LUC FERRY

Tradition ou argumentation ?

Des comités de « sages » aux comités de délibération

Chacun cherche aujourd'hui une définition culturelle de l'Europe. On peut être tenté d'y voir le continent des nations chrétiennes. Pour des raisons qu'on comprendra mieux dans ce qui suit, je préférerai la définir comme le continent de la laïcité. Ce qui, plus que tout autre trait, est spécifique à nos espaces démocratiques, c'est la fin du théologico-politique, — plus généralement encore : la fin de l'enracinement des normes et des valeurs collectives, dans un univers théologique ou cosmologique. En ce sens, on pourrait tout aussi bien parler de la fin du théologico-éthique ou du théologico-culturel : pour nombre d'entre nous, la loi morale et l'œuvre de culture ont perdu, après la loi juridique, leur signification sacrée. C'est là, bien sûr, au-delà des mots qui restent encore chargés du poids de la tradition, ce que symbolise la Déclaration des droits de l'homme : l'avènement, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, de normes qui, pour conserver encore une vocation collective, n'en ont pas moins cessé de tirer leur légitimité d'une inspiration religieuse pour puiser leur source, du moins en principe, dans la seule volonté des individus.

Si le religieux est ce qui s'impose aux hommes comme venant à eux de l'extérieur, s'il appartient donc par nature à l'ordre de la tradition, l'espace laïque est, lui, d'essence humaniste. Au sens propre : il est, ou se veut fondé sur l'assentiment des hommes. C'est dans cette optique qu'on peut opposer la tradition et l'argumentation comme la forme ancienne et la forme moderne de détermination des normes. Car argumenter, c'est chercher en soi-même et non plus dans une extériorité divine ou cosmique, conformément,

donc, aux exigences de l'individualisme post-religieux, des raisons de justifier un point de vue *qui vaille aussi pour autrui.* Parce qu'elle est laïque, l'éthique de l'argumentation ne peut qu'entrer en concurrence, voire en conflit, avec celle de la tradition. Sans nul doute, c'est aujourd'hui dans le champ de la bioéthique qu'un tel conflit se manifeste encore de la façon la plus visible : le caractère inédit des questions qui s'y posent ne pouvait en effet que renforcer le sentiment de vide lié à l'effondrement des repères moraux traditionnels.

Mères porteuses, fécondations *in vitro*, pilule abortive, insémination artificielle, clonage, mais aussi difficultés de définir les limites de la vie, les conditions d'une législation sur les dons d'organes, la brevetabilité des micro-organismes, voire les manipulations du génome humain : la presse s'est souvent fait l'écho des inextricables scénarios existentiels, éthiques et juridiques dans lesquels nous plongent ces pouvoirs inédits de l'homme sur l'homme. Le temps est venu de dépasser le stade de la fascination pour cerner enfin les enjeux intellectuels et politiques d'une telle évolution. En France, comme dans la plupart des pays démocratiques, des projets de loi se mettent en place qui tendent à instaurer des formes de contrôle en un domaine qui touche l'existence et la conscience de chacun. Ces tentatives nous renvoient à une question cruciale, à laquelle nul démocrate ne saurait rester insensible : *comment, par qui, au nom de quels critères explicites ou implicites des limites vont-elles être fixées dans les mois ou les années qui viennent au déploiement inévitable des demandes individuelles ?*

Des voix se font entendre aujourd'hui — pas seulement, du reste, chez les conservateurs — qui déplorent le « vide juridique » et appellent à la législation. Une telle inquiétude est compréhensible. A première vue, elle semble même plus que justifiée par l'urgence des questions et la confusion qui règne dans nos systèmes de pensée éthico-juridiques. J'en donnerai ici un exemple, emblématique des problèmes soulevés par la recherche médicale : celui de la tension, voire de la contradiction qui s'instaure entre le droit à l'avortement et l'interdiction de l'expérimentation sur les embryons humains. Quelle que soit la légitimité d'une telle décision, légaliser l'avortement revient à reconnaître implicitement que le fœtus, *a priori* l'embryon, n'est pas un « sujet de droit » — et ce, éventuellement, jusqu'à vingt-quatre semaines si l'on considère le cas de la Grande-Bretagne. A l'époque où la plupart des démocraties ont reconnu ce droit, et en particulier en France, les questions soulevées par les procréations médicalement assistées étaient encore mal connues. Le

débat sur l'avortement se posait alors en termes de progrès des droits de la femme, sans que quiconque ait, semble-t-il, songé aux conséquences que pourrait avoir une législation libérale sur certains secteurs de la recherche. Or aujourd'hui, la manipulation des embryons humains dans les laboratoires habilités à pratiquer des fécondations *in vitro* est devenue une activité courante. Et comme des embryons surnuméraires sont créés en assez grande quantité, on voit mal au nom de quels arguments on pourrait interdire aux scientifiques d'en faire un matériau pour la recherche jusqu'à une limite d'âge égale à celle qui est autorisée pour l'avortement. Si le fœtus n'est qu'une chose dont on peut se débarrasser, pourquoi ne pas le considérer comme un objet utilisable pour le plus grand profit des progrès de la médecine ?

