

Biotechnologies et démocratie : de la critique de la république procédurale à la redéfinition des valeurs phares d'une communauté politique

Corine Pelluchon

Publié dans *Les usages du vivant*, sous la direction de G. Le Dref, Th. Droulez, C. Allamel-Raffin, eds Néothèque, 2011, p. 173-188.

L'expression « république procédurale » renvoie à la neutralité axiologique de l'Etat, au fait que les lois et décisions prises à l'échelle de la collectivité ne doivent pas être déduites d'une conception substantielle du bien. L'idée est que, dans nos démocraties pluralistes, les hommes « vivent comme des étrangers moraux », qui ne partagent pas les mêmes visions du monde¹. Seules les règles procédurales permettent d'arriver à un désaccord raisonnable ou de gérer les différends de manière pacifique, en veillant à ce que tout le monde soit écouté et que les principes retenus aient fait l'objet d'un consensus. L'objet du consensus porte souvent sur des questions qui ne soulèvent pas de graves problèmes moraux ou qui ont déjà fait l'objet d'un débat. On arrive à un plus petit dénominateur commun qui est exprimé par des principes dont le contenu est rarement explicite.

La focalisation sur les règles procédurales et l'absence de contenu substantiel de l'éthique prolongent en la radicalisant la dualité de la vie instaurée par le libéralisme politique, c'est-à-dire par la séparation entre la sphère privée, qui est celle des croyances morales et religieuses, et la sphère publique, qui garantit le respect des droits de l'homme et la coexistence des libertés. Aussi celui qui va à la messe le dimanche et s'oppose, dans sa vie, à l'avortement refusera-t-il de revenir sur la légalisation de l'IVG. Pourtant, cette bioéthique séculière sans contenu que Engelhardt présente comme la seule alternative à la situation post-moderne consécutive à l'effondrement des Lumières et à la perte de croyance en la possibilité d'une fondation rationnelle de la morale n'est pas suffisante lorsque nous débattons sur des sujets qui exigent que nous redéfinissions nos priorités.

La république procédurale n'existe pas. Il s'agit d'un modèle servant à comprendre le processus de délibération en démocratie et à apprécier les réponses proposées au problème du pluralisme. L'impensé des partisans de la république procédurale est que la sphère publique que la tradition du libéralisme politique nous apprend à séparer de la sphère privée n'est pas vide de contenu : il existe des valeurs communes, c'est-à-dire des idéaux et des biens particulièrement valorisés que nous avons, au cours de notre histoire, reconnus comme étant au fondement de nos institutions. Il existe aussi des dispositions affectives sans lesquelles il n'est ni « lois, ni mœurs, ni vertu », comme dit Claude Lévi-Strauss commentant² le passage de Rousseau sur la pitié et rappelant l'insistance de ce dernier sur cette sorte de loi qui « conserve un peuple dans l'esprit de ses institutions »³. Cela ne signifie pas que ces valeurs, qui ne sont donc pas de simples subjectivations, soient absolues, mais il y a un équilibre entre l'universalisme et l'historicité. Cet équilibre désigne l'articulation entre le plan des relations individuelles et sociales et le plan de ce que Hegel appelait la *Sittlichkeit*, à savoir la morale objective par opposition à la moralité subjective ou *Moralität*.

La question n'est donc pas de savoir si les biotechnologies sont bonnes ou mauvaises en soi, mais de s'interroger sur les conséquences que les changements d'attitude qu'elles

¹ Tristram H. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 7; 80 et 422.

² C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, Deux*, Paris, Plon, 1973, p. 54.

³ Ibid., « Réflexions sur la liberté », *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

entraînent peuvent avoir sur les institutions et sur les dispositions morales et habitudes qui ont fondé le vivre-ensemble dans notre société et soutiennent l'exercice de la démocratie. En outre, la condition pour arriver à une législation sage est d'évaluer les propositions de loi à l'aune de valeurs communes qui soutiennent nos institutions. Si ces dernières doivent être autre chose que des *Weltanschauungen* et si cet examen ressortit à la philosophie politique entendue comme une phénoménologie politique, c'est parce que la sphère publique, appelée de préférence communauté, suppose une certaine notion du sujet pratique et un certain sens du rapport individu /Etat auquel l'éthique et la justice procédurales ne rendent pas suffisamment justice. Ce qui importe ici n'est pas de déterminer les valeurs phares de la France, mais d'étudier le passage de la critique de la république procédurale à l'indication d'une méthode de philosophie politique permettant d'articuler le droit et la morale de manière immanente, sans se référer à des idéaux transcendants, mais en dépassant l'éthique minimale qui n'est pas à la hauteur des idéaux démocratiques et introduit subrepticement une conception du bien.

