

# Congrès AFSP 2009

## Section thématique 52

### La liberté à l'épreuve de la démocratie. Regards de la théorie politique

Axe 2

David Smadja (Université Paris-Est Marne-la-Vallée)

david.smadja@sciences-po.org

#### Le schéma libéral à l'épreuve des nouveaux pouvoirs biomédicaux

Cette contribution vise à confronter les théories libérales au contexte de la « démocratie technique » contemporaine en vue d'examiner leur robustesse, et finalement - en changeant quelque peu la signification des termes -, à penser les nouvelles *libertés de fait* qui s'appliquent aux embryons humains *in vitro* et à évaluer leur compatibilité avec les conceptualisations de la *démocratie*.

Suite à l'apparition en 1978 d'une nouvelle liberté de fait prenant l'embryon *in vitro* comme objet, on a pu observer la formulation d'une croyance éthique, d'un intérêt public en faveur du respect de l'embryon *in vitro* et donc d'une régulation et d'une limitation des libertés de fait nouvelles telles qu'elles pouvaient être exercées aussi bien par les médecins et les chercheurs que par les femmes et les couples.

En particulier, toutes choses égales par ailleurs, les décisions démocratiques observables en matière de bioéthique ont consacré une limitation *de facto* de la liberté des individus. Plus encore, en défendant l'embryon *in vitro*, qui constitue une entité indéterminée, distincte de la personne et du sujet de droit, elles ont sacrifié l'intérêt d'individus (les couples, les chercheurs) dont les revendications n'étaient pas directement susceptibles d'empiéter sur la liberté d'autres individus et, de ce fait, elles ont pris en apparence une forme non libérale.

Dès lors, doit-on conclure que la liberté est contrecarrée par les formes les plus contemporaines de la démocratie ou bien ne faut-il pas au contraire examiner les titres que peut faire valoir le schéma libéral, appréhendé dans toute sa complexité, pour penser ce type de croyance éthico-politique et, au-delà, l'articulation entre le moral et le politique ?

## *L'apparition d'une croyance éthique et d'un intérêt public en faveur du respect de l'embryon in vitro*

En 1978, une première fécondation *in vitro* (FIV) est pratiquée avec succès en Grande-Bretagne et aboutit à la naissance d'un premier bébé-éprouvette. Assez vite à partir de 1982 – date de la naissance d'Amandine, premier bébé-éprouvette français –, la presse écrite, le pouvoir politique, les milieux religieux (essentiellement catholiques) manifestent publiquement leur préoccupation. De même les représentants des sciences humaines – en particulier les philosophes – témoignent de l'implication de leur discipline touchant l'ensemble des questions liées aux progrès de la biologie et de la médecine.

Cette période se traduit donc par une production significative de discours publics qui proposent des stratégies de thématization de la situation nouvelle, à travers l'organisation de colloques, la publication d'avis et de rapports consultatifs, puis l'organisation d'auditions publiques, la rédaction de rapports parlementaires ou scientifiques. Parmi ces discours, la tendance générale et communément admise consiste à reconnaître la légitimité d'un droit de regard de la société sur les avancées de la science biomédicale. Plus précisément, les individus qui prennent la parole expriment une attitude de questionnement du progrès biologique et thérapeutique, en particulier en matière de procréation et d'utilisation thérapeutique et scientifique des embryons *in vitro*. Or, il est intéressant d'observer que ce type de conduite apparaît avec le premier bébé-éprouvette<sup>1</sup>. Il importe donc de préciser l'apport distinctif de cette innovation et la nature du phénomène sociopolitique spécifique qu'elle permet d'interpréter. Au plan des faits, cette innovation modifie les conditions naturelles de la procréation en permettant de reproduire artificiellement (*in vitro*) la phase de la conception constituée par la rencontre et la fusion des gamètes. Elle produit donc naturellement un premier effet sur les perceptions ou les représentations de la procréation, de la filiation, de la parenté et de la famille<sup>2</sup>.

Pour autant, la partie de la procréation artificielle qui nous intéresse concerne en premier lieu, non pas la fin consistant à satisfaire un désir de procréer, mais le moyen lui-même, c'est-à-dire le dispositif médico-technique consistant à produire des embryons en dehors du corps de la mère, donc *in vitro*, et ses usages possibles, à la fois pratiques et

---

<sup>1</sup> A ce propos, le juriste Jean-Pierre Baud souligne la nouveauté du problème public : « Pour la première fois, depuis le droit romain, on avait à s'interroger sur quelque chose d'humain, qui vivait, mais dont on ne pouvait plus dire qu'il était constitutif d'une personne (...) Le grand débat doctrinal, celui qui aurait pu naître trente ans plus tôt, fut finalement déclenché dans les années 80, par l'explosion des biotechnologies. L'opinion publique s'émut de ce que des hommes de science aient avoué leur effroi face à leur propre pouvoir, réclament un encadrement éthique et juridique pour leurs recherches et expérimentations. », Jean-Pierre Baud, *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, Seuil, mars 1993, p. 19-20.

De la même manière, un rapport du CCNE souligne l'importance du contexte qui suit les premières FIV, en reliant l'interrogation bioéthique aux « progrès révolutionnaires des sciences de la vie et de la santé » où « (...) l'humanité est en passe d'acquérir une triple maîtrise bouleversante : sur la procréation, sur l'hérédité, sur le système nerveux », Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine, explicitation d'une démarche*, décembre 1987, Paris, La Documentation française, 1988, p. 9.

Enfin, Dominique Memmi remarque que « les premières manifestations concrètes du succès de l'éthique en France » datent des années 1978 et 1979 et coïncident avec la naissance en Angleterre de Louise Brown en 1978., Dominique Memmi, *Les gardiens du corps, dix ans de magistrature bioéthique*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1996, p. 15.

<sup>2</sup> Ce phénomène a été en partie analysé dans les travaux de Dominique Mehl qui propose une lecture sociologique transversale du débat bioéthique : Dominique Mehl, *Naître ? La controverse bioéthique*, Paris, Bayard, 1999, « Enfants de la science, Enfants de qui ?, Naître ou ne pas naître », p. 15-152.

théoriques. Le dispositif de la FIV produit des embryons *in vitro* et – second caractère distinctif de la nouveauté – il crée des embryons en surplus dont le destin est incertain et problématique dans la mesure où ils peuvent aussi bien être ultérieurement réimplantés – auquel cas ils se rapprochent des embryons et des enfants à naître –, ou bien être « surnuméraires », c'est-à-dire non destinés à être réimplantés et, du même coup, ne plus devoir leur signification qu'à eux-mêmes. Pour résumer, la situation qui nous intéresse implique, dans un premier temps, une conséquence souhaitée de l'innovation (la production d'embryons *in vitro* en vue d'une réimplantation), puis une conséquence non souhaitée, mais nécessaire (la production d'embryons surnuméraires). Deux faits scientifiques distincts retiennent donc notre attention en tant qu'objet d'étude : 1. La conception et 2. la conservation d'embryons humains *in vitro*.

Cependant, cet objet résiste, en partie, à une compréhension à caractère sociologique et politique. En effet, un dispositif technique de ce type ne peut influencer sur les croyances et les conduites que s'il apparaît dans le champ cognitif des individus. Or, le dispositif technico-médical, et l'embryon en surplus qu'il génère, appartiennent au champ de perception des scientifiques qui, seuls, peuvent mobiliser une compétence et un stock de savoir et de savoir-faire leur permettant d'aborder la question. Au contraire, la situation demeure parfaitement abstraite pour les acteurs politiques et *a fortiori* pour les citoyens, qui l'appréhendent comme un corps étranger, sur lequel leurs catégories de compréhension ne peuvent qu'achopper<sup>3</sup>. En l'espèce, la perception des embryons *in vitro*, éventuellement congelés, n'est possible qu'à l'aide d'une compétence scientifique minimale dont les acteurs politiques, sans même parler des citoyens, ne disposent pas.<sup>4</sup> On peut donc légitimement s'interroger sur de la question de savoir si le statut nouveau de l'embryon *in vitro* est suffisamment concret pour donner lieu à une quelconque croyance politique.

