

Réflexions sur les fondements de la bioéthique

Albert Memmi, Dominique Jacquemin, Jean-Paul Thomas, Robert Francès, Jean Boussinesq, Clotilde Elié

Citer ce document / Cite this document :

Memmi Albert, Jacquemin Dominique, Thomas Jean-Paul, Francès Robert, Boussinesq Jean, Elié Clotilde. Réflexions sur les fondements de la bioéthique. In: Raison présente, n°105, 1er trimestre 1993. La maîtrise du vivant. pp. 105-147;

doi : <https://doi.org/10.3406/raipr.1993.4572>

https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1993_num_105_1_4572

Fichier pdf généré le 16/03/2019

RÉFLEXIONS SUR LES FONDEMENTS DE LA BIOETHIQUE

Albert MEMMI

En vérité, je ne sais pas pourquoi nos amis rationalistes m'ont demandé de présider cette séance : ma culture biologique demeure médiocre, malgré mes efforts pour écouter attentivement les spécialistes. Je suis, comme tout le monde, fasciné par les progrès actuels de la biologie mais je dois avouer que je ne comprends pas toujours tout.

Peut-être parce qu'il y a dans cette affaire une dimension philosophique ? Mais je ne sais plus si j'entends bien ce que l'on entend aujourd'hui par philosophie... Mettons que je conserve de la philosophie traditionnelle cet aspect, qui me paraît capital en effet : poser des questions, plus qu'apporter des réponses. Je me bornerai donc à poser quelques questions, laissant aux orateurs le soin d'y répondre éventuellement...

Soit, par exemple, l'institution et les travaux des comités d'éthique. Leurs membres sont, individuellement, en général des hommes très estimables ; par contre je suis

perplexe devant l'institution elle-même : comment peut-on faire nommer par un pouvoir central des gens destinés à donner un libre avis ? Comment espérer un libre avis si l'on s'adresse "aux familles spirituelles", qui représentent ici clairement d'autres institutions souvent dogmatiques et fermées sur elles-mêmes. Je ne sais pas, honnêtement, si l'objectivité et la liberté sont tout à fait possibles en ces domaines ; mais le plus sûr moyen de ne pas les atteindre est bien de les rechercher chez "les familles spirituelles" ! On me fait signe que ce problème sera plus largement traité ; je m'arrête donc.

Un deuxième problème m'est posé par l'extraordinaire interventionnisme actuel, quasi insolent, de techniciens, supérieurs certes, des sciences dans le domaine de la philosophie. Fiers de leur succès, fierté légitime je le répète, les voilà qui généralisent jusqu'à une conception du monde. Déjà que ces généralisations sont fragiles et suspectes même chez les philosophes professionnels. Rien n'autorise le *passage* d'une science particulière à la philosophie... Sauf si le savant se transforme franchement en philosophe, et non sournoisement. Un astrophysicien célèbre vient de nous expliquer récemment comment on pouvait passer des étoiles à Dieu : pour le vieux professeur de philosophie que je fus, cela mérite un zéro.

Je veux dire qu'il y a trop souvent une *philosophie implicite*, et même une théologie honteuse, chez les savants qui se permettent de telles généralisations.

Par exemple, tout le raffut fait autour de l'embryon ne présuppose-t-il pas une espèce de scandale théologique ? Je n'ai pas, là non plus, la réponse. Mais, pour un humaniste, c'est toujours l'homme qui compte, non l'embryon ou même le corps. Il me semble que nous nous trouvons devant une espèce d'idolâtrie du corps, des organes, du sang, un mélange de crainte magique et de préjugés théologiques. Je ne dis évidemment pas qu'il faille traiter les problèmes du corps avec légèreté mais, quand on dit que le corps est "l'incarnation de la personne" (expression d'un membre du Conseil d'Etat), je dresse l'oreille, l'âme n'est pas loin, quant à "l'incarnation"...

D'une manière plus générale, le débat sur les valeurs doit être, pour moi, vieil humaniste je le répète, étroitement relié à une conception de l'homme, et non

indépendant. Les valeurs ne viennent pas du ciel : elles ont été inventées, transformées, adaptées selon les nécessités de la vie commune. Même un usage aussi universellement répandu (et qui doit être défendu !) que la prohibition de l'inceste n'est pas absolu : il correspond à des nécessités socio-historiques, émotionnelles et affectives. Je veux dire qu'en tout état de cause la sacralisation est encore un *passage* fait par certains pour conforter leurs traditions religieuses.

Un président ne doit pas abuser de son pouvoir temporaire et je m'en tiendrai là. Je souhaiterais cependant que nos amis me répondent en même temps qu'ils répondront à la salle. Par contre, je ferai usage de ce pouvoir fugace pour leur demander d'être brefs et d'avance je les en remercie.

A. MEMMI

Université de Nanterre

Ecrivain

Dominique JACQUEMIN

Introduction

Tout d'abord, je voudrais souligner le caractère heureux du titre qui nous est imparti pour le présent exposé. On parle en premier lieu de réflexions, au pluriel : il ne sera donc pas ici question d'un discours ayant un statut définitif, clos. Traiter aujourd'hui de la bioéthique, domaine en plein déploiement, requiert pas mal de prudence étant donné le caractère multiple des expériences rencontrées et des présupposés diversifiés qui sous-tendent sa mise en œuvre. Il est également opportun d'avoir inscrit au pluriel le terme de "fondement", laissant place ainsi à la pluralité des approches et des expériences. C'est une manière de reconnaître la non-univocité du terme de l'expérience "bioéthique". Cependant, une certaine approche du terme de *fondement* se révèle ici opportune puisque ce concept évoque assez facilement le référent clair, univoque, théorique, envisagé comme capacité de s'appuyer sur des notions "scientifiques", "objectives", voire même quasi normatives pour construire le discours bioéthique contemporain. Cette remarque constitue pour moi une invitation à préciser le lieu d'où je parle — un centre d'études bioéthiques — afin de faire saisir la portée de ce malaise à l'égard d'une réflexion qu'on voudrait trop fondamentale, se rapportant à des fondements de l'ordre de la norme impérative.

Le centre dans lequel je m'inscris au sein d'une équipe interdisciplinaire se rattache à la Faculté de médecine de l'Université catholique de Louvain¹. En ce sens, notre travail postule une nécessaire conjonction entre la recherche théorique et la rencontre des praticiens, laissant place à un questionnement en constante évolution. Ce centre, ouvert

¹ Centre d'études bioéthiques. Promenade de l'Alma, 51, boîte 43/45, 1200, Bruxelles. Tél. 02/764.43.30.

depuis 1982, possède une histoire, une quasi-philosophie propre, du moins au niveau de son fonctionnement, que ce soit dans l'appréhension des situations conflictuelles d'un point de vue éthique ou dans l'aide réflexive que nous pouvons proposer aux praticiens médecins ou paramédicaux. L'objectif n'est pas ici de refaire l'histoire particulière d'un centre de recherche mais de mettre en évidence certains déplacements d'une perspective de la bioéthique, déplacements permettant, dans la suite, de mieux saisir l'enracinement de notre propre réflexion. Un premier fait réside dans le déplacement de la problématique typiquement médicale. En effet, notre travail a débuté en 1982 avec une session organisée plus particulièrement pour les infirmières et les accompagnants de personnes en fin de vie². Ainsi, notre approche de la bioéthique fut au départ — et le reste — enracinée dans la pratique quotidienne de l'hôpital, pratique régulièrement traversée par diverses dimensions institutionnelles en opposition. La prise en compte de ces tensions au cœur de l'institution de soins nous a conduits à élargir nos lieux de recherche aux questions touchant le rapport entre l'homme et la société ; je pense ici à la contrainte économique et à ses répercussions éthiques dans la décision de prodiguer des soins ; à la question écologique, au poids éthique des actes d'obéissance ; ces problématiques visant l'avènement de sujets éthiques au cœur d'une pratique, quelle qu'elle soit. Un autre déplacement nous paraît intéressant à relever suite au travail avec les différents groupes pris en charge dans l'animation : c'est l'auto perception de la bioéthique qui a changé. Perçue au départ sous le registre de la norme extérieure — ce qu'il est permis de faire ou de ne pas faire —, la bioéthique devient une démarche offerte au praticien pour lui permettre l'auto appréciation de sa pratique et de ce qui est en jeu quant à une certaine image de l'homme. En ce sens, une bioéthique envisagée par le praticien sous le registre de la contrainte se mue en une réflexion au service de sa propre pratique. Ce cheminement — et nous aurons à y revenir — est rendu possible par le travail interdisciplinaire de l'équipe (philosophe, théologien, juriste,

² Collectif, *Quand l'autre meurt*, Bruxelles, Ciaco, 1983, 104 p.

sociologue, médecin) et par les présupposés philosophiques déployés même si, au sens strict, nous ne sommes pas tous ce qu'on pourrait appeler "des philosophes". En fait, nous visons avant tout une formation à l'intersubjectivité comme capacité "du rendre compte". Enfin, nous pouvons relever un dernier déplacement dans notre perception de ce qu'est la bioéthique ; je veux parler de son insertion au cœur de la société contemporaine. Nous y voyons en effet une chance en cours d'institutionnalisation pour réinscrire la question des finalités, du sens, dans le discours et la pratique des sociétés contemporaines. Permettez-moi ici de me référer à C. Castoriadis qui, à mon sens, évoque au mieux ce que j'entends par ce troisième déplacement : "La crise actuelle de l'humanité est crise de la politique au grand sens du terme, crise à la fois de la créativité, de l'imagination politiques et de la participation politique des individus. La privatisation et l'individualisme régnants laissent libre cours à l'arbitraire des appareils en premier lieu, à la marche autonomisée des techno sciences à un niveau plus profond... Ce qui est requis est plus qu'une "réforme de l'entendement humain", c'est une réforme de l'être humain en tant qu'être social-historique, un *ethos* de la mortalité, un auto dépassement de la Raison. Nous n'avons pas besoin de quelques sages. Nous avons besoin que le plus grand nombre acquière et exerce la sagesse, ce qui à son tour requiert une transformation radicale de la société comme société politique, instaurant non seulement la participation formelle mais la passion de tous pour les affaires communes.³

Ces quelques préalables insistant sur les déplacements qui ont jalonné notre histoire me permettent de vous présenter les deux axes principaux de ma contribution. Dans un premier temps, je voudrais vous proposer une herméneutique de la démarche bioéthique, tentant de faire le lien entre les questions issues de la pratique et l'exigence d'une réflexion critique. Dans un deuxième temps, je m'attarderai sur le concept d'autonomie envisagé sous le mode de l'instrumentalité, un concept philosophique permettant de mettre en œuvre la raison pratique et la capacité de juge-

³ C. Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990, p. 99-100.

ment. Par ces deux approches pourront se dégager, je l'espère, deux fondements théorico-pratiques de notre expérience bioéthique.

Bioéthique comme raison pratique

Lorsqu'il est question d'appréhender ce qu'est aujourd'hui la bioéthique, on se trouve immédiatement confronté à une multiplicité de définitions, de mises en œuvre et de formalisations. En effet, la multiplicité des définitions cache bien souvent des centres d'intérêts divers et situés, traduit le caractère souvent particulier du démarrage de telle ou telle expérience bioéthique. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer les accentuations différentes développées dans sa définition⁴. F. Abel y voit une *étude interdisciplinaire* des problèmes suscités par le *progrès biologique et médical*, tant au niveau micro-social qu'au niveau de la société globale et de ses répercussions sur la société et son système de valeurs, aujourd'hui et demain⁵. Pour P. Beauchamp, la bioéthique consistera en une "*science normative* du comportement humain acceptable dans le domaine de la vie et de la technique"⁶. Plus préoccupé de la philosophie de la technique, G. Hottois y verra une Science des interfaces entre le vivant et la technique, ces interfaces étant considérées prioritairement du point de vue des problèmes éthiques qu'elles suscitent, qu'il s'agisse de la vie privée et familiale, de la société ou de l'humanité.⁷ Et l'on pourrait multiplier les définitions mais tel n'est pas ici notre propos. Lorsqu'on envisage la manière dont la réflexion bioéthique se trouve instituée, mise en actes, on se trouve face à une égale diversité : la bioéthique comme système de contrôle ou de régulation sociale du développement des techniques bio médicales, comme humanisation

⁴ E. Boné, *Itinéraires bioéthiques* (coll. Catalyses), Bruxelles, Ciaco, 1990, pp. 21-26.

