

La vie entre éthique et technoscience : l'*ab-sens* bioéthique

Sébastien Mussi

Special Issue, 2003

Le vivant et la rationalité instrumentale

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002328ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002328ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Mussi, S. (2003). La vie entre éthique et technoscience : l'*ab-sens* bioéthique. *Cahiers de recherche sociologique*, 35–46. <https://doi.org/10.7202/1002328ar>

Sébastien Mussi

La vie entre éthique et technoscience : l'ab-sens bioéthique¹

Quelle vie la racine grecque *bios* de bio-éthique, de bio-logie et de bio-technologie recouvre-t-elle ?

Bios renvoie à une vie spécifiquement humaine, à une vie, note Hannah Arendt, « emplie d'événements qui à la fin peuvent être racontés, peuvent fonder une biographie ; c'est de cette vie, *bios* par opposition à la simple *zoè*, qu'Aristote disait qu'elle " est en quelque manière une sorte de praxis " ² ».

Les termes grecs de *bios* et de *zoè*, en dehors de l'usage qu'en fait Aristote, sont ambigus et se recourent partiellement. Le troisième sens que donne Bailly³ de *bios* est « récit d'une vie, biographie », tandis que *zoè* renvoie, dans ses différentes constructions, à la vie organique et à sa préservation. Par exemple, *zootès* signifie, selon la même source, « nature animale, animalité » ; *zoon*, « tout être vivant, animal »...

1. Je tiens à exprimer mes remerciements aux personnes qui ont rendu ce texte possible, particulièrement : Thierry Hentsch, Isabelle Lasvergnas, Dario De Facendis, Allen Le Blanc, ainsi que les participants au colloque de l'ACFAS 2001 « La question de l'éthique contemporaine et la rationalité instrumentale ». Et enfin Florence Vinit, qui a fortement inspiré ce texte.

2. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. J. Fradier, Paris, Gallimard, « Folio », 1983, p. 143.

3. A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1955.

Au-delà des recoupements, notons que le grec possède deux mots bien distincts pour exprimer, d'une part la vie comme phénomène humain, et d'autre part la vie comme phénomène organique, ce que Agamben appelle « la vie nue ⁴ ». Que cette distinction réside dans la possibilité de faire un *récit* de vie n'est pas indifférent. Le langage, ici, fait partie de la vie humaine, la spécifie. Mais au sein de la *zoè*, au sein de la vie animale, organique, dans le fait brut de la vie, le langage n'a pas lieu, la vie ne se raconte pas.

La bioéthique entre vie et survie

Le travail, première sphère constitutive de la condition humaine, avec l'œuvre et l'action, chez Arendt, est l'expression de cette animalité au sein de la condition humaine. Le travail comprend toutes les activités nécessaires à la survie organique de l'homme : essentiellement, jusqu'aux temps modernes, la culture de la terre. Il concerne ce qu'il faut faire pour rester en vie, pour que notre organisme, réalité incontournable de notre condition, continue de fonctionner. Si la survie est le trait essentiel du travail, elle est survie dans la cyclicité de l'organique, qui permet à une espèce de se perpétuer à travers une reproduction continue. En même temps, cette cyclicité est dévorante des « individus » qui composent l'espèce en question, et la perpétuation de l'espèce se fait à travers une (re)production-consommation sans fin et sans autre but que sa propre continuité. « C'est, en effet, la marque de tout travail de ne rien laisser derrière soi, de voir le résultat de l'effort presque aussitôt consommé que l'effort est dépensé. Et pourtant, cet effort, en dépit de sa futilité, naît d'une grande nécessité, il est motivé par une impulsion plus puissante que tout, car la vie elle-même en dépend ⁵. »

La nécessité en termes de survie qui s'exprime là est quasi absolue : rien dans le travail ne dépend de la volonté humaine. « De toutes les activités humaines seul le travail (ni l'œuvre ni l'action) ne prend jamais fin, et avance automatiquement d'accord avec la vie, hors

4. G. Agamben, *Moyens sans fins. Notes sur le politique*, Paris, Payot-Rivages, « Petite bibliothèque », 2002. Voir aussi, du même auteur, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, Paris, Payot-Rivages, « Petite bibliothèque », 2002.