Et pourtant, à partir de 1983 et la création du Comité consultatif national d'éthique, les acteurs politiques abordent la question du sort des embryons en s'interrogeant plus généralement sur les conséquences envisageables de la recherche dans le domaine de la procréation, au regard du respect des droits de l'homme et de la dignité de la personne<sup>5</sup>, et s'inquiètent en particulier des risques de manipulation génétique. En effet, quoique de manière sommaire, la FIV acquiert une visibilité dans la sphère politique, parce qu'elle produit une entité – l'embryon – déchiffrable et compréhensible par tous, en tant qu'elle coïncide avec le début de la vie humaine<sup>6</sup>. A partir de cette date, FIV et embryons *in vitro*

---

<sup>3</sup> Il semble en effet que seul « le savant » de « la science moderne » – qui, selon Hannah Arendt, a renoncé à toute perception sensorielle et au sens commun –, puisse percevoir un tel phénomène qui, à proprement parler, n'apparaît pas « dans notre monde quotidien », Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », p. 338.

<sup>4</sup> Le décalage existant entre les spécialistes et l'opinion publique demeurera un argument régulièrement invoqué dans le débat, y compris jusqu'au vote des lois de bioéthique en 1994. Ainsi, lors de l'examen des projets de loi de bioéthique, la Présidente de la commission spéciale, Elisabeth Hubert, déclarait « N'est-ce pas prématuré de légiférer alors que l'opinion publique a encore si peu conscience et connaissance des enjeux de ce débat ? », *JOAN CR*, 3<sup>e</sup> séance du 7 avril 1994, p. 666.

<sup>5</sup> A ce propos, lors du colloque de 1985, le Président Mitterrand verra dans les progrès de la biologie et de la médecine de la procréation l'occasion pour la France de renouer avec sa vocation historique à « inventer la liberté et la démocratie », *Génétique, procréation et droit*, Paris, Hubert Nyssen, Actes Sud, 1985, p. 13.

<sup>6</sup> De cette manière, l'embryon rejoint le fœtus, en cause dans l'avortement. En témoignent les récents travaux de Luc Boltanski consacrés à la condition fœtale, qui explorent la voie d'une investigation sociologique des représentations des débuts de la vie humaine, Luc Boltanski, *La condition fœtale, une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004. Toutefois, cette recherche s'attache essentiellement à analyser les perceptions du fœtus dans le cadre des interruptions de grossesse en aboutissant notamment à une distinction entre deux types de catégorisation des fœtus : fœtus projet et fœtus tumoral. Cette étude ne concerne donc pas spécifiquement la réception de la FIV au sein de la société globale.

Par contre, concernant la situation spécifique de l'embryon *in vitro*, Simone Bateman aborde directement la conduite des femmes et des médecins confrontés au « devenir des embryons surnuméraires ». Bien qu'elle

constituent des éléments de plus en plus différenciés du débat public, dont l'existence interpelle les acteurs politiques et produit, en réponse, un ensemble homogène de discours reliés les uns aux autres par une thématique commune.

Tout d'abord, le thème passe au premier plan avec l'avis de décembre 1986 du CCNE qui en expose explicitement les implications éthiques et politiques en estimant que « le fondement et la mesure du respect dû à l'embryon peuvent être argumentés en raison »<sup>7</sup>. Enfin, de manière particulièrement significative, avec l'examen et l'adoption des lois de bioéthique, les acteurs politiques s'approprient largement la question, en plaçant à deux reprises – lors des deux grands examens des projets de loi, en 1992 et en 1994 –, la question du rapport à l'embryon au cœur du débat parlementaire, pour finalement retenir le principe de l'interdiction de toute recherche portant atteinte à l'intégrité des embryons conçus dans le cadre de la fécondation *in vitro*. A cette période, s'édifie donc un dispositif politique et juridique concernant l'embryon *in vitro*, dont les principaux contours ne changeront pas, y compris lors du processus législatif ultérieur de révision des lois de bioéthique de 1994, initié avec le rapport du Conseil d'Etat de 1999, *Les lois de bioéthique : cinq ans après*<sup>8</sup>, processus qui aboutira à l'adoption d'un ensemble de règles sensiblement identiques<sup>9</sup>.

Au plan de la simple observation, l'enjeu constitué par le rapport à l'embryon *in vitro* manifeste une consistance sociopolitique propre, en considération de la fréquence des discours qui témoigne de l'émergence d'une question et, au-delà, d'une préoccupation, d'un intérêt, d'une attente d'allocation autoritaire de valeur. C'est donc à l'analyse et à la mise en évidence de la structure intrinsèque de cet intérêt d'ordre public que s'attache notre recherche. Sur ce point, la formulation de notre problème rejoint plutôt l'idée exposée par Bruno Latour, lors du Colloque de 1985, selon laquelle les progrès de la biologie aboutissent à une « redéfinition du lien social », conjuguée à l'émergence d'une « démocratie technique »<sup>10</sup>. Du même coup, la question se pose de savoir dans quelle mesure le schéma libéral, appréhendé dans toute sa richesse et sa complexité, permet de justifier et de penser cet intérêt public inédit.

### *Une croyance éthique ambivalente*

La croyance dans le bien-fondé de la protection de l'embryon *in vitro* présente une forme complexe et équivoque dans la mesure où elle reflète une association *sui generis* entre, d'une part, la valorisation de la protection de l'embryon et, d'autre part, la reconnaissance de l'existence et de la valeur de l'indécidable, de l'aporie<sup>11</sup>. A cet égard, le respect dû à l'embryon (la dévalorisation de « la réduction à l'état d'objet de la personne humaine, fût-elle

---

adopte une perspective exclusivement sociologique et non politique, cette approche a pour nous le mérite de poser la question des croyances morales relatives à l'embryon *in vitro*, Simone Bateman, « L'expérience morale comme objet sociologique », *Année sociologique*, « Ethique et sociologie, perspectives actuelles de la sociologie morale », n° 54, 2004, p. 409.

<sup>7</sup> CCNE, *Avis relatif aux recherches et utilisation des embryons humains in vitro à des fins médicales et scientifiques. Rapport*, n° 8, 15 décembre 1986, p. 3.

<sup>8</sup> Conseil d'Etat, *Les lois de bioéthique : cinq ans après*, Paris, La Documentation française, 1999.

<sup>9</sup> Comme en témoigne l'article « embryon » du récent *Dictionnaire de droit de la santé et de la bioéthique*, Philippe Pedrot (dir.), *Dictionnaire de droit de la santé et de la bioéthique*, Paris, Ellipses, 2006, p. 187-188. Voir également Dominique Terré, *Les questions morales du droit*, Paris, PUF, 2007, « Le statut de l'embryon », p. 70.

<sup>10</sup> Bruno Latour, « La redéfinition du lien social », in *Génétique, procréation et droit*, op. cit., p. 355-361.