Afin de préciser la méthode permettant de dégager les valeurs phares d'une communauté politique, on peut se demander si les interviews menées auprès de soignants et visant à faire émerger les valeurs implicites qui guident leurs choix peuvent servir de modèle. Ce travail de formulation et de traduction dans un langage rationnel des principes et valeurs qui orientent leurs décisions peut-il être fait pour le compte d'une communauté politique ? Ce travail n'implique pas le rejet du libéralisme politique ni des règles de l'éthique procédurale qui seront, au contraire, réintégréées. Il s'agit, grâce à une réflexion préalable sur les conceptions du bien propres à une communauté politique, de compléter le libéralisme politique, de lui donner les outils dont la démocratie pourrait avoir besoin. Or, ces outils renvoient à une réflexion où les questions dites de bioéthique sont étudiées à la lumière de la *Sittlichkeit*. Ils renvoient également à une réflexion ontologique, car, loin d'être neutre, la pensée politique moderne qui aboutit à la république procédurale cautionne une certaine conception de l'homme et du sens de l'être.

La remise en question de l'idéal de la neutralité axiologique de l'Etat

Dans une démocratie représentative, qui décide de légiférer sur l'usage des biotechnologies et comment le peuple peut-il participer aux décisions ? La réponse à cette question a été la création de comités consultatifs réunissant des personnalités représentant la pluralité des conceptions du bien. La thèse éclairant la manière dont sont rendus la plupart des avis consultatifs n'est pas qu'il faudrait arriver à mettre tout le monde d'accord sur le minimum, après des discussions où chacun aurait entendu le point de vue adverse et où les membres des comités arriveraient à un désaccord raisonnable (Rawls) ou même exerceraient leur jugement en pensant comme un « nous » (Habermas). La vertu de tolérance et la capacité à faire évoluer les positions de chacun qui sont encouragées par l'éthique de la discussion donnent leur lettre de noblesse aux comités de bioéthique. Le problème réside cependant dans le maintien d'un présupposé qui explique que les comités s'orientent plus vers la recherche d'un consensus que vers l'élaboration d'une norme reconnue comme valide pour la communauté : ce présupposé est l'idée que les jugements de valeur ne relèvent que de la sphère privée et qu'il n'y a pas de valeurs communes caractéristiques d'une communauté.

La volonté d'arriver à un désaccord raisonnable en se focalisant sur les règles procédurales nous prive bien souvent de la possibilité d'une discussion sur les valeurs auxquelles nous tenons et sur le contenu que nous voulons leur donner. Ce travail préalable n'est pas possible dans le seul cadre de l'éthique de la discussion qui suppose que l'on fasse émerger des normes justifiables rationnellement et reconnues comme valides pour une société. Il faut plus que l'éthique de la discussion de Habermas. Car il s'agit de renvoyer les principes auxquels nous tenons aux sources de la moralité et du politique qui précèdent le travail de la raison et aux traditions qui ont permis que l'autonomie, la liberté de reproduction

ait tel ou tel sens pour nous, un sens qui peut être contredit par telle ou telle revendication. Ainsi, le rapport individu/communauté qui sous-tend la philosophie des droits de l'homme et le sens de l'autonomie individuelle peuvent être remis en question ou complètement modifiés par les partisans d'une légalisation de l'euthanasie, comme en témoigne l'usage du mot dignité pour demander que la société administre le don de mort.