⁵ Collectif, *Débuts biologiques de la vie humaine* (coll. Catalyses), Bruxelles, Ciaco, 1988, p.15.

⁶ Dans E. Boné, *op. cit.* p. 23.

⁷ G. Hottois, *Le Paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck-Université, 1990, p. 214.

RÉFLEXIONS SUR LES FONDEMENTS DE LA BIOÉTHIQUE

des hôpitaux, comme comité d'éthique ou, enfin, comme éthique-déontologie médicale. Par rapport à notre expérience, je voudrais avec S. Zorrilla appréhender la démarche et la réflexion bioéthiques comme champ interdisciplinaire⁸.

Que faut-il entendre par la notion de champ interdisciplinaire ? Tout d'abord, parler de champ renvoie à un espace, celui de l'interdisciplinarité, pour envisager chaque situation particulière. Un regard pluriel nous apparaît impératif pour ne pas manquer la richesse, la pertinence d'une problématique, quelle qu'elle soit : seule une question appréhendée par diverses disciplines complémentaires se trouve à même de déployer toute sa complexité, sa profondeur et les véritables enjeux dont elle est porteuse. Ceci nous conduit à un premier "fondement" de la bioéthique : celui de la complexité car, par méthode, il lui est impossible de réduire une problématique à une vision particulière, ou tout simplement d'exclure un des acteurs de la discussion. Ce champ caractéristique de la bioéthique comme espace de déploiement d'une problématique doit renvoyer à un lieu commun, celui de la rationalité comme capacité de rendre compte de ses présupposés et des finalités recherchées. Si la rationalité constitue un deuxième fondement de ce champ constitué par la bioéthique, il ne faut se tromper ni sur son statut, ni sur son mode opératoire : elle n'est pas là d'abord pour clore le débat, pour le ficeler de manière définitive mais plutôt pour en faire émerger toutes les exigences en vue d'un jugement possible, dans le respect d'une réalité toujours changeante, mouvante. C'est ici qu'intervient, comme le souligne S. Zorrilla⁹, la notion de raison pratique pour penser ce champ bioéthique

⁸ S. Zorrilla, *Bioéthique et raison pratique*, C.E.B./U.C.L., octobre 1991, p. 108.

⁹ "Il nous semble qu'elle (la rationalité) appartient en propre à l'interdisciplinarité parce qu'elle se trouve proche et dans le voisinage, à l'extérieur et à l'intérieur des diverses figures particulières de la raison contemporaine. Mais, en même temps, il faudra dire qu'aucune de ces formes particulières de la raison ne débouche sur la rationalité cherchée par la bioéthique. En réalité, la rationalité requise par l'interdisciplinarité de la bioéthique recouvre à peu près ce que la tradition a identifié à travers la notion de raison pratique." S. Zorrilla, *Bioéthique et raison pratique*, *op. cit.*, p. 32.

comme lieu d'interdisciplinarité et de rationalité. Cependant, avant de développer cet aspect, retenons encore l'importance accordée à l'autonomie de ce processus rationnel. En effet, si on désire, par méthode, laisser toute sa place à l'entière du questionnement à propos d'une problématique particulière, il est impératif que le recul réflexif ne soit soumis à aucune instance extérieure, si ce n'est le champ lui-même, et qu'il soit prêt à un toujours possible élargissement, puisque plus une problématique se donne à la réflexion, plus son approche se diversifie et laisse place à d'autres intervenants. En ce sens, le champ interdisciplinaire qu'est la bioéthique trouve son fondement principal dans l'objet investi, dans la problématique soumise à l'éclairage de la rationalité, cet éclairage devant aboutir à une nouvelle perception du champ et, peut-être, à une pratique renouvelée de la question appréhendée.

Cette perception de la bioéthique comme champ interdisciplinaire requiert un recul réflexif concerté et autonome, qui laisse place à une notion centrale que nous voudrions envisager maintenant afin de poser les jalons de ce que recouvre ce recul réflexif, rationnel : celle de raison pratique¹⁰. Dans un premier temps, nous voudrions souligner l'importance de se référer à la notion de raison pratique pour appréhender le cheminement bioéthique et l'enjeu dont il se trouve porteur. Recourir à la raison pratique postule la libération à l'égard d'une éthique déductiviste comme s'il existait quelque part une résolution des valeurs, de ce qu'il faut faire, comme si l'éthique n'était que l'application concrète, dans des situations particulières, des valeurs ultimes. Si nous pensons la bioéthique comme champ interdisciplinaire recourant à la raison pratique, c'est parce que nous croyons que les difficultés engendrées par les technosciences et le développement biomédical ne trouveront pas de résolutions dans une capacité d'appliquer des normes ou des règles extérieures à une question particulière mais bien dans une capacité de faire surgir, au

¹⁰ Outre la recherche de S. Zorrilla déjà signalée, nous nous référerons à l'étude de F. Ciaramelli dont les enjeux principaux sont relatés dans : *De l'errance à la responsabilité*, dans *Etudes phénoménologiques*, 1990, n° 10, *La Tensione etica del pensiero di Ricœur*, dans *Per la Filosofia*, sept.-déc. 1991, n° 23, pp. 50-63.

cœur même de la situation rencontrée, les valeurs en jeu et les solutions optimales possibles. Ce renversement à l'égard de ce qu'on pourrait appeler l'ancienne subjectivité éthique comme essai d'application de normes extérieures (religieuses, philosophiques, utilitaristes, juridiques, médicales...) postule le recours à une attitude subjective des acteurs concernés, attitude fondée sur la (*φρονησις*), la prudence dont il est question chez Aristote lorsqu'il distingue la philosophie pratique et la philosophie théorique, et que P. Ricoeur qualifie de *phronimos* au cœur de l'intersubjectivité¹¹.

La compréhension de ce que nous voulons mettre en œuvre dans la démarche bioéthique par le recours à Aristote mérite quelques explications, nécessairement brèves dans le cadre qui nous est imparti. Schématiquement, on peut affirmer que, si la philosophie théorique, comme connaissance de l'être, vise un savoir total où les principes s'appliquent de manière déductive, la philosophie pratique se réfère à l'action et à sa spécificité, étant ainsi en connaturalité profonde avec l'éthique qui se rapporte à une *praxis* toujours chan-

¹¹ "La parenté entre la part de sagesse pratique incorporée à la bioéthique et celle que nous avons plus facilement identifiée dans l'acte de la promesse et dans les cas de conscience posés par la vie finissante se marque à la présence des trois mêmes traits dans les divers cas considérés. Premièrement, il est prudent de s'assurer que les positions adverses se réclament du même principe de respect et ne diffèrent que sur l'amplitude de son champ d'application, en particulier dans la zone intermédiaire entre la chose et la personne normalement développée. Deuxièmement, la recherche du "juste milieu" — de la *mésotes* aristotélicienne ! — paraît être de bon conseil, sans avoir valeur de principe universel... A cette occasion, il est bon de rappeler que le "juste milieu" peut être autre chose qu'un lâche compromis, à savoir lui-même un "extrême". D'une façon générale, les décisions morales les plus graves consistent à tirer la ligne de partage entre le permis et le défendu dans les zones elles-mêmes moyennes, résistant à des dichotomies trop familières. Troisième trait de la sagesse pratique commune à tous nos exemples : l'arbitraire du jugement moral en situation est d'autant moindre que le décideur — en position ou non de législateur — a pris conseil des hommes et des femmes réputés les plus compétents et les plus sages. La conviction qui scelle la décision bénéficie alors du caractère pluriel du débat. Le *phronimos* n'est pas forcément un homme seul." P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 317-318.

geante. C'est au cœur de cette pratique changeante, en pleine mutation dont elle est le reflet le champ d'investigation de la bioéthique, que trouve sa pertinence la notion aristotélicienne de $\phi\rho\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ comme prudence. Parler de *phronèsis*, comme base du jugement prudentiel, ne se rapporte pas à un ordre transcendantal mais tente, au cœur de l'action, d'instaurer une décision de rationalité. En effet, il s'agit d'un savoir d'emblée orienté vers l'action, un savoir qui émerge à l'intérieur du monde vécu et qui tente d'en être la rationalité. Se référer à la *phronèsis* comme prudence est pour nous l'idéal vécu dans un cheminement éthique pensé comme attitude et décision éthiques : réfléchir à une situation particulière, à un cas, et lui appliquer une décision qui est le fruit d'une expérience, d'une capacité apprise de discernement et non pas d'une construction de l'esprit. En ce sens, le fondement de la bioéthique se rapproche du concept d'expérience rationalisée, faite sienne par la réflexion et instituant le paradoxe du lien entre le savoir et le comportement. Si un apprentissage au discernement éthique s'avère nécessaire, il est toujours déjà précédé par un désir de positionnement comme être éthique, respectueux des personnes dans toutes les situations : l'homme prudent, le *phronimos*, est celui qui, tout en se laissant instruire par l'expérience, est lui-même déjà expérimenté, capable d'interrogation et d'éthicité. Le *phronimos* est l'homme, la femme qui, modelé(e) par le champ interdisciplinaire, accepte la remise en cause, cherche le chemin commun induit par le champ considéré et laisse place à sa propre expérience et à celle de ses pairs. Comme le souligne Zorrilla, "L'expérience n'est pas la répétition indéfinie du particulier, [...] elle entre déjà dans l'élément de la permanence ; elle est ce savoir vécu plus qu'appris, profond parce que non déduit, que nous reconnaissons à ceux dont nous disons qu'ils ont de l'expérience." ¹²

Ayant appréhendé le caractère central de l'expérience éthique et du désir de cette expérience comme capacité de jalonner la rationalité d'une décision, nous pouvons mieux saisir la nécessité du recours à la raison pratique et son articulation possible à la raison théorique. En effet, si le savoir pratique n'est pas réductible à un savoir théorique

¹² S. Zorrilla, *Bioéthique et raison pratique*, op. cit. p. 59.

comme ensemble de normes disponibles à appliquer, il est cependant question d'un savoir conçu en terme d'essai d'élucidation, de questionnement d'une expérience dans toute son étendue et toute sa radicalité ; c'est ce que nous a rappelé la notion de champ interdisciplinaire pour qualifier la bioéthique. En ce sens, chercher des fondements théoriques à la bioéthique semble relever de l'impasse si cette démarche bioéthique se fonde d'abord dans une éducation à l'attitude éthique caractérisée par un effort d'auto-interrogation et d'auto affirmation, autrement dit par une capacité de décider dépassant la seule connaissance réservée aux experts, puisque nous pensons à la possibilité de l'émergence d'un jugement personnel lorsqu'il est éclairé par la pluralité des approches. La démarche bioéthique comme déploiement d'un champ interdisciplinaire vise et se fonde sur l'avènement collectif de subjectivités interrogantes, c'est-à-dire sur la naissance collective d'hommes et de femmes habitués à réfléchir les enjeux de toutes problématiques en se référant à leur expérience personnelle, à leur capacité habituelle de juger, de discerner rationnellement ce qui est en jeu au cœur même de leur pratique.

Pour conclure cette analyse sommaire de ce en quoi la notion de raison pratique s'avère éclairante pour fonder la démarche bioéthique, je voudrais faire deux remarques. Tout d'abord, la notion de raison pratique, comprise comme un effort d'attitude prudentielle laissant place à la discussion interdisciplinaire, permet au champ bioéthique de se déployer : chacun des acteurs partant de sa propre réflexion et expérience permet à toute problématique de s'éclairer de l'intérieur tout en acceptant la non-clôture, le non-définitif puisque le réel reste sans cesse changeant. En ce sens, approcher la démarche bioéthique par la raison pratique permet à la vie et au vivant d'être reconnus dans ce qu'ils sont, dans leur dynamisme ; ce que ne permettrait pas leur clôture dans des normes, dans une approche à visée transcendente¹³.

¹³ Nous retrouvons cette appréciation chez P. Ricoeur : "C'est ce va-et-vient entre description des seuils et appréciation des droits et devoirs, dans la zone intermédiaire entre chose et personne, qui justifie que l'on classe la bioéthique dans la zone du jugement prudentiel". P. Ricoeur, *Soi-même comme autre*, op. cit., p. 316.