Mon propos n'est pas ici de prendre parti dans ce débat — qui a déjà trouvé les échos qu'on imagine aux Etats-Unis et au Canada. Il s'agit seulement de rendre le lecteur sensible aux paradoxes, voire aux contradictions qui jalonnent sans cesse le champ de la bioéthique. On aurait tort de croire, en effet, que la difficulté qu'on vient d'évoquer à propos de l'avortement soit aisée à résoudre. Nombreux sont ceux qui ont autrefois milité pour le droit des femmes et qui s'indignent aujourd'hui à la perspective des recherches sur l'embryon. Parfois sans même percevoir la difficulté, parfois en cherchant à l'éluder par des artifices sophistiqués. L'un d'entre eux consiste, par exemple, à défendre la thèse selon laquelle l'avortement serait un cas particulier de « légitime défense », alors que la pratique de la recherche médicale ne se justifierait par aucune urgence humanitaire. Les deux moments de l'argument, dans leur trop évidente incohérence, trahissent le désarroi de ceux qui y recourent et témoignent de la complexité du problème implicitement soulevé : au plus profond, celui de la définition de l'humain. Car telle est bien, ici, la véritable question : à partir de quelle limite doit-on considérer que l'embryon, cette « personne humaine potentielle », devient une personne humaine tout court, par suite un sujet juridiquement reconnu et, en tant que tel, *soustrait d'un même mouvement au droit de la mère à avorter comme au droit du chercheur à pratiquer ses expérimentations* ? Dira-t-on que l'embryon devient sujet de droit lorsqu'il accède au statut d'être susceptible de souffrir ? Lorsque les premières formes d'intelligence, de conscience ou de liberté font leur apparition ? Ou plus simplement qu'il l'est de toute éternité par la volonté de Dieu ?

Derrière chacune de ces réponses se dissimule en vérité un parti pris philosophique : les utilitaristes retiendront plus volontiers le

critère de la souffrance ; les rationalistes, de tradition cartésienne, celui de l'intelligence, les kantiens celui de la liberté, etc. Ce qui est clair, en toute hypothèse, c'est que la vie elle-même ne saurait nous fournir naturellement les critères qui permettraient de répondre à la question posée. La dignité humaine, ce qui rend l'homme digne d'être un sujet de droit, fait donc l'objet d'une *décision* et, quelle qu'elle soit, cette dernière doit tracer une *limite* entre le digne et l'indigne, le permis et le défendu.

Mais à nouveau : qui prendra cette décision, au nom de quels critères, au terme de quelle procédure ? Ceux qui réclament aujourd'hui une législation en appellent bien sûr au Parlement. Or le moins qu'on puisse dire est que ce dernier, en l'état actuel des choses, serait bien incapable de se prononcer sur le fond avec une crédibilité même minimale. Dans le meilleur des cas, il ne pourrait que ratifier des textes élaborés de façon confidentielle, comme s'il s'agissait d'un dossier technique parmi d'autres. Or on peut estimer que seul un débat public de grande envergure, dépassant même le cadre national, convient à des questions qui concernent la vie de chacun d'entre nous. De plus, les progrès scientifiques et techniques sont si rapides qu'une législation trop précise, qui viendrait figer une situation nécessairement provisoire, pourrait être catastrophique. Prenons, là encore, un exemple emblématique : celui des manipulations génétiques. *A priori*, elles suscitent chez nombre d'entre nous la méfiance, voire la crainte légitime d'une nouvelle eugénique, et sans doute est-ce mieux ainsi. Encore faut-il savoir de quoi l'on parle. L'expression peut recouvrir des pratiques très différentes selon qu'elles visent à corriger une anomalie en modifiant le patrimoine génétique de cellules somatiques du sang ou de la moelle osseuse (manipulations « somatiques ») ou qu'elles s'attaquent aux cellules germinales avec pour effet potentiel la création d'espèces nouvelles (« transgénoses »). Dans ce dernier cas, du reste, où les questions éthiques sont manifestement plus complexes que dans le premier, les décisions à prendre ne s'imposent pas non plus avec le sceau de l'évidence. S'il devait s'avérer que, la carte du génome humain une fois établie, l'bomme se trouvait en mesure d'éliminer à jamais certaines maladies génétiques, au nom de quel naturalisme faudrait-il interdire des manipulations ? Je ne prétends, certes pas, détenir une quelconque réponse, encore moins une certitude. Mais je vois mal de quel droit une législation viendrait prévenir *a priori* tout débat sur des sujets que seul l'avenir permettra peut-être de mieux cerner.