Peut-on dire que ce travail préalable sur nos valeurs communes a été fait en 2009, lors des manifestations qui ont permis de dégager les problèmes éthiques liés aux questions de bioéthique soumises à la révision de la législation ? Force est de constater que les Etats généraux de la bioéthique ont davantage été une sorte d'observatoire permettant d'informer les citoyens et de prendre pouls d'une société que l'occasion d'une véritable articulation entre les dispositifs juridiques examinés et les valeurs communes sous-jacentes aux institutions. Bien plus, lors des débats publics sur la Gestation pour autrui, par exemple, les prises de position idéologiques et les positions binaires ont souvent pris le pas sur le questionnement philosophique et sur l'examen des choix de société que la modification de la législation impliquerait. Pourtant, les conditions d'une législation sage sont que les décisions politiques soient évaluées à la lumière des valeurs d'une communauté et que ce travail d'explicitation des valeurs communes soit soumis à la délibération publique. Il est possible de changer la législation, mais il faut dire quelles valeurs nous continuons d'honorer et ce que nous sommes prêts à faire évoluer ou à sacrifier.

De même, quand on observe les tensions au sein des comités consultatifs, on remarque souvent une bipolarisation qui explique la nature des avis consultatifs, mais aussi les décisions prises par le législateur : d'un côté, il y a une opposition au clonage, à l'extension du diagnostic prénatal au nom d'arguments relatifs au sacré de la vie et provenant la plupart du temps de la religion. De l'autre côté, les supporters du progrès scientifique disent qu'on ne peut pas, dans une démocratie, se référer à des arguments qui ne convainquent que les croyants. Pourtant, eux-mêmes adhèrent implicitement à une conception de la liberté humaine qui na va pas de soi. L'éthique minimale a un contenu. Au nom de la liberté pensée comme capacité à faire des choix et à en changer, au nom de l'autonomie et du bien de la personne actuelle, les partisans du progrès et de la neutralité axiologique de l'Etat qui sont souvent les mêmes disent qu'il faut tout faire pour lutter contre des maladies atroces, même si le prix à payer est de créer un embryon dans le but de le détruire afin d'en extraire les cellules souches qui serviront pour la recherche. Ils valorisent en fait un bien, qui est la liberté, définie de manière négative. La liberté est un bien à défendre contre toute violence étatique, mais si l'on réfléchit aux réponses qu'une telle considération exclusive de la liberté conditionne par exemple s'agissant de l'euthanasie qui implique une structure de soins, a des répercussions sur la manière dont on pratique la médecine et n'est pas un acte simplement privé, comme le suicide, alors on voit que l'éthique minimale fait l'impasse sur la dimension politique de la bioéthique. Enfin, l'opposition entre ces deux partis-pris énoncés ci-dessus aboutit à une politique du ni-ni et à la proposition de moratoires. Cet outil juridique est utile, mais, utilisé systématiquement, il ressemble à un aveu d'impuissance politique.

Au contraire, la réflexion sur l'impact moral que l'instrumentalisation du début de la vie humaine peut avoir sur les dispositions morales régissant notre rapport à nous-mêmes et à l'autre et l'interrogation sur ce que notre manière d'utiliser des embryons dit de nous est une troisième voie entre le refus de toute recherche sur cellules souches embryonnaires au nom du sacré de la vie et l'acceptation de toute technique, y compris du transfert de noyau somatique, pourvu qu'elle augmente notre pouvoir. Cette troisième voie invite à réfléchir au statut juridique des embryons qui, n'étant ni des choses ni des personnes, ont droit non à la vie, mais au respect. Elle nous arrache aux polémiques qui altèrent le débat sur les cellules souches et viennent d'une confusion entre cette question et les discussions relatives à l'avortement.

Il est d'autant plus important de se donner les moyens de savoir ce que nous voulons faire en articulant nos décisions aux choix de société qui sont les nôtres que l'acteur principal de ces débats est le lobby pharmaceutique, dont l'objectif premier est la recherche du profit immédiat. Si l'on ne veut pas que l'éthique soit « un frein à vélo utilisé sur un avion intercontinental »⁴, c'est-à-dire une instance qui ne sert qu'à introduire de la vertu dans un monde qui n'en veut pas ou qui se fait piéger en devenant une étiquette dissimulant de mauvaises pratiques, il faut hisser la réflexion au niveau de la philosophie politique. C'est la seule manière de savoir qui a voulu telle ou telle évolution, d'en formuler les raisons, et d'éviter que le peuple ne soit dessaisi de sa souveraineté.

