scientifiques, à coup sûr entraînent non seulement pour l'Homme, mais aussi pour son environnement des conséquences qui pourraient conduire à son extinction ou favoriseraient son émancipation. Les technosciences sont donc en même temps pour l'Homme sources de malheurs et de bienfaits. Cependant, il faut noter que cette bioéthique est moins un moyen comme le dirait Lucien Ayissi, d'« éthiciser » la « biotechnique » elle-même que l'Homme qui en est le principal utilisateur. Il s'agit principalement d'

Eduquer l'homme à une authentique conception de la personne et de la société [...] : ainsi formée, il sera capable d'user des instruments remarquables que l'invention technique lui a donnés. Ainsi, dans les mains d'un enfant cruel, le jouet le plus anodin peut servir au mal et, dans les mains d'un enfant bien élevé, le jouet le plus dangereux peut demeurer inoffensif²⁶⁵.

Cette exigence de la, « the science of survival »²⁶⁶ est visible chez Francis Fukuyama. Il faut comprendre par-là que la prise en charge réflexive de la « révolution biotechnique » par Fukuyama est bioéthique.

Cet auteur a le mérite d'avoir mis à nu les problèmes philosophiques liés à la « révolution biotechnique ». Le premier problème mis en exergue par ce dernier est bien celui du statut de l'Homme technologiquement modifié par la « révolution biotechnique ». Il s'est agi pour lui de se demander si l'Homme sujet de l'évolution « biotechnique » jouit encore de son humanité ? À cette question, Fukuyama n'est pas très optimiste.

En fait, pour lui, l'Homme englué dans cet univers « biotechnique » n'aurait plus rien d'humain. Il serait désormais un « Posthumain » ; car, ce dernier d'après Fukuyama n'aurait plus les caractéristiques typiques à l'humanité. Pour mieux comprendre cette analyse, on pourrait se référer à la perception que Fukuyama a des personnages du *Meilleur des mondes* qui sont comme il a été signalé dans le début de ce travail, le produit de la « révolution biotechnique ».

²⁶⁵ L. AYISSI, « Essai de clarification du rapport de l'Afrique à la technoscience », in *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, Volume 1, N° 4, Nouvelle série, Premier semestre, Yaoundé, PUY, 2006, p. 294.

²⁶⁶ Cf. V. R. POTTER, « Bioethics, the science of survival » in *Perspectives in Biology and Medicine*, N° 14, publié en 1970.

De fait, Fukuyama fait sien l'idée – qui d'après Fukuyama est bien noté lors de l'évaluation dans les universités anglo-saxons, axée sur la question : Qu'y a-t-il de faux dans cette peinture ? - selon laquelle ce qu'il y'a de faux dans la peinture de ce livre d'Aldous Huxley, c'est la prétendue humanité des acteurs de ce roman. Ces mots de Fukuyama sont évocateurs à ce sujet :

*Les hommes du Meilleur des mondes peuvent bien être heureux et en bonne santé, mais ce ne sont plus des êtres humains. Ils ont cessé de lutter, d'aspirer, d'éprouver de la douleur, de faire les choix moraux difficiles, [...] bref de faire tout ce que l'on associe avec la notion d'être humain*²⁶⁷.

En d'autres termes, pour Fukuyama, l'Homme technologiquement modifié n'est plus un humain. Il est ce que nous appelons aujourd'hui un « post-humain ». Autrement dit, l'Homme devenu technicisable et technicisé perd son statut d'être humain et par conséquent son humanité. Tsala Mbani ne s'éloigne pas d'une telle position lorsqu'il établit une différence entre l'Homme fruit de la reproduction sexuée et l'Homme issu de la révolution technologique. Pour lui, le premier est le fils de Dieu et le second le fils de l'homme²⁶⁸.

Si la bioéthique apparaît comme une entreprise essentiellement humaniste, dans la mesure où son concepteur lui a donné pour mission de promouvoir la survie du genre humain ainsi que celle de notre Terre-patrie sur le long terme et selon les exigences de l'amélioration et de la sécurisation de la vie humaine, alors Francis Fukuyama vient, à travers sa critique de la « révolution biotechnique », réactualiser les normes éthiques qui doivent régir l'action technoscientifique sur l'humain et la nature.

Outre cela, la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » s'inscrit dans un projet d'exposition des problèmes éthico-juridiques que peuvent entraîner la « révolution biotechnique ». Concrètement, l'intention de Fukuyama dans sa critique de la « révolution biotechnique » est de décrire les problèmes éthico-juridiques sous-tendus dans cette révolution. Il s'est agi principalement pour lui de montrer la centralité de la nature humaine pour les conceptions de dignité humaine – éthique – et de droits de l'Homme – juridique -.

Seulement, l'analyse dans ce travail va être plus axée sur les problèmes éthiques de la « révolution biotechnique ». Cela n'est pas un choix personnel. En fait, dans son argumentation, Fukuyama s'est plus affairé à montrer les difficultés, mieux les problèmes

²⁶⁷ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 23.

²⁶⁸ A. L. TSALA MBANI, *Biotechnologies et Nature Humaine. Vers un terrorisme ontologique ?*, p. 13.

éthiques que juridique de la « révolution biotechnique ». Ceci étant précisé, qu'en est-il de ces problèmes éthiques ?

D'un point de vue éthique, la révolution neuropharmacologique est d'après Fukuyama, sujette à caution. Certes, celle-ci constitue un progrès dans le domaine de la santé mentale, mais les psychotropes qu'elle produit peuvent être détournés pour des fins non thérapeutiques. Ces produits peuvent être utilisés non pas pour soigner une maladie mentale, mais juste pour des besoins de mieux être. À ce sujet, Fukuyama regarde le prozac avec méfiance. Pour ce dernier, « *l'existence du prozac ouvre malheureusement la voie à ce que Kramer appelait justement la « pharmacologie cosmétique », c'est-à-dire la prise d'une drogue non pour sa valeur thérapeutique, mais simplement parce qu'avec elle, on se sent « mieux que bien »* »²⁶⁹. Cette crainte d'un usage non thérapeutique des psychotropes est aussi perceptible chez Pegguy Larrieu.

En fait, pour Pegguy Larrieu., la flexibilité du concept de santé promue par l'organisation mondiale de la santé est une voie ouverte pour un usage non thérapeutique des produits de la neuropharmacologie. En 1946, l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) définissait la santé comme « un état de complet bien-être physique, mental et social qui ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité ». Une telle définition s'éloigne du sens classique de la médecine. Depuis son origine, la médecine avant tout était concentrée sur la notion de soins et le traitement de maladies. On comprend que dans son sens classique, la médecine considérait la santé comme l'absence de maladie. Or comme il a été dit, cette conception a connu une réorientation. Cette réorientation du sens de la santé implique l'idée selon laquelle, la santé n'est plus simplement l'absence de maladie, mais intègre aussi l'idée de bonheur de l'individu.

Cette mutation permet de l'avis de Pegguy Larrieu, à ce qu' « *un usage non strictement thérapeutique des neurosciences [...] est concevable.* »²⁷⁰ C'est dire que ces techniques peuvent être détournées de leur fonction thérapeutique et être utilisées non pas pour soigner, mais pour améliorer. Or, pour cet auteur, « *le problème vient du fait qu'à travers les avancées*

²⁶⁹ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 92.

²⁷⁰ P. LARRIEU, « Les enjeux éthiques de la neuroamélioration », in *Médecine et Droit*, Vol 2014, N° 126, 2014, p. 62.

de la neuropharmacologie, on assiste à une médicalisation de la société [...] qui soulève des questionnements éthiques considérables.»²⁷¹

Ainsi, la révolution neuropharmacologique pour bénéfique soit-elle, pourrait soulever des problèmes éthiques si tant est que les psychotropes issus de cette révolution peuvent être détournés à des fins non thérapeutiques. Une telle possibilité laisse voir que cette révolution pourrait être porteuse de risque pour la personne humaine.

La lutte contre le vieillissement, effectuée au moyen de la « révolution biotechnique » n'est pas aussi de l'avis de Fukuyama éthiquement salubre. Il faut comprendre par-là que cette lutte recèle quelques problèmes d'ordre éthique. Tout d'abord pour ce dernier, une telle lutte s'éloignerait de la nature, dans la mesure où elle conduirait inéluctablement à un changement par rapport à la relation de l'Homme vis à vis de la mort. Pour Fukuyama, avec la « révolution biotechnique », la mort est « *considérée [...] non comme un aspect naturel et inévitable de la vie, mais comme un mal évitable tel que la poliomyélite ou la rougeole* »²⁷² Ainsi, pour ce dernier, la mort dans le milieu technoscientifiquement déterminé ne serait plus une fatalité. Cela se justifie par le fait que dans cet univers, l'Homme pourrait utiliser la « révolution biotechnique » pour demeurer jeune et repousser la mort, mieux à devenir immortel.

Cette position de Fukuyama s'inscrit dans la lignée bioconservatrice²⁷³ qui présente la lutte contre le vieillissement, comme étant une négation de la nature par l'Homme. Pour les défenseurs de cette position, la quête de la prolongation de la vie risque de nous faire perdre la cohérence de l'ordre naturel. Pour ceux-ci, la vieillesse et la mort seraient des aspects naturels et inévitables de la vie.

Au total, pour Fukuyama, tout comme les épigones du bioconservatisme, la fin d'une vie humaine fait autant partie de la vie que son commencement. C'est en partie cette finitude qui caractérise l'Homme. Donc, selon l'argument de la nature, l'utilisation de ces grandes technologies pour l'éradication du vieillissement n'est pas éthiquement acceptable.

La quatrième voie par laquelle s'exprime la « révolution biotechnique » recèle aussi des écueils éthiques. Le principal écueil de cette voie est selon Fukuyama la survivance de

²⁷¹ *Id.*

²⁷² F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 134.

²⁷³ Nous faisons ici référence au bioconservatisme qui est une tendance qui s'oppose à toute manipulation biotechnique de la « nature humaine ».

l' « eugénisme »²⁷⁴. Pour Fukuyama, « *l'ingénierie génétique remet carrément l'eugénisme à l'ordre du jour* »²⁷⁵. Il le précise en ces mots : « *L'ingénierie génétique [...] soulève directement la perspective d'une nouvelle sorte d'eugénisme, avec toutes les implications morales et historiques dont ce terme est chargé* »²⁷⁶. Ainsi dit, la « révolution biotechnique » la plus révolutionnaire ouvre la voie à une nouvelle forme d' « eugénisme »²⁷⁷. De fait, l'application du génie génétique dans le domaine du thérapeutique ou de la reproduction est frappée par le sceau de l'idéal de sélection, de correction, et de choix qui caractérise fondamentalement l' « eugénisme ».

Ce projet d'eugénisme ou de sélection de l'Homme au moyen des biotechniques a été défendu par le biologiste Alexis Carrel. Il s'est présenté comme un laudateur de la substitution de la sélection artificielle à la sélection naturelle, ceci au moyen de la science. Ainsi, Carel a assigné à la science une mission de sélection en vue de parfaire l'humanité. Laurent Mucchielli, dans son analyse de l'eugénisme d'Alexis Carrel a présenté avec perspicacité cette mission assigné par Carel à la science. Laurent Mucchielli fait comprendre que pour Alexis Carel,

*le moment est venu d'employer la science à notre progrès [...]. Aujourd'hui, grâce à la connaissance des lois de l'hérédité et à une utilisation rationnelle des facteurs physiques, chimiques et mentaux qui agissent sur la formation de l'individu, ce rêve est devenu réalisable. La science peut aider à l'épanouissement des tendances innées de chaque individu (...). La société moderne a besoin des surhommes [...]. Le but ultime de la science doit être non pas la maîtrise du monde matériel, mais la construction d'hommes civilisés*²⁷⁸

Ces propos de Carrel montrent à suffisance que ce dernier a été un promoteur des pratiques eugénistes au moyen de la science. Or pour Fukuyama, la possibilité de sélection que donne l'ingénierie génétique à l'Homme démontre le caractère déshumanisant de cette « biotechnique ».

Les thérapies génétiques qui sont améliorées grâce aux génies génétiques pour thérapeutiques qu'elles soient, sont une porte ouverte à la possibilité de correction des tares

²⁷⁴ Le concept « eugénisme » a été inventé par Francis Galton en 1883 ; étymologiquement, l'eugénisme désigne la science des bonnes naissances.

²⁷⁵ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 159.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 137.

²⁷⁷ L'eugénisme n'est plus défendu par des idéologies totalitaires, n'est plus conçu comme un programme étatique et centralisé de création d'un homme nouveau. Ce phénomène relève désormais en grande partie du choix individuel.

²⁷⁸ L. MUCCHIELLI, « Utopie élitiste et mythe biologique : l'eugénisme d'Alexis Carrel », in *Revue Esprit : Les France de Péguy et Jeanne d'Arc*, N° 12, décembre 1997, p. 76.

génétiques. À ce niveau, il faut comprendre que l'ingénierie qui sous-tend le développement des thérapies géniques peut offrir la possibilité à l'Homme de corriger les erreurs naturelles liées à sa dotation génétique. C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette réflexion de Pierre-Olivier Arduin : « *Les nouvelles techniques de l'ingénierie génétique permettent d'espérer que l'on pourra arriver à corriger, très tôt dans le développement fœtal, les erreurs présentes dans un génome particulier, évitant ainsi une maladie d'apparaître* »²⁷⁹. À partir de ces nouvelles techniques, des gènes endommagés pourront être remplacés dans l'embryon par des gènes sains.

Gilbert Hottois pour sa part, perçoit cette thérapie comme préventif et curatif. Par conséquent, selon lui, celle-ci vise à traiter ou à prévenir des maladies graves. Néanmoins, cette nouvelle forme de thérapie, surtout celle germinale, est capable de modifier irréversiblement la dotation biologique du patient. Dans ce contexte, l'action génétique devient de plus en plus problématique dans son sens thérapeutique et c'est de là que se posent des problèmes éthiques.

Le domaine de la reproduction au moyen des « biotechniques » implique aussi cette idée d'« eugénisme ». Ici, on observe que les techniques de l'ingénierie génétique donnent aux parents la possibilité de choisir les caractéristiques génétiques de leur progéniture. Cette possibilité nourrit en l'Homme le rejet de l'imperfection. C'est ainsi, qu'on assiste dans le cadre de la reproduction à une obsession pour l'enfant parfait. Cela a fait dit au Pape Benoît XVI cité par Pierre-Olivier Arduin que : « *Dans les pays développés grandit l'intérêt pour la recherche biotechnologique plus pointue, pour instaurer des méthodes d'eugénisme, subtiles et étendues, jusqu'à la recherche obsessionnelle de l'enfant parfait.* »²⁸⁰ Ainsi, d'après Benoît XVI, « *Une nouvelle vague d'eugénisme discriminatoire est approuvée au nom d'un soi-disant bien être des individus.* »²⁸¹

Cette précision sur le fondement de ce nouveau type d'« eugénisme », montre que cette dernière relève moins du pouvoir de l'État que du choix personnel de l'individu. C'est ce que Habermas a appelé l'« eugénisme libéral » et que Michel Onfray a conceptualisé comme étant l'« eugénisme libertaire ». Il s'agit d'un « eugénisme » qui se fonde sur la liberté individuelle : ici, d'une part, les parents sont libres de choisir les caractéristiques qu'ils

²⁷⁹ P.-O. ARDUIN, *Le diagnostic prénatal en question. Un éclairage éthique pour parents et soignants*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2012, p. 11.