C'est là, me semble-t-il, qu'il faut situer le rôle des comités d'éthique. Ecartons d'abord un malentendu : il ne s'agit certes pas

de contester au Parlement son droit, voire le cas échéant, son devoir de législation. Il est clair, par ailleurs, qu'en un régime démocratique aucune loi ne saurait échapper à ce passage obligé que sont le débat et le vote parlementaires. Mais il est tout aussi clair que le Parlement n'est plus en mesure aujourd'hui, pour des raisons qu'il faudrait d'ailleurs analyser, de mener en son sein les discussions nécessaires à l'élaboration de normes d'ordre essentiellement *éthique*. D'un autre côté, il ne semble pas non plus souhaitable que des décisions portant sur des sujets aussi difficiles soient, du moins sans préalable, soumises à l'appréciation de chacun sur le mode d'un référendum. Entre l'Etat et les individus, entre une sphère publique hyper-professionnalisée, donc nécessairement préoccupée de politique politicienne et une sphère privée marquée par le désinvestissement des questions collectives, des comités de réflexion et d'argumentation pourraient utilement jouer un rôle dans la formation d'une opinion éclairée. Ils devraient s'adresser tout autant à la classe politique qu'à la société civile — comme ce fut par exemple le cas lors des débats qui eurent lieu dans la commission chargée de réfléchir sur le code de la nationalité.

Encore faut-il préciser le rôle exact que pourraient jouer de tels comités et définir, si faire se peut, cette « sagesse » à laquelle on fait d'autant plus volontiers allusion qu'on se garde soigneusement de lui conférer une signification intelligible — quand on ne la confond pas purement et simplement avec la compétence des experts, c'est-à-dire, en l'occurrence, des médecins, des juristes et des biologistes.

Mais avant de revenir à cette question, il faut examiner ce préalable obligé que constitue l'objection de ceux qui, effrayés par la rapidité des progrès scientifiques, soucieux, aussi, d'éviter à tout prix que le marché dicte ses règles à l'éthique (on songe alors au commerce des organes, mais aussi aux formidables enjeux économiques des biotechnologies, voire de tel ou tel vaccin), seraient prêts à renoncer à la délibération argumentée pour renouer sur un mode ou sur un autre avec l'univers de la tradition. C'est alors dans une théologie, une cosmologie, voire dans le fantasme de je ne sais quelle *common law* qu'on cherchera la seule source efficace d'une nouvelle détermination des limites à imposer aux libertés individuelles. Il faut donc montrer comment le pari de l'argumentation n'implique en aucune façon un quelconque optimisme scientiste, mais seulement la volonté de refuser que les tentations néo-conservatrices conduisent à tenir pour indistinctement maléfiques l'évolution des sciences et des techniques en même temps que d'éventuels progrès de la démocratie. Car les deux sont étroitement liés : à travers les questions

auxquelles nous obligent à nous confronter les biotechnologies, c'est aussi une part de l'avenir des sociétés démocratiques qui se joue. Ce qui, en effet, est nouveau dans notre situation, ce n'est pas le fait que les sciences posent des questions à l'éthique. Depuis trois siècles au moins, elles n'ont cessé de le faire. Ce qui est inédit, c'est que le progrès technoscientifique s'accompagne d'un mouvement parallèle, non pas de régression éthique, comme le pensent les conservateurs, mais d'émancipation progressive, sans cesse plus radicale, des individus à l'égard des repères traditionnels qui régissaient jadis la vie en commun. Face à cette érosion — qui contribue de temps à autre au retour violent des intégrismes — le démocrate ne peut que chercher à fixer de nouvelles limites, de nouvelles règles de vie, *par la délibération et l'argumentation* — toute la difficulté venant justement du fait que les modèles préétablis, religieux ou autres, nous font défaut où nous pourrions lire comme par le passé les réponses aux interrogations que nous nous posons. Bref, il nous faut apprendre à vivre dans un monde où, d'un même mouvement, les questions et les choix existentiels deviennent plus nombreux, et les réponses moins disponibles. De là, d'ailleurs, la tentation du néo-conservatisme, ou, si l'on veut, la volonté du retour à la tradition comme mode d'imposition des limites. C'est dans cette perspective que nombre de bioéthiciens, en particulier en France, ont puisé leur inspiration philosophique dans certaines critiques radicales du progrès scientifique, et, bien sûr, dans la plus puissante d'entre elles : la déconstruction heideggerienne du « monde de la tecbnique ». Il n'est pas inutile, dans ce contexte, d'en évoquer les principaux motifs si l'on veut saisir, en leur fond philosophique ultime, les racines d'un néo-conservatisme qui offre la particularité de déborder de très loin le cadre étroit de la philosophie professionnelle comme de transcender assez largement les clivages politiques.