L'autre lacune de la république procédurale concerne son mutisme sur les priorités et les choix de la société. Quel type de société et d'homme voulons-nous promouvoir ? Il ne s'agit pas de revenir à la notion aristotélicienne d'excellence ni au droit au sens où Cicéron l'entend en le pensant indissociable d'une cosmologie, mais l'absence de toute référence aux fins est problématique. Une société comme la nôtre se caractérise par la promotion d'un certain sens de l'égalité qui explique les efforts que nous faisons dans la redistribution des richesses et dans le soin que nous accordons aux retraités, c'est-à-dire aux êtres qui, en raison de leur âge, ont besoin du secours de la société. Cette notion de solidarité et même de solidarité intergénérationnelle est tellement forte dans notre pays qu'elle est au cœur du système de financement des retraites par répartition (et non par capitalisation). En plus de la solidarité envers les plus âgés, ce système suppose la croyance des plus jeunes en la pérennité du système. A l'épreuve du choc démographique de 2020, notre système pourra-t-il se maintenir et les dispositions affectives qui le rendent effectif vont-elles constituer des forces de résistance suffisantes à la montée d'un individualisme qui sera exacerbé par la pénurie des ressources ?

Nous sommes obligés de redéfinir le contenu que nous conférons à certaines notions en dégageant des priorités. Le domaine de la santé est éclairant, parce qu'elle désigne aussi un bien public et que les ressources de santé sont limitées. Non seulement l'économie est le lieu de l'éthique, mais de plus, les défis liés à la répartition de ressources rares et à l'accès aux soins dans l'éventualité d'une crise sanitaire majeure comme la survenue d'une pandémie grippale exigent que nous dépassions l'opposition classique entre la justice distributive telle que la définit Rawls et le rationnement lié à un calcul utilitariste. Or, sur ce chapitre, les règles établies par l'OMS jusqu'en 2007 étaient inspirées par Norman Daniels, héritier de Rawls, et elles étaient strictement procédurales : procédure transparente, rationnelle, révisable. La réponse aux défis éthiques et politiques liés à l'éventualité d'une pandémie grippale était qu'il fallait s'entendre sur des règles, penser un accès équitable aux traitements, et non déterminer les priorités (dans l'accès aux soins) en fonction de jugements de valeur. Or, s'il est nécessaire de réfléchir à l'avance aux critères qui permettront de décider de soigner et donc de sauver certaines personnes et d'en exclure d'autres, c'est précisément pour éviter les décisions arbitraires liées à la fonction sociale des patients, aux discriminations raciales, ethniques, etc. Un travail préalable auprès des communautés de soignants questionnées sur les valeurs qui orientent leur prise de décision est donc la condition indispensable à une gestion équitable et efficace de la crise et à l'enrichissement des règles procédurales établies par l'OMS.⁵

Enfin, les droits de l'homme restent une référence incontournable en bioéthique. On constate, en lisant la déclaration de 2005 de l'Unesco sur les Droits de l'homme et la bioéthique, que les principes majeurs de l'éthique médicale ont été enrichis, comme en témoigne l'article 8 sur le respect de la vulnérabilité de la personne. Cette notion qui va au-

⁴ U. Beck, *Gegengifte. Die unorganisierte Verantwortlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 194.

⁵ Voir le groupe de travail de M. Guerier à l'espace éthique AP-HP.

delà de la prise en considération des populations vulnérables est associée à la notion d'intégrité et complète la définition de la dignité qui avait cours jusque-là. Cependant, les droits de l'homme ne sont pas suffisants pour poser les problèmes spécifiques liés aux nouvelles pratiques médicales et aux biotechnologies. Il y a un effort à faire pour reconfigurer les notions, comme la notion d'autonomie. Celle-ci désigne moins la capacité à faire des choix rationnels (Kant) que la capacité à avoir des désirs et même à poser des valeurs : dans la mesure où la personne, même démente, se sent valorisée lorsqu'elle accomplit certaines activités, elle est capable de poser des valeurs. Etre capable de poser des valeurs n'implique pas forcément que l'on pense sa vie comme un tout, que l'on a une identité narrative, mais cela suppose que l'on a des désirs prioritaires et que l'on s'estime soi-même en tant que porteur de ses valeurs, même si l'on n'est pas capable de savoir quels actes permettent de les traduire dans la réalité⁶. Cette reconfiguration de la notion d'autonomie conditionne l'accompagnement des malades d'Alzheimer.