²⁸⁰ BENOÎT XVI, *Discours à l'assemblée générale de l'Académie pontificale pour la vie*, 24 février 2007, cité par P.-O. ARDUIN, *Ibid.*, p. 46.

²⁸¹ *Id.*

désirent pour leurs enfants ; et d'autre part, les parents sont libres de choisir la voie, mieux la manière par laquelle ils désirent se reproduire. Cette seconde liberté va conduire à la dissociation du plaisir sexuel avec la procréation. La « révolution biotechnique » a rendu possible la procréation médicalement assistée. La procréation ne nécessite plus la copulation entre un homme et une femme. Quelques instruments suffissent pour recueillir le matériau germinal humain responsable de la procréation, c'est-à-dire de l'ovule de la femme et du spermatozoïde de l'homme ; les mettre en contact dans un protocole de laboratoire, bien défini pour faire advenir au monde un enfant.

Seulement, pour Michel Tereschenko cette intervention de l'Homme dans la procréation est non éthique. Car d'après lui, l'Homme est le fruit de la conception entre l'union naturelle et authentique de deux personnes hétérogènes, un homme et une femme ; et non une fabrication technicienne dans un tube à essai. Parlant de la procréation médicalement assistée, il a relevé à cet effet que :

Celle-ci déshumanise la procréation, qui perd son caractère naturel. La logique instrumentale de la domination technicienne de l'homme intervient dans ce qu'il y'a de plus sacré dans la nature, à savoir la vie. La vie est fondamentalement un don, et ne peut être, par définition, un dû, un droit – quel droit le non-être a-t-il de l'être ?²⁸²

Succinctement, la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » présente inéluctablement un ancrage bioéthique. En fait, celle-ci met à nue les problèmes bioéthiques que peuvent créer les « biotechniques ». Cette critique vise la protection de l'Homme contre les « biotechniques » qui de l'avis de Fukuyama peuvent influencer négativement sur l'humanité de ce dernier. Il s'agit clairement pour lui de « *Soumettre la technique à des fins humaines* »²⁸³, car chaque nouveau pouvoir de l'Homme destiné à améliorer l'existence de l'Homme peut également se retourner vers une direction opposée. Ce lien qui existe entre la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » et la bioéthique, montre que cette critique peut constituer un antidote contre un scientisme béat.

²⁸² M. TERESTCHENKO, *Philosophie politique*, Paris, Hachette, 1994, p. 192.

²⁸³ L. MUMFORD, *Technique et civilisation* (1934), traduit de l'américain par Natacha Cauvin et Anne-Lise Thomasson, Paris, Le Seuil, 1950, p. 18.

B- L'entreprise critique de Fukuyama comme antidote contre un scientisme béat

Le scientisme est perçu comme la croyance en la toute-puissance de la science. L'attitude de Fukuyama envers la « révolution biotechnique » est une invite à l'humanité à prendre conscience du caractère ambivalent de la « révolution biotechnique ». Cette ambivalence de la « révolution biotechnique » est subséquente du fait que celle-ci peut être à la fois positif – avoir des avantages - et négatif – avoir des inconvénients -. Fukuyama exprime cette pensée en ces termes :

L'une des raisons pour lesquelles je ne suis pas si optimiste est que, contrairement à d'autres progrès scientifiques , les biotechnologies – Fukuyama utilise de manière indifférenciée les mots, biotechnique et biotechnologie – mélangent des avantages manifestes et des inconvénients subtils dans une même enveloppe²⁸⁴.

Il apparaît que pour Fukuyama, la « révolution biotechnique » renferme des potentialités ambivalentes qui peuvent être à la fois humanisantes et déshumanisantes ; et dont les conséquences ou incidences pourraient être catastrophiques pour l'humanité. Il n'est pas question pour lui de percevoir la science comme le mal absolu, mais d'encourager l'Homme à faire preuve de plus de lucidité avec la science ; car celle-ci est capable du meilleur comme du pire. À cet effet, sa critique de la « révolution biotechnique » constitue un catalyseur pour la sortie de l'Homme du scientisme.

En fait, la « révolution biotechnique » fruit du développement technoscientifique de par son pouvoir et ses exploits va être considérée comme la condition *sine qua none* de la libération de l'Homme des chaînes de la nature. Cela rappelle la position d'un Berthelot qui saisissait déjà la science comme la bienfaitrice de l'humanité. La technoscience, se présente comme le moteur de développement social. Mieux encore, elle se présente comme un moyen incontournable pour le décollage des sociétés modernes. En effet, c'est elle qui procure à l'Homme une plus grande maîtrise de la nature.

La science est pour cela admise comme voie du salut des sociétés, dans la mesure où c'est elle qui a permis à l'occident d'être développé et de dominer le monde jusqu'à nos jours. Dans cette logique, Marcien Towa faisait déjà remarquer que c'est la science et la technique modernes qui constituent le secret de la puissance occidentale et de leur emprise absolue sur le monde. La technoscience a permis aux sociétés modernes de maîtriser la nature, la transformer, la manipuler à leurs guises, suivant leurs désirs, leurs besoins et leurs aspirations.

²⁸⁴ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 26.

Cette relation de causalité existant entre la science et le développement des sociétés va encourager Marcien Towa à faire preuve d'optimisme technoscientifique. De fait, pour le philosophe camerounais, la sortie du continent africain de la raque de l'histoire est nécessairement conditionnée par l'acquisition du secret de l'occident – la science- par les africains. Pour Marcien Towa, la libération et le développement de l'Afrique dépend inéluctablement de l'adoption et la promotion de la rationalité technoscientifique par les africains. Pour le penseur camerounais,

notre liberté, c'est-à-dire, l'affirmation de notre humanité dans le monde actuel, passe par l'identification et la maîtrise du principe de la puissance européenne ; car si nous ne nous approprions pas ce principe, si nous ne devenons pas puissants comme l'Europe, jamais nous ne pourrions sérieusement secouer le joug de l'impérialisme européen. Par là nous sommes conduits à adopter une attitude positive, une attitude d'ouverture à l'égard de la civilisation européenne justement pour nous libérer de la domination européenne²⁸⁵.

Il se dégage de cette pensée de Marcien Towa une idée principale : la rationalité technoscientifique est un facteur déterminant pour la libération et le développement de l'Afrique. Si Marcien Towa pense cela, c'est parce que la science, fruit de la rationalité technoscientifique est un savoir-pouvoir. À ce titre, les grandes innovations faites au sein des sociétés modernes ont pu s'accomplir que grâce à la technoscience. Celle-ci est donc la modification d'un savoir théorique. Car, désormais, la science a cette capacité de transformer et d'innover, selon les désirs et les besoins de l'Homme dans son milieu. C'est la raison pour laquelle Albert Jacquard, faisait déjà remarquer que :

Repousser l'obscurantisme, s'affranchir de vieux mythes, renoncer aux solutions lâches, observer enfin un univers qui nous entoure avec un regard ouvert et lucide, de le dominer en le connaissant mieux, agir sur lui, le transformer, l'asservir, prendre en main l'avenir de l'homme, tout cela allait être possible grâce aux progrès scientifiques²⁸⁶

S'inscrivant dans la même perspective, Mouchili Issoufou Soulé Njimom écrit :

L'heureuse réception de la technoscience se justifie en ceci qu'elle est la manifestation d'un pouvoir développé par l'homme aujourd'hui. Car par la technoscience, l'homme sait, il possède, il crée, il invente et il transforme son univers. Ce pouvoir réside en ceci que la création d'un univers où les artifices

²⁸⁵ M. TOWA, *op.cit.*, pp. 55-56

²⁸⁶ A. JACQUARD, *op.cit.*, p.7.

*rendent notre existence confortable, nous amène à fonder l'espoir d'un avenir meilleur dans la technoscience*²⁸⁷

La technoscience se propose donc d'améliorer les conditions de vie de l'Homme dans la société. En ce sens, elle est un devoir d'existence. À partir de là, nous pouvons comprendre que le développement des sociétés modernes ne peut s'effectuer en marge de la technoscience. La technoscience est perçue comme la « boussole des temps modernes ». Grâce à la technoscience, l'Homme a un meilleur accès à l'intelligibilité de l'Homme et du réel. En fait, on ne peut donc pas s'enfermer dans une pensée discursive et théorique pour affirmer ce qu'est le réel. Lorsqu'on a cessé de croire, par exemple, que le corps n'est qu'une machine et qu'il y a un esprit immatériel qui serait le principe moteur de l'action humaine, on revient à la nature biologique de l'Homme pour comprendre que le biologique en tant que matière est faillible. Et pour cette raison, on ne peut avoir qu'une acception statistique ou probabiliste du réel²⁸⁸.

C'est dire que pour les laudateurs de la technoscience, l'épanouissement et le bonheur de l'humanité passent nécessairement par les réalisations issues de la technoscience – conception contemporaine de la science - dans son aspect « biotechnique ». Dans un tel contexte, le progrès de l'humanité, entendu comme accomplissement de l'Homme est tributaire du développement technoscientifique. Ce rôle que joue la technoscience dans la réalisation du progrès de l'humanité n'est pas ignoré par Gilbert Hottois : « *S'agissant de l'homme comme maître de son auto-accomplissement historique, les sciences et les techniques seront de plus en plus sollicitées comme les instruments de cet accomplissement anthropologique* »²⁸⁹. Ce propos de Gilbert Hottois est une actualisation de la conception cartésienne de la mission de la technique.

De fait, c'est dans ce sens que s'inscrivait le projet technique chez Descartes. Pour le père de la modernité philosophique – selon les francophiles –, la technique était vouée à assurer à l'Homme la maîtrise et la domination de la nature ; à lui permettre d'exploiter la nature de telle sorte que celle-ci puisse répondre à ses attentes, à ses besoins, à ses aspirations vitales.

C'est cette quête du bien-être et du confort liés aux conditions existentielles qui guide et oriente les fins et les productions de la technique. À travers la médecine moderne,

²⁸⁷ I. S. MOUCHILI NJIMOM, *Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 8.

²⁸⁸ I. S. MOUCHILI NJIMOM, *De la signification du monde et du devenir de l'existence*. Paris, L'Harmattan, 2017, p.15.

²⁸⁹ G. HOTTOIS, « Le progrès. De la temporalité historico-anthropothéologique et symbolique à la temporalité technoscientifique et évolutionniste », in *Revue théologique et philosophique de Laval*, N° 46, 1990, p. 341.

d'ailleurs essentiellement technicisée, on est à même d'anticiper sur des possibles malformations des futures nés. D'où l'existence des systèmes de diagnostic prénatal pour pouvoir permettre aux futures bébés d'éviter les interventions chirurgicales à risques.

Aussi, à travers la médecine moderne, l'Homme peut se faire soigner, se faire opérer à l'aide d'appareils sophistiqués, etc. Par ailleurs, grâce à la science, l'Homme parvient à maîtriser son sol et son sous-sol. Cette maîtrise lui permet d'éviter une existence en quête de nourriture. Avec ce savoir-pouvoir qu'est la technoscience, les tâches agricoles, la création des possibilités de rentabilisation, d'industrialisation et de commercialisation, sont désormais possibles. Il s'agit de comprendre que le *telos* des productions techniques n'est rien d'autre que le mieux-être de l'Homme. Et Pierre Ledoux Ndi peut dire :

*La science moderne résout les problèmes de santé, augmente les richesses, entraîne la croissance et le développement sur toutes ses formes. Ainsi, elle rend les conditions de vie des hommes favorables à leur épanouissement. Elle est la preuve de la réussite de l'homme et de la prise en mains de sa vie sur terre*²⁹⁰.

Au total, la « révolution biotechnique » en tant qu'une variante de la technoscience constitue un instrument au service de l'Homme, en vue de la maîtrise et de la possession de la nature par ce dernier. Issoufou Soulé Mouchili Njimom affirme dans ce sens que : « *on se rend compte que les sciences sont fortes [...]. Par la science l'homme se reconnaît comme maître de son destin.* »²⁹¹

Certes, les biotechnologies ou « biotechniques » ont une portée révolutionnaire, au regard des capacités de transformation et d'amélioration de la vie qu'elles offrent à l'humanité, des nouveaux produits et services qu'elles génèrent. Mais de l'avis de Fukuyama, la « révolution biotechnique » n'est pas seulement favorable à l'Homme, il se pourrait qu'elle soit destructrice et manipulatrice aussi bien de la nature que la nature humaine. Les sciences sont certes au service de l'humanité, mais aussi, le danger est présent. Car, le développement des sciences, tout en rendant un grand service à l'humanité l'entraîne dans un gouffre qui ne dit pas son nom. C'est dans ce sens que Fukuyama a présenté *la fin de l'homme* comme la conséquence de la « révolution biotechnique ».

²⁹⁰ P. L. NDII, « Innovation technoscientifiques : une réflexion sur la compétence et la concurrence », in I. S. MOUCHILI NJIMON et L. A. MANGA NOMO, *op.cit.*, p. 162.

²⁹¹ I. S. MOUCHILI NJIMON, « Existe-t-il une nature humaine inviolable », *La Nature Humaine. Des débats métaphysiques aux technosciences du vivant et des postulats de la modernité politique et étatique*, p. 20.

Toutefois, il conviendrait de relever que Fukuyama n'encourage pas à une phobie exacerbée de la « révolution biotechnique », pour lui, l'Homme doit être amené à la considérer et à l'utiliser avec une grande prudence et à mettre en avant les aspects éthiques qui en ressortent. Dans cette optique, il devrait recourir à leur conscience éthique et s'efforcer de concilier l'utilisation des produits de la « révolution biotechnique » avec l'exigence de respect des valeurs d'humanité. De ce fait, de nos jours, l'Homme devrait être « éthiciser » pour sauver et préserver la dignité de l'Homme, la sacralité de la vie. Cette éthicisation de l'Homme a pour but de l'amener à éviter un mésusage des produits de la « révolution biotechnique ». Ainsi, la vie toute entière de l'Homme devrait être un combat, non pas pour dissoudre ou rejeter les sciences, ses productions et ses manifestations, mais un combat pour sauvegarder son humanisation et son intégrité ; car, c'est par la science que l'Homme manifeste son humanité.

En somme, l'entreprise critique de Fukuyama à l'encontre de la « révolution biotechnique » n'est pas une invite à sombrer dans la phobie technologique, mais un appel à la nécessaire prise de conscience du caractère ambivalent de la « révolution biotechnique », d'où la nécessité de reconnaître que cette entreprise de Fukuyama est un antidote contre le scientisme béat. Cette critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » constitue aussi un projet de recentration de l'Homme dans le *technobiocosme*.