HEIDEGGER ET LA TENTATION NÉO-TRADITIONALISTE

La critique du monde de la technique, qui s'annonce déjà dans *Etre et temps*, est développée de façon limpide dans la conférence intitulée « Le dépassement de la métaphysique ». Je me bornerai ici à rappeler, pour la clarté de ce qui va suivre, la façon dont Heidegger décrit l'émergence du « monde de la technique » comme le résultat d'un processus qui remonte au cartésianisme, mais qui tout à la fois traduit et trahit son origine.

Avec Descartes, en effet, l'homme devient le centre du monde,

l'être par lequel et pour lequel tout ce qui constitue l'univers peut acquérir une quelconque signification. Porteur, grâce aux nouveaux pouvoirs de la science, d'un projet de domination de la terre, il entreprend, selon la fameuse formule des *Principes*, de se « rendre comme maître et possesseur de la nature ». Pour être tout à fait précis, il faut ajouter que cette domination prend une double forme. Elle s'opère d'abord sur un plan théorique, celui de la simple connaissance des choses : avec Descartes, pour la première fois sans doute dans l'histoire de l'humanité — telle est du moins la thèse de Heidegger — la nature cesse d'être perçue par l'homme comme un être mystérieux, comme un grand vivant animé par des « qualités occultes » que seules l'alchimie, la religion ou la magie pourraient saisir. Descartes est en ce sens l'inventeur du rationalisme moderne, celui qui, en posant que rien ne change sans raison dans l'univers (principe d'inertie), liquide tout à la fois la physique d'Aristote et l'animisme du Moyen Age. Si la nature perd ainsi son opacité et son mystère, c'est parce qu'elle est posée par l'homme comme étant, au moins en droit, de part en part conforme aux lois de son esprit. La science moderne vit sur l'idée que l'opacité du monde n'est que le revers d'une ignorance dont les limites peuvent en principe être indéfiniment reculées.

A cette maîtrise de l'univers par la théorie (mathématique, physique, biologie, etc.), répond une domination pratique — cette dichotomie recoupant celle des deux attributs essentiels de la subjectivité humaine : l'entendement et la volonté. Simple matériau brut, en lui-même dénué de toute valeur et de toute signification, la nature n'est plus qu'un vaste réservoir d'objets que l'homme peut utiliser comme bon lui semble pour réaliser son bonheur. Le monde tout entier devient moyen pour les fins d'une subjectivité au pouvoir de consommation virtuellement illimité. Bref, si l'univers est sur le plan théorique calculable et prévisible, il est sur le plan pratique manipulable et corvéable à merci.

C'est une telle vision du monde qui, selon Heidegger, va trouver son apogée dans ce véritable point de départ de notre modernité qu'est l'idéologie des « Lumières ». Encore faut-il bien comprendre qu'avec la croyance « illuministe » en les vertus du progrès par la raison, nous ne sommes pas encore entrés dans le « monde de la technique » proprement dit. Car dans le rationalisme des XVIIe et XVIIIe siècles, le projet d'une maîtrise de l'univers naturel, puis social, possède encore une visée émancipatrice, soumis qu'il demeure en son principe à la réalisation de certaines *finalités*. S'il s'agit de dominer l'univers, ce n'est point par pure fascination de notre propre

force, mais pour parvenir à certains objectifs : la liberté et le bonheur des hommes. Et c'est par rapport à ces fins que le progrès des sciences apparaît comme le vecteur d'un autre progrès : celui de la civilisation. Peu importe ici qu'une telle vision des vertus de la raison soit illusoire ou non. Ce qui compte en revanche, c'est qu'en elle, la volonté de maîtrise s'articule encore à des objectifs *extérieurs* à elle et que, en ce sens, elle ne puisse se réduire à une pure raison instrumentale ou technique ne prenant en considération que les *moyens*.