5. H. Arendt, *op. cit.*, p. 131-132.

de portée des décisions volontaires ou des projets humainement intelligibles⁶. » Il faut, pour continuer à exister, manger et boire, entretenir la machine organique jusqu'à ce que la mort y mette un terme. En même temps, cette mort de l'individu est de peu d'importance, tant et aussi longtemps que *de la vie* existe.

Le lien qu'établit Arendt entre l'organique et le travail dans la sphère humaine a de quoi surprendre à l'ère des développements des technosciences. Ne pourrait-on penser que le machinisme a soulagé l'être humain de la fatalité incontournable du travail ? N'a-t-il pas en ce sens augmenté sa capacité à être libre ? Là où les Grecs possédaient des esclaves pour permettre aux citoyens d'exercer leur liberté, d'être simplement humains, nous avons des machines qui, de plus en plus, travaillent pour nous.

Pendant, à partir du moment où le travail devient la sphère d'activité dominante d'une culture, à partir du moment où celle-ci pousse l'homme à accorder de plus en plus d'importance à la production⁷ et à la consommation, alors cette culture passe imperceptiblement du côté de la nécessité vitale, « zootique ». La technique, qui participait à l'élaboration d'un monde permettant à l'être humain de se repérer dans l'espace et le temps, supprime aujourd'hui ces points de repère. L'ingéniosité technologique de l'homme, dès lors, ne fait qu'exprimer la dictature de la vie ; l'industrialisation n'est qu'une manifestation de plus — inédite peut-être — de la puissance de l'organique, et ne fait que reconduire, encore plus amplement, le cycle sans fin de la production et de la consommation, à tel point qu'aujourd'hui, j'avancerais que ce cycle est l'apanage même de notre civilisation.

Le fait que le travail s'exprime par autre chose que le travail ouvertement « de subsistance » n'a guère d'importance. En effet, la technoscience, si elle est bien fruit d'une culture et d'une « évolution » culturelle, ne fait que renvoyer encore davantage à la nécessité de base de ce « processus biologique du corps humain ». Elle ne fait que renvoyer à « la vie elle-même⁸ », à la vie organique. Les développements

6. *Ibid.*, p. 135.

7. Et maintenant à la reproduction via les biotechnologies, par exemple les procréations médicalement assistées.

8. H. Arendt, *op. cit.*, p. 41.

des technosciences, si on les aborde dans un cadre d'analyse arendtienne, n'échappent pas à cette expression de la nécessaire *zoè*, mais reconduisent au contraire sa dictature, selon une modalité nouvelle incommensurable, à la *technè* des anciens, qui comprenait, quant à elle, aussi bien ce que l'on entend aujourd'hui par « technique », que les arts ou même l'élaboration de lois ou de constitutions.

Ces nouveaux développements débordent, en raison de leur alliance avec cette nécessité « infrahumaine », toute évaluation anthropologique de la technologie. La question n'est plus en effet de savoir si la technologie soulage ou non le travail humain — on sait qu'elle le fait —, mais d'essayer de comprendre dans quelle mesure la position prédominante de la technoscience, voire de ce que l'on pourrait appeler la pensée technicienne, place au sommet de la hiérarchie de la condition humaine le travail et toutes ses composantes. « Vue dans cette perspective, la technologie n'apparaît plus comme “le produit d'un effort humain conscient en vue d'augmenter la puissance matérielle, mais plutôt comme un développement biologique de l'humanité dans lequel les structures innées de l'organisme humain sont transplantées de plus en plus dans l'environnement de l'homme”⁹. » La technoscience, loin d'être la plus haute expression de la capacité de liberté de l'être humain, se place au contraire résolument du côté du « zootique », du côté de la vie organique et des nécessités qui l'entraînent, au point où même la vie humaine est de plus en plus traversée par elle, que ce soit par les pratiques de cette dernière (clonage, nouvelles technologies de reproduction, manipulations génétiques, thérapies géniques...) ou par les discours qui l'accompagnent et qui tendent à réduire de plus en plus l'être humain à son code génétique. Ainsi, loin de promouvoir la liberté, la dynamique de la technoscience, ses objets et ses modes de rapport au monde replongent l'être humain dans la cyclicité éternelle du vivant organique.