C- Fukuyama et l'idée d'une recentration de l'Homme dans le « technobiocosme »

La « révolution biotechnique » critiquée par Fukuyama fait partir de la révolution technoscientifique dont parle Gilbert Hottois. Cette révolution de par son caractère opératoire a permis à l'Homme de refaire le cosmos à son image. Ce nouveau cosmos est saisi par Gilbert Hottois comme étant le « technobiocosme ». Par « technobiocosme », Hottois entend le nouveau visage que prend l'univers, l'environnement ou le cadre de vie de l'Homme, sous l'influence omniprésente des productions technoscientifiques, dans la mesure où la profusion des gadgets technologiques et leur constitution en réseaux interconnectés constituent l'une des caractéristiques fondamentales de la civilisation scientifico-technique contemporaine. Cette omnipotence de la technoscience conduit le philosophe belge à reconnaître que

la technique est devenue une partie de notre vie [...] Nous vivons entièrement sur le mode de la technique [...] Lorsqu'une chose est devenue à ce point omniprésente qu'elle se confond avec l'air même que l'on respire, il est extrêmement dangereux

*de l'ignorer, de la négliger ou même de simplement la banaliser en ne l'évaluant pas d'une façon correcte*²⁹².

Ainsi, le « *technobiocosme* » est donc le nouvel univers créé par l'Homme, c'est le milieu technoscientifique dans lequel ce dernier vit. Dans ce nouveau milieu, il y'a eu renversement de l'ordre naturel au moyen de la technoscience, au profit d'un univers technicisé et artificiel. Cette puissance transformatrice de la technoscience a conduit Francis Fukuyama a présenté la science comme étant le moteur de l'Histoire.

En fait pour ce dernier, la science fait partie des éléments qui animent le processus historique. C'est ce qui justifie cette affirmation de Fukuyama parlant des moteurs de l'Histoire : « *L'évolution des sciences naturelles modernes (avec les techniques qu'elles engendrent) m'apparut comme un de ses principaux moteurs* »²⁹³. Pour lui, la science et la technique font partir des éléments catalyseurs du mouvement historique de l'humanité.

Au sein de ce nouvel univers, fruit de la technoscience, on observe une décentration de l'Homme qui consiste en une banalisation de ce dernier. Toutefois, pour une meilleure compréhension de ce nouveau statut de l'Homme dans cet univers technicisé, il serait nécessaire de s'intéresser à la place de ce dernier non pas dans le « *technobiocosme* » mais dans le *cosmos*. Il s'agit ici de faire remarquer que l'Homme dans l'ancien univers occupait une place de choix, mieux une place privilégiée. Ce privilège qu'avait l'Homme dans cet ancien univers n'a pas échappé à Gilbert Hottois.

Pour ce dernier, l'ancien univers représente, « *une nature où l'homme occupe une place souveraine et [...] distincte* »²⁹⁴ *des autres êtres vivants. Cette supériorité de l'Homme sur les autres espèces vivantes n'est pas sans fondement, car souligne Hottois, « seul de tous les vivants, l'homme a une âme surnaturelle »*²⁹⁵.

C'est cette supériorité établie de l'Homme dans l'ancien univers qui a fait de lui un être exceptionnel et singulier. Cette singularité de l'Homme est ce qui consacre son hégémonie sur les autres espèces vivantes. En fait, ici, l'Homme est un être distinct qui mérite respect et dignité, puisqu'étant au sommet de la création en raison de ce dont Hottois a appelé son âme surnaturelle.

²⁹² G. HOTTOIS, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984, p. 8.

²⁹³ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 14.

²⁹⁴ G. HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité*, p. 196.

²⁹⁵ *Id.*

Cependant, cette position qui fait de l'Homme un être exceptionnel a été réfutée. Cette réfutation est liée aux thèses évolutionnistes lamarcko-darwinienne sur la question de l'origine des espèces. En fait, pour Darwin à la suite de Lamarck, comme il a été signalé précédemment dans le cadre de ce travail, l'Homme tout comme les autres espèces vivantes est le fruit de l'évolution. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à jeter un coup d'œil sur la plume d'Axel Kahn qui en biologiste de formation conforte les thèses évolutionnistes sur la question de l'origine des espèces :

En accord avec les principes de l'évolution, l'examen des fossiles découverts en nombre croissant et les études moléculaires portant sur la séquences d'A.D.N. d'espèces vivantes indiquent que l'homme moderne (genre homo, espèce sapiens) est bien, comme tous les êtres vivants, un produit de l'évolution²⁹⁶.

Au total, la décentration de l'Homme qui a lieu dans le « technobioscosme » s'explique par le décrochage de l'Homme de son piédestal par la thèse évolutionniste sur la question de l'origine des espèces vivantes. C'est ce décrochage qui est le ferment de la banalisation de l'Homme dans le « technobioscosme ». De fait, c'est en raison du fait que l'Homme serait au même diapason que les autres espèces que ce dernier va être décentré dans ce nouvel univers. Dans cette logique, il n'y a plus rien de sacré en l'Homme. Ceci étant en quoi consiste cette décentration ou banalisation de l'Homme ?

À l'opposé de la sacralisation de l'Homme dans l'ancien univers, on observe une décentration de l'Homme dans le « technobioscosme ». Ici, l'Homme est un vivant parmi les vivants ; c'est un élément de la nature qui est soumis aux mêmes contraintes que celle-ci impose à tous les vivants. Lesquels vivants sont perçus dans ce milieu comme une machinerie cellulaire pour reprendre le biologiste Jacques Monod. La conséquence de cela est que, l'Homme est devenu un être technologiquement possible.

C'est ainsi que la « révolution biotechnique » a intégré l'Homme dans la démographie de ces objets de manipulations. En fait, force est de remarquer avec Manga Bihina que désormais, « tout en l'homme peut être observé, remodelé, manipulé, orienté »²⁹⁷. Comme pour dire que dans le « technobioscosme », on a franchi l'étape où l'Homme a cessé d'être considéré comme sacré ; la « biotechnique » a fait de lui son objet d'investigation et elle le soumet à d'incessantes manipulations.

²⁹⁶ A. KAHN, *op.cit.*, p. 32.

²⁹⁷ A. MANGA BIHINA, « Délimiter l'humain à l'ère des technosciences : un défi à la Philosophie », *La Re-centration de l'Homme. Réflexions philosophiques sur la question du devenir de l'humain à l'ère des technosciences et des postulats de la laïcité*, avec I. S. MOUCHILI NJIMOM, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 20.

C'est la même idée qui est défendue par Lucien Alain Manga Nomo qui signale qu'avec la « révolution biotechnique », « *La personne humaine cesse, de nos jours, d'être une fin en soi, pour devenir un moyen, un instrument que l'on peut et doit même manipuler à sa guise. Il est chassé du centre de l'univers, il choisit du sommet de la création. Aussi, perd-il sa singularité originelle de créature de Dieu.* »²⁹⁸.

Ce propos du philosophe camerounais montre à suffisance que, la « révolution biotechnique » a complètement dévalué l'Homme en faisant de lui un être manipulable, programmable et technicisé. Elle a dévalué l'Homme parce qu'il n'est plus qu'un simple objet d'expérimentation, de manipulation dans les laboratoires. À cet effet, sa sacralité et sa dignité sont désormais annihilées. C'est à juste titre qu'Antoine Manga Bihina en parle comme étant une crise de l'humain. Cette crise de l'humain au sein du « *technobioscosme* » n'a pas laissé Fukuyama insensible qui, comme il a été démontré dans la deuxième partie de ce travail, a effectué une critique sans complaisance de la « révolution biotechnique ».

Cette critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » telle sus-évoquée constitue une voie vers la recentration de l'Homme au sein du « *technobioscosme* ». Cette critique met à nue la menace que constitue la « révolution biotechnique » pour la dignité humaine. Loin de s'arrêter à ce niveau, la critique de Fukuyama se présente comme la recherche d'une sagesse qui recentre l'Homme. Concrètement, la critique de ce dernier extériorise un essai de recentration de l'Homme qui passe par la reconnaissance de la dignité humaine. En fait, pour Fukuyama, l'humanité ne devrait pas être comme « *une matière première qui a besoin d'être modifiée ou au minimum améliorée ; soit pour leur propre bien, soit pour celui des autres* »²⁹⁹. L'Homme est un être sacré, et non un simple objet maniable à la guise des progrès « biotechniques ».

On comprend pourquoi Fukuyama s'insurge contre l'anti-spécisme d'un Peter Singer qui s'offusque du fait que l'Homme soit considéré comme l'être qui mériterait le plus la dignité que les autres êtres vivants. La discrimination spéciste est fondé sur un ensemble de caractéristiques reconnue comme le propre de l'espèce humaine. Il s'agit entre autre de : l'intelligence, la capacité de faire des jugements, la raison.

²⁹⁸ L. A. MANGA NOMO, « Les raisons d'un nouvel humanisme chez Axel Kahn », in A. MANGA BIHINA et I. S. MOUCHILI NJIMOM, *Ibid.*, p. 143.

²⁹⁹ V. PACKARD, *The people shapers, futura*, Londres, 1978?, cité par G. HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique*, p.120

Pour Singer, la discrimination spéciste qui postule un statut spécial, soit supérieur de l'espèce humaine sur les autres espèces n'est pas fondée. Pour ce dernier, la théorie cartésienne des « animaux-machines » qui fait des animaux des êtres dénués de toute intelligence et de toute sensibilité est une contre vérité. Pour lui, les animaux ne sont pas que de simples machines comme le pensait Descartes, ils ont aussi une sensibilité et sont à cet effet capable de souffrir.

Comment pouvez-vous faire des choses pareilles ? Vous ne voyez donc pas que nous avons des sentiments, que vous nous faites mal ? comment pouvez-vous prendre nos enfants pour les tuer et les manger ? Vous ne voyez pas à quel point nous souffrons ? Vous ne vous rendez pas à quel point vous êtes cruels et barbares ? Vous n'avez donc aucune pitié ?³⁰⁰

La capacité des animaux à pâtir octroient à ceux-ci des droits tout comme aux humains. Il est tout de moins important de noter que la reconnaissance de la sensibilité à l'animal par l'Homme amène à reconnaître qu'il serait inhumain d'infliger des souffrances à l'animal. Dans cette perspective, Luc Ferry reconnaît que :

L'idée s'est imposé que la cruauté envers les animaux est plus ou moins répréhensible. Chacun semble admettre en son for intérieur, même sans être un fanatique de la cause animale, que le fait d'infliger des souffrances inutiles à ceux que Michelet nommait joliment nos « frères inférieurs » est en quelque façon « inhumain ».³⁰¹

C'est justement cette mise au même diapason entre l'Homme et les animaux et ce déni de leurs « droits » - impulsés par Darwin - qui encourage la manipulation « biotechnique » de l'Homme. Or, pour Fukuyama, n'en déplaise à l'épigone du droit des animaux qu'est Singer, le statut privilégié de l'Homme n'est pas une chimère ou une fabulation de ce dernier. C'est une telle thèse que Fukuyama prend le risque de défendre dans son analyse du rapport entre les animaux et l'Homme :

Ainsi, ce qu'un partisan des droits de l'animal comme Peter Singer appelle speciesism n'est pas nécessairement un préjugé ignorant et complaisant de la part des êtres humains, mais une croyance à propos de la dignité humaine qui peut être défendue sur la base d'une conception de la spécificité humaine empiriquement fondée³⁰².

³⁰⁰ R. D. PRECHT, *op.cit.*, p. 279.

³⁰¹ L. FERRY, « L'Europe des nations face aux droits des animaux », in D. NOBLE et J.-D. VINCENT, *op.cit.*, p. 66.

³⁰² F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 260.

Pour Fukuyama, la notion de dignité humaine n'est pas une notion chimérique et mérite d'être défendue. Dès lors, il place l'Homme comme et seulement une fin non comme un moyen ; une dignité qui n'a pas de prix, un être qui doit être extirpé de toutes manipulations, de toutes instrumentalisation « biotechniques ». Bref, il considère l'Homme comme un être qui devrait être écarté de la logique du tout scientifiquement possible. Cette nécessité de la défense de la dignité humaine est partagée par Axel Kahn. Il le traduit en ces mots : « *La notion de dignité...reste pour moi l'objectif majeur de la démarche et de la réflexion éthique, qui doit être précisée mais aussi, inlassablement, défendue.* »³⁰³. Cette thèse est une invite à un refus de la banalisation l'Homme par les « biotechniques ». La dignité de l'Homme devrait donc nécessairement impliquer le respect et la prise en considération de sa personne car « *respecter l'autonomie de la personne, sa liberté et par là sa dignité commande entre autre d'accepter ce trait primordiale de la condition humaine* »³⁰⁴.

Ainsi, au terme de ce chapitre, il apparaît que la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » représente un projet de recentration de l'Homme dans le « technobiosphère » ; car celle-ci se propose de promouvoir la dignité humaine dans un milieu où l'Homme n'échappe pas à la loi de Gabor, selon laquelle tout ce qui est techniquement faisable doit être réalisé. Il faut comprendre par-là que, cette critique conduit à une prise de conscience de la nécessité de sauvegarder la « capacité éthique » de l'Homme. Dominique Janicaud dit dans ce sens que « *tout ce qui est techniquement faisable doit être réalisé, que cette réalisation soit jugée moralement bonne ou condamnable. Rien de ce qui est techniquement faisable ne doit être réalisé s'il met gravement en péril ou supprime la capacité éthique de l'humanité.* »³⁰⁵ Il est donc évident que le pouvoir de la « révolution biotechnique » est limité par les exigences du bien de l'humanité. Autrement dit, quel qu'en soit le pouvoir de nos connaissances, il ne faut pas que celles-ci soient utilisées contre l'humanité de manière à détruire sa capacité éthique. Toutefois, au-delà de tous ces mérites de la position de Fukuyama, celle-ci n'a-t-elle pas des écueils ?

³⁰³ A. KAHN, *op.cit.*, p. 14.

³⁰⁴ P. DESCAMPS, « Misères du débat institutionnel : l'exemple du clonage reproductif humain et de son traitement éthique par le CCNE », in *Revue de métaphysique et de morale*, No 3, Paris, P.U.F, Juillet 2010, p.320.

³⁰⁵ D. JANICAUD, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, p. 146.

CHAPITRE VI : LES PROBLÈMES LIÉS À LA CRITIQUE FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE »

Le précédent chapitre a mis en relief l'intérêt philosophique de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Toutefois, ces mérites à eux seuls ne suffisent pas pour mettre la pensée de ce dernier à l'abri de toute critique. En fait, une lecture patiente et attentive du texte de Fukuyama dans lequel il opère sa critique de la « révolution biotechnique » montre que cette critique est problématique. Ainsi, ce chapitre est exclusivement consacré à la mise en exergue des difficultés ou des problèmes relatifs à la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Il est question ici de dire en quoi certains aspects de cette critique sont problématiques. La réalisation de cet objectif nécessite dans un premier moment un arrêt sur les écueils liés à la conception fukuyamienne de la nature humaine ; dans un second moment une escale sur les problèmes de l'argumentation de ce dernier dans sa critique. Et enfin la mise en évidence des implications idéologiques ou le démocratisme libéral sous-tendu dans cette critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ».