Pour que notre vision du monde devienne de part en part technicienne, il faut donc un pas supplémentaire. Il faut que la volonté cesse de viser des fins extérieures à elle pour se prendre elle-même comme objet. Ce qui, selon Heidegger, advient dans la philosophie avec Nietzsche et son concept de volonté de puissance, véritable soubassement métaphysique de la technique planétaire dans laquelle nous baignons aujourd'hui. Chez Nietzsche, en effet, la vraie volonté, la volonté accomplie cesse d'être volonté de quelque chose pour devenir, selon la formule même de Nietzsche, « volonté de volonté », c'est-à-dire : volonté qui vise son propre accroissement, sa propre intensification — l'art apparaissant dès lors comme le lieu privilégié d'une telle opération. C'est ainsi que la volonté atteint la perfection de son concept puisque, se voulant elle-même, elle devient maîtrise pour la maîtrise, force brute pour la force brute et cesse d'être *assujettie* à des finalités extérieures (liberté ou bonheur).

Par où l'on voit que cette thématique philosophique, apparemment très abstraite, peut aussi prétendre exprimer très concrètement la singularité historique des temps modernes. C'est là, du reste, l'un des secrets de l'extraordinaire succès de l'heideggerianisme hors du champ de la philosophie professionnelle, la clef, si l'on peut dire, de ses usages historiques, littéraires ou journalistiques. Car — telle est la thèse centrale de Heidegger — notre univers se caractérise par la disparition de toute forme de réflexion sur les fins au profit d'une préoccupation exclusive des moyens. C'est là, le sens le plus profond de l'idée de technicité. Dans l'univers technicien, de part en part livré à la raison instrumentale (cette raison qui calcule l'efficacité des moyens, par opposition à celle, « objective », qui fixe des fins) seul compte le rendement, quels que soient les objectifs. Plus exactement encore : le seul objectif, pour autant qu'il en reste un, est celui de l'intensification des moyens comme tels. Ainsi par exemple, l'économie libérale fonctionne-t-elle sur un principe de concurrence qui interdit qu'on s'arrête jamais pour envisager les finalités de l'augmentation incessante des forces productives. Il faut, quoi qu'il advienne, quoi qu'il puisse en coûter, développer pour développer,

plus personne ne sachant à vrai dire si le développement en tant que tel, c'est-à-dire l'accroissement de la puissance instrumentale, procure aux hommes davantage de bonheur et de liberté. Les écologistes en doutent aujourd'hui. Les romantiques, comme on sait, l'avaient fait avant eux.

Il faudrait montrer tout ce qu'une telle définition du monde de la technique doit en effet à la critique romantique de la modernité, mais aussi à Nietzsche lui-même, ainsi qu'à celui qui fut peut-être, dans l'univers de la sociologie, son plus fidèle héritier : Max Weber. Peu importe ici. Il est nécessaire, en revanche, si l'on veut éviter certains malentendus, si l'on veut aussi comprendre l'exceptionnel écho de Heidegger en France, de préciser encore le sens de cette critique ainsi que sa situation « historique ».

Son sens, tout d'abord. Contrairement à une opinion solidement ancrée chez ceux qui font aujourd'hui profession de vulgariser, en l'appliquant au quotidien, la pensée de Heidegger, la « déconstruction » du monde de la technique n'a chez lui aucune visée démocratique. On voudrait que Heidegger, comme autrefois Marx, nous fournisse une herméneutique de l'aliénation au jour le jour, qu'il nous permette de décrypter les mille et un signes qui témoignent de l'effondrement de l'humanité dans l'affairisme et le consumérisme américanisés. Et surtout : qu'on puisse avec lui admonester, rappeler à l'ordre, bref, reconstituer tout ce qui formait jadis le socle ultra-moralisateur des intellectuels en rupture de morale bourgeoise. Le malentendu est ici total. Car il ne s'agit nullement pour Heidegger de militer en faveur d'une reprise en main par les hommes de ce destin qui leur échappe dans la raison instrumentale. On ne trouvera chez lui nul plaidoyer en faveur des « Lumières », aucune marque de sympathie, si faible soit-elle, à l'égard d'une quelconque forme de démocratie. Et ce pour une raison de fond, qui n'est pas sans lien, avec l'engagement nazi qui fut si profondément le sien : si l'on perçoit en quel sens le concept de volonté de puissance accomplit celui de volonté, en quel sens, si l'on veut, Nietzsche accomplit Descartes, on comprendra aussi pourquoi, aux yeux de Heidegger, aucun antidote ne saurait être trouvé dans la modernité au monde de la technique. La proposition possède une évidence presque tautologique *puisque la technique n'est rien de plus, mais rien de moins non plus que la vérité des temps modernes, c'est-à-dire tout à la fois leur expression la plus achevée et, au final, leur figure la plus adéquate.* Dans ces conditions, la déconstruction de ce monde moderne ne peut faire signe que vers un « pas en arrière », un retour au monde prédémocratique de la tradition (d'où la fascination de la Grèce),

voire d'une révolution néo-conservatrice (d'où l'adhésion, complexe, certes, mais point accidentelle, à Hitler).