Mais je voudrais surtout en tirer une conséquence plus essentielle à mes yeux. Dans la mesure où la bioéthique se réfère à la raison pratique, elle laisse une place à l'expérience éthique des personnes engagées dans la discussion où il est question de décider toujours de manière personnelle, tout en étant éclairé par l'attitude prudentielle d'un autre. En ce sens, le recours à la bioéthique comme champ interdisciplinaire permet, pour le sujet éthique, un déplacement de l'interrogation sur le devoir (que dois-je faire ?) vers une interrogation plus fondamentale : que se passe-t-il au cœur de ma propre pratique, de ma propre histoire pour que je puisse agir de manière éthique, c'est à dire autonome ?

L'autonomie comme critère opératoire

Nous venons de parler d'un déplacement essentiel résidant dans l'interrogation du sujet au cœur de sa propre pratique ; c'est l'avènement du sujet éthique. Cependant, si la bioéthique est à penser comme champ interdisciplinaire et si elle se fonde sur la raison pratique comme capacité d'interroger et de se référer à sa propre expérience, il est opportun de posséder un "outil", un concept philosophique permettant la mise en œuvre de cette interdisciplinarité et de ce recul réflexif. Et c'est ici que le concept d'autonomie nous paraît opératoire pour évaluer, au cœur de l'intersubjectivité, bon nombre de situations où, à première vue, on ne voit pas ce qu'il faut faire pour bien faire, autrement dit où l'attitude prudentielle ne se donne pas immédiatement.

Comme le souligne J.-F. Malherbe, "On a besoin d'un critère pour discerner le bien du mal, le mieux du moins bien, le moindre mal d'un mal plus grand encore."¹⁴, et le concept d'autonomie associé aux règles classiques de la méthodologie éthique¹⁵ s'avère pour nous intéressant. Mais que faut-il entendre par autonomie ? L'autonomie est

¹⁴ J.-F. Malherbe, *Esquisse d'une philosophie de l'autonomie*, C.E.B., avril 1991, p. 4.

¹⁵ Nous voulons parler ici 1° de l'adéquation des moyens par rapport aux fins, 2° de la règle à double effet, 3° de la règle du moindre mal (la plus petite catastrophe).

à comprendre comme la capacité d'être sa propre loi, non pas au sens d'un arbitraire de la liberté individuelle mais comme la reconnaissance au plus profond de son humanité, de ce qui nous constitue : la redevabilité à un autre et la réciprocité. Cette loi de l'autonomie vise à la reconnaissance que je ne serais pas moi si un autre ne m'avait pas donné d'exister, que ce soit au niveau génétique, relationnel ou langagier, soit les trois dimensions constitutives de l'humain. En ce sens, si cette loi est commune à tout homme et le constitue en profondeur, le recul réflexif du champ interdisciplinaire qu'est la bioéthique visera à la préservation de ces trois dimensions dans toutes les situations particulières appréhendées, autrement dit à cultiver l'autonomie d'autrui qui conditionne la mienne.

Cette reconnaissance de l'autonomie de l'autre, condition de la mienne puisque je suis un héritier, trouvera, au cœur de la démarche bioéthique, son inscription dans trois interdits : celui de l'homicide, celui de l'inceste (considéré comme fusion) et celui du mensonge¹⁶. En effet, si mon humanité est conditionnée par celle d'autrui, je ne peux mettre fin à sa vie, je ne peux être lui-même, fusionner avec lui et je ne peux lui mentir. Ces trois attitudes fondamentales supposent une triple reconnaissance de l'autre dans sa présence, dans sa différence et dans son équivalence : il existe de lui-même, il n'est pas moi mais il est humain comme moi ; il me vaut. Si tout cela est vrai pour l'autre, un tel idéal est exigible pour moi et pour tout hommes, et peut se traduire par trois grandes valeurs à promouvoir dans tout discernement éthique : la solidarité, puisque nous sommes tous redevables d'une histoire commune la dignité, puisque personne ne peut être réduit à mes propres présupposés, et la responsabilité. Ces quelques, déploiements du concept d'autonomie, même s'ils sont à envisager dans toute histoire particulière, nous permettent de saisir qu'ils sont à découvrir au plus profond de ce que nous sommes comme hommes et femmes, qu'ils ne viennent pas d'un ailleurs puisqu'ils

¹⁶ On trouvera l'exposé plus complet de cette démarche philosophique dans : J. -F. Malherbe, *Pour une éthique de la médecine*, Bruxelles, Ciaco, 1990, pp. 27-45.

s'inscrivent dans notre propre histoire et condition humaines. En ce sens, l'attitude prudentielle consiste à envisager, dans toute situation particulière, comment ces trois dimensions risquent d'être ou non compromises dans leur dimension négative (les interdits) et positive (la triple reconnaissance de l'autre et les trois valeurs). Allié aux trois règles méthodologiques du discernement éthique, ce concept d'autonomie permet de laisser vivre le champ bioéthique comme espace où est évalué ce qui conditionne l'humain dans son identité, autrement dit dans sa capacité de réciprocité. L'application de ces critères liés à l'autonomie est à même de faire vivre l'extension du champ en mettant en évidence tout un type de questionnement et de réflexion auquel on n'aurait peut être pas pensé *a priori*. En ce sens, le critère d'autonomie peut devenir un instrument heuristique, une aide à la décision éthique. Une fois encore, il faut insister *sur cette notion d'aide et non de norme*, puisque le critère d'autonomie n'est pas une règle en soi dictant de manière automatique ce qu'il s'agit de faire, mais un critère philosophique opératoire à même de déployer toute problématique dans son ultime questionnement. La démarche bioéthique n'est donc jamais terminée, close, puisque je ne peux décider à la place de l'autre, ni l'autre à ma place ; puisqu'elle vise l'émergence d'un sujet éthique qui, n'étant pas l'autre reste seul, conditionné par sa propre finitude et, de ce fait, devant toujours laisser place à une relative incertitude, même si elle peut être réduite, écartée des errances par la garantie de l'intersubjectivité, la meilleure protection contre l'arbitraire.

L'enjeu bioéthique contemporain

Au terme de cette contribution, je voudrais souligner certains enjeux situés dans ce que j'ai appelé les trois déplacements de la bioéthique. Si la bioéthique est à appréhender comme champ interdisciplinaire où tous les acteurs — comme sujets concernés — ont leur place en se laissant transformer par l'étendue du champ à questionner, on comprendra assez aisément que l'enjeu de la bioéthique dans la société contemporaine réside dans l'avènement du sujet comme être éthique. En effet, si le chemin proposé permet la mise en œuvre d'une raison pratique au cœur d'une

action-réflexion visant l'autonomie, il est légitime d'envisager le sujet éthique, à la suite de Castoriadis, "comme capacité émergente d'accueillir le sens et d'en faire quelque chose pour soi : accueillir un sens réfléchi (l'interprétation ne livre pas un sens immédiat) et en faire quelque chose pour soi en le réfléchissant"¹⁷. Ainsi, à l'égard d'un champ de questionnement livré à l'approche intersubjective, l'homme contemporain se trouve convié à découvrir un sens pour soi, autonome, et donc possible pour tous. Le *phronimos* est ainsi le sujet capable, au cœur de sa pratique, et grâce à elle, de réintroduire la question des finalités au service de l'autonomie de tous dans chaque décision particulière.

Et c'est ici que la bioéthique, telle que nous avons essayé de la circonscrire, devient une requête à l'égard de la société contemporaine : qu'elle soit capable, elle aussi, d'un agir autonome. Autrement dit, qu'elle soit à même de se réfléchir et de décider ses pratiques après une réelle délibération. Celle-ci n'est cependant possible que par l'instauration du dialogue dans le sens où il a été précisé plus haut : dialogue entre tous les acteurs concernés par la situation. Au niveau de la société, c'est le difficile rassemblement des conditions nécessaires à un débat public. A ce sujet, nous renvoyons aux analyses pénétrantes d'Eric Conan¹⁸. Au niveau d'une institution (par exemple l'institution hospitalière, le service hospitalier...), c'est la mise en place des conditions formelles permettant une délibération pluridisciplinaire entre tous les acteurs concernés. Comme le dit un groupe d'infirmières à propos de la question de la vérité au patient :

¹⁷ C. Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*, *op. cit.*, p. 191

¹⁸ Eric Conan, *Le Sida dans l'espace public*, dans *Esprit*, n° 3-4, mars-avril 1988. Citons cet extrait, pour illustrer la difficulté du débat public : "C'est là le paradoxe essentiel : cette sensation de surinformation en matière de SIDA, qui gagne parfois, concerne toujours le message préventif, le récit ou les images, mais rarement les difficultés de la gestion sociale de l'épidémie. Très révélatrices auront été à cet égard les conditions dans lesquelles s'est déroulé à Paris, les 22 et 23 octobre 1987, le "symposium international" sur le Sida consacré "au dépistage, à l'éthique et aux aspects socio-économiques de la maladie" : à... huis clos !"

"Au début de notre réflexion, nous nous sommes demandé pourquoi, en ce qui concerne la vérité, on passait outre aux principes et aux droits fondamentaux du malade. Maintenant, nous pouvons répondre : c'est l'institution et la place énorme qu'elle occupe dans le non-dit qui explique en partie la situation. [...] Cette institution prend chaque jour plus de poids et de responsabilités à force de diffuser son propre discours, qu'elle prend à son tour pour la réalité elle-même. Que faire pour y remédier? [...] Nous pensons que l'unique démarche possible est celle qui remettrait en jeu la dialectique liberté/institution. Elle consisterait à s'opposer à toute attitude tendancieuse de l'institution, à tout automatisme fondé sur le non-dit et sur le supposé. En d'autres termes, cette démarche tendrait, grâce à l'analyse de l'institution, à retrouver les enjeux cachés qui la traversent, à les amener à la surface pour questionner le discours que l'institution développe sur elle-même et à dégager d'autres critères qui, sans demander des actes héroïques aux professionnels de la santé, contribueraient à donner à leur pratique un sens nouveau et une nouvelle conscience."¹⁹

Partant de la problématique introduite par le développement biomédical et des technosciences, la bioéthique envisagée comme processus de fondation de sujets éthiques peut se révéler être un ferment au cœur de la société et des institutions pour réintroduire les questions des finalités : nos pratiques sont-elles en train de générer des hommes respectueux de ce qu'ils sont (des êtres autonomes)? Un tel questionnement n'est cependant possible que par l'institution du dialogue et du discernement, par cette capacité de rationaliser des choix en laissant vivre le nécessaire champ d'insertion et de déploiement dont ils sont issus. Tout ceci pose réellement la question des moyens pour instituer cet idéal éthique au cœur de la société contemporaine car, comme le souligne encore Castoriadis, si le sujet éthique est requête d'autonomie, il devrait toujours être

¹⁹ Collectif, *Chemins et impasses de la vérité à l'hôpital* (coll. Catalyses), Ciaco, Louvain-La-Neuve, 1987, p. 32-33.

déjà précédé par cette requête présente dans la société²⁰, et c'est peut-être ce qui nous manque le plus, une société phronétique.

Dominique JACQUEMIN
Assistant à l'Unité de bioéthique F.I.M.D.,
Faculté de médecine, U.C.L.

²⁰ "L'autonomie n'est pas une habitude — ce serait une contradiction dans les termes — mais l'autonomie se crée en s'exerçant, ce qui pré-suppose que, d'une certaine manière, elle préexiste à elle-même." C. Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*, *op. cit.*, p. 221.

Jean-Paul THOMAS

En première approximation, l'exigence de fondement coïncide avec le choix de penser rationnellement. Avoir des opinions, prendre position en faveur de telle ou telle pratique, notamment pour tout ce qui a trait au recours aux biotechnologies est une chose, fournir en faveur de ces opinions et de ces prises de position des arguments, voire des preuves, en est une autre. Argumenter, prouver, bref rendre raison de ce qu'on dit, c'est l'exigence rationaliste elle-même.

Cette première approximation n'est pas fausse. Incontestablement le mouvement qui nous porte à rendre raison de nos assertions est un mouvement qui nous achemine vers l'idée de fondement, qui s'inscrit dans la même logique rationaliste, mais l'idée de fondement possède une radicalité qui lui est propre, et dont on peut tenter de rendre compte. Fonder ses assertions, ce n'est pas seulement les justifier en donnant ses raisons, c'est rendre raison des principes sur lesquels on s'appuie pour argumenter. L'idée de fondement se comprend sous le signe d'un redoublement, d'une reconduction, d'une réitération de l'exigence de rendre raison de nos assertions. Fonder, ce n'est pas seulement dire pourquoi on affirme ce qu'on affirme, c'est expliquer pourquoi les principes sur lesquels on s'appuie pour rendre raison de nos assertions sont de bons principes. Et, de proche en proche, l'idée de fondement renvoie à l'idée de principes premiers valables absolument.