<sup>11</sup> Cette aporie est par exemple illustrée dans la suggestion du Père Patrick Vespieren consistant à « prendre acte de l'impasse dans laquelle on se trouve », en acceptant de « décongeler ces embryons et laisser s'éteindre leur vie. (...) », « La voie Lenoir vaut d'être étudiée. Un entretien avec le Père Patrick Vespieren », *La Croix*, 14 juin 1991.

potentielle »<sup>12</sup>) ne se donne pas seulement comme une valeur positive parmi d'autres (scientifique, religieuse, culturelle, *etc.*) ou comme la résultante d'une position sociale exclusive. Au contraire, il fait l'objet d'un accord à chaque fois compatible avec d'autres valeurs particulières. Par exemple, la question spécifique touchant « la protection de la vie embryonnaire à ses premiers moments »<sup>13</sup> ne peut être déchiffrée à l'aide d'un clivage dogmatique opposant les conservateurs et les libéraux du type de celui qui peut quelquefois apparaître dans le débat sur l'IVG. En ce sens, le « schéma éthique » fondé sur la croyance en la légitimité d'une régulation des libertés nouvelles prenant l'embryon pour objet, n'est pas nécessairement congruent à une position conservatrice défavorable à la liberté de procréer et favorable au *statu quo ante*. Comme l'écrit Jürgen Habermas, dans un texte bien postérieur :

Aujourd'hui, le camp libéral, de ceux qui, face à la protection de la vie embryonnaire à ses premiers moments, avaient fait une place au droit des femmes à l'autodétermination est divisé. Ceux qui sont guidés par des intuitions déontologiques aimeraient ne pas souscrire sans condition à des attestations utilitaristes qui posent qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'on libère la relation instrumentale aux embryons<sup>14</sup>.

Cette approche, à la fois libérale et déontologique, évoquée par le philosophe, introduit une nuance qui est propre à la pensée politique de l'embryon *in vitro*. En apparence contradictoire, elle peut être interprétée, abusivement à notre sens, comme le reflet d'un manque d'informations et d'une forme d'incompétence qui s'étendraient pour l'occasion aux acteurs traditionnellement compétents, c'est-à-dire aux scientifiques eux-mêmes. Au contraire, cette croyance s'apparente à une pensée sauvage qui – au-delà même, nous semble-t-il, de ce que soutient Jürgen Habermas –, reflète une articulation possible entre l'approche *libérale* – qui place au premier plan la liberté et l'intérêt des individus – et l'approche *républicaine*, selon laquelle il existe des valeurs collectives susceptibles de s'imposer aux individus en restreignant leur liberté<sup>15</sup>.

### ***Le schéma libéral à l'épreuve du cas limite de l'embryon in vitro***

Les questions qui découlent des progrès de la biomédecine s'inscrivent dans le cadre de la modernité politique caractérisée par la prééminence de l'individu, le principe de « la séparation des instances » et l'absence de fin naturelle définissant l'homme. On sait que, à l'inverse, la nature (la *phusis*), telle qu'elle était appréhendée par les Anciens, assignait à l'homme une place et un rang au sein d'un monde clos<sup>16</sup> et hiérarchisé comme en témoigne la cosmologie des deux sphères, formalisée dans la physique aristotélicienne<sup>17</sup>. En son sein,

<sup>12</sup> CCNE, *Avis sur les prélèvements de tissus d'embryons et de fœtus humains morts, à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques* du 22 mai 1984.

<sup>13</sup> Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine Vers un eugénisme libéral*, Paris, Gallimard, coll. « NRF-Essai », 2002.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>15</sup> A propos de la distinction entre conceptions libérale et républicaine, voir J. Habermas, « Trois modèles normatifs de la démocratie », *L'intégration républicaine*, Rainer, Paris, Fayard, 1998.

Dans ce texte, Jürgen Habermas écrit que selon la conception républicaine : « (la politique) est le médium dans lequel les membres de communautés solidaires formées spontanément se rendent compte de leur dépendance réciproque et, en tant que citoyens, développent et perfectionnent par la volonté et la conscience les conditions existantes de la reconnaissance réciproque, afin de fonder une association de sujets de droit libres et égaux. », *idem*, p. 260.

<sup>16</sup> Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.

<sup>17</sup> Pour une présentation de la cosmologie des deux sphères, voir Thomas S. Kuhn, *La révolution copernicienne*,

chaque partie se trouvait justifiée par son inscription dans un ordre supérieur transcendant, à la fois naturel et divin, ce qui, du même coup, rendait impensable la confrontation à la nouveauté et à l'inédit. L'absence de tout progrès et de tout changement dans le rapport à la nature exclut donc par principe la question du rapport à l'embryon humain *in vitro*. A l'inverse, comme l'explique Hans Jonas, l'apport principal de la civilisation technologique consiste dans le fait d'avoir remis en question le principe de l'immutabilité de l'ordre naturel. La démultiplication quantitative de la production et de l'exploitation industrielle conjuguée à la possibilité de transformation de l'humain, notamment à travers ses gènes, produisent ou pourraient produire<sup>18</sup> des effets irréversibles de long terme. De ce fait, la nature cesse d'être immuable et devient objet de responsabilité pour l'homme<sup>19</sup>. Jusque-là limitée au seul domaine des moyens, distinct du règne des fins<sup>20</sup>, la technique devient de la sorte une activité pertinente d'un point de vue éthico-politique.

D'un autre côté, la pente naturelle de l'individualisme, entendu comme processus social, conduit à affronter l'innovation scientifique comme une simple extension du pouvoir technique des hommes et une amélioration normale et attendue de leur liberté de fait, liberté qui n'est pas fondamentalement modifiée par le fait qu'elle s'applique aux processus naturels.

Dès lors, doit-on exclure par principe toute limitation de la liberté individuelle, quitte à basculer dans la licence et le chaos ? Nous préférons au contraire supposer que la question de l'ordre politique change plutôt de nature, l'individualisme étant à la fois la cause de sa possible dissolution et, en même temps, son origine et son fondement. En effet, la modernité politique libérale fait apparaître des grands modèles théoriques d'intégration des différences qui, tous, visent à recréer artificiellement, à partir du consentement libre d'individus égaux, les conditions d'un ordre qui ne relève plus du *donné*, extérieur à l'homme.

En premier lieu, ces modèles permettent de protéger la liberté de la femme et d'empêcher toute atteinte à l'intégrité de son corps – sur lequel les ovocytes ont été prélevés –, atteinte qui se traduirait, par exemple, par une utilisation scientifique des embryons qui n'aurait pas fait l'objet d'un consentement. La liberté de la femme ou du couple serait alors protégée contre l'ingérence des scientifiques et l'Etat interviendrait en vue de garantir la paix.

En second lieu, les modèles inspirés du libéralisme permettent de défendre la liberté de la femme de disposer de sa procréation et la liberté des scientifiques de disposer des embryons avec le consentement du couple, contre l'ingérence de la société et de l'Etat. En ce sens, toute limitation de la liberté de disposer des embryons conçus *in vitro* apparaît comme relevant d'une logique téléologique, inappropriée parce que réservée à un contexte holiste et donc non libéral (voire antilibéral). En d'autres termes, l'approche libérale propose de limiter le domaine politique en le distinguant strictement de la sphère privée<sup>21</sup>. L'autorité de l'Etat est limitée à une sphère publique distincte, au sein de laquelle des règles librement et

---

Paris, Librairie générale française/Le livre de poche, 1992.

<sup>18</sup> Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990. Voir en particulier partie VII, chap. I, « L'homme en tant qu'objet de la technique », p. 38.

<sup>19</sup> Il s'agit de la transformation de l'essence de l'agir humain à travers laquelle la nature ne se distingue plus du monde humain de l'artefact propre à l'*homo faber*.