C'est du reste dans cette perspective que la pensée de Heidegger rejoint et exprime à son tour dans la langue de la philosophie allemande la *Stimmung* intellectuelle anti-moderne, non seulement de l'entre-deux-guerres, comme on l'a maintes fois souligné, mais aussi de l'immédiat après-guerre. C'est en effet dans un certain contexte politique et idéologique hostile à la modernité que sa critique de la science acquiert une légitimité dont elle ne se départira pas jusqu'à aujourd'hui. Très brièvement : au lendemain de la guerre, l'idée s'impose à nombre d'intellectuels que le mouvement général des temps modernes, au moins depuis les Lumières et la Révolution française, serait celui d'une gigantesque *dialectique*. Le fameux progrès de la civilisation, les bienfaits des sciences et des techniques auxquels croyaient Voltaire et Kant, ne seraient qu'illusoires. Pire, ils auraient — telle est la dialectique — engendré en dernière instance leur contraire, la barbarie : colonisation, facisme, nazisme, mais aussi abêtissement de l'animal *laborans* dans une société de consommation où l'homme, oublieux de son essence propre, semble être voué aux seuls plaisirs du divertissement. C'est dans cette optique qu'une critique de la science moderne qui, comme celle de Heidegger, s'inscrit dans le projet plus vaste d'une déconstruction généralisée de la modernité ne pouvait que rencontrer les préoccupations d'intellectuels voués à la critique de la positivité de leur temps.

Il fallait le rappeler pour comprendre les enjeux qui traversent aujourd'hui la bioéthique. Pour aller à l'essentiel, on peut dire que deux positions philosophiques s'affrontent diamétralement, l'une organisée autour du concept de tradition, l'autre autour de celui d'argumentation. La première, inspirée par la défiance à l'égard des temps modernes, se présente elle-même comme une critique de l'humanisme. C'est vers un passé perdu qu'elle nous invite à nous tourner pour y puiser la source des limites qu'il conviendrait de fixer au déploiement prométhéen de cette liberté individuelle consacrée par l'idéologie des droits de l'homme. Dans le contexte du débat français, on en trouvera une illustration particulièrement représentative dans le livre collectif intitulé : *L'homme, la nature, le droit* (Bourgois, 1988) qui réunit des contributions de Bernard Edelman, Marie-Angèle Hermite, Catherine Labrusse-Riou et Martine Rémond-Guilloud. Il se place explicitement sous les auspices d'une critique radicale de l'humanisme juridique et de la croyance au progrès héritée des Lumières. Edelman, en particulier, y défend, à partir d'une référence affirmée à Heidegger, des positions qu'il qualifie

lui-même par provocation de « conservatrices », voire de « réactionnaires »[1]. Je ne reviendrai pas ici sur les difficultés internes qui me paraissent être liées à cette attitude[2]. Qu'il me suffise de rappeler que ce néo-traditionalisme peut, à juste titre, chercher chez Heidegger les racines d'une conception traditionnelle du droit. Il suffit pour cela de lire — et de comprendre — ce passage de la fameuse *Lettre sur l'humanisme* : « Assigner se dit en grec *nemein*. Le *nomos* n'est pas seulement la loi, mais plus originellement l'assignation cachée dans le décret de l'Etre. Cette assignation seule permet d'enjoindre l'homme à l'Etre. Et seul un tel ajointement permet de porter et de lier. *Autrement, toute loi n'est que le produit de la raison humaine.* » On ne saurait plus profondément exprimer l'enjeu de la réaction conservatrice : ce n'est pas dans la raison ou la volonté des individus qu'il faut chercher les sources de la loi, comme le veut l'humanisme juridique. L'assignation ne doit pas provenir de l'homme, mais s'enraciner dans ce qui est radicalement extérieur à lui et qu'on peut désigner ici comme la tradition. La critique du monde de la technique s'avère dès lors inséparable de celle de l'univers démocratique, supposé incapable de relever les défis lancés à l'humanité par le déferlement conjoint du scientisme et du consumérisme.

Cela dit, le choix de l'argumentation contre la tradition — la volonté, donc, d'enraciner les lois, non dans la religion, la nature ou l'histoire, mais dans une certaine rationalité pratique de sorte qu'elles puissent se justifier — ne va pas lui non plus, sans difficultés. Je voudrais ici évoquer quelques-unes de celles qui me paraissent liées, sur le plan philosophique, à l'institution des « comités de sages », lors même que, semble-t-il, ils s'appuient davantage sur le pari de l'argumentation que sur le retour aux traditions perdues.