Telle est la forme que prend l'exigence de fondement au sein de l'histoire de la philosophie. Toutes les philosophies sont traversées par cette exigence de fondement, toutes les philosophies sont des réflexions qui se donnent pour "vraies" (*cf. Robert Misrahi, Lumière, Commencement, Liberté*) et qui tentent de dégager les fondements vrais des formes futures de l'action ou de la pensée.

L'idée de fondement, en philosophie, désigne ce sur quoi on pourrait bâtir une conception de la connaissance ou de l'action avec l'assurance de ne pas la voir s'effondrer sous les coups de la première réfutation venue. C'est pourquoi un fondement se doit d'être solide et indépendant. Si

les fondations ne sont pas solides les édifices s'effondrent, mais les fondations les plus robustes ne servent à rien si elles reposent sur un sol mouvant, et c'est pourquoi un véritable fondement se doit d'être indépendant, car s'il reposait sur autre chose le fondement aurait lui-même à être fondé. On voit que la seule issue se trouve dans l'idée d'auto fondement. Un bon fondement sera nécessairement autofondé. La philosophie de Descartes illustre parfaitement ce mouvement et cette exigence. La première méditation souligne cette nécessité de "Commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences.", car "La ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice." Le fondement de la connaissance sera donc une connaissance assez solide pour supporter tout l'édifice du savoir. Et Descartes, qui se compare dans la Méditation seconde à un homme "tombé dans une eau très profonde", de sorte que ses pieds ne touchent plus le fond, ne pourra nager dans la connaissance comme un poisson dans l'eau qu'après avoir touché le fond, c'est-à-dire après avoir touché le fond du doute et, ce qui fait le fond du doute, c'est que, quand bien même toutes les assertions seraient douteuses, il est indubitable que je doute, c'est-à-dire que je pense. Le cogito est ainsi l'évidence désormais première, terme ultime d'un doute hyperbolique, fondement autofondé de tout l'édifice du savoir.

La figure du fondement chez Descartes est celle d'une base, d'un socle. Chez Platon elle est celle d'un terme, le terme ultime d'une ascension dialectique vers le soleil de la connaissance. Chez Pascal elle est celle d'une illumination dans la nuit du 23 novembre 1654, d'une sorte d'expérience mystique. Mais, qu'il s'agisse d'une base, d'un terme ou d'une expérience, ce fait idéal ou expérimental que l'on consigne sous le nom de fondement se caractérise par son aptitude à fonder sans être fondé. C'est pourquoi, en toute rigueur, il n'y a de fondement qu'absolu. Et c'est ainsi que toute philosophie nourrit l'ambition de fonder enfin la philosophie, de la commencer véritablement, de sorte qu'il n'y aurait plus ensuite qu'à poursuivre son déploiement sans avoir à revenir sur ce qui est acquis une fois pour toutes. Par exemple Kant est l'auteur des *Prolégomènes à toute méta-*

physique future qui voudra se présenter comme science, il légifère sur toutes les philosophies futures car il entend fonder la véritable manière de philosopher ; mais Hegel ne sera pas kantien, et Kant avait critiqué Descartes, Descartes qui lui-même voulait définitivement fonder la philosophie en rompant avec Aristote. Le paradoxe du fondement, c'est que le fondement solide et indépendant, le principe premier dont toutes les philosophies rêvent ne met jamais fin à l'histoire de la philosophie, qui est celle des crises de la philosophie.

L'idée de crise est celle de bouleversement radical et violent, d'un éclatement des contradictions. Les critères réputés bien fondés sur lesquels on s'appuyait pour développer les connaissances ou pour définir des règles d'action révèlent tout à coup leur insuffisance, leurs présupposés, leur incohérence et l'exigence, à la fois nouvelle dans sa formulation et ancienne dans son principe, d'une garantie radicale et fondamentale refait surface. Et cet événement se répète indéfiniment dans l'histoire parce que la philosophie est indéfiniment désir de sa propre validité absolue.

Il n'y a pas lieu de sourire de ce paradoxe du fondement. La philosophie, toujours en crise et toujours en quête des principes premiers qui mettraient fin à l'état de crise de la pensée, désigne notre condition en sa vérité. Toute pensée bien pensée veut être autre chose qu'un simple témoignage sur son temps. Nous cherchons des règles d'action qui échappent à toute réduction historiciste, qui n'expriment pas simplement notre culture et notre temps mais qui les transcendent et qui soient vraies, mais nous ne pouvons pourtant pas ignorer que nous ne nous affranchissons jamais totalement des présupposés qui constituent le socle à partir duquel nous pensons.

La quête des fondements est ainsi à la fois nécessaire et impossible. Elle est nécessaire parce qu'elle n'est pas autre chose que l'exigence rationnelle elle-même, l'exigence de rendre raison de nos assertions poursuivie avec radicalité, impossible parce qu'aucun fondement n'est assez fondé pour congédier l'exigence de fondement.

Il faut donc assumer sans naïveté l'exigence de fondement et le paradoxe du fondement. La naïveté, en l'occurrence, consisterait d'abord à s'enfermer dans une splendide solitude et à nourrir la prétention de penser les

problèmes éthiques posés par l'essor des biotechnologies en commençant par les ignorer. Il est indispensable, quitte à prendre de la distance si nécessaire, de partir des débats contemporains, de définir les formes prises aujourd'hui par l'exigence de fondement. Comment l'exigence de fondement se constitue-t-elle ? Comment sont justifiées les positions en matière de bioéthique ? Comme à l'ordinaire, l'exigence de fondement se développe dans un contexte de crise de la pensée dont les manifestations sont d'abord à repérer au niveau d'une crise du dialogue, du débat argumenté.

Cette crise du dialogue argumenté se traduit par :

— le flottement, les oscillations de l'opinion publique ;

— le déchirement, l'affrontement proche de l'échange d'injures entre des camps bien distincts ;

— le mensonge, qui naît du décalage entre les discours et les pratiques et le déficit démocratique. Comme le soulignait Etienne Baulieu, l'arrêt des recherches ne se décrète pas. Il faut donc relativiser le refus d'un chercheur de chercher. Les biotechnologies progressent tous les jours. Voilà pour les pratiques. Quant au discours, dans de très nombreux cas, il est celui de la méfiance ou du refus, de la contestation, du cri d'alarme. Le discours éthique devient celui des vœux pieux et la maîtrise technique triomphe au moment où s'expriment les scrupules. Cela engage au mépris des interlocuteurs. D'un côté on est porté à dire : "causez toujours, on n'arrête pas le progrès", de l'autre on annonce : "C'est la catastrophe, le technicisme arrogant est une forme nouvelle de barbarie et nous allons paisiblement au désastre." Le déficit démocratique réside dans l'invisibilisation des pratiques et des décisions... Les citoyens sont mis périodiquement devant le fait accompli. Comme la France s'est dotée d'une industrie nucléaire sans le savoir, par la grâce d'EDF, de même les biotechnologies progressent obscurément, et les limites, lorsqu'elles existent, relèvent de savantes négociations entre personnalités soi-disant compétentes, sans que le public mesure les enjeux. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles je suis favorable à une législation. Le choix de légiférer est une manière relativement frontale d'aborder les questions qui peut contribuer à la publicité des débats.

Comment remédier à cette crise du débat argumenté ? D'abord par l'élimination des faux problèmes qui rendent les débats stériles. J'en relèverai quatre :

1. En premier lieu, la confiscation du débat au nom de la compétence. Ne vous inquiétez de rien, nous dit-on, faites confiance aux médecins, hommes pondérés et éclairés, mieux placés que quiconque pour apprécier le bien-fondé du recours à une biotechnologie. Position intenable. D'ailleurs les confrères ne sont pas d'accord entre eux. Arguant de leur compétence de médecins, des médecins, parce qu'ils ne partagent pas les mêmes positions éthiques, philosophiques, religieuses, politiques, s'opposent. On ne peut pas s'en remettre à eux parce qu'ils ne parlent pas d'une même voix. Mais la question de fond est celle de l'insuffisante puissance normative de la notion de santé. Elle ne permet pas de fixer le juste emploi des biotechnologies. Déterminer le sexe d'un enfant relève-t-il de la médecine et de la volonté de guérir ? A moins de donner à la notion de santé une élasticité de chewing-gum, on ne peut trancher les problèmes éthiques posés par l'essor des biotechnologies en s'appuyant sur elle. Plus généralement, le problème éthique tient au fait que le devoir de la science, comme l'a souligné Axel Kahn, est de dire ce qui est, mais que les pratiques autorisées par la connaissance doivent être soumises à un contrôle social. Dans le même sens, Etienne Baulieu rappelait qu'il est scientifiquement possible de définir les caractéristiques biologiques de l'espèce humaine mais affirmer qu'un embryon est ou n'est pas une personne relevait de considérations extra-scientifiques, et pourtant nécessaires. Bref, la détermination de ce qui doit être, de ce qu'il faut faire, de ce qui est meilleur et de ce qui n'est pas tolérable n'est pas déductible de la connaissance de ce qui est. La compétence scientifique éclaire les problèmes éthiques, elle ne les résout pas. Plus généralement, aucune corporation ne peut, ne doit confisquer le débat au nom de sa compétence. Les généticiens eux non plus ne sont pas d'accord entre eux. Axel Kahn et Jacques Testart ne sont pas sur les mêmes positions. De même il arrive que des juristes affirment que, face au pouvoir médical, une lourde responsabilité leur incombe ; tout reposerait sur eux. Ils auraient à faire barrage. Il faut les alléger de ce fardeau qui pèse sur leurs frêles épaules car il ne leur appartient pas

de voter les lois. On ne saurait non plus s'en remettre à des éthiciens professionnels : la compétence éthique est en droit universelle. Il appartient à chacun de se saisir des problèmes éthiques, quitte à s'appuyer sur les réflexions morales des autres lorsqu'elles le méritent. La vulgarisation est naturellement fondamentale pour la démocratie, car il est impossible d'étudier des questions éthiques soulevées par des progrès techniques dont on ignore la nature, mais nulle corporation ne saurait s'arroger le monopole de la réflexion éthique légitime.

2. La seconde source de blocage de la discussion réside dans l'usage pervers des considérations économiques. Les données économiques ne sont assurément pas négligeables. Comme le rappelait Axel Kahn, les recherches s'orientent de manière privilégiée dans des directions qui autorisent des profits, et les recherches sur l'obésité sont mieux financées que celles qui portent sur la malnutrition... Mais il y a un artifice insupportable, celui qui consiste à mettre en avant des considérations économiques pour discréditer des pratiques sans avoir à faire connaître les raisons de fond au nom desquelles on s'y oppose. C'est ce qui a été souvent fait à propos des mères porteuses. On dénonçait des officines, des intermédiaires s'enrichissant aux dépens des couples stériles. D'abusives loueuses d'utérus étaient désignées à la vindicte publique. Ce faisant les problèmes de fond ne sont pas abordés. On peut en effet discuter à propos des mères porteuses, c'est un vrai débat, mais, si l'on est contre cette pratique, il n'est pas honnête de masquer ce refus de principe en mettant en avant des considérations économiques. A l'absence de probité s'ajoute la maladresse : comment maintenir la condamnation en cas de bénévolat ? On se trouve tout à coup démuni. De même l'insémination des femmes célibataires mérite d'être discutée. Les Cecos la refusent. Le docteur Geller y était favorable. Mais, au lieu de critiquer sa position sur le fond, on a mis l'accent sur le fait qu'il admettait une rémunération des donneurs, alors qu'à l'évidence le problème était ailleurs. Dans le même sens, il ne faut pas confondre le problème des indications et celui des coûts. La fécondation *in vitro* est coûteuse, nul n'en disconvient, mais cette considération, importante, ne permet pas d'en discréditer le principe.