On dispose ainsi d'une conception de la dignité qui ne subordonne plus cette dernière aux capacités cognitives rendant possible l'autonomie au sens kantien ou à la compétence requise pour donner son consentement libre et éclairé. Cette reconfiguration des notions fondamentales de l'éthique s'oppose à l'éthique de l'autonomie qui consiste à attribuer un statut moral aux êtres qui possèdent la mémoire, la raison, le langage et à traiter les autres, à la faveur d'une ontologie privative, avec condescendance et même avec cruauté. Aussi les défis que les biotechnologies nous lancent exigent-ils que nous sortions du cadre trop étroit de la philosophie du sujet. Ils nous invitent également à compléter la philosophie des droits de l'homme par une réflexion sur la condition humaine, mais aussi sur l'ontologie.

Politique, condition humaine et ontologie

Le clonage est un problème que l'on ne peut ni poser ni résoudre en restant à l'intérieur de la philosophie des droits de l'homme. Certes, on peut dire avec Habermas que l'individu cloné est un être que d'autres ont condamné à porter le génotype d'un seul individu, au lieu d'être le résultat imprévisible de la réunion de deux gamètes. Non seulement il y a une dissymétrie entre les hommes qui ont décidé de cloner quelqu'un et l'individu cloné mais, de plus, cette pratique s'oppose à l'égalité naturelle et biologique qui est au cœur de notre rapport moral au monde. On peut aussi dire que, étant pour ainsi dire le jumeau tardif de son père, de son frère ou de quelqu'un existant déjà ou ayant déjà existé, on met la pression à cet individu qui peut être le clone d'un champion sportif et se mesurera à ce que ce dernier a réalisé. On le prive également de la méconnaissance de soi qui fait partie de la manière dont nous nous construisons, ce qui veut dire que la réflexion philosophique sur le clonage implique que nous considérions, comme Habermas, les conditions biologiques de la liberté. Enfin, l'idée que le clonage est une atteinte à l'identité d'une personne est contestable puisque le clone n'est pas exactement la copie génétique d'un autre et qu'il y a, même dans le clonage reproductif, une variabilité génétique.

Cependant, ces réflexions ne nous permettent pas de savoir si oui ou non le clonage reproductif doit être autorisé. Au contraire, on peut s'interroger sur la volonté d'hypermaîtrise qui explique notre fascination pour les biotechnologies, mais qui est contraire aux valeurs propres à la vie familiale, caractérisées par l'ouverture à ce qui n'était pas attendu et par un certain amour inconditionnel ? De même, cette technique brouillerait les repères entre les générations : l'individu cloné est-il le fils ou le frère de son père ? Est-il le fils de son grand-père ? Ces repères symboliques s'appuient sur des repères biologiques. Par quoi remplacer ces derniers ? L'attention aux conditions biologiques de la liberté, à ce qui vient avant la volonté,

⁶ A. Jaworska, "Respecting the Margins of Agency: Alzheimer's Patients and the Capacity to Value", *Philosophy and Public Affairs*, 1999, 28/2, pp. 105-138.

ne signifie pas qu'il soit interdit de toucher à la nature. Il y a des interventions sur la plante, sur l'animal, sur l'humain, qui peuvent être légitimes. L'éthique du respect de la nature conduit à une impasse sur le plan philosophique, mais ceux qui disent que notre corps est un simple matériau à notre guise disent quelque chose qui ne va pas de soi. Car même en démocratie, il n'est pas sûr qu'il n'y ait pas des fins supérieures à d'autres. Quel est le critère de ces fins préférables ? Sont-elles relatives à une sorte d'intuitionnisme moral qui en limiterait la portée politique ou au contraire y a-t-il des valeurs qui supportent nos institutions, donnent un sens à certaines pratiques et établissent une frontière entre une intervention légitime sur la nature et une intervention aberrante ?