QUELS COMITÉS ? POUR QUELLE « SAGESSE » ?

Etrangement, les « comités de sages » voués à l'éthique sont une institution récente. Ils apparaissent aux Etats-Unis, en Australie et dans quelques pays d'Europe (Suède, Autriche, Allemagne) dans les années 60. Le 23 février 1983, la France crée le premier comité d'éthique *national*, dont le pouvoir est seulement consultatif. Comme l'écrit son actuel président, Jean Bernard : « Son seul pouvoir est

1. Cf. Le droit et l'humanité, *L'Ane*, n° 38, p. 52.
2. Cf. mon article L'humanisme juridique en question. Réponse à Bernard Edelman, *Droits*, 1991.

celui que lui donne la sagesse éventuelle de ses avis. »[3] Mais que signifie, en cette fin de XXe siècle le terme de « sagesse » ? Dans l'Antiquité grecque, le sage, le *Phronimos*, est celui qui accède à la vérité comprise comme la contemplation de l'ordre du monde. Et c'est à partir de eette vision du *Cosmos* ordonné, hiérarchisé et finalisé (la *theoria*) qu'il peut émettre des avis *justes*, c'est-à-dire ajustés à cet ordre. Pour des raisons qu'on ne saurait rappeler ici, un tel Cosmos nous fait défaut. Selon la belle formule de Koyré, qui fait écho à Pascal, nous sommes passés du « monde clos à l'univers infini ». Dans ce passage, nous avons perdu toute référence à des repères fixes. Qu'on le veuille ou non, il n'existe plus aucune harmonie du monde où nous pourrions déchiffrer des réponses aux interrogations qui sont aujourd'hui les nôtres. C'est même là le phénomène le plus frappant en matière de bioéthique : qu'il s'agisse de définir l'embryon, la « personne humaine potentielle », de décider si les procréations médicalement assistées seront réservées ou non aux couples, qui plus est hétérosexuels, si l'anonymat doit y être la règle, etc., aucun consensus ne s'impose aux individus avec l'évidence de la vérité absolue.

Dans ces conditions, que signifie le fait de parler de « sagesse » ? Comme souvent les termes flous, il recouvre en fait une dure réalité : celle de la science. Derrière le sage, c'est en vérité l'expert qui se profile, comme en témoigne, parmi tant d'autres, la définition que Jean Bernard lui-même donne des comités d'éthique : « Il est raisonnable de réserver le nom de Comités d'Ethique à des institutions assemblant à intervalles plus ou moins réguliers, des biologistes, des médecins et, éventuellement, des personnes extérieures aux milieux de la biologie et de la médecine se consacrant à l'examen des problèmes éthiques posés par les progrès de la biologie et de la médecine. »[4] Ce « éventuellement » en dit long sur le caractère accessoire des « généralistes », même si, *de facto*, leur présence compte au sein du comité national. Il suggère, surtout, une confusion grave, celle de la science et de l'éthique, qu'il importe au plus haut point de dissiper.

Evitons d'abord un malentendu : il ne s'agit nullement pour moi de plaider en vue d'une participation plus large des philosophes ou, plus généralement, des « intellectuels » dans les comités. Leurs avis ne me paraissent *a priori* en rien plus pertinents que ceux des scientifiques. Là n'est pas la question. Ce qu'il s'agit avant tout d'éviter, c'est que les questions éthiques soient abordées dans une optique

3. *De la biologie à l'éthique*, Buchet/Chastel, 1990, p. 263.
4. *Ibid.*, p. 259.

scientiste, c'est-à-dire avec l'idée que la morale est un prolongement naturel de la science, comme si le fait de connaître les mystères de la procréation ou les modes de contamination du Sida donnait indiscutablement aux spécialistes une suprématie morale sur le simple citoyen. Il n'en est rien et ce, tout simplement, parce que les questions éthiques n'ont en leur fond aucun lien avec les connaissances scientifiques. Le fait de savoir ce qui *est* ne détermine en rien ce qui *doit être.* Il suffit pour s'en convaincre de songer au fait que la connaissance en tant que telle ne fixe pas de fins, qu'elle peut être, par suite, mise au service du mal tout autant que du bien. La science peut servir tout aussi bien à exterminer qu'à soigner, et la détermination des fins morales lui est radicalement extérieure. Bien sûr, la présence des experts, qu'ils soient du reste biologistes ou juristes, est indispensable dans les comités. Mais leur rôle, *en tant qu'experts*, se limite à l'information du public, et c'est en tant que citoyens, voire en tant qu'êtres humains, qu'ils peuvent défendre telle ou telle position éthique.