3. Le troisième obstacle à un débat serein et clair est constitué par le spectre de l'eugénisme. P. -A. Taguieff a évoqué ce problème, sur lequel je ne m'attarderai pas. La menace de l'eugénisme est brandie, mise en avant comme un slogan. Lorsque quelqu'un est contre une pratique sans savoir pourquoi, il évoque les dérives eugéniques. Le précédent nazi tient lieu d'argument, alors qu'il n'est nullement établi que tout eugénisme conduit aux horreurs que l'on évoque complaisamment. Yvonne Knibiehler, historienne, a osé écrire : "Ce que les médecins de Hitler n'ont pas su imposer, nos respectables biologistes le réalisent discrètement." (*Le Monde*, 9 mars 1985..) Comme l'affirmait Taguieff, le déficit des fondements est à la source de constructions idéologiques douteuses. Ces faux problèmes, à mon sens, sont destinés à masquer les vrais. Car, les faux problèmes étant évacués, il y a un vrai problème de l'eugénisme. Il y a un travail pour élaborer les critères et pour apprécier des pratiques différenciées, mais le slogan "Halte à l'eugénisme !", dans sa globalité, participe de la pensée totalitaire que l'on prétend dénoncer.

4. Dernier obstacle à la réflexion sérieuse, la mise en scène médiatique de la souffrance. Il y a des professions qui exposent à la rencontre de la souffrance, et d'autres à sa mise en scène. Cet écho donné à la souffrance peut leurrer. Personne n'a le monopole de la souffrance, et son spectacle émeut sans élucider. Faire venir sur un plateau des couples déçus, ballottés d'un laboratoire à un autre, perturbés dans leur vie privée par le recours à l'insémination artificielle avec donneur est aisé. Ils souffrent, et le public, comme on dit, est interpellé... Et puis, le lendemain, des couples qui souffraient car ils ne pouvaient avoir d'enfants sont là et exposent comment leur vie s'est trouvée transformée par l'IAD... L'opposition souffrance-bonheur se prête à toutes les manipulations. En outre son statut éthique est à examiner. Prétendre justifier des pratiques biotechnologiques en disant qu'elles font le bonheur des gens est toujours un peu court, car cela revient à dire que le désir fait loi, or ce n'est pas parce que quelque chose est désiré et ferait mon bonheur que j'ai le droit de l'avoir, et l'on peut être amené à renoncer à certaines choses et à certains plaisirs, pour se conduire moralement. Le respect des personnes en cause est à prendre en compte.

Si l'on parvient à contourner ces problèmes mal posés, un dialogue devient possible, mais ce n'est pas pour autant que ce débat va s'orienter dans la direction d'une réflexion sur les fondements de la bioéthique. Il y a en effet une position qui consiste à congédier la recherche des principes en faisant valoir qu'elle est parfaitement stérile. Je dirai un mot de cette position car elle peut séduire des médecins qui souvent se méfient des grands mots et qui sont confrontés à la nécessité de décider dans l'urgence en présence de cas concrets. Cette position consiste à valoriser exagérément la casuistique, c'est-à-dire l'examen scrupuleux de situations inédites, au cas par cas. Dans un important article (*Réflexions sur l'expérimentation humaine, Après-demain*, n°266), Anne Fagot indique que les comités d'éthique hospitaliers pratiquent "une sorte de cuisine". En termes plus savants, c'est une éducation du jugement par son exercice. On cherche dans chaque cas la "juste mixture" de liberté et d'égalité, d'utilité individuelle et d'utilité collective, de risque et de bénéfice potentiels. Comment s'explique l'étonnante convergence des opinions ? Comment se fait-il que toutes les décisions soient prises à l'unanimité ? La réponse d'Anne Fagot est en forme de constat : au cours des discussions, les points de vue se rapprochent car l'information factuelle porte en elle une certaine évidence.

Cette position est intéressante et elle a le mérite de saluer les heureux effets du dialogue entre personnes informées et responsables, mais elle majore indûment les vertus de la casuistique. Il faut bien admettre que les positions antagonistes subsistent, que des analyses opposées persistent entre les membres des divers comités d'éthique et au sein même du Comité national. En outre, il serait contraire à toute équité que des décisions divergentes s'imposent ici ou là, en présence de cas présentant de fortes analogies. La casuistique est une occasion d'élucider des règles, de les affiner, mais elle ne congédie pas l'exigence de fondement.

Celui-ci peut être trouvé de trois manières. On peut, d'abord, s'en remettre à l'"ordre naturel des choses", en jugeant qu'il reflète de façon immédiate la volonté divine. La congrégation pour la Doctrine de la foi s'inscrit dans cette ligne de pensée. L'humanité de l'homme est un don de Dieu ; chaque homme est voulu, élu par Dieu. La

volonté divine s'exprime à l'occasion de la conception, et sans trancher formellement la question de savoir si Dieu infuse dans le nouvel être humain une âme spirituelle dès la conception, les intégristes du respect de la vie de l'embryon jugent qu'il faut le traiter d'emblée comme une personne. La volonté de Dieu est tenue pour fondamentale. Les hommes sont incapables de déterminer par eux-mêmes les règles morales qu'ils doivent suivre. D'une telle position, lorsqu'elle est dogmatiquement soutenue, découle la condamnation éthique et juridique de la quasi-totalité des possibilités techniques ouvertes par la biologie moléculaire. Il ne saurait être question ici d'analyser le détail des positions de l'Eglise. Leur mérite réside dans leur cohérence. Fondées sur la foi, elles sont dans leur principe extrarationnelles. Pourtant, l'Eglise propose son argumentation aux incroyants comme aux croyants et juge qu'un homme de bonne foi devrait se trouver d'accord avec elle.

Au niveau des principes, cette doctrine n'est pourtant pas satisfaisante. Elle n'est ni rationaliste ni pleinement humaniste. Pour un chrétien, l'homme n'est pas le maître de lui-même et, par conséquent, l'exercice de la raison ne saurait s'affranchir de certaines limites ; tel est le centre, négativement envisagé, de l'anthropologie chrétienne. Créature de Dieu, il ne saurait devenir, même partiellement, créateur de lui-même en infléchissant son évolution biologique. C'est dans la soumission aimante à Dieu que le chrétien trouve sa liberté et sa dignité, et non dans le libre exercice de sa raison.

A la doctrine de l'insubordination maléfique s'oppose celle de l'innocente conquête de la nature. La nature ne doit plus nous imposer ses diktats mais au contraire se soumettre à nos volontés. Un progressisme digne des Lumières soutient la seconde des grandes attitudes adoptées à l'égard du fondement de la bioéthique. La connaissance scientifique, source de toutes les formes de progrès, à commencer par le progrès technique, mérite d'être encouragée et ne saurait voir son élan brisé par les vains scrupules d'esprits religieux. Cette célébration du technicisme souscrit à ce que Dominique Janicaud formule comme la règle de Gabor : "Tout ce qui est techniquement réalisable doit être réalisé, quoi qu'il en coûte moralement." Formule provocante, plus souvent rappelée par ses adver-

saires que revendiquée par ses émules, mais qui a l'avantage d'être révélatrice d'une attitude où se mêlent l'esprit de libre examen, la confiance quant aux retombées techniques des progrès scientifiques et le sentiment d'œuvrer en faveur du bonheur de tous.

Aux yeux des adeptes d'un progressisme aussi résolument optimiste, et par là singulièrement naïf en cette fin du siècle de toutes les barbaries, l'éthique se présente essentiellement sous la forme de l'obstacle vain et illicite au progrès. Les comités d'éthique gênent inutilement les chercheurs en retardant l'inéluctable avancée du progrès. Il est bien évident que ce scientisme escamote la réflexion morale qu'il prétend fonder et que l'innocente conquête de la nature n'est pas une panacée.

Reste alors à tenter, et telle est la troisième des grandes attitudes à l'égard des problèmes posés, de définir des règles que chacun doit suivre. Il n'est plus alors question de s'incliner devant la volonté de Dieu ou d'imposer sans frein nos volontés à la nature, mais de définir les règles que la volonté doit s'imposer à elle-même. Cette position se formule aisément en termes kantien. L'autonomie de la volonté est, selon Kant, le "principe unique de toutes les lois morales". Il suffit de commenter brièvement cette notion pour mesurer l'originalité et l'actualité de l'approche kantienne.

L'autonomie, en effet, n'est pas l'absence de lois, mais le pouvoir qu'a la volonté de se déterminer en se donnant à elle-même sa loi, indépendamment de tout mobile sensible. Aussi se distingue-t-elle tout autant de l'indépendance que de l'hétéronomie, c'est-à-dire de l'assujettissement. Alain Renaut souligne vigoureusement, dans *L'Ère de l'individu*, cette irréductibilité de l'autonomie à l'indépendance, qui est aussi celle de l'humanisme à l'individualisme. L'homme de l'humanisme ne reçoit plus ses normes de la nature ou de Dieu, mais les fonde lui-même à partir de sa raison et de sa volonté : il est un sujet, un être autonome et il conçoit l'auto institution de l'ordre civil à travers le schème contractualiste. L'individualisme, en revanche, se définit moins par l'autonomie que par l'indépendance. Il tend à l'affirmation du moi comme valeur imprescriptible. A la normativité de l'"auto-nomie" succède alors le simple "souci de soi" ; l'espace public et la

RÉFLEXIONS SUR LES FONDEMENTS DE LA BIOÉTHIQUE

recherche de normes communes cèdent le pas à la valorisation des bonheurs privés.

La grande question d'aujourd'hui est bien d'établir des normes sans restaurer le respect des traditions, de sortir de l'oscillation permanente qui nous porte alternativement du technicisme arrogant au service des consommateurs à l'assujettissement des individus à des valeurs transcendantes et indiscutables.

Entre l'hétéronomie radicale et la liberté frivole, la voie kantienne, celle du respect des personnes, semble donc à approfondir. Reconnaissons que ce n'est pas chose aisée, car le respect des personnes est un principe plus commode à formuler qu'à appliquer.

Jean-Paul THOMAS
Philosophe

Discussion :

A. Memmi. — Vous savez, Monsieur Thomas, c'est tout à fait éclatant ce que vous avez dit tout à l'heure, ce qui m'a éloigné de la philosophie, - qui m'a tellement séduit au début et éloigné ensuite -, c'est qu'au fond, avec cette honnêteté admirable des philosophes, vous dites, premièrement, qu'il faut chercher un fondement et, deuxièmement, qu'aucun philosophe ne l'a trouvé. C'est à peu près ça ? J'aimerais que Thomas précise un peu plus ce mouvement. J'adhère à sa critique. Si je me souviens bien, également, quand j'étais étudiant, j'étais ravi par la destruction qu'opéraient les philosophes, quand ils se livraient à ces destructions, c'était merveilleux, chacun détruisait l'autre avec une allégresse, une toute puissance, un lyrisme de pensée qui me séduisaient, et puis ensuite ils passaient aux propositions ; à ce moment-là on avait quoi, Bergson à la fin, je ne sais pas, une vague poésie philosophique, on a l'impression qu'ils sont tout le temps gênés devant le réel. Et peut-être, je ne sais pas, franchement, Monsieur Thomas, est-ce que vous ne faites pas aussi un peu de théologie, en quelque sorte ? Mais j'arrête, le président ne doit pas tellement parler. Alors nous allons, si vous voulez, procéder de la manière suivante, - c'est un rôle ingrat d'être président : on peut peut-être donner la parole au Dr Jacquemin. D'abord, s'il a envie de répondre, rapidement naturellement, et puis ensuite c'est à vous...

Dr Jacquemin. — D'abord, ce que je vais retenir de ce que Monsieur Thomas a dit : voilà ce qui se passe, ça sent le christianisme, ça sent les références théologiques ; quelque part c'est vrai, parce que j'ai mon enracinement propre et je n'en suis pas gêné. Par contre je dirais, ce qui me gêne peut-être davantage, ce sont les raccourcis, même s'ils sont réels. Au niveau de la théologie chrétienne, le problème c'est que ce que Monsieur Thomas dit est vrai : il y a toute une théologie de la nature qui est développée par le Vatican - par certains courants du Vatican -, il y a une théologie naturelle sur laquelle, je crois, on peut être plus nuancé.

La deuxième chose c'est que, c'est vrai aussi, il y a une difficulté d'intégrer des techniques au niveau d'une théologie du mariage mais, la théologie du mariage et de la procréation, c'est encore une partie de la théologie romaine, il y a par exemple la théologie d'un des conciles pour laquelle le mariage a pour but l'épanouissement des enfants. Je crois que là, il n'y a pas à entrer dans une querelle d'école.