<sup>20</sup> Par exemple, Aristote distingue les domaines de l'action (prudence), d'une part, et de la science et de l'art, de l'autre, Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2004, Livre V, chap. v. Sur ce point voir également, les célèbres distinctions entre le travail, l'œuvre et l'action exposées par Hannah Arendt, Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

<sup>21</sup> Bernard Manin mentionne le « principe libéral selon lequel une partie de la vie des individus doit échapper à l'emprise des décisions collectives » et la « catégorie des « libertés négatives » protégeant les individus des empiètements du gouvernement. », Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 215-216. Voir « la liberté négative », Isaiah Berlin, *Eloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988 ; Charles Taylor, *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, voir également le respect « des existences privées » et « la liberté de ne pas participer » chez Benjamin Constant, Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes*, Paris, Hachette, 1980.

rationnellement consenties limitent la liberté des individus. Conformément à l'axiome de la pensée politique libérale, la liberté individuelle ne doit avoir aucune autre limite que celle consistant à ne pas porter atteinte à la liberté d'autrui<sup>22</sup>. Cette perspective trouve une forme radicale dans l'approche libertaire, telle qu'elle a été formulée par Robert Nozick, selon laquelle toute limitation de la liberté individuelle constitue un sacrifice injustifiable de l'un au profit des autres<sup>23</sup>. Du même coup, le modèle libéral écarte toute forme d'existence non personnelle et il exclut toute attente des individus qui ne concernerait pas les seules revendications strictement individuelles. En l'espèce, chaque individu peut librement disposer des embryons humains, soit qu'ils appartiennent à son corps (la femme), soit que l'on considère qu'ils sont le produit de son travail, soit enfin qu'ils aient fait l'objet d'un transfert de propriété (les couples receveurs ayant bénéficié d'un don d'embryon, ou bien les chercheurs ayant bénéficié d'un don en faveur de la recherche)<sup>24</sup>

### *Une croyance éthique irréductible aux termes de l'éthique procédurale et minimale*

Au premier abord, le modèle normatif rawlsien offre un cadre conceptuel heuristique. En effet, la théorie de la justice introduit une méthodologie particulièrement adaptée parce qu'elle permet une reconstruction des croyances observables à travers laquelle on prête aux individus une *capacité* morale de s'abstraire des représentations contingentes et de justifier le sens de leurs actions. Pour autant, lorsqu'on envisage une éventuelle application du modèle rawlsien, force est de constater que, dès lors que les individus sont placés sous le *voile d'ignorance*, la croyance relative à la protection de l'embryon *in vitro* demeure introuvable. Le modèle de la justice procédurale prête à chaque individu, qui habite la *situation originelle* et qui s'engage dans la définition de la structure de base, des caractéristiques nécessaires et une volonté rationnelle préétablie que la confrontation avec les autres individus révèle mais ne transforme pas<sup>25</sup>.

A première vue, on peut supposer que la liberté de la femme doit être respectée dans la mesure où, en disposant de l'embryon, elle ne porte pas atteinte à proprement parler à une liberté individuelle<sup>26</sup>. Mais alors *quid* de la croyance libérale en faveur de la protection de

---

<sup>22</sup> Selon John Stuart Mill : « Que le seul but en vue duquel le pouvoir peut être légitimement exercé à l'encontre de la volonté d'un membre quelconque d'une communauté civilisée est d'empêcher que soit commis un tort envers les autres (...) Il ne peut pas légitimement être forcé à agir ou à ne pas agir sous prétexte que ce serait mieux pour lui, parce que cela le rendrait plus heureux, ou parce que, selon l'opinion des autres, agir ainsi serait plus sage et plus juste. », John Stuart Mill, *De la liberté* cité par Peter Singer dans *Manuel d'éthique pratique*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>23</sup> « Il n'y a pas de sacrifice justifié de quelqu'un d'entre nous pour les autres. », Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New-York, Basic Books, 1974, cité par Bernard Manin dans « Volonté générale ou délibération ? » *Le Débat*, janvier 1985, n° 33, p. 73.

<sup>24</sup> Nous laissons pour l'instant de côté le fait que la liberté de l'enfant à naître est également une donnée à prendre en considération pour le philosophe libertaire. Mais, quoi qu'il en soit, le philosophe libertaire n'envisage pas l'éventualité d'une quelconque inégalité à corriger, *a fortiori* si cette dernière concerne des personnes qui ne sont pas encore nées.

<sup>25</sup> C'est la raison pour laquelle Bernard Manin explique que le modèle de John Rawls est d'inspiration rousseauiste et qu'il reprend à son compte « l'exigence d'unanimité, l'absence de la délibération, la volonté déjà déterminée des individus », Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération ? », *Le Débat*, janvier 1985, n° 33, p. 79. En effet, le processus de formation de la volonté y est sans importance, puisque tous les individus placés sous le voile d'ignorance sont identiques. Ils ont donc exactement les mêmes raisons et ils ne s'opposent sur rien. De même, conformément à des règles applicables à tous les individus, chaque individu adopte une rationalité de type économique en hiérarchisant ses préférences et en cherchant à les satisfaire au mieux.

<sup>26</sup> De la même manière, examinant la question de l'avortement à la lumière des principes de la théorie de la justice, John Rawls exclut toute valeur politique et toute doctrine compréhensive, du type de celle qui commande le respect de la vie humaine, en invoquant un « droit dûment précisé » de décider d'interrompre sa grossesse,

l'embryon et comment justifier une quelconque limitation de cette liberté ? A l'évidence, les principes de liberté, d'égalité et de différence ne peuvent être appliqués, tels quels, à la vie humaine anténatale sauf à considérer que, par une curieuse empathie, les sociétaires placés sous le voile d'ignorance puissent s'imaginer sous la forme d'une personne à venir – et *a fortiori* d'un embryon surnuméraire – de la même manière qu'ils peuvent se projeter de manière vraisemblable dans la situation d'une personne naturellement et socialement démunie. En réalité, dans cette perspective, ces croyances morales ne peuvent qu'être interprétées comme des formes strictement subjectives et contingentes et ne peuvent au mieux que relever de doctrines compréhensives.

A ce propos, Ruwen Ogien explique que les seules règles qui peuvent être acceptées découlent d'une « éthique minimale » qui définit le Juste en le séparant radicalement du Bien. Cette éthique se caractérise par le fait qu'elle ne peut émaner d'aucun groupe social – et donc non politique – particulier. Elle ne peut s'inspirer d'aucune conception particulière, à caractère religieux ou métaphysique, et ne peut découler d'aucun corps doctrinal de valeurs particulières. C'est la raison pour laquelle les principes définis par l'éthique n'ont pas la même signification que les normes et les jugements moraux qui, pour être vivaces, n'en sont pas pour autant nécessaires et significatifs au plan politique. En effet, on peut être moralement indigné par la pornographie, sans pour autant être en mesure d'en justifier la condamnation par des raisons acceptables par tous. Les principes éthiques s'imposent, non pas parce qu'ils constituent des fondements moraux<sup>27</sup>, mais parce qu'ils sont cohérents et raisonnables et qu'ils permettent à ceux qui les défendent de répondre adéquatement aux objections dans le cadre de la discussion. En d'autres termes, la justification morale revêt une dimension pragmatique qui n'existe pas en ce qui concerne le jugement moral. Du fait même de son minimalisme, l'éthique présente une sorte de plasticité qui la rend acceptable par tous les individus et par tous les groupes de la société politique. Dans ce cadre, Ruwen Ogien analyse la question plus tardive du clonage dont les implications sont analogues à celles de la question posée par le sort des embryons *in vitro*. Selon lui, la conception d'êtres humains génétiquement identiques<sup>28</sup> constitue une pratique qui n'appartient pas au domaine de l'éthique – c'est-à-dire de *la politique* au sens où l'entend John Rawls – , parce qu'elle n'est pas susceptible d'être qualifiée et évaluée par un principe acceptable pour tous. En effet, l'interdiction du clonage n'est ni compréhensible ni acceptable pour tous ceux dont la vision du monde conduit, de manière diamétralement opposée, à revendiquer une liberté de procréer. Il n'existe donc aucune bonne raison ni d'autoriser ni de refuser le clonage et tout jugement moral concernant cette pratique, qu'il s'agisse d'un jugement d'approbation ou de désapprobation, équivaut à un simple jugement de valeur, partagé par certains et écarté par d'autres. C'est la raison pour laquelle, le clonage ne peut être considéré comme un « problème moral »<sup>29</sup>. En extrapolant quelque peu, la même impossibilité se manifeste au sujet d'une éventuelle interdiction de la liberté de disposer des embryons *in vitro*, qui conduirait nécessairement à léser les autres groupes.