A- Des écueils liés à la conception fukuyamienne de la nature humaine

Il a été souligné dans ce travail que la pierre angulaire de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » est la nature humaine. Pour Fukuyama, ce qui est en jeu et l'enjeu de la « révolution biotechnique », c'est la nature humaine. Cela n'est pas un fait du hasard si ce dernier considère la nature humaine comme l'enjeu ultime de cette révolution. C'est en raison du fait que pour ce critique du mouvement transhumaniste, la nature humaine constitue à la fois le fondement de la dignité humaine et des droits de l'Homme. Cela étant précisé en quoi consiste cette nature humaine chez Francis Fukuyama ?

Pour ce dernier, l'attitude de Paul Ehrlich à vouloir percevoir la nature humaine comme un concept dénué de sens est problématique. Fukuyama reconnaît que la nature humaine a une signification. Pour lui, « *la nature humaine est la somme des comportements et*

des caractéristiques qui sont typiques de l'espèce humaine ; elle naît des facteurs génétiques plutôt qu'environnementaux »³⁰⁶.

Cette définition laisse voir que la nature humaine serait à ce compte un ensemble de caractéristiques biologiques et génétiques propres à l'espèce humaine et distincte des autres espèces. En fait, « *chaque membre de l'espèce humaine possède une dotation génétique globale, qui lui permet de devenir un être humain global, dotation qui distingue un homme dans son essence des autres types de créatures »³⁰⁷. Comme pour dire que la nature humaine, soit la nature de l'Homme ou de l'espèce humaine est tributaire de la dotation biologique de ce dernier. Dès lors, on comprend que la nature humaine a pour moule la dotation biologique de l'Homme, soit son génome. Ce génome est défini en biologie sur le prisme de l'individu et de l'espèce. Ainsi, il renvoie d'une part à la somme des caractéristiques génétiques d'un individu ; et d'autre part à l'ensemble des caractéristiques génétiques communes à l'espèce humaine. C'est à juste titre qu'Anne-Laure Morin Villiers-Moriamé saisie le génome humain comme le suppôt de la nature humaine.*

Pour elle, « *le génome serait donc l'équivalent de la forma médiévale : à la fois révélateur de l'identité d'un individu (de ses caractéristiques propres) et l'attachant à son espèce, c'est-à-dire à l'essence, à la nature de l'homme.»³⁰⁸ Il appert dans cette perspective que le génome humain a été sanctuarisé comme étant l'identité humaine. Ce génome de l'avis de Fukuyama, comme il a été dit influence sur le comportement de l'Homme et constitue aussi l'essence de l'espèce humaine.*

Cependant, il faudrait réitérer comme il a été dit dans la première partie de ce travail que Fukuyama ne néglige pas l'impact de l'environnement sur le comportement. Dans un tel contexte, la nature humaine serait intimement liée à la génétique et à l'épigénétique. Il s'agit ici de faire remarquer que pour ce dernier, la nature humaine est résultante de l'action des gènes de l'Homme et de son environnement ; mais une telle interaction entre les gènes et l'environnement n'empêche par Fukuyama de reconnaître le primat du gène pour la détermination de la nature humaine et par ricochet du comportement de l'Homme. Pour ce dernier, « *le point important n'est donc pas de savoir si l'environnement affecte le type de comportement et les caractéristiques qui sont typiques de l'espèce humaine, mais à quel*

³⁰⁶ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 2 31.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 302.

³⁰⁸ A.-L. MORIN VILLIERS-MORIAMÉ, *La déclaration Universelle sur le génome Humain et les droits de l'Homme (UNESCO,1997), étude juridique, thèse soutenue à l'Université PARIS 12-VAL DE MARNE en vue de l'obtention du Doctorat en droit, Sous la direction du professeur Gérard TEBOUL, 2008, p. 81.*

*degrés d'intensité*³⁰⁹. Or, malgré la pertinence de la thèse de la non dérivabilité nécessaire du comportement de l'Homme de son génotype, en raison du rôle joué par l'épigénétique, elle est loin de ruiner la thèse génétique que défend Fukuyama. Car même cruciale, l'environnement « *reste plus ou moins seconde par rapport au poids spécifique de la naturalité en nous* »³¹⁰. D'où sa conception de la nature humaine fondée sur le génotype de l'Homme.

Cette nature humaine telle définie est de l'avis de Fukuyama ce qui est à protéger avec courage face à la nébuleuse « biotechnique ». Seulement cette conception fukuyamienne de la nature humaine est chargée d'un vice, soit celui du biologisme qui est la nouvelle figure du matérialisme pour reprendre Luc Ferry.

En fait la conception fukuyamienne de la nature humaine se fonde sur la déviation d'une biologie saine qui nous renseigne sur ce que signifie être un humain. À cet effet, cette conception de la nature humaine cède au biologisme, « *c'est-à-dire l'idéologie matérialiste selon laquelle la détermination ultime, sinon unique, de nos comportements, y compris sociaux et culturels, serait d'origine naturelle* »³¹¹. Comme pour dire que pour Fukuyama, la dotation biologique de l'Homme détermine le comportement de l'Homme et est le moule de la nature humaine. Force est de reconnaître avec Luc Ferry qu'une telle position ne rend pas justice à l'Homme.

Pour Ferry, un tel extrémisme est fâcheux dans la mesure où il perd « *la spécificité de l'humain au sein du règne animal* »³¹². Laquelle spécifiée n'est rien d'autre que la capacité de l'Homme à s'auto-déterminer. Il faut comprendre par-là que la liberté est ce qui fait la spécificité de l'Homme. C'est justement cette liberté qu'annihile Fukuyama malgré lui en adoptant le matérialisme biologique pour définir le concept de nature humaine.

Le matérialisme biologique adoptée par Fukuyama est fondamentalement déterministe. En fait, cette conception, dans sa quête de compréhension et d'explication du comportement de l'Homme et par ricochet de la nature de ce dernier se fonde sur le déterminisme génétique. Lequel déterminisme est compris par Anne-Laure Morin Villiers-Moriamé, « *comme étant*

³⁰⁹ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 241.

³¹⁰ L. FERRY, in introduction de *Qu'est-ce que l'Homme ?*, p. 20.

³¹¹ *Ibid.*, p. 22.

³¹² *Ibid.*, p. 24.

l'arrangement génétique, c'est-à-dire les caractéristiques génétiques de chaque individu permettant de prédire son phénotype»³¹³.

Pour une meilleure explicitation de ce qu'Anne-Laure Morin Villiers-Moriamé identifie à l'arrangement génétique, elle fait comprendre que : « *Cet arrangement génétique provient de son génome jouant le rôle d'un programme, reçu par hérédité à l'instar des autres individus humains* »³¹⁴. Dès lors, on comprend que le matérialisme biologique déduit, explique le phénotype, mieux le comportement de l'Homme à partir du génotype de ce dernier. On comprend pourquoi Fukuyama défend *mordicus* que la nature humaine dépend des facteurs génétiques qu'environnementaux.

Or force est de reconnaître avec Luc Ferry que la nature humaine ne peut et ne doit être considérée comme un code qui déterminerait l'Homme. Pour ce philosophe français, l'Homme « *est libre [...] il n'est prisonnier d'aucun code naturel [...] déterministe* »³¹⁵. Pour le philosophe humaniste qu'est Luc Ferry, contrairement aux animaux, l'Homme n'est pas déterminé par un quelconque programme naturel. Luc Ferry se situe idéologiquement à

*Un humanisme, celui qui pense qu'à la différence des animaux, l'être humain n'est pas emprisonné dans un programme naturel, comme l'abeille qui est préformée pour fabriquer du miel, ou mon chat pour chasser les souris, sans pouvoir jamais s'émanciper de ce logiciel de la nature*³¹⁶.

C'est dans ce même sens qu'il faut comprendre ce propos de Fichte : « *tous les animaux sont achevés et terminés. L'homme est seulement indiqué et esquissé [...] Chaque animal est ce qu'il est ; l'homme seul, originairement n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir* »³¹⁷. Ces propos de Fichte qui présente la différence entre l'Homme et les animaux, nous font comprendre que contrairement aux animaux, l'Homme est un être dont on ne saurait attribuer un prédicat fixe. Dans la conception fichtéenne, l'Homme est un être en devenir.

³¹³ A.-L. MORIN VILLIERS-MORIAMÉ, *op.cit.*, p. 78.

³¹⁴ *Id.*

³¹⁵ L. FERRY, in introduction de *Qu'est-ce que l'Homme ?*, p. 30.

³¹⁶ L. FERRY, in P. MÉRITENS (de), « François-Xavier Bellamy/Luc Ferry : mais que restera-t-il des hommes ? », in *Le Figaro* (2016) [en ligne], Consulté le 09 Août 2021, Disponible à l'adresse : <https://plus.lefigaro.fr/page/uid/1407132>

³¹⁷ J. G. FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (1796-1797), traduit par Alain Renaut, Paris, P.U.F., collection « Quadrige », 1998, p. 95.

Ce point de vue ne s'éloigne pas de celui du philosophe allemand Richard David Precht. D'après lui, contrairement aux animaux, l'Homme est un existant n'ayant aucune substance. Contrairement aux animaux qui sont déterminés par leurs instincts, l'Homme quant à lui n'a aucune détermination substantielle. À cet effet, Richard David Precht, dans *Qui suis-je et si je suis, combien ? Voyage en philosophie*, n'a pas eu tort de nous faire savoir que « l'homme seul en tant que simple existence ne possède aucune substance. À la différence des animaux déterminés par des instincts et des schémas de comportement préétablis »³¹⁸. Pour conclure sa position, il nous fait comprendre que « l'homme doit trouver seul ses modèles de comportement »³¹⁹.

Il faut comprendre par-là que l'Homme n'est pas un être qu'on pourrait identifier dans un carcan définitionnel indépassable. Dans un tel contexte, l'Homme nie toute identité et se présente comme un être continuellement en devenir. C'est à juste titre que Luc Ferry fait de celui-ci un être d'« anti-nature ». Il s'agit de savoir que l'Homme est par nature, un être d'« anti-nature ». Ainsi dit, il est possible pour l'Homme de devenir autre chose que ce qu'il est. Car il est en tension permanente entre l'être et le devoir être. Dans un tel contexte, l'Homme ne s'installe pas dans une définition d'être. Il est plutôt tension d'être pour reprendre Luc Ferry. Une telle pensée s'inscrit en droite ligne avec les philosophies de la liberté humaine, parmi lesquelles l'existentialisme sartrien.

Dans *L'existentialisme est un humanisme*³²⁰, Jean Paul Sartre faisait remarquer qu'il n'y a pas de nature humaine, parce qu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. Pour ce dernier, l'Homme est un être pour soi ou conscient et libre. Il n'y a donc pas de nature humaine préconçue et prédéterminée, « l'existence précède l'essence. ». Ainsi, l'Homme se fait dans le projet qu'il a de lui-même. Il s'ensuit que pour Sartre, l'Homme n'a pas une nature qui lui aurait été imposée à la naissance et qui lui constituerait d'emblée. Notre nature est la résultante de nos propres œuvres. L'Homme est ce qu'il se fait, mieux encore, il est la « bête encore non fixée » pour reprendre une expression chère à Nietzsche.

Ce refus de l'existence d'une nature humaine prédéfinie est aussi perceptible dans la réflexion philosophique de Mouchili Njimon. Avec ce dernier, « l'homme est un être de liberté qui ne se laisse pas déterminer par ce conditionnement biologique. L'être humain est

³¹⁸R. D. PRECHT, *op.cit.*, P. 432.

³¹⁹*Id.*

³²⁰J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, Collection « Folio », 1996.

capable de se révolter contre sa propre nature »³²¹. Les marqueurs génétiques ne déterminent pas l'individu ; chaque individu à la capacité de se libérer des chaînes des marqueurs génétiques. C'est par ses actes que l'Homme dessine sa figure. On comprend dès lors que la liberté est la caractéristique fondamentale de l'Homme. Dès lors, la réalité humaine n'est ni statique, ni inerte. L'Homme est un être essentiellement dynamique.

Le matérialisme biologique qui sert de soubassement à la conception fukuyamienne de la nature humaine n'est pas que déterministe. L'autre de ses traits caractéristiques est le réductionnisme. De fait, « *tout matérialisme est, en effet, à un moment ou à un autre, un « réductionnisme* » »³²². Cette accointance du matérialisme biologique avec le réductionnisme est aussi mise en exergue par Anne-Laure Morin Villiers-Moriamé.

Pour cette dernière, « *s'il est admis que le seul génome-programme détermine, il est admissible que seul le génome-programme donne l'explication du phénotype ; nous sommes alors en présence de la définition du réductionnisme génétique* »³²³. Ainsi, dans le cadre de l'explication du comportement de l'Homme et par ricochet de sa nature, le matérialisme biologique opte pour une réduction du comportement de l'Homme à la dotation biologique de ce dernier. Toutefois, il serait nécessaire dans le cadre de ce travail de signaler que l'écueil de la conception fukuyamienne de la nature humaine n'est pas seulement lié à son fondement dans le matérialisme biologique.

La tâche consiste précisément à faire remarquer que la nature humaine qui est le concept central de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » a été sacralisée par ce dernier. La mise en exergue de cette sacralisation de la nature humaine par Fukuyama nécessite tout d'abord un arrêt sur le concept de sacré. Ce concept de l'avis de Danièle Hervieu-Léger, « *est une notion forgée par Émile Durkheim et l'École française de sociologie* »³²⁴. De fait, le père de la sociologie française dans sa réflexion sur *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* a pensé le concept de sacré par opposition au profane dans la sphère des sciences sociales. Il s'est agi pour lui de laïciser cette notion qui était plus utilisée en théologie.

³²¹ I. S. MOUCHILI NJIMOM, *De la signification du monde et du devenir de l'existence*, p.82.

³²² L. FERRY, in introduction de *Qu'est-ce que l'Homme ?*, p.20.

³²³ A.-L. MORIN VILLIERS-MORIAMÉ, *op.cit.*, p. 79.

³²⁴ D. HERVIEU-LÉGER, « Sacré », in A. AKOUM et P. ANSART (Sld.), *Dictionnaire de Sociologie*, Paris, Le Robert/ Seuil, 1999, p. 466.

Ce sacré représentait pour Durkheim, les « *choses que les interdits protègent et isolent* »³²⁵. On comprend à ce niveau que l'idée de sacré implique l'idée d'interdiction ; ainsi est sacrée toute chose dont il est strictement interdit de toucher. Ceci étant précisé, il faudrait expliquer et exposer l'idée d'une sacralisation de la nature humaine chez Francis Fukuyama – laquelle sacralisation a pour finalité la protection de celle-ci contre la « révolution biotechnique » –.

Une lecture attentive des écrits de Francis Fukuyama dans *La Fin de l'homme* montre que ce dernier effectue une sacralisation de la nature humaine pour la protéger contre la « révolution biotechnique ». Cette sacralisation consiste à faire de la nature humaine un élément sacré. Cette sacralité de la nature humaine se fonde sur une vision « onto-théologique » de la nature humaine pour emprunter au vocabulaire de Gilbert Hottois. Cette vision « onto-théologique » n'est rien d'autre qu'une conception anthropologique qui adopte une conception essentialiste de l'Homme. Cette anthropologie défend l'idée de la sacralité d'une nature humaine inamovible et non modifiable.