Moi, ce que je voudrais simplement dire au départ, au niveau d'un questionnement de fond, c'est deux choses. Vous avez beaucoup parlé du Comité national d'éthique avec ses difficultés, je ne peux pas anticiper sur le débat de la semaine prochaine, mais pour moi ça pose une grosse question : est-ce que l'éthique est à penser sur le mode du consensus ou est-ce que l'éthique est à penser comme capacité de rendre compte, chacun avec sa conscience ? Deuxième chose sur laquelle je voudrais insister, il est vrai que je ne suis pas philosophe. Je veux dire que mes recours à Kant, à Aristote, à la raison pratique, à la raison théorique, pour moi ce sont d'abord des catégories qui essaient de rendre compte de ce que l'on dit dans un sens comme le mien, et ce qui me séduit davantage chez Aristote, c'est cette notion de prudence. Voilà, pour ce

RÉFLEXIONS SUR LES FONDEMENTS DE LA BIOÉTHIQUE

qui est du niveau des grandes idées. Alors, c'est peut-être là le problème, je ne me bats pas pour ma chapelle, c'est-à-dire que les difficultés que vous éprouvez en tant que philosophe, moi, je les éprouve comme prêtre qui fait de la bioéthique. Parce que pour moi, faire de la bioéthique ce n'est pas faire de la théologie ; je veux dire, chacun a ses enracinements propres, la vision de Dieu intervient pour moi comme un des éléments dans ma propre démarche personnelle mais ne peut pas être un élément déterminant.

A. Memmi. — Qu'est-ce qu'il ne faut pas entendre ! Mes amis prêtres, - j'ai des prêtres parmi mes collaborateurs et ce sont des gens que j'aime beaucoup -, ont à la fois une espèce d'honnêteté foncière et de naïveté profonde. Je peux vous poser une question bête, toute simple ? Comment vous faites ? Vous êtes prêtre et vous dites que l'élément divin n'est pas déterminant, qu'est-ce que ça veut dire ?

Dr J. — Je dis qu'il ne peut pas être déterminant si on fait de la bioéthique, même si lorsqu'on fait de la bioéthique, on fait de la théologie, d'une certaine manière.

A. M. — J'en suis tout à fait d'accord, mais comment ça colle avec la foi ?

Dr J. — Avec mes étudiants, lorsque je donne des cours de bioéthique, j'envisage des questions spéciales. Si on est chrétien, on ne doit pas nécessairement être idiot, donc, pour moi, faire de la théologie morale ce n'est pas répéter des principes parce qu'ils viennent d'ailleurs, parce qu'ils viennent de Rome. Je dis à mes étudiants : "Si vous êtes chrétiens, - ce que je n'exige pas de vous -, sachez en tant que tels rendre compte de votre pratique. Mais sachez aussi traverser cette pratique d'un autre regard."

Robert Francès. (professeur à Paris X Nanterre et ancien collègue d'Albert Memmi) : — Ce qui nous a été présenté ce soir m'a beaucoup intéressé - je vais m'en éloigner un petit peu - et sans être pour autant, pas du tout, un ennemi de la philosophie, je vais rappeler le mot d'un philosophe qui voulait faire passer la philosophie "des palais d'idée aux chaumières de la réalité". Je voudrais donc engager l'assemblée à entrer avec moi dans les chaumières de la réalité et, en tout cas, à essayer de raccorder le problème des principes et des normes à des cas concrets. Alors, la notion essentielle qui a été évoquée ce soir, la notion philosophique qui a tout mon agrément, c'est celle d'autonomie. L'autonomie, c'est le choix éclairé et, en l'occurrence, le choix éclairé des personnes dans l'acte de la procréation. Cela s'oppose évidemment à un respect inconditionnel et absolu de l'ordre des choses tel qu'il a été prédéterminé par un créateur. Je crois que cette notion d'autonomie, telle que Kant l'a formulée, on peut l'appliquer très aisément aux questions bioéthiques dans des pays non théocratiques, et le nôtre est de ceux-là, je crois. A quel propos ? Je voudrais que cette question devienne claire dans l'auditoire : c'est un cas d'eugénique - et ici je voudrais réhabiliter la notion d'eugénique - un cas d'eugénique préventive.

Dans la dernière séance de cette assemblée, j'y étais, il a été question d'eugénique, ça ne m'a pas du tout scandalisé. L'eugénique n'est pas, comme un rapprochement facile peut nous le faire croire, une sélection parmi les vivants ou parmi les êtres à venir. C'est une prévention, c'est l'acte de prévenir les désastres que la procréation incontrôlée peut pro-

voquer, c'est l'art de la société, éclairée par la science, d'éviter les désastres et les souffrances dans la progéniture. Peut-on prévenir les désastres individuels au moment où les époux vont décider de faire un enfant ou de ne pas le faire ? C'est de cela que je veux parler, plus que des maladies somatiques, car, pour celles-ci, c'est déjà fait ; pour la trisomie 21 et pour d'autres syndromes, il y a déjà une consultation anténatale, j'ai un collègue qui est professeur à Robert Debré, qui reçoit les mères et qui leur dit, voilà, vous avez des tas de chances d'avoir un enfant trisomique. Je ne sais pas si la trisomie 21 est une maladie somatique ou psychique, c'est les deux à la fois, je crois.

Ce qui hélas ! n'est pas encore prévu par la loi et qui est entièrement contredit par les mœurs, c'est l'eugénie curative dans le domaine psychiatrique. Il y a hélas ! des maladies mentales qui sont héréditaires. Quand j'étais étudiant en psychologie, on apprenait que la psychose maniaco dépressive était parmi les plus héréditaires. La schizophrénie, c'était un cas moins connu à l'époque, ça devient de plus en plus connu. Les articles de génétique du comportement que j'ai lus - puisque j'ai écrit un livre sur ces problèmes - m'ont amené à cette conclusion que l'incidence de la schizophrénie est de 10 %. C'est-à-dire que les chances pour qu'un couple dans lequel un des deux parents est schizophrène mette un enfant schizophrène au monde sont de 10 %. Mais ça serait trop facile si c'était simple comme cela ; en fait, il y a ce qui se manifeste à la première génération et ce qui se manifeste à la génération suivante, ce sont des cas d'hérédité récessive. J'ai connu ainsi une lignée dans laquelle la mère, porteuse du gène, n'était nullement malade, son père l'avait été, schizophrène, suicidaire, son frère l'avait été, schizophrène, suicidaire, elle-même, parfaitement indemne. Elle met au monde une lignée de cinq enfants, tous plus beaux et plus doués par la nature les uns que les autres. Hélas la schizophrénie, les cas schizophréniques ne se manifestent pas très tôt, mais vers l'adolescence, quelquefois fois plus tard. Eh bien, dans cette lignée, sur cinq enfants, cinq malades. Et ces malades, traînés de psychanalystes en psychiatres, leurrés d'espoirs, la psychanalyse par-ci, la psychanalyse par-là, c'est la faute à votre mère qui vous a élevé d'une manière trop rigide, peut-être la faute de votre conjoint ou encore les influences que vous avez subies à l'école, et dans cette famille de cinq schizophrènes, trois suicides, un internement à vie et une toute dernière qui chancelle d'année en année et qui aura peut-être des descendants. Alors, eugénie préventive, c'est-à-dire exercice de l'autonomie du choix éclairé : si la mère (elle savait tout cela, elle savait la charge qui pesait sur elle) avait instruit ses enfants, si les enfants, au moment de se marier, avaient instruit leurs futurs conjoints des risques qu'ils couraient, de ce tout qui pouvait arriver, il y aurait eu un choix éclairé. Hélas ! ces conjoints ont mis au monde des enfants dans l'ignorance complète de ce qui les attendait, des probabilités qu'il y avait pour eux de mettre au monde un enfant ou un petit-enfant malade. A-t-on le droit de laisser ignorer - car encore actuellement ce qui règne, c'est l'ignorance au moment du choix conjugal et au moment de l'éducation de leurs propres enfants - c'est là, donc, le grave problème, a-t-on le droit de laisser ses enfants dans l'ignorance de leur propre héritage ? Préserver l'ignorance, c'est ça qu'on fait actuellement. Je suis frappé par ce que vous avez dit sur le recul de la loi au bout de quelques années

RÉFLEXIONS SUR LES FONDEMENTS DE LA BIOÉTHIQUE

et je crains que l'on aille dans le sens de l'ignorance. C'est vers la destruction de la responsabilité parentale, c'est vers cela qu'on va s'acheminer à nouveau et je le crains beaucoup. Donc, la notion essentielle, et qui pourrait prévaloir dans une démocratie, en tous cas dans une société non théocratique, c'est l'autonomie, c'est-à-dire le choix éclairé, non seulement lorsque l'enfant est déjà en route, mais lorsqu'il y a projet d'enfant. Voilà ce que je voulais dire. Car si vous lisez ce livre qui est fondé sur un cas réel et décrit en détail, vous verrez qu'hélas ! l'ignorance organisée par les familles aboutit à des désastres qui se perpétuent de génération en génération, et là, je suis contre. Merci de m'avoir donné la parole.

A. M. — Ce n'était pas une question, la contribution de Monsieur Frances. Ce que je regrette vraiment, c'est que des hommes comme lui ne soient pas entendus, alors qu'on dit tellement de choses dans les journaux. Un témoignage appuyé sur des choses aussi sûres ! mais enfin ce sont des drames...

Une auditrice. — Tout de même, on sait qu'il y a beaucoup de cas où il n'y a absolument pas d'antécédents, alors je pense que l'on ne peut pas se permettre de conclure. Ça peut être un autre débat, mais entre beaucoup de personnes concernées et informées des problèmes de la schizophrénie. (applaudissements)

M. Francès. — Ce n'est pas un cas, c'est un constat scientifique fondé sur des centaines de cas.

A. M. — Il y a eu échange technique. Ce qui m'intéresse dans ce que dit Francès, outre le côté émouvant auquel je rends hommage, c'est que ça fait avancer un petit peu notre débat. Quel est notre problème ? Notre problème, c'est la recherche des fondements de la bioéthique. Francès a commencé par une phrase remarquable : "...Faire passer la philosophie des palais d'idées aux chaumières de la réalité." C'est qu'au fond il faut retourner à l'examen du concret ; un pas de plus dans notre recherche collective, et je clos là le petit échange, si vous le voulez bien.

Un auditeur. — Pour clarifier le débat, je me demande s'il ne faut pas distinguer totalement ce qu'apportent, d'une part, les sciences pures et dures, si l'on peut dire, y compris la biologie et, d'autre part, les sciences dites sciences humaines, à savoir le droit, la théologie, la politique, etc., parce que, d'un côté, vous arrivez à des connaissances qui sont des connaissances plus ou moins, à une époque en tous cas, indiscutables, et en tous les cas pour lesquelles les gens ne se battent pas, et disons que ces connaissances sont duelles. Je donne un exemple : si vous faites, et on le fait, des recherches sur la douleur, ces recherches sur la douleur serviront aussi bien à des gens qui veulent calmer la douleur de leurs contemporains qu'à des tortionnaires, ce seront les mêmes connaissances qui seront appliquées ; donc, si vous voulez, la science est à la base de techniques, mais pour l'emploi des techniques il faut forcément se retourner vers les sciences dites humaines, c'est-à-dire tout ce qui est idéologie, politique, droit, etc. A ce moment-là, il est sûr qu'il n'y a pas de consensus pour des tas de raisons et en particulier parce que, quand vous recherchez les fondements, en fait, vous tombez toujours sur des questions affectives, ça n'est pas la raison qui décide, la raison peut éclairer un débat mais, en dernière analyse, c'est forcément la technique qui décide parce que, par exemple, un homme qui n'a

aucune affectivité, il peut admettre n'importe quoi, il peut admettre même les pires choses, comme dans le nazisme, puisque c'est le cas classique. Si donc vous n'avez pas d'affectivité, vous ne pouvez pas prendre un parti, dans les sciences humaines, qu'il soit politique, qu'il soit religieux ou qu'il soit autre. Alors, je voulais vous demander votre avis là-dessus, il me semble que ça éclaire le débat en ce sens qu'il faut nettement distinguer ce qui est du ressort du politique et ce qui est du ressort du scientifique.