En réalité, pour Ruwen Ogien, le projet d'une régulation collective de ce type de désaccord manifeste une méconnaissance de ce qu'est un problème moral. Plus généralement, cette méconnaissance reflète l'existence d'une situation de vertige théorique et pratique que l'auteur nomme « panique morale ». Ce phénomène se caractérise par la résurgence d'une attitude morale fermée, au sein même des argumentations qui reconnaissent la validité des principes fondamentaux du libéralisme politique et, plus largement, du rationalisme kantien.

---

lequel reflète la valeur fondamentale de l'égalité des femmes et finalement l'idéal de la raison publique, John Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 293-294.

<sup>27</sup> Ruwen Ogien, *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004, « Trop d'éthique tue l'éthique », p. 19-60.

<sup>28</sup> Plus précisément, le clonage est réalisé à partir d'un ovule duquel on a remplacé le noyau.

<sup>29</sup> Ruwen Ogien, « Le clonage n'est pas un problème moral » in *La panique morale*, *op.cit.*, p. 73.

Ce sont donc précisément ceux qui se trouvent convaincus de la nécessité de ne pas substituer abusivement un intérêt particulier, partagé par une partie de la collectivité, à l'intérêt collectif qui succombent momentanément au chant des sirènes du jugement moral<sup>30</sup>.

Toutefois, il ne faut pas se méprendre sur la nature de ce phénomène moral. En effet, loin de correspondre à une forme de duplicité, il traduit plutôt, selon nous, une adaptation nécessaire à un défaut intrinsèque de l'éthique minimale propre au schéma libéral qui, quoique revendiquée par les locuteurs, les maintient pourtant dans un complet dénuement touchant les questions d'éthique, et les conduit donc à s'en éloigner et finalement à la trahir. Le dispositif de l'éthique minimale constitue un mécanisme qui s'auto-contradit puisque, tout en justifiant l'exclusion des désaccords moraux du domaine politique, il produit de manière endogène les conditions de leur inclusion abusive. En effet, on peut objecter à l'interprétation de l'auteur que toutes les croyances ne sont pas nécessairement compréhensibles à travers le phénomène de la « panique morale ». Toutes ne traduisent pas également un affolement généralisé propre aux sociétés libérales et pluralistes, comme prises à leur propre piège. Il est vrai que, selon l'auteur, les problèmes moraux n'ont pas la même facture que les problèmes sociaux ou politiques<sup>31</sup>. Mais, en opérant une telle distinction, du même coup, l'auteur rend impossible toute médiation autre que celle proposée par l'approche déontologique et il aboutit à une conception « monadique » des croyances.

En résumé, la modernité libérale ne connaît que « la société des individus » et, par conséquent, elle écarte toutes les croyances collectives – du type de celles qui valorisent l'embryon indépendamment de la femme – qui ne reflètent pas un intérêt subjectif. Pour cette raison, elle ignore les rapports des humains avec les non-sujets humains et tient pour une ingérence toute autorité susceptible d'obliger les individus dont le comportement n'empiète sur aucune liberté actuelle. Bien entendu, toutes les croyances qui reflètent des doctrines compréhensives peuvent être exprimées et discutées, mais au final, le gouvernement par la discussion retrouve toujours la même ligne de conduite en s'ordonnant autour des principes de liberté et d'égalité entre individus et, par conséquent, en repoussant en dehors des limites du raisonnable toute croyance alimentée par des représentations privées et non publiques.

### *Un respect de la vie anténatale conforme au schéma libéral*

Pourtant, dans le cadre du schéma libéral, les travaux de Jürgen Habermas font apparaître un modèle procédural qui vise à limiter la liberté des scientifiques, comme celle de tous les individus, en vue du respect de la vie, de l'espèce humaine et, par conséquent, de l'embryon humain. Le modèle proposé par le philosophe allemand vise à montrer qu'il existe un accord déontologique en faveur du respect de la vie humaine anténatale, acceptable par tous, y compris par ceux qui partagent d'autres conceptions du bien, plutôt favorables à l'utilisation des embryons. La question du sort de l'embryon est abordée de manière indirecte en contournant la voie, jugée stérile et connotée au plan religieux, propre à « la question du statut moral de la vie humaine antépersonnelle »<sup>32</sup>, à laquelle se substitue la question du rapport à l'espèce humaine, dont la formulation semble plus recevable. En effet, poser la question en privilégiant l'espèce humaine et non l'embryon, permet de construire une morale

---

<sup>30</sup>Sur ce point, Ruwen Ogien évoque les « irrptions incontrôlées du moralisme, de la religion ou de la métaphysique dans l'éthique (...) », *ibid.*, p. 197.

<sup>31</sup>Ainsi Ruwen Ogien écrit-il : « (...) le clonage reproductif humain ne pose pas de problème moral. Mais je laisse ouverte, bien sûr, la possibilité que le clonage pose toutes sortes de problèmes sociaux, politiques, psychologiques, juridiques, religieux et peut-être aussi, et même surtout, techniques. », Ruwen Ogien, *La panique morale op. cit.*, p. 73.

<sup>32</sup>Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002, p. 8.

séculière respectueuse de la pluralité des visions du monde, en distinguant les niveaux de controverse et en écartant le débat autour de l'avortement.

Pour Habermas, les sentiments moraux qui accompagnent les nouvelles situations biomédicales traduisent « une moralisation de la nature humaine » qui peut être justifiée et expliquée rationnellement et qui peut ainsi se distinguer de simples croyances ou approches compréhensives valables parmi d'autres. A ce sujet, la désapprobation unanime du clonage reproductif illustre un type d'inclination morale qui doit sa force de persuasion à autre chose qu'à une simple acceptation de fait, y compris si cette dernière est unanime. Cette moralisation revêt une dimension *politique*, et non simplement sociale ou culturelle, au sens où la désapprobation doit être partagée par tous les individus qui se prononcent rationnellement.

Afin de rendre compte de la manière dont les individus réagissent face à cette extension de leur liberté, Habermas distingue deux types d'utilisation des techniques nouvelles : « ils peuvent l'utiliser de manière *autonome*, selon les critères qui président aux délibérations normatives préalables à la formation démocratique de la volonté ou, de manière arbitraire, en fonction de leurs préférences subjectives qui pourront être satisfaites par le marché. »<sup>33</sup> Au vu de cela, le philosophe tranche sans ambiguïté en faveur de l'autonomie du sujet libre et contre l'affirmation d'une liberté fondée sur les seules préférences subjectives.

Pourtant, ceci admis, dans quelle mesure peut-il exister une obligation de respecter l'embryon ? A première vue, l'embryon humain, n'étant pas un sujet ou une personne, n'est pas susceptible de produire un quelconque consentement et ne peut faire valoir ses droits. Habermas montre donc que sans être une personne, l'embryon humain dispose de coordonnées qui lui sont propres dans l'espace de la communauté morale, en tant que « membre potentiel »<sup>34</sup>, ce qui justifie l'intuition ou la conviction confuses selon lesquelles il ne peut être purement et simplement réduit à l'état de chose.