C'est justement cette intangibilité de la nature humaine, en raison de sa sacralité qui est promu par Fukuyama. C'est à juste titre que Gilbert Hottois fait comprendre que, pour Fukuyama, « *l'ensemble des caractéristiques qui définissent naturellement et traditionnellement l'être humain est à protéger contre les avancées biotechnologiques susceptibles de les affecter.* »³²⁶ Cette protection de la nature humaine qui implique une interdiction de manipuler celle-ci est très importante pour Fukuyama ; car pour ce dernier, « *supprimer ou modifier en profondeur un trait reviendrait à menacer l'ensemble, c'est-à-dire l'être humain* »³²⁷.

Ainsi, pour Fukuyama, la nature humaine doit rester fixe pour que l'Homme puisse continuer à être humain. Changer la nature humaine reviendrait tout simplement à transformer l'Homme en autre chose que lui-même. Dans une telle perspective on comprend que pour Fukuyama, la nature humaine constitue une limite pour les « biotechniques », car elle est sacrée. Seulement, une telle conception de la nature humaine entre non seulement en rupture avec les philosophies de la liberté comme il a été démontré précédemment, mais aussi à la conception évolutionniste de la nature humaine.

³²⁵ E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), cité in *Dictionnaire de Sociologie*, G. FERRÉOL (Sld.), Paris, Armand Colin, 1991, 1995, p. 251.

³²⁶ G. HOTTOIS, « Dignité humaine et bioéthique. Une approche philosophique critique », p. 22.

³²⁷ *Id.*

Cette opposition de la conception fukuyamienne de la nature humaine avec la conception évolutionniste est soulignée par Gilbert Hottois. Selon ce dernier,

Ce conservatisme s'oppose tout spécialement aux conceptions de type évolutionniste qui refusent les essences spécifiques, les « natures » imposées a priori par la Nature, conceptions évolutionnistes qui n'excluent pas d'intervenir sur l'espèce humaine dans la mesure où il n'y a pas d'essence humaine immuable³²⁸.

Cette vision évolutionniste de la nature humaine n'est rien d'autre qu'un constructivisme ontologique dans la mesure où pour celle-ci, Il n'y a pas de « nature humaine » au sens métaphysique d'une essence intangible, immuable. Ce que l'on appelle l'espèce humaine est un produit de l'évolution vieille de millions d'années, susceptible d'évoluer encore, de se diversifier. Hottois précise cette réorientation du sens de la nature humaine dans la perspective évolutionniste ; puisqu'il fait remarquer que dans cette conception, « l'important, c'est de reconnaître que l'humanité n'est plus considérée ici comme une essence, une nature stable, donnée. »³²⁹

Hugo Tristram Engelhardt va dans le même sens. En fait, une telle vision de la nature humaine est perceptible chez le bioéthicien postmoderne. Pour lui, « si la nature humaine n'a rien de sacré [...], il n'y'a pas de raison qu'elle ne soit radicalement modifiée »³³⁰. On comprend par-là que, pour ce dernier, la non sacralité de la nature humaine délégitime toute tentative d'interdiction d'une manipulation de celle-ci. C'est pourquoi Hottois pense que le futur de la forme de la vie humaine dépend inéluctablement de la volonté de l'Homme. Gilbert Hottois l'exprime ainsi : « L'avenir réservé à la forme de vie humaine dépend des humains et de leurs capacités et volonté d'intervention dans l'univers »³³¹ ; car pour ce dernier, la nature humaine n'a rien d'intangible.

Au regard de ceci, il semble difficile d'accorder du crédit à Fukuyama en ce qui concerne la question de la nature humaine. Cela pour une double raison. D'une part parce que sa conception de la nature humaine souffre des vices du biologisme. Et d'autre part parce que ce dernier conçoit la nature humaine comme une entité fixe, stable et immuable. Or une telle perspective est jugée comme problématique, car comme il a été rappelé dans ce travail, l'Homme est un être d' « anti-nature ». À ces vices liés à sa conception de la nature humaine,

³²⁸ *Id.*

³²⁹ G. HOTTOIS, *Le signe et la technique*, p. 113.

³³⁰ H. T. ENGELHART, *The Foundations of Bioethics* (1986), cité par G. HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité*, p. 465.

³³¹ *Ibid.*, p. 439.

s'ajoutent ce qui est appelé ici les problèmes de l'argumentation de Fukuyama. Lesquels sont liés aux concepts de dignité et de droits de l'Homme.

B- Les problèmes liés à l'argumentation de Fukuyama dans sa critique de la révolution biotechnique

À côté du concept de nature humaine – concept catalyseur de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » - il y'a deux concepts qui sont fondamentaux dans l'argumentation fukuyamienne contre la « révolution biotechnique ». Il s'agit précisément des concepts de dignité humaine et de droits de l'Homme. Pour lui, si la nature humaine est l'enjeu fondamental de la « révolution biotechnique », c'est par ce que comme il a été démontré dans la deuxième partie de ce travail, la nature humaine est d'après lui le fondement de la dignité humaine et des droits de l'Homme. Cependant une analyse de sa conception de la dignité humaine et des droits de l'Homme fait voir que cette conception est problématique.

De fait, il est question ici de reconnaître que l'ambition fukuyamienne de protéger la dignité humaine et les droits de l'Homme de la « révolution biotechnique » pour louable soit-elle se fonde sur une argumentation problématique. Le caractère problématique de cette argumentation résulte du fondement que Fukuyama donne à la dignité humaine et aux droits de l'Homme. Comme il a été déjà démontré dans ce travail, Fukuyama enracine la dignité humaine et les droits de l'Homme dans la nature humaine. Cependant dans cette entreprise fondationnaliste, Fukuyama effectue une onto-bio-logisation³³² de ces deux catégories, soit la dignité humaine et les droits de l'Homme.

Il faut comprendre par-là que ce dernier a, à la fois ontologisé et biologisé les notions de dignité humaine et de droits de l'Homme. Ces notions sont d'abord biologisées dans la réflexion de Fukuyama en ce sens que son argumentation, « *aboutit à mêler intimement biologie et droit* »³³³. Dans un tel contexte l'élément qui, constitue leur suppôt – la nature humaine-, soit la structure génétique de l'Homme, dit autrement le génome de ce dernier n'est rien d'autre qu'un élément biologique. Ce suppôt est défini par le Department of Energy des États-Unis comme étant l'ensemble de l'ADN contenu dans un organisme, y compris ses gènes. Ainsi, on comprend que la biologisation du droit et de la dignité humaine chez Fukuyama, consiste inéluctablement en ce que ce dernier considère le génome humain comme

³³² Nous employons ce concept pour désigner l'ontologisation et la biologisation de la dignité humaine et des droits de l'Homme par Fukuyama.

³³³ A.-L. MORIN VILLIERS-MORIAMÉ, *op.cit.*, p. 146.

étant la base de la dignité et des droits de l'Homme. Cela étant, qu'en est-il de l'ontologisation de ces catégories essentielles pour l'existence de l'Homme ?

L'ontologisation de ces catégories chez Fukuyama se traduit dans le type d'argumentation qu'il instrumentalise pour les défendre contre la « révolution biotechnique » qui a la capacité de les annihiler en altérant la nature humaine. Pour protéger la dignité humaine et les droits de l'Homme contre les « biotechniques » démiurgiques, Fukuyama utilise ce qu'il convient ici d'être appelé à la suite de Gilbert Hottois, une « argumentation ontologique ». Laquelle forme d'argumentation est de l'avis de ce dernier liée à la fois à la théologie et à la métaphysique. Il dit : « *Cette forme reste très fréquente dans les argumentations d'inspiration théologique ou métaphysique : elle leur est même dans une large mesure consubstantielle* »³³⁴.

Cependant, il faudrait noter que Fukuyama adopte une position laïque dans son argumentation, car il recherche des raisons non religieuses pour protéger la dignité humaine et les droits de l'Homme. L'argumentation ontologique utilisée par Fukuyama pour défendre la dignité humaine et les droits de l'Homme se fonde plus dans la métaphysique que dans la théologie. C'est en raison de cette relation entre l'« argumentation ontologique » et la métaphysique, que Fukuyama saisie la dignité humaine et les droits de l'Homme comme des réalités ontologiques. Et en tant que telle, elles présupposent un fondement naturaliste, soit la nature humaine dans ce cas.

Un tel fondement conduit à ce que la dignité humaine et les droits de l'Homme soient comme des valeurs en soi de l'être humain, des valeurs essentielles renvoyant à la nature humaine. Ainsi, la dignité humaine et les droits de l'Homme seraient consubstantiels à la nature humaine. Une telle conception identifie ou associe ces valeurs de l'Homme à la nature humaine. Dans un tel contexte, ces valeurs – dignité humaine et droit de l'Homme – sont universelles et appartiennent à toute personne en tant que membre de l'espèce humaine et ayant en commun un patrimoine génétique qui, de l'avis de Fukuyama n'est rien d'autre que la nature humaine. Laquelle est fixe et immuable.

L'immutabilité et la fixité de ce fondement ont pour corollaire l'immutabilité, la fixité, l'universalité de ces valeurs. Cette conception de la dignité humaine et des droits de l'Homme peut d'après Hottois encourager l'égalitarisme. Il faut comprendre par-là qu'une telle

³³⁴ G. HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999, p. 16.

conception établit une égalité de dignité et de droits entre les membres de l'espèce humaine indépendamment de leur origine, race, situation socio-économique.

Cependant, cette onto-bio-logisation des droits de l'Homme et de la dignité humaine opérée par Fukuyama pour une défense de ces valeurs jouit d'une impertinence philosophique pour plusieurs raisons. Tout d'abord, elle est intrinsèquement liée au dogmatisme. Il faut comprendre par-là que l'« argumentation ontologique » fondant cette thèse de Fukuyama est étrangère à la critique. Cette étrangeté de l'« argumentation ontologique » à l'esprit discursif n'a pas échappé à Gilbert Hottois.

Pour ce dernier,

L'argumentation ontologique : par sa forme même, ... prétend clore le débat, c'est-à-dire [Sic] disqualifier a priori et à jamais toute argumentation ou discussion futures. L'argument ontologique est donc un argument anti-argumentation. Il tend à agir comme un vaccin prémunissant contre tout argument-objection à venir. En effet, il tranche la question posée ("Faut-il ou non... ?") en se présentant non comme un simple argument – une assertion soutenue par des personnes - parmi d'autres, mais comme l'expression objective et impersonnelle du Vrai et du Réel³³⁵.

Loin de s'arrêter là, il fait comprendre que : « *L'argumentation ontologique cherche à mettre un terme définitif à la discussion, au débat, à la conversation, au jeu polémique de l'intersubjectivité* »³³⁶. On comprend à ce niveau que l'« argumentation ontologique » se situe aux antipodes de la discussion rationnelle et n'est rien d'autre qu'une pensée dogmatique.

Le caractère dogmatique de cette argumentation est bien visible dans l'argumentaire de Fukuyama pour protéger la dignité humaine et les droits de l'Homme contre la menace « biotechnique ». Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à se rappeler que ce dernier invoque la sacralité de la nature humaine comme limite à toutes manipulations « biotechniques » de l'Homme en vue de sauver la dignité et les droits de ce dernier. Or, pour Hottois, la défense d'une valeur telle que la dignité humaine n'implique pas nécessairement un déni de la discussion interpersonnelle.

Pour lui, l'usage de la notion de dignité humaine en faisant abstraction de la liberté de pensée, de juger, d'analyser est non fondé. Et aussi pense-t-il qu'« *il est inacceptable d'interdire au nom dogmatique de la dignité essentielle, une fois pour toutes et*

³³⁵ *Ibid.*, p. 18.

³³⁶ *Id.*

universellement (à tous), tout un ensemble de recherches et de pratiques actuelles et/ou potentielles (euthanasie, eugénisme, clonage, disponibilité libre du corps, etc) »³³⁷.

Le philosophe néo-pragmatiste et postmoderne Richard Rorty ne s'éloigne pas d'une telle pensée. Dans une perspective pragmatiste, ce dernier remet en question l'idéal d'une fondation métaphysique ou ontologique de la dignité humaine. Pour ce dernier, la reconnaissance de la dignité de chaque personne n'est pas une nécessité ontologique. Car pour ce dernier, *« la reconnaissance et le respect des autres comme personnes, en leur dignité, ainsi que l'étendue de cette reconnaissance sont, une affaire de décision, de volonté plus ou moins partagée, donc une affaire éthico-politique »³³⁸*. Si ce dernier pense ainsi, c'est par ce qu'il conçoit l'Homme comme *« un être conversationnel qui doit vivre en artiste sa condition humaine »³³⁹*.

En tant qu'être capable de discussion, l'Homme ne pourrait et ne devrait considérer sa dignité comme relevant d'une entité qui lui est transcendante, soit la nature humaine. Il s'agit exactement pour ce philosophe, de faire comprendre que la recherche de la dignité humaine ne nécessite pas un ancrage métaphysique ou ontologique, mais de répondre à un ensemble de question éthico-politique. Gilbert Hottois a présenté ces questions que Richard Rorty a présentées comme étant à la base de la reconnaissance de la dignité de toute personne. *« Les seules vraies questions sont : Qui reconnaît et qui est reconnu comme personne ou être humain ? Quel est le contenu, l'étendue (en termes de droits et de devoirs) de cette reconnaissance ? »³⁴⁰* Gilbert Hottois n'a pas oublié de préciser la spécificité de ces questions qui d'après Richard Rorty, fondent la dignité humaine. En fait, comme le souligne Gilbert Hottois, *« ce sont des questions de décision, individuelle et collective – et non de connaissance »³⁴¹*.

Ces questions visent moins la reconnaissance d'une essence que l'acceptation de l'autre dans la communauté. À la suite de Richard Rorty, Gilbert Hottois, reconnaît que ces questions ont pour finalité *« l'acceptation de l'autre au sein d'une même communauté et non la reconnaissance d'une essence commune »³⁴²*.

³³⁷ G. HOTTOIS, « Dignité humaine et bioéthique. Une approche philosophique critique », p. 104.

³³⁸ R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, cité par G. HOTTOIS, *Ibid.*, p. 109.

³³⁹ G. BIYOGO, *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspectives de la déconstruction*, Paris, L'Harmattan, collection « Recherche et pédagogie », 2005, p. 109.

³⁴⁰ G. HOTTOIS, « Dignité humaine et bioéthique. Une approche philosophique critique », p. 109.

³⁴¹ R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, cité par G. HOTTOIS, *Id.*

³⁴² *Id.*

Ce propos de Richard Rorty que partage Gilbert Hottois entre en rupture avec la perception fixiste de la dignité humaine. Il s'agit ici de faire remarquer qu'une telle proposition démontre à suffisance que la dignité humaine n'est pas une entité figée et fixe. En fait, celle-ci serait moins une réalité statique que dynamique. En tant que telle, la reconnaissance de la dignité humaine comme il a été établi dans ce propos, ne s'impose pas du simple fait d'être un humain, mais est le fruit de la reconnaissance de l'autre.