Mais l'être humain échappe-t-il jamais à cette nécessité première ? Non, sans doute ; et cette réponse est valable dans la mesure où toute personne possède un corps qui, un jour, est destiné à mourir, un corps qui possède ses limites et ses impuissances. La

9. *Ibid.*, p. 204-206. Arendt cite ici Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, 1962.

nécessité s'exprime encore par les envies, par les pulsions de toutes sortes qui traversent l'âme humaine. Hannah Arendt ne renvoie pas le travail hors de la réalité humaine. Elle constate simplement que la condition d'humain est *aussi* autre chose, que l'être humain n'est pas soumis absolument à la fatalité de la mort. Ou du moins Arendt note que l'être humain pense pouvoir échapper en partie à cette fatalité, parce qu'il se pense libre et acteur de sa liberté. Pour elle, la détermination de qui ou de ce qui est humain passe ainsi par autre chose que la forme organique d'un individu et ne se réduit jamais à cette forme ou, aujourd'hui, à des déterminismes génétiques.

Pour les Grecs, auxquels Arendt en revient, le vécu politique, l'action, la *praxis*, sont fondamentaux. C'est par la vie au sein de la cité que l'être humain acquiert une certaine forme de liberté; c'est aussi à travers la cité qu'est accessible une forme d'immortalité au-delà du corps, une immortalité qui passe par la remémoration des exploits d'une personne particulière, de ses *gestes*, et par leur transmission dans le récit. La cité devient alors essentielle, à la fois comme limite, c'est-à-dire comme repère stable permettant à l'action et à la parole d'*avoir lieu*, et comme mémoire, c'est-à-dire comme continuité dans le temps. La cité, le lieu du politique par excellence, est le mode que les Anciens avaient trouvé pour contourner l'inévitable destin de la mort, pour tenter de se jouer d'elle, dans l'ordre, toujours, du symbolique et, en définitive, de l'éthique et du politique.

Arendt utilise le terme de « natalité » pour exprimer la liberté que l'être humain s'approprie à travers l'action, natalité comme capacité à commencer quelque chose de radicalement nouveau, d'imprévu et d'imprévisible. Pour elle, cette extraction du sujet par rapport aux nécessités de l'organique s'articule autour du fait humain lui-même : « C'est avec la création de l'homme que le principe du commencement est venu au monde, ce qui évidemment n'est qu'une façon de dire que le principe de liberté fut créé en même temps que l'homme, mais pas avant¹⁰. » Dès lors, chaque naissance est en elle-même une nouveauté totalement imprévisible, *natalité*, mise au monde d'un être doué de cette même capacité de mettre en branle une chaîne inédite d'événements.

10. *Ibid.*, p. 234.

Qu'Arendt considère l'acquisition par l'être humain de moyens de destructions globaux — universaux, pour ainsi dire — comme un tournant dans l'histoire humaine n'a rien d'étonnant : la technique, en ce domaine, ne participe plus à la construction d'un monde de la stabilité, un monde dans lequel l'être humain apparaît par la parole et par l'action en ce qui est « comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle ¹¹ », qui permette à l'homme de se repérer. Elle rend possible, au contraire, la destruction de ce monde et celle de l'être humain. Et on ne parle pas ici de sa destruction complète effective, mais bien de la seule existence de ces moyens : ce qui participait à l'élaboration du monde participe maintenant, au sein même de la condition humaine, à sa destruction massive.