Avant de répondre à cette question, il importe de revenir à la critique adressée par les partisans de l'éthique minimale à tout discours faisant référence aux fins humaines ou même à la condition humaine. Ils qualifient un tel discours d'essentialiste. Pourtant, les supporters du clonage reproductif cautionnent eux aussi une définition de l'homme qui, sans être essentialiste, ne va pas non plus de soi : ils considèrent le biologique, le génétique et même le cerveau comme un matériau que je pourrais manipuler comme je le veux. Leur non-essentialisme s'appuie sur une opinion qui est indécidable philosophiquement, sur une croyance. Certes, il ne s'agit pas de se référer à une nature humaine qu'il ne faudrait pas toucher ni même de penser un seuil au-delà duquel la transgression deviendrait dangereuse. Cependant, cela n'empêche pas de réfléchir à la tendance à l'hypermaîtrise qui s'exprime dans certaines techniques, au refus de l'incertitude qui la caractérise et à notre rapport au donné. Ce terme renvoie à ce que l'on n'a pas choisi et qui vient comme une surprise ou tel que je ne l'attendais pas (*bestowed as a gift*). Il désigne aussi quelque chose d'admis (*granted*) et de fixé au préalable, un peu comme dans la démonstration mathématique. Il ne s'agit pas de la nature au sens classique, qui est figée, mais de l'unité physico-psychique qui est à l'œuvre dans le sport. Or, cette unité est niée dans le dopage, paradigme d'une intervention indigne⁷.

Le dopeur utilise son corps comme un simple matériau pour gagner et il détruit l'unité phénoménologique manifeste dans l'effort physique. Il détruit le sens de la compétition qui repose sur l'admiration que l'on éprouve à voir des athlètes donnant le maxi d'eux-mêmes. On admire un coureur, même si le coureur est moins rapide que le guépard. Est indigne une intervention qui dégrade le sens d'une activité et dégrade l'homme lui-même. Cette manière de faire de la dignité un adjectif souligne l'importance d'une réflexion qui articule les biotechnologies aux pratiques sociales et à leur sens. Mais, au lieu d'être métaphysique et de postuler une vision normalisatrice de la vie, cette réflexion s'appuie sur la description phénoménologique.

De même, ce qui est problématique dans certaines demandes de patientes, c'est la manière de vouloir contrôler le patrimoine génétique de son enfant, au-delà du besoin de se rassurer sur l'absence de handicaps graves affectant le fœtus. Ce qui est problématique, c'est l'incapacité à accueillir le neuf, le nouveau né, l'autre en tant qu'autre. Il y a un lien entre la volonté de tout contrôler et la difficulté à accepter l'imprévisibilité, à penser l'absence de mémoire autrement que comme un déficit, à respecter le mode d'être spécifique des personnes handicapées, à insister sur la positivité dans le handicap, à considérer comme un être humain quelqu'un qui ne ressemble pas au schéma qu'on a dans la tête. Paradoxalement, ce sont les plus progressistes qui réinsèrent le schéma du coupe papier dont parlait Sartre à propos de l'idée d'une nature humaine figée préexistant à l'existence, alors que ceux qui appellent à une certaine vigilance dans l'usage des biotechnologies pensent qu'il y a, en l'homme, de l'incomplétude et qu'il est aussi un sujet d'inconnaissance.

⁷ Ibid., *Beyond Therapy*, The Report of the President's Council on Bioethics, Washington (DC), Janvier 2004, p. 143 sq.

On ne peut pas évaluer l'impact moral des biotechnologies et des pratiques médicales sur les hommes, les institutions et la société en faisant l'économie d'une réflexion philosophique sur la condition humaine. Non seulement tout ce qui est naturel n'est pas à accepter en l'état, mais, de plus, le discernement nous permettant de savoir quel type d'homme et de société nous voulons promouvoir à l'âge des défis biotechnologiques repose sur une appréciation qui n'est pas figée. Des critères permettent d'évaluer la légitimité ou l'illégitimité d'une intervention de l'homme sur la nature et le vivant. Ces critères ne renvoient pas à la distinction entre ce qui relève de l'amélioration et ce qui est thérapeutique, car nous allons souvent chez le médecin pour demander non à guérir, mais à prévenir une maladie, comme dans le dépistage du cancer. De plus, ce critère réintroduirait une norme moyenne à atteindre, une norme dans la taille, le QI. Le raisonnement pertinent, pour juger d'une intervention, est que celle-ci est illégitime quand elle détruit le sens d'une activité. L'élevage intensif s'oppose au sens de l'élevage où l'éleveur prenait soin des bêtes, même si, à terme, il les conduisait à une mort provoquée. De même, les sélections qui conduisent à ce que des bêtes ne puissent plus mettre bas sans césarienne montrent qu'il y a une limite entre une intervention sur l'animal qui vise à améliorer certains traits et une intervention aberrante. S'agissant des plantes, on peut se référer au principe d'intégrité : une manipulation qui fait tomber les feuilles est illégitime. Le principe d'intégrité renvoie à un tout, à une cohérence et tient compte du vivant dans son évolution. Pour la plante, on peut considérer l'individu dans son évolution ou le groupe, mais un tel principe aboutit à rejeter les OGM.