C'est ainsi que le bioéthicien Rafael Junquera de Estéfani reconnaît que la dignité humaine, bien qu'étant une valeur en soi de l'Homme « *nécessite la reconnaissance sociale, non pour exister mais afin d'être garantie et respectée* »³⁴³. Pour ce bioéthicien, dire que les personnes sont égales en dignité de par leur essence d'être humain, c'est ignorer que la dignité loin d'être consubstantielle à l'Homme de par sa nature est une reconnaissance sociale. Dans un tel contexte, pour que la dignité d'une personne soit une dignité de fait et non de droit, cette dignité nécessite inéluctablement la reconnaissance d'une autre personne. De par notre nature, nous ne sommes pas une dignité. Ce sont les autres qui nous érigent en dignité. Ce n'est pas la nature qui nous investit de la dignité, ce sont plutôt les autres qui reconnaissent notre statut spécial, c'est-à-dire notre dignité.

Outre l'impertinence de la critique fukuyamienne relevant du caractère dogmatique de l'« argumentation ontologique » la fondant, l'autre aporie philosophique de celle-ci relève de la relation qui existe entre cette argumentation et la biologie. En fait, cette critique fait voir que le fondement de ces valeurs – dignité humaine et droits de l'Homme –, soit la nature humaine est intimement liée à la biologie. Il s'agit précisément de réitérer que le génome qui, est considéré par Fukuyama comme le socle de la nature humaine est un élément biologique. Ainsi, fonder ces valeurs sur la nature humaine, serait les fonder sur et dans le génome. C'est ainsi que, dans le cas du droit, on observe que l'appartenance à l'espèce humaine ou au pôle génétique humain sert de base aux droits.

À ce niveau, les droits de l'Homme découleraient de son génome. Dit autrement, ses droits seraient déduits de la nature humaine. L'égalité des droits repose sur l'idée de l'unité de l'espèce humaine, unité constituant ici la nature humaine. Seulement, une telle déduction des droits de l'Homme à partir de sa nature s'avère être une variante du sophisme naturaliste qui, comme il a été démontré antérieurement tend à tirer des énoncés normatifs à partir du factuel. Gilbert Hottois ne dit pas le contraire, quand il fait comprendre qu'un tel raisonnement est «

³⁴³ R. J. ESTAFÉNI (de), cité par G. HOTTOIS, *Ibid.*, p. 90.

[...] une variante du « sophisme naturaliste » invitant à glisser d'un énoncé constatif, factuel, à un énoncé normatif traditionnellement appelé à fonder les lois et les interdits »³⁴⁴.

Bref, le naturalisme juridique, qui est sous-tendu par la biologisation du droit est philosophiquement problématique. Or, un tel naturalisme juridique est perceptible dans les textes de la déclaration universelle sur le génome humain. Dans ce texte, le génome, concept biologique est juridicisé et protégé par le droit. Cette protection par le droit est justifié à partir de l'idée selon laquelle, ce dernier est le patrimoine de l'humanité, et est aussi le moule de la nature humaine et par ricochet des droits de l'Homme. On comprend pourquoi dans cette déclaration toute recherche sur le génome humain est réalisée à l'aune du respect sans réserve des droits de l'Homme. En fait, « aucune recherche concernant le génome humain, ni aucune de ses applications, en particulier dans les domaines de la biologie, de la génétique et de la médecine, ne devrait prévaloir sur le respect des droits de l'homme »³⁴⁵.

Cet article de la déclaration sur le génome et les droits de l'Homme éclaire à suffisance sur la liaison qui existe entre le génome ou le patrimoine génétique de l'humanité et les droits de l'Homme. Toutefois, un tel naturalisme est mal vue par Anne-Laure Morin Villiers-Moriamé.

Pour elle, l'un des écueils de la déclaration universelle sur le génome et les droits de l'Homme est l'ancrage naturaliste de cette déclaration. Anne-Laure Morin Villiers-Moriamé fait remarquer que le droit fondé sur un critère biologique est vicié. S'inscrivant dans une position antinaturaliste, elle postule que les droits de l'Homme doivent être fondés sur des réalités non-biologiques. Et aussi reconnaît-elle qu'historiquement, « c'est par l'arrachement au critère biologique, à la « nature » que les droits de l'homme se sont fondés »³⁴⁶.

Ainsi, pour cette dernière, les droits de l'Homme sont le fruit de la construction humaine. Les normes juridiques ne sont pas l'émanation du biologique, soit du génome. Le philosophe camerounais Mouchili Njimom ne s'éloigne pas d'une telle position lorsqu'il affirme qu' « aucun des droits de l'homme n'est naturel. L'homme doit pouvoir s'imposer pour qu'on lui reconnaisse des droits »³⁴⁷. Il est question ici pour l'épistémologue de signaler

³⁴⁴ G. HOTTOIS, « De l'anthropologie à l'anthropotechnique ? De l'anthropologie à l'anthropotechnique ? », in *Tumultes*, 2005/2, N° 25, 2005, p. 59.

³⁴⁵ Article 10 de la déclaration universelle sur le génome, cité par A.-L. MORIN VILLIERS-MORIAMÉ, *Op.cit.*, p. 743. La déclaration universelle sur le génome et les droits de l'Homme a été adoptée à l'unanimité et par acclamation, le 11 novembre 1997 par la 29e session de la Conférence générale de l'Unesco.

³⁴⁶ A.-L. MORIN VILLIERS-MORIAMÉ, *Ibid.*, p. 154.

³⁴⁷ I. S. MOUCHILI NJIMOM, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ?*, p. 114.

que les droits de l'Homme sont moins une donnée naturel qu'une construction humaine. À cet effet, il ne serait pas erroné de reconnaître que la biologisation du droit opérée par Fukuyama pour le défendre contre la « révolution biotechnique », constitue un écueil de la critique fukuyamienne de cette révolution. L'autre écueil qui n'est pas moindre est bien celui des implicites idéologiques de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ».

C- Les implications idéologiques de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » : De la critique de la « révolution biotechnique » au « démocratisme »³⁴⁸ libéral chez Fukuyama

Selon Fukuyama, en plus d'être le ferment de la dignité humaine et des droits de l'Homme, la nature humaine a un rapport avec le système politique. Pour lui, « *compte tenu de la relation intime qui existe entre nature humaine [...] et politique* »³⁴⁹; la nature humaine détermine les possibles régimes politiques de l'Homme. Fukuyama observe justement : « *La nature humaine modèle et détermine les différents types des régimes politique* »³⁵⁰.

Il réitère cette liaison nécessaire entre la nature humaine ou la nature de l'Homme et le système politique en ces mots : « *Une bonne partie de notre système politique repose sur l'existence d'une « essence » humaine stable dont nous sommes dotés par nature* »³⁵¹.

Ainsi, selon Fukuyama, le système de gestion des cités humaines repose sur la nature humaine. Autant dire que le système politique de l'Homme est calqué sur la nature de ce dernier. Partant de cette idée, Fukuyama perçoit la démocratie libérale comme étant le système politique qui correspond le mieux à la nature humaine. Force est de reconnaître avec ce dernier que : « *La démocratie libérale est apparue comme le seul système politique viable et légitime [...] parce qu'il évite [...] des « interférences avec les schémas naturels de comportements »* »³⁵². C'est justement cette correspondance de la démocratie libérale à la nature humaine qui, de l'avis de Fukuyama, justifie le fait que ce système politique se soit imposé sur les autres systèmes politiques. L'expansion de ce système a amené Fukuyama à légitimer la thèse hégélienne de la fin de l'histoire.

³⁴⁸ Nous utilisons ce concept non pas au sens d'un Jean-Paul Russier qui perçoit le démocratisme comme étant « la démocratie par excès », qui se manifeste par l'usage abusif des principes de la démocratie. Pour lui, un tel usage pourrait conduire à la chute de la démocratie. Cf. « Le démocratisme ou la démocratie par excès. Réflexions sur la dégénérescence démocratique », in *Revue du Mauss*, 2005/2, N° 26, pp. 249-270. Mais nous l'instrumentalisons au sens idéologique, soit du désir de l'expansion du régime démocratique chez Fukuyama

³⁴⁹ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 230.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 26.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 377.

³⁵² *Ibid.*, p. 39.

En fait, dans son ouvrage *La fin de l'histoire*, Fukuyama soutient que l'auteur de *La phénoménologie de l'esprit* avait raison d'affirmer que l'histoire était arrivée à son paroxysme ou à sa fin avec la démocratie libérale, fille de la révolution française. Hegel percevait les principes posés par cette révolution comme étant ultime et indépassable. Pour lui, aucun progrès politique n'était plus à attendre après la révolution française. S'il pensait ainsi, c'est parce que la révolution française s'était fondée sur le principe de la liberté qui, d'après lui constitue l'essence première de l'Esprit : « *De même que la substance de la matière est la pesanteur, de même la liberté est la substance de l'esprit* »³⁵³. On comprend dès lors que c'est cette idée de liberté promu par la révolution française qui a conduit Hegel à considérer cette révolution comme le stade final de l'histoire de l'Homme.

Cet idéal de liberté est un principe fondateur de la démocratie libérale qui est saisie par Fukuyama comme étant *La fin de l'histoire*. Laquelle *fin de l'histoire* renvoie moins à la fin des événements historiques et chronologiques qu'à la fin de l'évolution idéologique de l'humanité. L'échec des idéologies rivales de la démocratie libérale en 1989 – le nazisme, le communisme – ne faisait que confirmer cette thèse néo-hégélienne de Fukuyama : « *Presque toutes ces expérimentations ont échoué, et l'on essaye de créer ou de restaurer, à leur place, des démocraties* »³⁵⁴.

Ainsi, pour Fukuyama, la démocratie libérale s'édifie sur la nature humaine ; c'est la raison pour laquelle elle a connu une expansion. Seulement, pour lui, la nature humaine qui, fonde cette démocratie libérale est sous la menace de la « révolution biotechnique ». Si dans la *fin de l'homme* Fukuyama s'inquiète de la « révolution biotechnique », c'est parce qu'elle remet en question cette *fin de l'histoire*. Cette idée montre à suffisance que l'analyse que fait Dominique Folscheid du rapport entre les deux *fins* – *de l'histoire et de l'homme* – est limitée. Pour ce dernier, de manière fondamentale il n'y aurait pas une liaison directe entre ces deux livres de Fukuyama. Pour lui,

*à première vue, on a l'impression que la fin de l'histoire et la fin de l'homme se situent sur le même plan [...] et que la seconde est liée à la première par consécution directe. En réalité il n'en est rien. La fin de l'histoire se situe dans le registre de l'histoire, la fin de l'homme dans celui du progrès technoscientifique*³⁵⁵.

³⁵³ G. W. F. HEGEL, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p. 75.

³⁵⁴ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 38.

³⁵⁵ D. FOLSCHIED, « Fin de l'homme ou post-humanité ? », in C. HERVÉ et J. ROZENERG (Sld.), *op.cit.*, p. 234.

Tout porte à croire que pour Folscheid, ces deux textes de Fukuyama n'ont pas nécessairement une relation. Or, contrairement à ce que pense Folscheid, la seconde est liée à la première par consécution directe. Cette liaison se justifie par le fait que Fukuyama lui-même perçoit la « révolution biotechnique » comme catalyseur d'un possible « *recommencement de l'histoire* »³⁵⁶ qu'il avait pourtant annoncé la fin avec la chute du mur de Berlin. Cependant, ce recommencement pour Fukuyama est susceptible de faire entrer l'humanité à l'ère de la « post-démocratie ».

Il s'agit ici de comprendre avec Fukuyama que la « révolution biotechnique » est démocratocide³⁵⁷ ; car elle est peut altérer la nature humaine qui est d'après lui le ferment de la démocratie libérale. Dans un tel contexte, il ne serait pas erroné d'inscrire la critique fukuyamienne dans l'ordre de l'idéologie. Car comme le dit Mouchili Njimom, Pour Fukuyama, « *la démocratie libérale est la meilleure forme de gouvernement pour l'humanité actuelle. Il serait donc antidémocratique de créer une posthumanité qui ne supportera pas la démocratie mais qui aura tendance à créer une postdémocratie* »³⁵⁸.

De fait, il est question de faire remarquer ici, que la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » est plus un manifeste pour la défense de la démocratie libérale que de la protection de l'Homme. Pour Fukuyama, c'est fondamentalement parce qu'il existe des liens entre la nature humaine et la démocratie libérale qu'il faut protéger la nature humaine contre la « révolution biotechnique ». Pour lui, si l'Homme arrive à créer une « biotechnique » puissante, celle-ci pourra avoir un impact négatif sur la démocratie libérale. C'est cela qu'il souligne, lorsqu'il affirme que : « *Une technique assez puissante pour remodeler ce que nous sommes risque bien d'avoir des conséquences potentiellement mauvaises pour la démocratie libérale* »³⁵⁹.

Dans un tel contexte, il faut comprendre que pour Fukuyama, la « révolution biotechnique » si elle n'est pas contrôlée pourrait faire quitter l'Homme de la démocratie pour la « post-démocratie ». Et aussi conseille-t-il aux démocrates de prendre la « révolution biotechnique » en charge. Seulement, si les caractéristiques biologiques de l'Homme n'étaient

³⁵⁶ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 34.

³⁵⁷ Pour Fukuyama, la révolution biotechnique peut être un dissolvant de la démocratie, car elle peut « *remodeler ce que nous sommes* » et ipso facto « *avoir des conséquences potentiellement mauvaises pour la démocratie libérale* ».

³⁵⁸ I. S. MOUCHILI NJIMOM, *Qu'est que ce que l'humanisme aujourd'hui ?*, p. 86.

³⁵⁹ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 26.

pas liées au système démocratique comme il l'affirme, l'Homme ne devrait-il pas se protéger face aux possibles dérives des « biotechniques » ?

Cette question est sous-tendue par l'idée selon laquelle, la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » vise prioritairement la protection de la démocratie libérale – Pour Fukuyama, sur le plan politique, seule la démocratie libérale peut satisfaire le désir des individus d'être reconnus - que celle de l'Homme. Cette théorisation et promotion de la démocratie libérale chez Fukuyama – laquelle est qualifiée de « démocratisme » dans le cadre de ce travail – est pour Gilbert Hottois foncièrement idéologique.

Pour Hottois, la position de Fukuyama n'est rien d'autre qu'une tentative de promotion de l'idéologie politique américaine, soit la démocratie libérale. Selon Hottois, *La fin de l'homme* « est un ouvrage qui, sciemment instrumentalise des arguments et lieux communs philosophiques au service d'une position politique. »³⁶⁰. Mieux encore, relève Hottois, « pour Fukuyama, il semble qu'il y'a d'abord la politique – la politique américaine capitaliste, libérale et conservatrice – et la philosophie relève de la panoplie idéologique utile à son maintien et à son expansion. »³⁶¹ On comprend ainsi que, la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique », en se fondant sur la notion de la nature humaine ne vise rien d'autre que la perpétuation de la démocratie libérale. Tsala Mbani ne pense pas le contraire lorsqu'il fait remarquer que l'instrumentalisation de la nature humaine par Fukuyama est une instrumentalisation idéologique en vue de légitimer la démocratie libérale³⁶².