L'artificialité du monde, les repères durables de lieu et de temps, les objets qui ne se consomment pas mais dont on use, se désagrègent jusqu'à réintégrer les enjeux propres à la sphère du travail : les questions de survie par la reconduction sans fin du processus de (re)production-consommation. La technoscience va maintenant jusqu'à englober la naissance qui, dans le triptyque arendtien, relève par excellence du domaine de l'action. Avec les nouvelles technologies de reproduction, la naissance est prise en charge par des instances techniques qui estompent le jeu des relations entre les humains, au nom du « droit de donner la vie ». Le but principal devient la reproduction à tout prix. La technoscience, ici, se met bien, comme le veulent les discours idéologiques dominants, au service de la vie, mais d'une vie où les relations entre les êtres humains apparaissent comme secondaires.

La relation éthique qui lie les hommes entre eux et au monde n'est pas de l'ordre du vivant organique. L'agir ne se résorbe pas dans une activité de survie. Une naissance n'est pas seulement la production d'un nouvel amas de cellules, n'est pas seulement reproduction, mais bien mise au monde, mise au monde d'un autre type de vivant, qui se met en relation avec lui-même et avec ses semblables par le langage.

11. *Ibid.*, p. 233.

La bioéthique comme science de la survie ?

Si pour les sciences de la vie, les bio-logies, il est clair que c'est bien de la vie en tant que vie organique qu'on se préoccupe, en ce qui concerne la bio-éthique, la question est évidemment plus délicate.

Le terme « bioéthique » lui-même a été forgé, on s'en souvient, par V. R. Potter, en 1970, dans son article intitulé « Bioethics, Science of the Future », repris dans le premier chapitre de son livre *Bioethics, Bridge to the Future*. La visée de Potter fut de faire naître une nouvelle sagesse, qui s'appuie sur les données des sciences biologiques, en intégrant les réflexions des humanités. Dans cette optique, la bioéthique est une sagesse conçue comme *une science de la survie* : « Ce concept de sagesse comme guide pour l'action — le savoir de comment user du savoir pour le bien social — peut être nommé “ science de la survie ”, et est certainement un préalable pour améliorer la qualité de vie. Je soutiens que la science de la survie doit s'élaborer à partir de la science de la biologie et s'élargir au-delà de ses frontières traditionnelles pour englober les éléments les plus essentiels des sciences sociales et des humanités, avec un accent particulier sur la philosophie dans son sens le plus strict, c'est-à-dire “ amour de la sagesse ”¹². »

C'est donc la biologie, science du vivant organique, qui devient, aidée par la « vraie philosophie », le guide de l'action humaine. Quelle représentation de l'homme motive une telle vision de l'éthique, ou plutôt de la bioéthique entendue comme un au-delà de l'éthique, une

12. V. R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliff (N. J.), Prentice-Hall, 1971, p. 1-2. Potter utilise ici le terme d'« action », qui n'a en l'occurrence rien à voir avec une *praxis*, avec l'action telle que l'entend Arendt. Le terme de « science » peut aussi porter à confusion : en effet Arendt affirme que « la capacité d'agir [...] est devenue le privilège des hommes de science » ; cependant, elle note aussi que « l'action des hommes de science, agissant sur la nature du point de vue de l'univers et non sur le réseau des relations humaines, manque du caractère révélateur de l'action comme de la faculté de produire des récits et de devenir historique qui, à eux deux, forment la source d'où jaillit le sens, l'intelligibilité, qui pénètre et illumine l'existence humaine » (*op. cit.*, p. 402-403). Enfin, on peut se demander ici de quelle science parle Arendt. Le texte laisse à penser que c'est la science en tant que processus de connaissance, et non de science « appliquée », de technoscience, en filiation avec le machinisme plus qu'avec les idéaux de la science des Lumières.

extension de celle-ci ¹³? Potter est à cet égard, très clair. La vie est « un système de contrôle permettant l'adaptation », alors que l'être humain, lui, est « un système de contrôle permettant l'adaptation comprenant des éléments de désordre à chaque niveau hiérarchique », répondant ainsi à la question : « Quel type de machine est l'être humain ¹⁴? »

Comment mieux dire la prééminence de la vie organique sur la vie « morale »? Comme ceci : « La bioéthique, comme je la conçois, tenterait de produire de la sagesse [...] à partir d'une connaissance réaliste de la nature biologique de l'homme et du monde biologique ¹⁵. » L'être humain est ainsi réduit à ses fonctions « zoologiques », et la meilleure connaissance de ces fonctions peut et doit mener à une nouvelle sagesse pour le plus grand bien de tous.