Jean-Paul Thomas — Je voudrais répondre, éventuellement, revenir un peu en arrière sur d'autres interventions, mais répondre tout de suite à celle-la, parce qu'elle me semble avoir des implications inquiétantes. Je suis d'accord avec vous sur un premier point, c'est celui qui consiste à affirmer que la connaissance de ce qui est, c'est-à-dire la raison, dans son exercice théorique (détermination des lois du phénomène), ne permet pas de fixer les fins de l'action humaine. Mais là où je ne suis pas du tout d'accord avec vous, c'est que vous supposez qu'il n'y a qu'une seule forme de rationalité, en fait la rationalité scientifique et technique et tout le reste, eh bien, c'est le domaine de l'affectivité et des passions. Je pense malgré tout que, même si, on n'assimile pas la rationalité pratique à la rationalité scientifique, il est possible d'avoir une attitude rationnelle scientifique, il est possible d'avoir une attitude rationnelle en matière politique et en matière morale, c'est-à-dire qu'il est souhaitable de lutter contre nos propres préjugés, de revenir sur les sources affectives de nos jugements et de discuter et d'argumenter pour savoir ce qu'il est souhaitable de faire. Sinon, si on s'abandonne à l'irrationalisme, eh bien, que sera cet irrationalisme, ce sera l'abandon aux intuitions ou bien ce sera la reconnaissance de quelque chose qui est supra-rationnel, c'est-à-dire que, à la limite, votre position, elle peut déboucher soit sur des convictions religieuses, soit sur une façon d'approuver, indirectement, une logique affective. Donc, sur ce point-là, je ne serai pas d'accord avec vous. Je voudrais juste ajouter un mot sur la question du consensus, parce que ce qui est derrière, c'est l'articulation entre ce qui relève de l'éthique et ce qui relève du politique. Je crois que, dans une société démocratique, on doit maintenir une distance entre les deux, parce que sinon, ça voudrait dire que si l'éthique coïncide avec le politique, ça veut dire que les lois, en fait, recouvrent le champ entier de l'éthique et que ce qui est illégal est immoral. Dans cette logique-là, en fait, cela veut dire que si j'indique à quelqu'un qui me le demande quelle direction il faut prendre pour aller vers le Luxembourg, s'il est au milieu du boulevard Saint-Michel, si je lui indique qu'il faut descendre, je le trompe, il y a mensonge ; eh bien, ça voudrait dire que je serais passible de la loi, de même que si je vends ma voiture en disant qu'elle a 40 000 km alors qu'elle en a 300 000. Alors, si on a cette logique où l'on assimile l'éthique et le politique, on est dans une logique de la totale administration. Il faut bien un décalage, et il faut bien qu'il y ait de l'immoralité non illégale pour vivre en démocratie. Et en même temps, on ne peut pas établir une absence totale d'articulation entre les deux, parce qu'on ne peut pas admettre que la loi, que les grandes lois, telles qu'elles figurent dans le Code civil, ne dressent pas, finalement, un univers normatif et ne nous dressent pas les grandes lignes de ce qui est souhaitable. Et ce qui se passe d'ailleurs actuellement avec les lois sur la

bioéthique, c'est bien une prise en compte par le pouvoir politique, de problèmes qui sont d'ordre éthique. Mais il s'agit d'un compromis, c'est-à-dire que les lois, qui seront ou ne seront pas votées, relèvent effectivement d'un compromis entre les aspirations éthiques qui restent divergentes. Il est légitime, d'un point de vue éthique, de maintenir ces divergences, de faire savoir qu'elles existent et qu'il y a un débat qui doit se poursuivre, sinon ça voudrait dire que lorsqu'une loi est votée, il n'y a plus qu'à s'incliner, on ne serait plus dans une société laïque.

A. M. — Je crois que vous vous êtes tout dit, franchement. Juste un point, je n'ai pas bien compris, Monsieur Thomas : la raison est une, quand même, quel que soit le domaine où elle s'applique, n'est-ce pas, c'est bien cela que vous avez voulu dire, ai-je raison ?

J. P. T. — Non. Bon, je pense que, effectivement, l'activité qui consiste à raisonner a une unité, il s'agit toujours d'avoir un minimum de cohérence dans ses propos et de fonder ce qu'on affirme, mais je pense que cette exigence de fondement et de cohérence ne prend pas une forme unique et qu'il y a autre chose que la rationalité scientifique et technique. Et le problème du cas par cas, c'est qu'il confisque les choses au profit d'une corporation, parce que qui discute des cas ?

Jean Boussinesq. — Mes deux questions s'adressent, l'une à Monsieur Jacquemin et l'autre à Jean-Paul Thomas. J'ai bien écouté Monsieur Jacquemin, et je crois avoir compris que, pour lui, la raison pratique se justifie à condition qu'on ne la prenne pas pour la raison pratique de Kant. Celle dont nous parle Monsieur Jacquemin serait fondée essentiellement sur une analyse de la vertu de prudence, si je comprends bien. Une réponse prudentielle à des problèmes éthiques est, certainement, la seule valable. Mais, même si on évite de revenir à des principes rigides dont on déduirait logiquement la conduite, lorsque vous donnez une réponse prudentielle en tant que chrétien, en tant que théologien, vous répondez sur un *cas*, c'est-à-dire sur un être humain ; vous posez le problème d'un être humain. Vous ne considérez pas seulement, je crois, cet être humain selon les "lois de la nature", comme on le fait trop souvent ; je ne pense pas que votre position se réduise à une théologie naturelle, une philosophie naturelle aristotélicienne par exemple. Il reste que vous considérez cet être humain selon sa destinée. Or, la destinée que vous voyez en lui est forcément une destinée surnaturelle ; autrement dit, même un embryon, vous ne le voyez pas avec les mêmes yeux que celui qui ne croit pas. Vous porterez alors un jugement prudentiel qui ne concernera pas exactement *le même objet* ; car l'objet que vous viserez est un objet qui, pour vous, a d'autres dimensions, et par conséquent, votre jugement prudentiel en sera affecté. Non seulement l'homme que vous voyez a d'autres dimensions par sa destinée mais, en plus, il a un caractère disons sacré, ce qui se comprend tout à fait normalement dans votre position ; car ce caractère sacré, c'est celui de l'être humain lui-même ; non seulement de l'être humain mais de la façon dont il est fait, dont il est conçu ; il y a sans doute, pour vous, une sacralité de l'acte sexuel. Autrement dit, le jugement prudentiel dont vous parlez, avec son autonomie, avec son caractère difficile (ce qui est tout à fait juste), ce n'est pas exactement le même jugement prudentiel que celui que portera un incroyant ou simplement un homme qui ne fera pas entrer dans ce jugement toutes les considérations sous-jacentes

que vous mettez dans le vôtre. Maintenant, la question que je voudrais poser à Jean-Paul Thomas est voisine. J. -P. Thomas, lorsque vous avez parlé de la position de Mme Fagot-Largeau, je comprends très bien que vous lui reprochiez de faire uniquement de la casuistique, et vous pensez que la casuistique donne une vision désordonnée de l'être. Je ne suis pas tellement sûr de la réponse, parce qu'on peut se demander si ce n'est pas justement à force d'étudier des cas et de voir quelles étaient les meilleures solutions, celles qui réussissaient le mieux à la société, que celle-ci en est venue peu à peu à formuler des éthiques, d'ailleurs différentes suivant les époques, suivant les lieux, et ensuite à essayer de discerner quels étaient les fondements de ces éthiques.

Alors, on peut se demander si, dans un domaine ouvert et nouveau comme celui de la bioéthique, ce n'est pas justement l'articulation des cas dans la casuistique qui, non seulement fera naître des solutions, mais, peut-être, nous éclairera sur les fondements. Voilà mes deux questions.

D. J. — Pour répondre à votre question, je voudrais vraiment distinguer deux choses. Je voudrais distinguer la chose dont j'ai essayé de parler, qui est mon travail. Mon travail, avec d'autres, consiste réellement à former des praticiens à une attitude prudentielle, autrement dit former des hommes et des femmes capables de rendre compte de leur pratique, indépendamment de leur horizon religieux. Et c'est leur inculquer une méthode de "rendre compte" et un essai de poser les bonnes questions au bon moment. Quant à dire que mon attitude prudentielle à moi, si je réfléchis comme croyant, il est évident qu'elle va être informée, non par une perception sacrée de la nature, — parce que pour moi c'est une perception qui ne me parle pas du tout —, mais par l'articulation de ce que je dis par rapport à ma foi. Par exemple, pour parler de certaines problématiques, il est clair que mon point de vue de croyant ne sera jamais un point de vue dominant, parce que pour moi ça n'a pas beaucoup de sens. Ce sera un point de vue que traverse une attitude rationnelle, humaine, partagée. Je ne sais pas si je me fais comprendre...

J. -P. T. — Je pense que la question, en fait, renvoie au caractère un petit peu perdu dans les nuages des philosophes dont vous parliez. Je voudrais tout de même dire que les discussions que nous venons d'avoir montrent bien comment on est amené à avoir ce mouvement de va-et-vient. Alors, puisque ce mouvement de va-et-vient s'avère indispensable entre les cas et les principes, il serait aberrant de le récuser. Ce que je voudrais dire, sur un exemple, c'est que des problèmes de principes se posent : j'ai participé à un colloque organisé par des médecins du CECOS et les problèmes qu'ils posaient relevaient de l'eugénisme. Je ne parlerai pas de l'eugénisme mais d'autre chose, enfin, il me semble. Leur problème c'était que les circonstances médicales d'une fécondation artificielle sont telles que l'examen des qualités du sperme est tout à fait particulier. On ne demande pas à un couple, à des gens qui veulent avoir des enfants, de faire examiner préalablement leur sperme. Par contre, quand on fait appel à un donneur, nécessairement il y a médicalisation et il y a un tri qui est fait, c'est-à-dire qu'il y a médicalisation et donc il y a un choix, des généticiens qui interviennent, etc., d'où la question qui était posée dans le cadre de ce colloque : est-ce que, progressivement, on n'est pas conduits à des attitudes qui relèvent de l'eugénisme ? Mais il y a autre chose qui

RÉFLEXIONS SUR LES FONDEMENTS DE LA BIOÉTHIQUE

m'a intéressé, c'est que, dans l'attitude prônée par les médecins du CECOS, il y avait cette idée qu'il fallait un sperme de bonne qualité, etc., mais qu'il fallait aussi une filiation plausible. Alors, qu'est ce que la filiation plausible ? Ça signifie que, pour des parents qui sont de race blanche, on trouvera un donneur de race blanche aussi, et non un Asiatique ou un Noir, pour éviter d'avoir un enfant eurasien ou couleur café au lait ; c'est ça la filiation plausible. Ce qui est évident alors, c'est que l'enfant en question, il peut être parfaitement en bonne santé, alors que la filiation peut ne pas être plausible du tout ; c'est-à-dire que des parents peuvent avoir un enfant noir alors qu'ils sont blancs, ça ne sera pas plausible comme filiation, et pourtant l'enfant sera en parfaite santé. Ce qui signifie que, à partir d'un cas, on retrouve la question des principes, à savoir qu'il y a bien un certain nombre de choix éthiques à effectuer, qui ne se réduisent pas à des problèmes déontologiques. On ne peut pas s'en tenir à soigner, ne pas faire souffrir, etc. On ne peut plus se référer à une norme, la santé, on la dépasse et on est amené à se poser des problèmes d'ordre éthique et on est amené à les fonder. Alors, dans cette quête des fondements, curieusement, on fait comme si nous n'étions pas d'accord alors que, quelque part, nous le sommes. Il ne s'agit pas de donner dans une sorte de concours Lépine et de trouver un nouveau fondement de l'éthique. Il y a une chose sur laquelle tout le monde est d'accord, bien entendu, c'est le respect de la personne humaine. Alors, quel est le problème ? Il y en a deux. Il y a d'abord que le respect de la personne humaine est inscrit dans un humanisme dérivé ou un humanisme direct. Pascal Bruckner racontait il y a quelque temps, qu'il avait vu mère Thérèse qui apportait le réconfort de la religion à un certain nombre de personnes souffrantes, et il avait été extrêmement ému par cette femme âgée, souriante, qui s'adressait charitablement à chacune des personnes. Mais, au bout d'un certain temps, il y a quelque chose qui l'a choqué, c'est que le sourire était toujours le même et il s'est dit : "Qui a-t-elle en face d'elle ?" Peut-être que ce qu'elle a en face d'elle, c'est le Christ en croix, c'est-à-dire que le rapport à autrui passe par l'image de Dieu. Alors, effectivement, on peut se poser la question de l'humanisme. Si l'humanisme consiste à affirmer que l'homme est la valeur suprême, il faut reconnaître que l'homme a une dignité importante dans les positions de l'Eglise, une position éminente dans la Création, mais ce n'est pas lui qui a la position la plus éminente et ça peut avoir, dans certains cas, un certain nombre de conséquences, même si, dans la constitution du respect de la personne humaine, l'Eglise a joué un rôle...