On sait que le principe de l'autonomie ne peut être accepté au plan politique et philosophique s'il s'accorde avec la croyance métaphysique ou religieuse tendant à reconnaître la personnalité de l'embryon. En effet, une telle hypothèse équivaldrait à substituer abusivement, c'est-à-dire sans médiation, une volonté particulière à la volonté collective. Symétriquement, le même raisonnement est vrai au sujet d'une liberté autonome de disposer des embryons comme de simples choses. En chaque cas, on réduit au silence les croyances morales fondamentales de certains groupes. Pour autant, pour Habermas, le désaccord moral n'est pas irréductible, c'est-à-dire non pertinent au plan politique, et il peut donner lieu à une régulation politique. Au vrai, toute action entreprise sur l'embryon n'est légitime et conforme au principe de l'autonomie, que dans la mesure où elle se trouve accompagnée d'une attitude de respect vis-à-vis de « la personne qu'il sera un jour ». Autrement dit, la construction des principes doit s'appuyer sur « la supposition contrefactuelle justifiée d'un consensus possible avec un autrui qui peut dire oui ou non. »<sup>35</sup> Toute utilisation

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 25. L'ouvrage publié en Allemagne en 2001 s'inscrit dans un contexte national différent de celui du débat français entre 1978 et 1994. En particulier, l'auteur réagit à un discours tenu aux Etats-Unis, favorable à une régulation des pratiques de recherche et de procréation par le marché et, sur ce point, radicalement opposé aux choix axiologiques de la « Vieille Europe » et plus particulièrement de la RFA qui en 1990 avait adopté une loi très stricte interdisant toute recherche sur les embryons *in vitro*.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 69. De même, pour Hugo T. Englehardt, un statut moral ne peut être reconnu à l'embryon que dans la mesure où il entretient une relation avec des personnes qui valorisent son existence, avec ses parents. Dans ce cas, c'est le principe de bienfaisance (faire le bien des parents et du futur enfant) qui permet d'accorder une personnalité potentielle à l'embryon qui, de ce fait, possède une valeur, non pas par lui-même et de manière ontologique, mais seulement dans la mesure où il fait l'objet d'un projet parental, Hugo T. Englehardt, *The Foundations of Bioethics*, *op.cit.*

<sup>35</sup> L'auteur évoque, à ce propos, un « rapport non instrumentalisé à la seconde personne », et une « logique de la guérison », *ibid.*, p. 69-70.

encadrée par le principe de l'autonomie devient légitime dans la mesure où elle ne rencontre aucune résistance due au non-respect d'une personne à venir. C'est le cas de l'eugénisme négatif par lequel l'utilisation des embryons devient thérapeutique, qui revêt une signification acceptable par tous. Pour cette raison, les interventions à caractère thérapeutique se distinguent des interventions destructrices d'embryons dans le cadre de la recherche, qui sont par principe illégitimes. De même, le « dégoût » éprouvé face à la recherche sur les embryons se justifie par la critique de « l'instrumentalisation de la vie humaine ». En effet, si l'embryon doit être traité « en anticipant ce qu'il sera, c'est-à-dire *comme une seconde personne*, qui *si elle était* née pourrait avoir sa propre attitude par rapport à ce traitement », alors toute recherche destructrice sur les embryons devient *ipso facto* inacceptable<sup>36</sup>.

Un jugement de désapprobation est rationnellement fondé dans la mesure où une telle modification s'appuie sur un rapport asymétrique qui exclut par définition toute réponse spécifiquement humaine et toute possibilité de communication de la part des enfants à naître. De par sa modalité, l'acte exclut toute distanciation et toute discutabilité en produisant des conséquences qui ne peuvent pas faire l'objet d'un consentement mutuel<sup>37</sup>. Par contre, toute pratique génétique se trouve logiquement justifiée, à la condition qu'elle s'apparente à « une pratique de socialisation médiatisée par la communication ». L'intersubjectivité<sup>38</sup> devient donc le critère discriminant qui permet de séparer le politique et le moral, d'une part, et le culturel, de l'autre.

A travers son existence strictement biologique, la vie humaine anténatale constitue une valeur symbolique. La possibilité de son instrumentalisation fait l'objet d'une désapprobation morale, au sens fort du terme, parce qu'elle porte atteinte, non pas à l'embryon dans son existence biologique, mais plutôt à l'image que chaque personne se fait d'elle-même, et remet en cause la manière dont elle se comprend comme « un être d'essence générique ». Ce n'est donc pas tant l'embryon humain en soi, que sa vulnérabilité nouvelle et sa signification symbolique dans le contexte de la technique génétique, qui justifient l'obligation de le respecter. La pensée mère qui est au cœur de la croyance en la protection de la vie anténatale se résume dans le fait que l'« on ne peut pas pouvoir disposer de quelque chose à son gré quand bien même ce « quelque chose » ne jouit pas du statut d'une personne juridique (...)»<sup>39</sup>.

Le modèle prescrit d'éviter toute action qui pourrait porter atteinte à ceux qui, n'étant pas encore nés, devraient accepter passivement et sans y avoir consenti, des modifications réalisées sur leur propre personne. Ce faisant, l'intérêt de l'embryon, étant inqualifiable dans les termes stricts de l'approche politique libérale, se trouve rapporté à celui de l'humanité tout entière à travers celui, plus concret, du groupe des personnes à venir. Par ce raisonnement, Habermas modifie la configuration d'ensemble de la controverse, qui s'éloigne du conflit irréductible entre les intérêts culturels des différentes familles de pensée, pour se rapprocher d'une opposition générale entre personnes et personnes à naître. En outre, du fait qu'il intègre les intérêts des embryons à naître, ce principe est acceptable par les tenants du respect de la vie, sans pour autant contredire le principe libéral de respect des libertés individuelles.

Ce faisant, le philosophe élude le problème dans ses dimensions concrètes et n'affronte aucun des arguments réels des participants au débat, en particulier au sujet des embryons surnuméraires qui ne sont pas destinés à être réimplantés. D'un côté, Habermas vise une discussion publique et, de l'autre, il n'envisage comme vis-à-vis, au sein de la

<sup>36</sup> Dans la mesure où elle traduit une « instrumentalisation incompatible avec l'attitude clinique », *ibid.*

<sup>37</sup> « celui qui est à l'origine du programme dispose unilatéralement, sans avoir supputé de manière justifiée, le moindre consentement, du matériel génétique d'une autre personne (...) Elle pourra l'interpréter, mais ne pourra ni la modifier ni faire qu'elle n'advienne pas. », *ibid.*, p. 98.

<sup>38</sup> « (...) relations de reconnaissance qui caractérisent une communauté morale et juridique des personnes libres et égales. », *ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 52. « De l'autre, nous avons l'intuition qu'il ne saurait être permis de pouvoir simplement disposer de la vie antépersonnelle comme d'un bien soumis à concurrence. », *ibid.*, p. 69.

délibération, que les tenants radicaux d'une approche strictement utilitariste, favorables à une liberté sans limites de disposer des embryons humains. En revanche, l'utilisation dans le cadre de la recherche des embryons non destinés à être réimplantés, qui fait quant à elle l'objet d'un véritable désaccord, n'est pas appréhendée en tant que telle précisément du fait que ces embryons, n'étant pas destinés à naître, ne disposent d'aucune coordonnées permettant de les situer dans l'espace de l'intersubjectivité. En somme, Habermas propose une actualisation du schéma libéral qui demeure encore largement tributaire des cadres traditionnels de « la société des individus » en transformant, de manière partiellement abusive, l'embryon en personne à venir. Ce faisant, la conception libérale se transforme en lit de Procuste trop large, ou trop étroit c'est selon, pour sauver la croyance en faveur de la protection des embryons *in vitro*.