En plus d'être plus un moyen de légitimation naturelle d'un régime politique particulier, cette critique fukuyamienne implique l'idée d'un dogmatisme politique. Parler de dogmatisme politique à ce niveau, c'est reconnaître que Fukuyama fait de la démocratie libérale, un système politique qui s'impose à tous les humains ; car ayant en partage la même nature, sur laquelle se fonde la démocratie libérale. Ainsi, pour Fukuyama, au nom du fait que les humains ont une nature commune, et que la démocratie libérale est le système politique qui répond le mieux aux aspirations de l'Homme, celle-ci s'impose *ipso facto* comme le système politique propre à l'humanité de par sa nature. Á ce niveau ce système naturel qu'est la démocratie libérale, ne peut et ne doit pas être soumis à aucune critique rationnelle avant d'être considérée comme système favorable à l'humanité. Or , une telle idée qui est proche de

³⁶⁰ G. HOTTOIS, « La 'fin de l'histoire' excédée par la recherche technoscientifique. Note critique à propos de Fukuyama F. Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution », *Les philosophes et la technique*, avec la codirection de P. CHABOT, Paris, Vrin, 2003, p. 278.

³⁶¹ *Id.*

³⁶² A. L. TSALA MBANI, *Biotechnologie et nature humaine. Vers un terrorisme ontologique ?*, p. 156.

la thèse aristotélicienne, de la naturalité politique de l'Homme³⁶³ s'oppose à la thèse constructiviste du politique. Pour cette thèse, aucun système politique n'est la résultante de la nature humaine. Le système politique est le fruit de la construction rationnel du sujet humain.

Au total, ce chapitre a été dédié à l'exposition des écueils liés à la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Il a été démontré que cette critique était liée à un ensemble de vices. Parmi lesquelles, une conception problématique de la nature humaine. Ensuite qu'elle constituait une onto-biolo-gisation de la dignité humaine et des droits de l'Homme. Sans oublier que cette critique était plus idéologique que rationnelle et objective.

³⁶³ Nous nous référons ici à l'idée aristotélicienne selon laquelle l'Homme serait par nature un animal politique. Et pour le cas d'espèce, on pourrait dire que pour Fukuyama, l'Homme est un animal démocratique.

Conclusion partielle

Cette ultime partie consistait en une évaluation de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». L'autopsie de cette critique a montré que cette critique a aussi un intérêt philosophique que des problèmes.

Il ressort de cette analyse que cette critique à un ancrage bioéthique ; car Fukuyama dans sa critique a pour ambition de mettre à nue les enjeux éthiques de cette « révolution biotechnique ». En plus de cet ancrage bioéthique, cette critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » constitue un effort de recentration de l'Homme dans le « technobioscosme ». Cette recentration s'est matérialisée chez Fukuyama par son souci de préservation de la dignité humaine.

Nonobstant cet intérêt de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique », celle-ci est étroitement liée à un ensemble de problèmes, parmi lesquels, une conception problématique de la nature humaine. En fait, sa conception de la nature humaine qui est la pierre angulaire de sa critique, est liée au matérialisme et à tous ses défauts. C'est ainsi que cette conception fukuyamienne de la nature humaine annihile la liberté de l'Homme et est fondamentalement réductionniste. Sans oublier que cette critique cachait des relans idéologiques. Cette critique visait moins la protection de l'Homme que celle de la démocratie libérale contre la « révolution biotechnique ».

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenu au terme de ce travail, il ne serait pas superflu de rappeler que, le problème essentiel de ce thème « La question de la « révolution biotechnique » dans *La fin de l'homme* de Francis Fukuyama », était celui de la pertinence de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». La méthode analytique et critique a été instrumentalisée pour résoudre ce problème.

À partir d'elle, le travail a été construit autour de trois grandes articulations ; chacune comportant deux chapitres.

L'espace de la première articulation a été dominée par un exposé structuré fondamentalement sur la conception fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Elle a consisté dans un premier moment à situer les fondements idéologiques de la réflexion fukuyamienne sur la « révolution biotechnique ». À ce niveau, on a vu que ce sont les dystopies *1984* de George Orwell et *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley qui ont suscité le désir de réflexion de Fukuyama sur la « révolution biotechnique ». Toutefois, il a été souligné que Fukuyama, bien qu'ayant reconnu l'influence de *1984* sur lui, a plutôt pris réflexivement en charge la « révolution biotechnique » présentée de manière avant-gardiste par Aldous Huxley dans son ouvrage. Cette décision de Fukuyama de limiter sa réflexion sur la « révolution biotechnique » présentée par Aldous Huxley se justifie par le fait que, « *plusieurs des techniques imaginées par Huxley, comme la fécondation in vitro, la maternité de substitution, les manipulations génétiques pour la programmation des enfants sont déjà réalisées ou en voie de l'être.* »³⁶⁴ En fait c'est la présence politique de l'ouvrage d'Huxley aujourd'hui qui encourage Fukuyama de jeter un regard sur la « révolution biotechnique ». Contrairement à *1984* dont les prédictions politiques ont été un échec, d'après Fukuyama, celle du *Le Meilleur des mondes* était encore à vérifier ; d'où sa réflexion sur la « révolution biotechnique ». Ceci étant précisé, en quoi a consisté cette révolution d'après Fukuyama ?

Pour ce dernier, la « révolution biotechnique » n'est pas comme il a été signalé dans le cadre de ce travail, réductible à la seule ingénierie génétique. Pour lui, la « révolution biotechnique » a une manifestation plurielle. C'est ainsi que ce dernier a avec courage essayé de balayer tous les champs d'innovation des « biotechniques » : la maîtrise de la causalité génétique – génomique-, la génétique comportementale, l'anthropologie interculturelle, la neuropharmacologie, l'ingénierie génétique, etc. Cette investigation que Fukuyama fait au

³⁶⁴ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 22.

sein des « biotechniques » n'est pas fortuite. Il était question pour Fukuyama de prévoir certaines des transformations que ces savoirs et ces savoir-faire peuvent faire subir à la condition humaine, soit à ce qu'il a appelé l'ensemble des caractéristiques typiques à l'espèce humaine – nature humaine-. Dans cette perspective, il a fait comprendre que la maîtrise de la causalité génétique permet à l'Homme de mieux comprendre les mécanismes qui régulent son comportement. La révolution neuropharmacologique est une opportunité offerte à l'Homme d'agir sur son humeur et sa personnalité. C'est ainsi que grâce aux psychotropes qu'elle produit, l'Homme est capable de devenir heureux – alors qu'il était mélancolique – juste en consommant une pilule du bonheur, tel le prozac ; et d'améliorer sa concentration pour travailler en consommant de la ritaline.

La « biotechnique » la plus révolutionnaire quant à elle donne à l'Homme le pouvoir d'intervenir dans sa structure biologique, qui de l'avis de Fukuyama, constitue le support de la nature humaine. C'est à juste titre qu'il a fait remarquer que cette « biotechnique », sur le plan thérapeutique permet à l'Homme d'agir sur sa constitution biologique afin d'éradiquer les tares génétiques. Cette « biotechnique » confère aussi le pouvoir à l'Homme d'intervenir dans le processus de la procréation. Selon Fukuyama, une telle technique donne aux parents la possibilité à pouvoir choisir les caractéristiques phénotypiques de leurs progénitures. Cela en choisissant les gènes devant constituer le génome de leurs futurs enfants.

Cette « révolution biotechnique » que présente Fukuyama apparaît comme une affirmation par excellence du technicisme. Elle résout certes les problèmes de l'Homme, accroît les possibilités de ce dernier dans certains domaines ; mais elle reste éthiquement problématique de par les dérives qu'elle engendre. C'est cette préoccupation tributaire des problèmes générés par la « révolution biotechnique » qui a été exposée dans la deuxième partie de ce travail.

Ainsi, dans la seconde partie de ce travail l'accent a été mis sur la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique ». Il est apparu que cette critique se fonde principalement sur deux arguments. Le premier argument est lié à l'éthique de la dignité humaine. En fait, la première raison pour laquelle Fukuyama s'indigne de la « révolution biotechnique », est que la dignité humaine est intrinsèquement liée à la nature humaine. Pour lui, la nature humaine est le ferment de la dignité humaine. Or, la « révolution biotechnique » est sur le point d'altérer cette dernière si rien n'est fait. C'est ainsi qu'il va militer pour un retour du concept de la nature humaine qui a été déclaré comme inexistant en raison de

l'adoption d'une méthode réductionniste par les sciences de la vie pour donner une explication à ce que signifie être humain.

Le second volet de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » s'appuie sur l'argument juridique des droits de l'Homme. Ici, Fukuyama fait voir que la nature humaine qui fonde la dignité humaine est aussi le socle des droits de l'Homme. Pour Fukuyama, la thèse de l'« illusion naturaliste » qui dénie le naturalisme juridique est une porte ouverte au « bioterrorisme » qui aura pour conséquence l'altération de la nature humaine. Laquelle altération aura un impact négatif sur la conception actuelle des droits de l'Homme.

La dernière partie de ce travail s'est voulue essentiellement évaluative. Il est ressorti que la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » est une tentative de recentration de l'Homme au sein du « technobiocosme ». Cette critique de Fukuyama consiste à une interpellation de l'Homme d'aujourd'hui qui vit dans un monde en constante mutation du fait des avancées « biotechniques », à respecter la dignité humaine. Et constitue un plaidoyer pour la préservation des droits de l'Homme qui de l'avis de Fukuyama peuvent voler en éclat avec l'altération de la nature humaine socle des droits de l'Homme.

Au-delà de cette portée de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique », cette critique recèle un ensemble de problèmes. À ce niveau, il a été démontré que cette critique se structure autour d'une conception problématique de la nature humaine. Celle-ci est fondamentalement déterministe et réductionniste tout comme l'idéologie matérialiste qui la sous-tend. Outre cela, Fukuyama dans sa critique a enfermé les concepts de droits de l'Homme et de dignité humaine dans la biologie. En fait, il a été montré dans ce travail que Fukuyama a renfermé la nature humaine dans un organe biologique, soit le génome humain. Toutes ces remarques ajoutées au caractère idéologique de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » démontrent à suffisance les écueils de cette critique.

BIBLIOGRAPHIE

1- OUVRAGES DE Francis FUKUYAMA

- *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992.
- *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique* (2002), traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Paris, Folio, 2004.

2- AUTRES OUVRAGES CONSULTÉS

ARDUIN, Pierre-Olivier, *Le diagnostic prénatal en question. Un éclairage éthique pour parents et soignants*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2012.

BERNARD, Jean, *De la biologie à l'éthique*, Paris, Buchet-Chastel, collection « Pluriel », 1990.

BIYOGO, Grégoire, *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspectives de la déconstruction*, Paris, L'Harmattan, collection « Recherche et pédagogie », 2005.

BOUDON, Raymond, *Le relativisme*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 2008.

CHANGEUX, Jean-Pierre, *L'Homme Neuronal*, Paris, Fayard, collection « Pluriel », 1983.

COEURNELLE, Didier et ROUX, Marc, *Technoprog. Le transhumanisme au service du progrès social*, Paris, FLY Éditions, 2016.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), Paris, Librairie Larousse, collection « Les Classiques de la Philosophie », 1972.

DUCAIN, MARC et LABBÉ, Christophe, *L'Homme Nu. La dictature invisible du numérique*, Paris, Éditions Plon, 2016.

DURAND, Claude, *Les biotechnologies au feu de l'éthique*, Paris, L'Harmattan, 2007.

FERRY, Luc,

- *Qu'est-ce que l'Homme ? Sur les fondamentaux de la Biologie et de la Philosophie*, avec **VINCENT, Jean-Didier**, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000.

- *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (1796-1791), traduit par Alain Renaut, Paris, P.U.F., collection « Quadrige », 1998.

HABERMAS, Jürgen,

- *La technique et la science comme « idéologie »*, traduit par Jean-René Lamiral, Paris, Gallimard, 1973.
- *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme Libéral ?* (2001), traduit par Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire* (1830), traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou, Paris, Plon, 1965.

HERVÉ, Christian,

- *Vers la fin de l'homme ?*, avec **ROZENERG, Jacques (sld.)**, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2006.
- *L'humain, l'humanité et le progrès scientifique*, avec **MOLINARI, Patrick, et. al. (sld.)**, Paris, Dalloz, 2009.

HUME, David, *Traité de la Nature Humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux* (1739-1740), traduction d'André Leroy, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1983.

HUXLEY, Aldous, *Le Meilleur des mondes*, traduction de Jules Castier (1932), S. 1., Édition du groupe Ebooks libres et gratuits, 2014.

HOQUET, Thierry et MERLIN, Francesca, *Précis de Philosophie de la Biologie*, Paris, Vuibert, 2014.

HOTTOIS, Gilbert,

- *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984.
- *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck, 1990.

- *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck, collection « Le Point philosophique », 1997.
- *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999.
- *Les philosophes et la technique*, avec **CHABOT, Pascal**, Paris, Vrin, 2003.

JACQUEMONT, Estelle, *Penser l'humain*, Paris, Pommier-Fayard, 2000.

JANICAUD, Dominique, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.

JONAS, Hans, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Les Éditions du Cerf, 3^e édition, 1995.

JOSSUET-COUTURIER, Béatrice, *Le transhumanisme. Faut-il avoir peur de l'avenir ?*, Paris, Eyrolles, 2016.

KAHN, Axel, *Et l'Homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris, Nil Éditions, 2000.

KANT, Emmanuel,

- *Critique de la Raison pratique* (1788) précédée *Des Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, traduit de l'allemand par J. Barni, Paris, Ladrance, 1848.
- *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (1785), traductions Hatier, Paris, Hatier, 1963.

KONINCK (de), Thomas, *De la dignité humaine*, Paris, P.U.F., collection « Quadrige », 2002.

MAGNIN, Thierry, *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté. Face aux défis du transhumanisme*, Paris, Éditions Albin Michel, 2017.

MANGA BIHINA, Antoine, et MOUCHILI NJIMOM, Issoufou soulé (Sld.), *La re-centration de l'Homme. Réflexions philosophiques sur la question du devenir de l'humain à l'ère des technosciences et des postulats de la laïcité*, Paris, L'Harmattan, 2017.

MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit de l'anglais par Monique Wittig et l'auteur, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Arguments », 1968.

MOUCHILI NJIMOM, Issoufou soulé,

- *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ? Vers une tentative « bio-centrique » ?*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- *De la signification du monde et du devenir de l'existence*, Paris, L'Harmattan, collection « Éthique, Politique et Science », 2017.
- *La Nature Humaine. Des débats métaphysiques aux technosciences du vivant et des postulats de la modernité politique et étatique*, avec **MANGA NOMO, Lucien Alain (sld.)**, Paris, L'Harmattan, collection « Ouverture Philosophique », 2020.

MUMFORD, Lewis, *Technique et civilisation* (1934), traduit de l'américain par Natacha Cauvin et Anne-Lise Thomasson, Paris, Le Seuil, 1950.

NIETZSCHE, Friedrich, « Par-delà le bien et le mal » (1886), in *Œuvres complètes de Nietzsche*, traduction d'Henri Albert, Paris, La Société du Mercure de France, S. I., Arvensa Éditions, 1913.