Et puis, sur la deuxième question, c'est que ce respect de la personne humaine, il est facile de le proclamer, mais c'est un principe qui semble bien creux, insuffisant. Car où est le respect de la personne humaine dans le cas des mères porteuses ? Où est le respect de la personne humaine dans le cas de l'insémination avec donneur ? Il y en a beaucoup, des personnes ; il y a les parents demandeurs, il y a le donneur à venir, il y a les médecins. Même chose, le problème de l'embryon, mais l'embryon est-il une personne ? Il faut respecter les personnes, mais est-ce que l'embryon est une personne ou pas ? Autrement dit, ce qui nous fait défaut, c'est moins un problème, à la limite, de fondement, si l'on admet qu'il n'y a pas d'autre fondement que le respect de la personne humaine, que c'est l'alpha et l'oméga de l'éthique.

Le problème, c'est de trouver finalement des médiations entre ce respect absolu, qui est facile à énoncer et difficile à appliquer, et puis l'ensemble des cas qui révèlent que le respect de la personne n'est pas toujours où on le pensait. C'est ce type de recherches, à mon avis, qui est à faire, et je pense qu'à ce niveau-là, effectivement, on retrouve un dialogue qui est tout à fait possible et utile.

Un auditeur. — Je voudrais interroger Monsieur Thomas à propos de trois remarques qu'il a faites. La première, c'est qu'on avait besoin de faire attention, de définir, de délimiter entre la santé et la maladie, et j'ajouterai le terme de manque, - je reviendrai sur l'exemple de l'insémination par donneur. Je ne crois pas que ce soit exactement la même chose de soigner une maladie et de soigner une femme qui a un manque d'enfant ou un couple, ça me paraît déjà devoir être nuancé. Je reviendrai donc sur la différence entre santé, maladie et manque. La deuxième : est-ce que vous ne pensez pas que la réflexion ou sur les fondements ou au cas par cas, pourrait aussi tenir compte de la notion de malade ou de la notion de choix, de désir ? Je m'explique à propos de deux exemples : Anne Fagot expose très bien que, au cas par cas, tout le monde arrive à se mettre d'accord quels que soient les présupposés ou les philosophies, qu'on doit régler un problème médical de soins et qu'il faut agir. Je ne suis donc pas d'accord avec votre remarque que le cas par cas donne le pouvoir au médecin, puisqu'on peut très bien décider de discuter cas par cas avec des philosophes, etc. Mais il faut prendre une décision, et le cas par cas est la seule technique pour contourner les *a priori* et décider. Par contre, pour votre exemple des yeux bleus, ce n'est quand même pas une pathologie, ou alors, si c'est une pathologie et que la mère veut absolument un gosse avec les yeux bleus, ce n'est pas un généticien qu'elle a à voir mais un psychiatre parce que le choix de la couleur des yeux n'est pas une pathologie médicale somatique traitable de façon éthique. Ma question est alors la suivante : est-ce qu'en différenciant le soin, le manque, le souhait ou le désir, on ne simplifie pas déjà entre le cas par cas et le fondement, et la deuxième (c'est la même), est-ce que finalement la déontologie, malgré le côté un peu ridicule de ce terme, n'est finalement pas un bon fondement du comportement des docteurs dans le soin ?

J. -P. T. — J'ai le sentiment qu'il n'y a pas d'opposition sur tous les plans entre ce que vous venez d'affirmer et ce que je disais puisque, effectivement, je crois que l'opposition du normal et du pathologique ne suffit pas à trancher tous les cas. Ça ne signifie pas qu'il n'y a pas de domaines où cette norme peut fonctionner et peut fonctionner utilement. D'autre part, quand j'oppose la déontologie à l'éthique, je n'ignore pas qu'il y a un approfondissement éthique de la déontologie, simplement j'ai voulu dire que l'essor des biotechnologies a pour effet un approfondissement du domaine où la médecine cesse de se référer à la notion de santé. Je veux dire que le problème, en fait, excède celui de la médecine parce qu'il s'agit de celui de la maîtrise sur le vivant. Un certain nombre d'actes médicaux, aujourd'hui, ne peuvent pas être référés à la notion de santé. Si vous avez un nez qui vous permet de vous moucher et si vous en changez la forme, il y a bien une intervention chirurgicale sous contrôle médical, mais vous ne serez pas en meilleure santé à proprement parler quand votre nez sera redressé. Les méthodes contracep-

RÉFLEXIONS SUR LES FONDEMENTS DE LA BIOÉTHIQUE

tives c'est la même chose, il y a bien une surveillance médicale, c'est un acte médical qui intervient, et pourtant la question de la santé ne suffit pas à trancher le cas. Je crois qu'on voit une espèce de débordement et, quand on touche effectivement à la question de l'eugénisme positif, de la détermination des caractéristiques futures d'un être humain : couleur des yeux, choix du sexe, etc., alors là, c'est parfaitement clair que la notion de santé ne suffit pas. Mais, là où je suis contre votre analyse, c'est sur la tendance à renvoyer finalement aux élucubrations et aux lubies parentales tout désir d'utiliser les biotechnologies pour atteindre des objectifs non thérapeutiques car, le fait que l'opposition santé/maladie ne suffit plus à résoudre les cas ne signifie pas que en se fondant sur d'autres critères, on ne sera pas fondé à admettre certaines pratiques.

E. Papiernik. — La discussion était étonnante, parce que c'est le catholique qui a fait du cas par cas et le philosophe qui a évacué les principes. Peut-être que c'est ça la réalité d'aujourd'hui. La discussion dans notre société s'est ouverte sur les cas par cas, et c'est à ce propos qu'on a fait appel à d'autres gens. Les médecins ne se sont pas réservé le pouvoir mais ont justement demandé et expliqué comment partager cette responsabilité, ce qui est peut-être l'opposé de la conquête du pouvoir. Je crois que cette discussion est absolument fondamentale et je crois que dans le cas par cas, on a l'obligation de discuter de principes... Pourquoi on a le droit de faire une interruption de grossesse pour l'anencéphalisme ? Pourquoi, différemment, accepte-t-on une discussion d'interruption de grossesse pour un mongolisme, discussion qui est beaucoup plus compliquée ?

Pourquoi accepte-t-on ou n'accepte-t-on pas une interruption de grossesse comme une amputation d'un avant-bras ? On fait intervenir, pour refuser une interruption de grossesse, des principes, qui sont des principes de respect de la personne humaine, qui sont des principes philosophiques. On ne peut pas complètement distinguer d'ailleurs. Ce qui nous manque en tant que praticiens, c'est justement une description, la plus claire possible, des principes utilisables dans la vie quotidienne. C'est ce qui nous manque le plus. Et ce que nous exprimons de cette façon, c'est le manque de principes qu'on puisse appliquer le plus simplement du monde ; quand nous, en tant que praticiens, avons peur de l'eugénisme, quelle que soit notre difficulté à citer le nazisme. En tant que praticiens, nous y voyons une pratique et comment une idée eugénique, puis philosophique, a pu être dévoyée par des praticiens et c'est dans ce sens-là que la référence au nazisme, sans parler des conséquences immédiates sur les hommes qui l'ont vécu, est aujourd'hui une référence qui ne peut pas être oubliée, malgré ce qu'en dit Taguieff et ce que vous avez dit tout à l'heure. Elle nous effraie parce que c'est la démonstration de la perversion d'idées scientifiques qui pouvaient être défendues vers une pratique qui n'était pas du tout défendable. Je crois que vous devez la considérer avec sérieux et non pas la moquer parce que c'est d'une gravité extrême. Nous avons peur des excès, nous avons peur de notre ignorance, nous avons peur de nos limites, celles qui sont connues ou celles qui ne le sont pas, et c'est pour ça qu'il faut que nous discussions plus loin. Il est tout à fait essentiel que nous agissions pour qu'un jour ou l'autre - il n'est pas encore arrivé -, nous nous rejoi-

gnions pour parvenir à des principes sur lesquels nous serons d'accord, éventuellement pour assurer le mieux possible la décision quotidienne dans le respect de la personne humaine. En étant rationaliste ou en étant croyant, cela devrait ne pas être très différent.

Une auditrice, médecin. — Considère-t-on que le médecin devient un prestataire de services ?

Clotilde Elié. — Je voulais dire : est-ce que le fait d'aborder et de répondre aux inquiétudes ne revient pas à essayer de ne pas poser le problème fondamental de l'impossibilité réelle de certaines doctrines de philosophie du choix qui servent de fondement. Je crois qu'on essaie de trouver la limite, qu'il y a une démarche commune et puis on ne veut pas voir le reste. Le reste, il est au centre de tous les problèmes du corps médical (vous disiez tout à l'heure que c'était en particulier le corps médical qui avait posé le problème de l'éthique en France). Je vous rappellerai que ce sont les scientifiques qui ont refusé d'aller au-delà de certaines pratiques, qui ont premièrement posé le problème fondamental de savoir si on pourrait passer le cap de travailler sur ce qui était disponible, c'est-à-dire les embryons, les cellules qui peuvent servir à assurer la recherche et ainsi de suite. Ce problème-là, on l'escamote. Or, c'est peut-être lui qui est le plus important dans la démarche de réflexion sur l'éthique ; je crois que là on a peut-être le consensus possible, la limite possible, mais au-delà, où va-t-on ?

J. -P. T. — Trois mots : le premier concernant la frayeur. Je crois que cet argument plaide, si j'ai bien compris, en faveur d'une réflexion pour dégager des principes à partir du cas par cas, et il y a bien en cela, une approbation de l'attitude qui consiste à dégager des principes. Et la preuve qu'on ne peut pas faire cette économie d'une réflexion sur les principes, c'est qu'elle surgit toute seule et tout naturellement. C'est tout de même une chose frappante que, depuis trois semaines, la question de l'eugénisme positif revient périodiquement, avec insistance. Ça veut dire quelque chose, ça veut dire qu'il y a un problème qui est en train de se poser, on ne pourra pas l'escamoter. Sur le médecin, maintenant : est-il prestataire de services ? D'une certaine façon, c'est un problème qui s'est posé au moment de l'affaire Parpalaix quand le CECOS a été mis en demeure car Corinne Parpalaix de restituer le sperme de son mari. Est-ce qu'une banque de sperme, c'est comme une banque, un lieu où on peut déposer un produit et le retirer après, pour satisfaire un besoin, une demande de quelqu'un ? Je crois qu'il n'est pas possible de voir les choses ainsi, le médecin n'est pas simple prestataire de services, mais on ne peut pas évacuer cette dimension en se référant seulement à l'éthique médicale auto-fondée. C'est dire que l'exercice de la profession médicale, vu les problèmes inédits qui surgissent, suppose à mon avis une restructuration et une législation et, en fait, quelque chose qui soit une règle commune. Une profession n'a pas à s'affranchir des règles de la société. Un instituteur, on lui demandera de respecter les programmes, on ne lui interdira pas d'avoir une marge de manœuvre pédagogique ou de choisir ses méthodes. En ce qui concerne l'exercice de la médecine, il ne s'agit pas d'exercer un contrôle tatillon sur des gens qui, de toute façon, auront à trancher des problèmes, il s'agit de définir un contexte qui à mon avis ne peut pas, dans un pays démocratique, ne pas être un contexte politique.

RÉFLEXIONS SUR LES FONDEMENTS DE LA BIOÉTHIQUE

Dr. Jacquemin. — Moi, il y a une chose que j'ai envie de dire. On a l'air de s'enfermer ce soir sur un fondement cas par cas. Pour moi, ça va pourtant bien au-delà. La bioéthique, c'est aussi la question de l'imaginaire, le nôtre, celui de la société. Je crois que c'est important.

A. M. — Merci, merci à vous.