### ***Le désaccord au sujet de l'embryon in vitro comme point nodal de la délibération publique***

Le plus souvent, les approches théoriques qui formalisent la délibération rationnelle éludent le moment du désaccord, lequel est interprété comme la manifestation d'une opposition irréductible et donc non susceptible d'aboutir à un accord politique mutuellement accepté. Or, selon Amy Gutmann et Dennis Thompson, il existe dans les sociétés contemporaines des questions qui ressortissent directement aux mœurs et à la moralité, et qui nourrissent des attentes et des doutes de nature spécifiquement *politique* de la part des citoyens. Ainsi en est-il par exemple de l'avortement, de la légalisation de la pornographie, ou des maternités de substitution, auxquels nous proposons d'ajouter l'utilisation des embryons *in vitro*<sup>40</sup>. Dès lors, pour les auteurs de *Democracy and Disagreement*, il s'agit de comprendre le phénomène du désaccord moral dans la vie politique et démocratique en prenant la délibération au sérieux et en cherchant à expliquer en quoi consiste sa nature spécifique – « *the substance of deliberation* ». Tout d'abord, l'invocation du principe « délibératif » est justifiée par l'observation de la pratique discursive commune, c'est-à-dire de la manière dont les individus raisonnent quotidiennement au sujet de la politique, lorsqu'ils cherchent à justifier moralement leur position auprès des autres. Les citoyens qui s'engagent dans la voie de la justification morale ont tous pour point commun de présenter leur position d'une manière qui soit conforme à un principe général et universel<sup>41</sup>. Pour autant, contrairement à la discussion rationnelle proposée par le modèle constitutionnaliste procédural (Rawls, Habermas), la délibération s'inscrit dans un contexte discursif concret et non abstrait, dans la mesure où les citoyens y justifient leur position en s'adressant à d'autres citoyens concrets, susceptibles de partager d'autres croyances. Ce type de raisonnement moral visant le politique s'appuie en premier lieu sur le principe de réciprocité (*reciprocity*). En effet, à travers leur raisonnement moral, les citoyens tentent de trouver des manières mutuellement acceptables de traiter les désaccords moraux et visent à définir des principes équitables de coopération qui soient acceptables dans les mêmes termes par tous.

Pour autant, l'accord délibératif se distingue de celui qui serait atteint par des individus appartenant à une société juste et impartiale<sup>42</sup>. En effet, à la différence de la réciprocité, l'impartialité permet de régler les désaccords en exigeant de chacun qu'il justifie sa position au regard de principes impersonnels<sup>43</sup>, c'est-à-dire en abandonnant toute

---

<sup>40</sup> Ces conflits moraux caractérisent ce que les auteurs nomment la « middle democracy », *ibid.*

<sup>41</sup> « the criterion of generality », *ibid.*, p.13.

<sup>42</sup> La société idéale exclut par définition l'exigence de justification puisque chacun s'y accorde spontanément autour des mêmes principes.

<sup>43</sup> C'est par exemple le cas de l'utilitarisme lorsqu'il invoque la recherche du bien-être collectif (*Welfarism*).

perspective relative à un désaccord moral donné. Pour les tenants de l'impartialité, le désaccord manifeste une opposition irréductible entre des croyances particulières auxquelles il convient de renoncer. A l'inverse, le principe de réciprocité consiste pour les citoyens, certes à agir en se détournant de la considération exclusive de leur intérêt particulier, mais surtout à prendre en compte ce qui est acceptable et donc justifié aux yeux d'autres citoyens qui pensent différemment et avec lesquels ils entretiennent un désaccord raisonnable<sup>44</sup>. Dès lors, le principe de réciprocité consiste pour chacun à formuler sa revendication de manière à ce qu'elle puisse être acceptée par les autres<sup>45</sup>. De manière plus précise, la délibération est soutenue par une capacité spécifique des citoyens de reconnaître le caractère respectable et acceptable d'une croyance à laquelle ils n'adhèrent pas et qu'ils désapprouvent au plan moral<sup>46</sup>. A titre d'illustration les auteurs évoquent le cas d'une éventuelle position modérée favorable au respect de la vie (*pro-life*) dans le cadre du désaccord moral au sujet de l'avortement, position qui est à la fois désapprouvée par de nombreux citoyens, tout en étant considérée comme moralement respectable.

Dans un second temps, le principe de réciprocité prend une forme plus développée et plus complète à travers l'*accommodation* et la recherche du compromis – « *the moral accommodation*<sup>47</sup> » Il consiste à adopter une attitude d'ouverture vis-à-vis de ses contradicteurs<sup>48</sup> et par conséquent à chercher à s'adapter à leurs convictions morales et à satisfaire leurs exigences sans pour autant compromettre les siennes propres<sup>49</sup>. De cette manière, les citoyens reconnaissent, au moins comme une possibilité, le fait qu'ils soient dans l'erreur tandis que leurs opposants aient raison<sup>50</sup>

L'argumentation de Lucien Sève<sup>51</sup>, philosophe et membre du CCNE, constitue selon nous un exemple significatif de formulation d'une croyance éthique concernant le rapport à l'embryon *in vitro* à travers la délibération. Elle pose comme point de départ de l'argumentation, d'une part, l'existence de la « nouveauté »<sup>52</sup> et, d'autre part, la pluralité des accords sur le réel et sur le souhaitable susceptibles de qualifier l'embryon. Ainsi, d'un côté, le philosophe pose la question universelle et éternelle consistant à savoir quel est le sens de la notion d'embryon et quelle est la légitimité des actions possibles – « Ainsi se ravive une question millénaire : celle du statut d'humanité qui convient à l'embryon » – et de l'autre, il aborde la question spécifique posée par l'embryon *in vitro*.

Deux thèses – privilégiant tour à tour deux aspects de la réalité de l'embryon – sont reproduites par l'auteur, comme données de départ justifiées par leur seule existence :

<sup>44</sup> Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Democracy and disagreement*, *op. cit.*, p. 2. De la même manière, Joshua Cohen propose une conception de la délibération qui est finalisée par la recherche du bien commun, Joshua Cohen, « Deliberation and Deliberative Legitimacy » in Alan Hamlin, Philip Pettit, (ed.), *The Good Polity*, *op. cit.*, p. 23-26.

<sup>45</sup> « on terms that I can accept in principle ; in return « I make my claim on terms that you can accept in principle. », Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Democracy and disagreement*, *op.cit.*

<sup>46</sup> « Citizens who reason reciprocally can recognize that a position is worthy of moral respect even when they think it morally wrong », *ibid.*, p. 2-3.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.79.

<sup>48</sup> « mutual respect » : « it requires a favorable attitude toward, and constructive interaction with, the persons with whom one disagrees. », « Value of keeping open the channels of continued interaction and conversation with those with whom one disagrees, in the hope of eventually arriving at improved understanding and closer agreement. », *ibid.*, p. 79.

<sup>49</sup> « In deliberative disagreement, (...) citizens should try to accommodate the moral convictions of their opponents to the greatest extent possible, without compromising their own moral convictions. », *ibid*, p. 3.

<sup>50</sup> « [Citizens] may recognize that they may be wrong, and that their opponents may be right. », *ibid.*, p. 77.

<sup>51</sup> Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris, Odile Jacob, mars 1994, « L'embryon, personne humaine potentielle », p. 100.

<sup>52</sup> « Car si la science introduit partout de l'inédit (...) nulle part elle ne suscite de tels bouleversements que dans le cas de l'embryon » : *ibid.*, p. 96. Voir également la citation de Henri Atlan qui, à propos de l'embryon *in vitro*, évoque « un être tout à fait nouveau qui n'a jamais existé », *ibid.*, p. 96.

premièrement, la position scientifique selon laquelle l'embryon est une chose (ou un amas de cellules), et deuxièmement la position religieuse selon laquelle l'embryon dès sa conception est un homme ou une personne dont il faut respecter la vie.