NJOH-MOUELLÉ, Ébenezer, *Lignes rouges « éthiques » de l'intelligence artificielle*, Paris, L'Harmattan, 2020.

NOBLE, Denis et VINCENT, Jean-Didier (Sld.), *L'éthique du vivant*, traduit de l'anglais par Brigitte Delorme, Paris, Éditions UNESCO, collection « Éthique », 1998.

ORWELL, George, *1984* (1948), S. I., Édition du groupe Ebooks libres et gratuits, 2004.

PONCI, Jean-David, *La biologie du vieillissement. Une fenêtre sur la science et sur la société*, Paris, L'Harmattan, 2008.

PRECHT, Richard David, *Qui suis-je et si je suis, combien ? Voyage en philosophie*, traduit de l'allemand par Pierre Deshusses, Paris, Éditions France Loisirs, 2010.

RADMAN, Miroslav, *Au-delà de nos limites biologiques*, Paris, Plon, 2011.

ROBERTOUX, Pierre, *Existe-t-il des gènes de comportement*, Paris, Odile Jacob, 2004.

SALOMON, Jean-Jacques, *Science et politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1996.

STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954.

TAYLOR RATTRAY, Gordon, *La Révolution biologique. Des modifications de l'homme par lui-même à la création de la vie en laboratoire*, Verviers, Gérard & C⁰, collection « Marabout Université », 1971.

TERESTCHENKO, Michel, *Philosophie politique*, Paris, Hachette, 1994.

TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions CLÉ, collection « Point de Vue », 1971.

TSALA MBANI, André Liboire,

- *Biotechnologies et nature humaine. Vers un terrorisme ontologique ?*, Paris, L'Harmattan, collection « Religions et Spiritualité », 2007.
- *Les défis de la bioéthique à l'ère econofasciste. Décryptage d'une prise en otage par des intérêts economico-idéologiques*, Paris, L'Harmattan, 2009.

WEBER, Marx, *Le savant et le politique* (1919), Paris, Union Générale d'Éditions, collection « Le Monde en 10-18 », 1963.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Problèmes éthiques*, Paris, P.U.F, 1994.

3- ARTICLES

3.1- Article de Francis FUKUYAMA

« Transhumanism, The World's Most Dangerous Ideas », *Foreign Policy*, N⁰ 144, 2004, pp. 42-43.

3.2- Autres Articles consultés

3.2.1- Articles scientifiques

ATLAN, Henri, « La mythologie de l'utérus artificiel » (2006), in ATLAN, Henri et ROUSSEAU, Vanessa, in *Cité*, 2006/4, N⁰ 28, 15 janvier 2007, pp. 117-122.

AYISSI, Lucien, « Essai de clarification du rapport de l'Afrique à la technoscience », in *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, Volume 1, N⁰ 4, Nouvelle série, Premier semestre, Yaoundé, PUY, 2006, pp. 278-296.

BIANCHI, Olivia, « Le “dernier Homme” est-il l’Homme d’aujourd’hui ? » in *Le Philosophe*, 2002/ 3, N° 18, 2002, pp. 191-196.

CAMBIEN, François, « La technologie génétique s’apparente à un jeu d’apprenti sorcier », in *Science et Avenir*, N°771, Mai 2011.

DELBOS, Victor, « Sur la théorie kantienne de la liberté » (1904), in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, N° 1, janvier 1905, pp. 1-25.

DESCAMPS, Paul, « Misères du débat institutionnel : l’exemple du clonage reproductif humain et de son traitement éthique par le CCNE », in *Revue de métaphysique et de morale*, No 3, Juillet 2010, pp. 311-323.

DIA, Oumar, « Mondialisation, Sciences et nouvelles Technologies : Quelles Utopies ou Dystopies pour notre ère ? », in *Éthiopiennes. Littérature, Philosophie et Art*, N° 81, 2^{ème} Semestre, 2008, pp. 129- 141.

GIESEN, Klaus-Gerd, « Transhumanisme et génétique humaine », in *Dossier La critique du transhumanisme*, Dossier réalisé par Ned Ludd, 2013, pp. 1-8.

HOTTOIS, Gilbert,

- « Le progrès. De la temporalité historico-anthropothéologique et symbolique à la temporalité technoscientifique et évolutionniste », in *Revue théologique et philosophique de Laval*, N° 46, 1990, pp. 337-351.
- « De l’anthropologie à l’anthropotechnique ? », in *Tumultes*, 2005/2, N° 25, 2005, pp. 49-64.
- « La diversité sans discrimination : entre modernité et postmodernité », in *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 2, núm. 2, julio-diciembre, 2007, pp. 13-44.
- « Dignité humaine et bioéthique. Une approche philosophique critique », in *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 4, núm. 2, junio-diciembre, 2009, pp. 85-115.

KABLAN, Andrédou Pierre, « Le transhumanisme : de la controverse autour d’un paradigme idéologique révolutionnaire à l’élaboration d’un nouveau contrat éthique », in *Droit, Santé, Société*, N° 3-4, 2020, pp. 11-20.

LA GARANDERIE (de), Thierry, « L’homme n’est-il que neuronal ? Pour une physiologie de l’esprit », in *Educatio*, N° 8, 2019, URL : [http : // revue-educatio.eu](http://revue-educatio.eu).

LAFONTAN, Max, « Biologie du vieillissement : peut-on agir sur le processus ? Intervention anti-âge : des élixirs « magiques » aux régimes restrictifs et transfusions », Communication présentée le 24 mars 2016 à l'Académie des Sciences de France [en ligne], pp. 135-148.

LARRIEU, Peggy, « Les enjeux éthiques de la neuroamélioration », in *Médecine et Droit*, Vol 2014, N° 126, 2014, pp. 61-65.

LAVEAU, Georges, « 1984 (NINETEEN EIGHTY-FOUR) DE GEORGE ORWELL » (26 janvier 1984 en ouverture du 2^e Congrès national de l'Association française de science politique à Grenoble), in *Revue française de science politique*, Vol. 59, N° 4, 2009, pp. 805-810.

LAZDUNSKI, Michel, « La neuro-pharmacologie : un triomphe dans l'exploration du cerveau, un échec à dépasser dans la création de thérapeutiques innovantes » [en ligne], Conférence, 2015, pp. 197-214.

MALLET, Jacques, « Thérapie génique : intérêt et limites des outils », in *Bulletin Académie vétérinaire France* [en ligne], Tome 164, N° 1, 2011, pp. 67-74.

MANSUY, Daniel, « Aristote, Leo Strauss et le droit naturel », in *Laval théologique et philosophique*, volume 70, N° 2, 2014, pp. 315-329.

MISSA, Jean-Noël, « Prolongation de la vie et médecine d'amélioration », in *Sciences sociales et santé*, Vol. 33, 2015, pp. 31-39.

MUCCHIELLI, Laurent, « Utopie élitiste et mythe biologique : l'eugénisme d'Alexis Carrel », in *Revue Esprit : Les France de Péguy et Jeanne d'Arc*, N° 12, décembre 1997, pp. 73-94.

NALIN, Speranta Dumitru, « Liberté de procréation et manipulation génétique. Pour une critique d'Habermas », in *Raisons politiques*, N° 12, 2003, pp. 31-54.

POTTER, Van Rensselaer, « Bioethics, the science of survival » in *Perspectives in Biology and Medicine*, N° 14, 1970, pp.127-153.

REUCHLIN, Maurice, « À propos de L'Homme neuronal », in *Raison présente*, N°137, 1er trimestre 2001, pp. 103-114.

RUSSIER, Jean-Paul, « Le démocratism ou la démocratie par excès. Réflexions sur la dégénérescence démocratique », in *Revue du Mauss*, 2005/2, N^o 26, 2005, pp. 249-270.

SANDKÜHLERL, Hans Jörg, « La dignité humaine et la transformation des droits moraux en droit positif », Conférence UNESCO sur les droits de l'Homme [en ligne], 2005.

TSALA MBANI, André Liboire, « La dignité humaine : état des lieux d'un principe éthique en état de grâce », in *Communication and Argumentation in the Public Sphere*, 1(1), 2007, pp. 174-181.

3.2.2- Articles de Journaux

MÉRITENS, Patrice (de), « François-Xavier Bellamy/Luc Ferry : mais que restera-t-il des hommes ? » [En ligne], in *Le Figaro*, 2016.

4- THÈSES ET MÉMOIRES

4.1- Mémoires consultés

ESSOMBA ÉTOUNDI, Israël Igor « Technoscience et Bioéthique dans Le *Paradigme Bioéthique* de Gibert HOTTOIS », Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de Master en Philosophie à la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, Sous la direction du professeur Lucien AYISSI, 2016.

MARTIN, Sylvie, « L'utérus artificiel ou l'effacement du corps maternel : de l'obstétrique à la machinique », Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en Sociologie, Sous la direction du professeur Céline LAFONTAINE, 2010.

MINKOULOU, Thomas, « Science et Laïcité : exemple des Sciences de la Vie », Mémoire soutenu en vue de l'obtention du Diplôme d'Études Approfondies (DEA.) en Philosophie à la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, Sous la direction du professeur Antoine MANGA BIHINA, 2007-2008.

NYASSE, Cheikh Tidiane, « Inviolabilité de la personne et dignité humaine chez Kant », Mémoire présenté en vue de l'obtention d'un Master en Philosophie à la Faculté des Lettres et

Sciences Humaines de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sous la direction de Oumar DIAR, 2018-2019.

4.2- Thèses consultées

AMEGATSEVI SENAME, Koukou, « L'éthique du futur et le défi des technologies du vivant », Thèse en cotutelle présentée en vue de l'obtention du Doctorat en Philosophie aux Universités Laval Québec et Paris-Descartes, Sous la direction de Thomas (de) KONNICK et d'Yves Charles ZARKA, 2013.

MARECHAL, Romain, « La Bioéthique et les contradictions normatives du droit international », Thèse présentée pour l'obtention du grade de Docteur en Droit public à la Faculté de Droit et Science politique de l'Université Aix-Marseille, Sous la direction du professeur Rostane MEHDI, 2013.

NKPWAMBA, Cyrille Aristide, « Clonage et Humanisme contemporain. Pour une Bioéthique de la responsabilité », Thèse présentée en vue de l'obtention du diplôme de Doctorat en Philosophie à la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, sous la direction du professeur Marcien Towa, 2011.

VILLIERS-MORIAMÉ, Anne-Laure Morin, La déclaration Universelle sur le génome Humain et les droits de l'Homme (UNESCO,1997), étude juridique, thèse soutenue à l'Université PARIS 12-VAL DE MARNE en vue de l'obtention du Doctorat en droit, Sous la direction du professeur Gérard TEBOUL, 2008.

5- USUELS

AKOUM, André et ANSART, Pierre (Sld.), *Dictionnaire de Sociologie*, Paris, Le Robert/Seuil, 1999.

BACRIE, Azoux, *Vocabulaire de bioéthique*, Paris, P.U.F., 2000.

COMTE SPONVILLE, André, *Dictionnaire philosophique*, Paris, P.U.F., collection « Quadrige », 4^e édition, 2013.

FERRÉOL, Gilles (Sld.), *Dictionnaire de Sociologie*, Paris, Armand Colin, 1995.

6- WEBOGRAPHIE

<http://www.mediachimie.org/>, consulté le 23 Novembre 2019.

<http://www.academie-veterinaire-france.fr>, consulté le 23 Avril 2020.

<http://www.academie-sciences-lettres-toulouse.fr>, consulté le 31 Août 2021.

<http://fr.wikipedia.org/>, consulté le 31 Août 2021.

<http://www.cairn.info/>, consulté le 31 Août 2021.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----|
| SOMMAIRE | i |
| DÉDICACE | ii |
| REMERCIEMENTS | iii |
| RÉSUMÉ | iv |
| ABSTRACT | v |
| INTRODUCTION GÉNÉRALE | 1 |
| PREMIÈRE PARTIE : LA CONCEPTION FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » | 7 |
| Introduction partielle | 8 |
| CHAPITRE I: LES FONDEMENTS IDÉOLOGIQUES DE LA RÉFLEXION FUKUYAMIENNE SUR LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » | 11 |
| A- George Orwell et le discours dystopique de <i>1984</i> | 11 |
| B- Aldous Huxley et <i>Le Meilleur des mondes</i> | 21 |
| CHAPITRE II : LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » SELON FUKUYAMA | 27 |
| A- Le premier chemin de l’avenir et la révolution neuropharmacologique | 28 |
| B- Lutte contre le vieillissement et prolongation de la vie..... | 35 |
| C- L’ingénierie génétique : de la révolution génétique à l’intervention de l’Homme sur son patrimoine génétique..... | 42 |
| Conclusion partielle..... | 49 |
| DEUXIÈME PARTIE : LA CRITIQUE FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE » | 50 |
| Introduction partielle | 51 |
| CHAPITRE III : L’ARGUMENT ÉTHIQUE DE LA DIGNITÉ HUMAINE | 53 |
| A- Dignité humaine : valeur universelle et fondement problématique..... | 54 |
| B- De la crise du fondement à la prise du pouvoir ? | 65 |
| C- Du retour de la dignité humaine fondée sur la nature humaine..... | 71 |
| CHAPITRE IV : L’ARGUMENT JURIDIQUE DES DROITS DE L’HOMME : LA NATURE HUMAINE COMME ÉTALON DES DROITS DE L’HOMME | 75 |

| | | |
|--|---|------------|
| A- | Révolution biotechnique et droits de l' Homme : de l'émergence du « juridisme nihiliste » ou de l'« élastification » des droits de l'Homme..... | 76 |
| B- | De l' « illusion naturaliste » comme levier du « juridisme nihiliste »..... | 81 |
| C- | Des dédales du « juridisme nihiliste » à un retour du droit naturel..... | 84 |
| | Conclusion partielle..... | 88 |
| TROISIÈME PARTIE : ÉVALUATION DE LA CONCEPTION FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE »..... | | 89 |
| | Introduction partielle..... | 90 |
| CHAPITRE V : L'INTÉRÊT PHILOSOPHIQUE DE LA CRITIQUE FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE »..... | | 91 |
| A- | L'ancrage bioéthique de la pensée de Fukuyama..... | 91 |
| B- | L'entreprise critique de Fukuyama comme antidote contre un scientisme béat..... | 101 |
| C- | Fukuyama et l'idée d'une recentration de l'Homme dans le « technobioscosme ».. | 105 |
| CHAPITRE VI : LES PROBLÈMES LIÉS À LA CRITIQUE FUKUYAMIENNE DE LA « RÉVOLUTION BIOTECHNIQUE »..... | | 111 |
| A- | Des écueils liés à la conception fukuyamienne de la nature humaine..... | 111 |
| B- | Les problèmes liés à l'argumentation de Fukuyama dans sa critique de la révolution biotechnique..... | 119 |
| C- | Les implications idéologiques de la critique fukuyamienne de la « révolution biotechnique » : De la critique de la « révolution biotechnique » au « démocratisme » libéral chez Fukuyama..... | 125 |
| | Conclusion partielle..... | 130 |
| CONCLUSION GÉNÉRALE..... | | 131 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | | 135 |