La bioéthique ne se réduit évidemment pas aux propositions de Potter. Au-delà du terme « bioéthique » lui-même, l'origine de ses questionnements et de ses remises en cause remonte à l'horreur des camps et à l'expérience de l'extrême à laquelle ont été confrontées, dans l'après-guerre, les cultures occidentales. La vision du *summum* de la Rationalité — l'expérimentation scientifique — au service de ce qui est perçu comme le Mal et l'irrationnel absolu — l'instrumentalisation extrême de l'être humain — laisse sans doute un traumatisme profond que l'Occident n'ose peut-être pas encore dévoiler vraiment. Mais on ne peut s'empêcher de se demander si l'origine commune des fantasmes des biotechnologies (création de l'homme parfait et supérieur à travers l'expérimentation scientifique, reproduction sans sexualité, greffes d'organes animaux sur des humains, vie illimitée dans le temps, etc.) et de l'essor de la réflexion

13. Je rappelle que le livre de Potter est dédié à la mémoire de Aldo Leopold, qui a « prévu l'extension de l'éthique à la bioéthique ». On notera au passage qu'Aldo Leopold est considéré comme le père fondateur de la *deep ecology*, qui, prise au sérieux, peut mener aux pires scénarios et aux déductions les plus folles : la thèse biocentriste qu'il défend amène à considérer l'homme comme un vivant parmi les autres, qui peut être éventuellement nuisible à la vie.

14. V. R. Potter, *op. cit.*, p. 10 et 12.

15. *Ibid.*, p. 26. Hannah Arendt note : « En dernier recours, la vie est toujours la norme suprême à laquelle on mesure tout ; les intérêts de l'individu, les intérêts de l'humanité, sont toujours mis en équation avec la vie individuelle, avec la vie de l'espèce, comme s'il était évident que la vie fût le bien suprême » (*op. cit.*, p. 388).

bioéthique ne cache pas aussi une ombre commune, celle de la gestion de la vie et de la mort. Les réflexions de Potter ne sont peut-être pas si éloignées de cette grande obscurité de notre histoire contemporaine : « Les médecins pouvaient être excités par ce message. Le Dr S., par exemple, décrit son adhésion au parti immédiatement après avoir entendu le représentant en chef du parti, Rudolf Hess, affirmer, à une assemblée populaire en 1934, que “le national socialisme n’était rien d’autre que de la biologie appliquée”. Et dans son travail sur l’organisation médicale nazie, ce médecin se considérait lui-même comme avant tout répandant un message biologique : “Nous voulions rendre effectives les lois de la vie, qui sont des lois biologiques.” La coterie médicale était méprisante envers toute politique qui ne suivait pas ce principe : “Nous comprenions le national socialisme d’un point de vue biologique — nous avons introduit des considérations biologiques dans les politiques [du Parti]¹⁶. »

Paul Ricœur relevait d’ailleurs, dans sa préface à la *Condition de l’homme moderne*, que le système nazi était basé sur « la fiction d’une soumission intégrale aux lois de la Nature¹⁷ ». Se pourrait-il dès lors que le mot « bio-éthique », dans sa construction et dans son origine historique et conceptuelle, transporte à son insu la présence occulte de ces « lois de la Nature » et que ces lois soient constitutives de ce qu’on pourrait appeler l’ombre de la bioéthique ?