Dans un premier temps, Lucien Sève expose la position plausible des biologistes selon laquelle l'observation scientifique des faits empêche de croire que l'embryon avant le 14<sup>ème</sup> jour soit un être humain. En effet, en choisissant, à l'aide d'un argument d'autorité, des termes appartenant au vocabulaire scientifique (zygote unicellulaire, morula, blastocyste, etc.) et en exploitant un schème fondé sur les différences d'*ordre* qui distingue qualitativement le pré-embryon (embryon de moins de 14 jours) de l'embryon humain, le propos du biologiste peut effectivement atténuer le lien valorisant entre embryon et humain. Le philosophe reconnaît donc, dans un premier temps, le bien-fondé de la position des biologistes. Du même coup il se désolidarise des tenants de la *personnalisation* de l'embryon dès le moment de la conception, dont la position radicale exclut toute possibilité d'accord mutuellement accepté. Ainsi, évoquant la position « jusqu'au-boutiste de l'être humain » défendue par Christine Boutin, Lucien Sève écrit : « Quand donc on vient proposer d'écrire dans une loi que nous avons affaire à un être humain “ dès la première étape de la conception ”, comment ces scientifiques et bien d'autres avec eux pourraient-ils ne pas y voir une provocation ? »<sup>53</sup>

Le philosophe propose donc une autre voie, susceptible d'établir un lien entre embryon et humain qui puisse être mutuellement accepté. Cette attitude argumentative, conforme au principe de réciprocité, consiste à accepter le bien-fondé de la position des biologistes – qui est identifiée à un accord de départ de l'argumentation –, tout en cherchant à la faire évoluer vers les prémisses de l'auditoire favorable à la protection de l'embryon : « Et pourtant, *sans quitter le terrain des faits*<sup>54</sup>, n'y a-t-il pas aussi tout autre chose à dire quant à l'humanité de l'embryon ? »<sup>55</sup>. En effet, pour Lucien Sève, le raisonnement du scientifique soulève également une série d'incompatibilités en remettant en cause certaines croyances auxquelles il est difficile de renoncer. En particulier, cette séparation entre embryon et humain est d'autant plus contestable aux yeux du philosophe que la logique qu'elle adopte est vouée à s'étendre à tous les embryons et donc à se radicaliser : « Mais plus d'un se refusera aussi à parler d'être humain à propos d'un embryon un peu plus évolué (...). »<sup>56</sup> Ainsi, le philosophe examine en premier lieu l'argument des biologistes selon lequel l'embryon – et plus précisément le zygote<sup>57</sup> – doit être distingué de l'humain en raison du fait qu'il ne donne pas nécessairement naissance à un être humain. En réponse, il exploite un argument d'autorité susceptible d'être reçu par les biologistes, en formulant la réponse apportée par un autre scientifique, le professeur Jacques Testart : « si tous les pré-embryons ne deviennent pas des embryons, lesquels ne deviennent pas tous des enfants, chaque homme et chaque femme furent d'abord et seulement un œuf fécondé. »<sup>58</sup> Ainsi, s'il n'existe pas de lien nécessaire entre embryon et humain, pourtant, réciproquement, il existe bien un lien nécessaire entre humain et embryon, dans la mesure où seul l'embryon est porteur « d'une identité génétique absolument singulière ». De cette manière, la liaison vraisemblable de succession *moyen-fin* se trouve remplacée par une liaison concurrente *cause-conséquence* puisque le moyen constitué par l'embryon, qui peut aussi bien aboutir à la naissance d'une tumeur, se trouve transformé en une *cause* sans laquelle aucun être humain ne peut exister. En d'autres termes, même si tous les zygotes ne donnent pas nécessairement naissance à un être humain, ils se

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>54</sup> Nous soulignons.

<sup>55</sup> Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Rappelons que le zygote désigne le pré-embryon, c'est-à-dire un embryon de moins de 14 jours.

<sup>58</sup> Jacques Testart, *Le désir du gène*, Paris, Ed François Bourin, 1992 cité dans Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, *op. cit.*, p. 97.

distinguent toutefois des gamètes (ovules, spermatozoïdes) qui ne peuvent rien produire par eux-mêmes. Ainsi, par le dénominateur commun de l'identité génétique, l'entité embryon constitue une valeur spécifique qui s'apparente à la valeur de l'être humain, sans pour autant s'identifier à lui. C'est la raison pour laquelle, afin de rendre compte de cette liaison complexe entre l'embryon et l'être humain, le CCNE a proposé d'identifier l'embryon à « une personne humaine potentielle ». En effet, à travers cette définition, la liaison entre « humain » et « embryon » est rendue plausible par l'usage de l'adjectif « potentiel » qui permet d'éviter les incompatibilités par la référence à « une modalité ambivalente de ce qui n'est pas encore tout en étant déjà ». Selon cette nouvelle définition, l'embryon est lié à l'humain dans la mesure où il contient en lui « la potentialité de devenir un être humain ». En même temps, du fait de son caractère de potentialité de personne, l'embryon *n'est pas* mais *doit être* traité comme une personne potentielle.

De cette manière, la croyance partagée par le philosophe en faveur de l'humanité de l'embryon peut s'accorder avec la croyance des biologistes, correctement comprise, et par conséquent trouver leur adhésion : « Au biologiste qui déclare bien voir dans cet ensemble de cellules des potentialités pour le futur, mais aucune personne au présent, nous pouvons répondre : “ en vérité, c'est justement ce que signifie la notion de personne humaine potentielle, nous devons donc parvenir à nous entendre”<sup>59</sup> ».

### **Conclusion**

Au premier abord, la croyance en faveur de la protection de l'embryon *in vitro* qui apparaît au cours des années 80 et qui inspire en 1994 la décision collective de restreindre la libre disposition des embryons *in vitro* tombe dans l'angle mort du schéma libéral. Pourtant, avec les travaux de J. Habermas, un *aggiornamento* du schéma libéral est proposé qui consiste à penser l'embryon *in vitro* comme une personne à venir et donc à ménager une place à part entière à la vie anténatale dans la sphère politique des relations intersubjectives.

Mais, en définitive, cette tentative achoppe à la situation concrète des embryons *in vitro* surnuméraires, c'est-à-dire non destinés à être réimplantés, et pour cela, elle ne permet pas d'expliquer pourquoi et comment on peut valoriser la protection d'embryons humains *in vitro*, entendus comme tels, indépendamment du respect de la personne, fût-elle à venir. De même, cette approche élude le débat réel au sein duquel la croyance éthique est formulée en réponse à la croyance symétrique formulée par les scientifiques, également acceptable, selon laquelle l'embryon *in vitro* n'est pas nécessairement destiné à naître et peut donc faire l'objet d'une objectivation dans le cadre de la recherche. Dès lors, seule une conceptualisation qui privilégie le *désaccord* inhérent à toute délibération peut permettre d'expliquer et de sauver l'existence de croyances morales concrètes et la controverse, essentielle pour la vie démocratique, qu'elles révèlent.

Dans ce cadre, à la question de départ consistant à examiner la robustesse du *schéma libéral* en le mettant à l'épreuve des vicissitudes biomédicales de la *vie démocratique*, s'est substituée une autre interrogation, plus pertinente à notre sens, visant inversement à penser les nouvelles *libertés de fait* qui s'appliquent aux embryons humains *in vitro* en évaluant leur compatibilité avec les conceptualisations de la *démocratie délibérative*.

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 99.