Ethique de l'autonomie et éthique de la vulnérabilité

Les biotechnologies mettent à notre disposition tout ce qui peut ancrer encore davantage en nous les croyances erronées qui relèvent de l'éthique de l'autonomie et nous encourager à exercer sur le vivant un pouvoir total. Cette éthique de l'autonomie se caractérise par certains glissements de sens affectant la notion d'autonomie. Aujourd'hui, la volonté n'a plus cette dimension d'universalité présente dans la morale kantienne et l'autonomie désigne la soumission à ses désirs dans ce qu'ils ont de plus particulier. Bien plus, il y a une obligation de n'être que soi. L'autonomie est vide et en même temps mes désirs sont la loi. Le sujet vide est en même temps un sujet total : il n'a que lui, mais il veut tout contrôler. Ainsi, tout ce qui est incertain et imprévisible est mauvais : la maladie, la frustration et l'imperfection sont vécues comme des anomalies et comme des échecs qui désespèrent le moi, lui donnant un sentiment d'impuissance qu'il retourne contre lui-même (dépression) et contre la société (ressentiment, droits-créances). Le maître-mot de cette éthique de l'autonomie est le pouvoir, le contrôle exercé de l'extérieur sur les choses, sur les autres, sur le vivant. Cette manière de penser le sujet et cette manière pour le sujet contemporain de se penser comme sujet vide et total est lié à la peur – qu'inspire toute passivité.

A cette éthique de l'autonomie s'oppose une éthique de la vulnérabilité inspirée à la fois par la phénoménologie de la passivité de Levinas et par l'accompagnement des grands vieillards et des déments. Cette éthique de la vulnérabilité est liée à une triple expérience de l'altérité. Elle est l'idée que la dignité, loin d'être subordonnée à la possession de la raison, du langage ou de la mémoire, est donnée. Bien plus, il y a une priorité de ma responsabilité sur la liberté, parce que la souffrance de l'autre me concerne et que cette altérité en moi fait que je ne reviens pas à la crainte pour ma propre mort. Les bonnes pratiques de ceux qui savent accompagner les grands vieillards et les déments et témoigner de leur dignité rendent compte de cette expérience. L'autre versant de l'éthique de la vulnérabilité est l'idée que la subjectivité est susceptible à la douleur et au plaisir, c'est-à-dire qu'elle renvoie à l'altérité du corps propre – à une ontologie de la chair. Cette altérité du corps est la possibilité de la

compassion⁸. Enfin, il y a une troisième expérience de l'altérité qui permet de faire le lien entre la prise en compte de la fragilité du vivant marqué par le « malgré-soi » et la passivité et une détermination de l'être-avec susceptibles d'inspirer le politique.

La conception de la subjectivité comme vulnérabilité implique une manière de se rapporter à soi et à l'autre que soi qui fonde une autre politique. J'ai à répondre, avant tout engagement contracté, non seulement des autres, mais aussi du monde et de ses institutions. Ricœur, dans sa notion d'attestation, articulera l'éthique et la politique à partir de cette compréhension de l'altérité de l'autre, de l'altérité du corps propre et de l'étrang(èr)eté du monde qui est pensée de manière négative par Heidegger. Ce triple sens de l'altérité désigne l'éthique de la vulnérabilité, l'altérité du corps propre fondant ma responsabilité pour l'autre et rendant impossible toute indifférence à l'égard du monde public et des institutions de la société dans laquelle je suis non pas un moi, mais moi. On dispose ici d'une définition non atomiste du sujet pratique et d'un sens du rapport de l'individu à sa communauté qui exige ce travail de redescription des idéaux que je trouve sains, qui sont des valeurs au sens étymologique du terme, et que je reconnais comme étant le bien commun. « Se trouver interpellé à la seconde personne au cœur de l'optatif du bien vivre, puis de l'interdiction de tuer, puis de la recherche du choix approprié à la situation, c'est se reconnaître enjoint de vivre bien avec et par les autres dans des institutions justes et s'estimer soi-même en tant que porteur de ce vœu »⁹.