David Roy définit la bioéthique comme « l’étude interdisciplinaire de l’ensemble des conditions qu’exige une gestion responsable de la vie humaine (ou de la personne humaine) dans le cadre des progrès rapides et complexes du savoir et des technologies biomédicales » ; pour Pierre Deschamps, c’est « la science normative du comportement humain acceptable dans le domaine de la vie et de la mort » ; quant à Guy Durand, il soutient que « la bioéthique désigne la recherche de l’ensemble des exigences du respect et de la promotion de la vie humaine et de la personne dans le secteur biomédical¹⁸ ». Plus récemment, Jacques Ruelland soutient que « la bioéthique est

16. R. J. Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, New York, Basic Books, 1986, p. 31.

17. H. Arendt, *op. cit.*, p. 11.

18. Cités dans J. Russ, *La pensée éthique contemporaine*, Paris, PUF, 1994, p. 99.

l'ensemble des valeurs morales relatives à la vie, à ses manifestations, aux théories et aux techniques d'intervention en vue de préserver la vie, de la susciter et de la supprimer¹⁹».

Ces quatre définitions ont des points communs : tout d'abord, comme le souligne très justement Jacqueline Russ, le souci d'efficacité et de maîtrise semble dominer²⁰. Ensuite, en tenant compte des première, troisième et quatrième définitions, la bioéthique semble ne pouvoir agir que *dans le cadre* des développements des technosciences. Quelle peut être alors sa portée critique ? Enfin, elle vise à garantir, au sein de ces développements, le respect de la *vie humaine*, étant entendu que les progrès des technosciences doivent aller dans le sens de ce respect. Mais ce qu'est une *vie humaine* n'est ni précisé ni défini. Les auteurs semblent s'accorder pour dire qu'une vie humaine correspond à la survie de son organisme, ou du moins que c'est la question de la survie organique qui doit être au centre des préoccupations de la bioéthique. En ce sens, c'est bien le critère de l'organique qui s'applique.

Alors, décidément, de quelle vie parle la « bio-éthique » ? Le rapprochement des deux mots — *bios* et éthique —, qui paraissait aller de soi, se transforme en un véritable paradoxe : la bio-éthique ne s'occupe pas de la vie comme *praxis* — et ne relève donc pas du domaine de l'action — mais place la question de la vie organique, de la *zoè*, au centre de ses questionnements. Il faudrait donc nommer la bioéthique « zoo-éthique », éthique du vivant organique. Paradoxe insurmontable, tant il est vrai que l'éthique (et le politique) ne relèvent que du seul être humain en tant qu'il est l'acteur de sa liberté, en tant qu'il est à l'origine même de l'existence dans le monde de quelque chose qui se nomme la liberté.

19. J. G. Ruelland, *Bioéthique et humanisme scientifique*, Sherbrooke, GGC, 2001, p. 16. On notera que, strictement, cette définition inclut aussi bien la guerre que la médecine, les fabriques d'armements que les fabriques de médicaments, les champs de bataille que les hôpitaux...

20. Voir J. Russ, *op. cit.*, p. 100-103, où elle définit les champs et domaines de la bioéthique. Outre le principe de responsabilité, il s'agit de « maîtrise de la reproduction », de « maîtrise de l'hérédité » et de « maîtrise du système nerveux ». Elle termine cette section en notant que « la "maîtrise de la maîtrise" apparaît ici capitale : l'homme n'est-il pas en danger de science ? », marquant ici parfaitement, peut-être à son insu, la parenté entre la dynamique de la technoscience et celle de la bioéthique.

L'absence bioéthique et la gestion de la vie

L'obsession de la *gestion* de la vie humaine, de la maîtrise de ses tenants et aboutissants (autrement dit, la naissance et la mort), renvoie à une valorisation de la survie (*zoè*) au détriment, précisément, de la vie « humaine » (*bios*). Cette obsession se retrouve *naturellement* au sein de la dynamique technoscientifique. Mais, pensant maîtriser le vivant, maîtriser aussi la destinée humaine, que ce soit à travers les manipulations génétiques présentes et à venir ou à travers le refoulement incessant de la mort, les technosciences du vivant se placent au contraire sous l'emprise de ce vivant. Retournement étonnant, où l'agir humain le plus puissant se trouve soumis à la nécessité d'un processus auquel l'être humain a de toute éternité essayé d'échapper. Les technosciences du vivant, en effet, en croyant maîtriser ce qui relève à la fois de la naissance et de la mort, sont porteuses de leurs négations. Penser maîtriser la naissance matériellement et non plus symboliquement, c'est nier la natalité au sens où l'entend H. Arendt. Penser maîtriser la mort par la recherche d'une éternité physique, organique, c'est nier l'immortalité propre à l'être humain, qui passe par le *récit d'une vie*, par le *dire* et le *se dire* au regard des autres. Les technosciences, par leur pouvoir de destruction aujourd'hui absolu, par la dynamique de (re)production-consommation qu'elles permettent et qu'elles consolident, ne donnent pas *lieu* à la parole ou à l'action, et ne donnent donc pas lieu à l'immortalité. « Le miracle de la liberté consiste en ce pouvoir-commencer, lequel à son tour consiste dans le fait que chaque homme, dans la mesure où par sa naissance il est arrivé dans un monde qui lui préexistait, qui perdurera après lui, est en lui-même un nouveau commencement ²¹ », comme nous le rappelle Arendt.

Le viol de ce « pouvoir-commencer », de cette spontanéité, se retrouve entièrement dans la volonté de prévoir et de maîtriser ce qui relève de l'éthique (et du politique) et de ce qui relève de la venue-au-monde et de la mort. La relation éthique et politique des hommes entre eux présuppose le risque, le risque de l'action et de la parole, le risque encore de la nouveauté et de l'imprévisible. En se posant en

21. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, « Points », 1995, p. 71.

gestionnaire de la vie, la bioéthique, loin de maîtriser les processus mis en place par les technosciences du vivant, est au contraire renvoyée dans la même sphère qu'elles. L'éthique, dans son expression zooéthique, et la technoscience comme aboutissement contemporain du travail se rejoignent ici, dans la même volonté de déterminer et de prévoir, de gérer ce qui relève de la vie *humaine*, c'est-à-dire ce qui devrait relever de l'imprévisible, par opposition au nécessaire, ce qui devrait relever du fragile, par opposition à l'inévitable. La « bioéthique », se croyant en position de maîtrise des processus de décision, se croyant en position de *gestion* de la vie, est elle aussi avalée par la nécessité de la *zoè*.

L'éthique, alors, ne peut, elle non plus, avoir *lieu*. L'action et la parole au sens de « pouvoir-commencer », qui devaient se rattacher à cette « bioéthique » en vertu et du *bios* et de l'éthique, sont à leur tour renvoyées dans la sphère du travail. L'organique se pose en gestionnaire de l'éthique, et non l'inverse, et finit par dévorer la liberté et ses conditions de possibilité.

On retrouve une situation qui rappelle la « fiction d'une soumission intégrale aux lois de la Nature ». La zooéthique tue toute natalité, tout *bios*, pour laisser le monde ouvert à la simple (re)production de la vie. Se prétendant elle-même une nouvelle sagesse, et ce depuis ses origines, la « bioéthique » se découvre soudain stérile. Elle se dévoile comme une pensée qui s'illusionne sur elle-même, traversée par les exigences technoscientifiques-organiques qu'elle croit pouvoir inscrire, et incapable au contraire d'en réchapper.

La « bioéthique » ne pose pas la question du « comment vivre », mais celle du « comment survivre ». La « bioéthique » comme zooéthique est peut-être bien un symptôme de notre condition actuelle, qui nous place devant un choix de plus en plus restreint entre vie et survie. L'affrontement entre *bios* et *zoè* prend un sens pour ainsi dire tragique : la vie humaine, finie et consciente irrémédiablement de sa finitude, ne peut se vivre que dans le dépassement de la *zoè*, de la vie organique. Choisir ainsi la certitude du zoologique, c'est aussi choisir l'*ab-sens*, c'est choisir une éthique muette.