Ainsi, l'éthique de la vulnérabilité n'exclut pas le sujet ni l'autonomie, mais elle s'oppose à ce qui, dans la philosophie du sujet, encourage l'éthique de l'autonomie. Celle-ci est contraire aux valeurs de sollicitude que certaines institutions affichent et à l'accompagnement des personnes en fin de vie et des grands vieillards. Elle est contradictoire avec les efforts qui sont faits pour lutter contre la discrimination envers des êtres que des critères élitistes invitent à supprimer et contredit les valeurs qui soutiennent nos institutions. Le changement de paradigme de l'éthique auquel conduit l'éthique de la vulnérabilité invite à compléter la philosophie des droits de l'homme par une réflexion sur la responsabilité spécifique de l'homme par rapport à l'autre que lui. Cette éthique de la vulnérabilité pourrait inspirer une réflexion critique sur les fondements du droit naturel moderne et promouvoir un humanisme qui servirait d'horizon à nos choix de société et donnerait la mesure d'un usage responsable et limité des biotechnologies.

L'idée est de procurer à notre démocratie pluraliste une réflexion, d'essence philosophique et non religieuse, sur ce que c'est que de vivre comme un homme dans un régime qui repose autant sur le respect des libertés individuelles que sur le respect de la différence et sur la protection des personnes les plus fragiles. Quelle ontologie est à la mesure de l'idéal démocratique ? Quelles corrections doit-on apporter à la philosophie du sujet qui s'est construite un siècle après les pensées politiques qui fondèrent, dans un contexte lié aux guerres de religion, le libéralisme politique et dont l'idéal universaliste n'a pas suffi à remettre en question le fondement individualiste du droit naturel moderne ? Un retour à la pensée de Hobbes est d'autant plus pertinent que cet individualisme s'est radicalisé au moment où l'idéal universaliste des Lumières était mis en question, c'est-à-dire au vingtième siècle.

A partir du moment où l'on accepte ce qui a été dit de la vulnérabilité, on ne peut plus définir les droits subjectifs sur la conception de l'homme comme d'un individu « qui peut user de tout ce qui est bon pour sa propre conservation », pour reprendre la définition du droit naturel proposée par Hobbes dans le *Léviathan*. Non seulement la conservation de soi ne saurait nous donner la mesure de nos devoirs envers les autres espèces et les générations futures, mais, de plus, l'adjonction à ce fondement individualiste et matérialiste du droit d'une tendance plus récente qui s'exprime chez Fichte avec l'idéal de l'auto-position puis du moi

⁸E. Levinas, *Autrement qu'être*, Le Livre de Poche, Biblio-Essais, p. 86-7.

⁹P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 406.

souverain justifie une action violente à l'encontre de tout ce qui n'est pas moi et que je peux m'appropriier, réduire, objectiver, anéantir en toute bonne conscience. Ce qui n'est pas moi, l'autre, c'est le vivant, l'animal, mais c'est aussi celui ou celle qui ne parle pas, le dément, l'amnésique, le polyhandicapé, le grabataire, le légume, la tonne, *l'Untermensch, das Stück*. Que la violence constitutive de cet humanisme qui est si frappante quand on constate les traitements que nous infligeons aux bêtes et que nous infligions hier aux Noirs ne se retourne pas contre l'autre homme quand celui-ci est vulnérable, cela tient à très peu de choses.

Au contraire, l'éthique de la vulnérabilité qui fait signe vers une ontologie du vivant qui reste à construire peut inspirer le politique en l'invitant à réfléchir aux dispositions morales, aux affections et aux valeurs qui soutiennent nos institutions et sans lesquelles il n'est ni lois, ni mœurs, ni vertu, mais un grand désordre organisé à grands renforts de commissions et de règles procédurales. La phénoménologie de la passivité de Levinas constitue une piste importante dans la détermination d'une ontologie qui serait à la mesure des défis de notre temps. Associée à une phénoménologie politique et à l'appropriation de notre tradition politique, à mi-chemin entre l'universalisme et l'historicité, cette ontologie consoliderait les idéaux que nous continuons d'honorer.