Et comme la « moralité » des médecins, des biologistes, des juristes ou des philosophes n'est pas, que je sache, supérieure à celle des instituteurs, des infirmières, des commerçants ou des PDG, il me semble que des comités de « sages » débarrassés des illusions du scientisme devraient être infiniment plus démocratiques qu'ils ne le sont aujourd'hui. On objectera sans doute que certains sujets de réflexion requièrent un certain niveau de compétence. Sans doute. Mais il me semble que tout citoyen — ou presque — doit pouvoir comprendre ce qui est nécessaire pour former un jugement éthique. Le Sida est sans doute une maladie fort complexe d'un point de vue scientifique. Pourtant, il n'est guère besoin d'être agrégé de médecine pour en comprendre les modes de transmission, pas davantage pour saisir ce que signifie sur le plan moral la création de sidatoriums ou l'interdiction professionnelle. La science éclaire le jugement. Elle peut nous rendre sensibles aux *conséquences* imprévues de nos choix. Elle ne saurait logiquement les contraindre.

Si l'on admet que la sagesse ne se confond ni avec la contemplation d'un cosmos, ni avec la connaissance scientifique on acceptera peut-être de la remplacer par l'idée de délibération argumentée. Encore faut-il, là aussi, ne pas sous-estimer la difficulté. Car l'argumentation, quels que soient ses mérites, est, semble-t-il, avant tout une *forme vide*, une simple procédure. Chacun préfère sans doute le dialogue à la violence, la paix à la guerre, etc., de sorte que, au moins en démocratie, les valeurs de l'éthique de la discussion semblent être la chose la mieux partagée du monde. Mais qu'est-ce qui garantit

que la procédure de la discussion conduise par sa seule vertu à des décisions justes ? Comment une simple forme pourrait-elle d'ailleurs déterminer le fond ? Les comités de sages et les autorités administratives indépendantes — telle est l'objection que pourrait faire un partisan de la tradition — pourront bien être aussi sages et indépendants que l'on voudra, aussi pluralistes que l'exigerait la démocratie la plus scrupuleuse, leurs décisions d'autoriser (ou d'interdire) la pilule abortive, l'expérimentation sur l'embryon ou la multiplication des « fivettes » n'en resteront pas moins parfaitement arbitraires !

D'après l'objection, la délibération argumentée tendrait à se réduire à la production de consensus purement empiriques. A la limite, c'est par sondage, voire par référendum, qu'on en viendrait à déterminer la norme. Or, comme chacun sait, la vérité ne saurait faire l'objet d'un vote et la majorité n'est pas infaillible.

Il faut avouer que l'objection n'est pas sans force. Elle soulève la question difficile du statut de l'argumentation qui pourrait prévaloir dans des comités d'éthique. Elle conduit à une nouvelle interrogation : la forme peut-elle déterminer le fond, la discussion peut-elle légitimer des limites substantielles ? Peut-il, en matière de bioéthiquc, exister quelque chose d'analogue à cette « justice procédurale pure » dont parle Rawls à propos de la justice sociale ?

De toute évidence, l'argumentation morale ne saurait prendre la forme d'une déduction mathématique. Du reste, elle n'aurait que peu à y gagner puisque, comme cette dernière, elle ne pourrait jamais rester qu'hypothético-déductive, c'est-à-dire dépendante de prémisses elles-mêmes non démontrées. Or la morale requiert à un moment ou à un autre qu'on fixe catégoriquement des fins. Mais on sait qu'il est d'autres formes d'argumentation que logico-mathématique. Et dans le domaine de l'éthique, c'est sans nul doute à ce que l'on désigne aujourd'hui comme la « pragmatique » qu'il faut se référer. Pour aller à l'essentiel, on peut définir la pragmatique comme une théorie des contradictions performatives, c'est-à-dire, des contradictions qui peuvent intervenir, non à l'intérieur des énoncés eux-mêmes, mais entre l'énonciateur et son énoncé. On connaît l'exemple type de ce genre de contradiction : « J'étais sur un bateau qui a fait naufrage et il n'y a malheureusement pas eu de survivant. » Ou encore : « J'affirme par la présente proposition qu'il n'y a pas de propositions vraies », etc.

Ce qu'il importe de comprendre ici, c'est que, d'une façon générale, les contraditions performatives portent atteinte à l'intégrité ou à l'identité du *sujet* qui prononce les énoncés. Lorsqu'une propo-

sition contredit les conditions de possibilité de toute énonciation en général, on dira qu'elle est une contradiction performative transcendantale, une négation, si l'on veut, de l'idée de subjectivité en tant que telle. Par où l'on voit, et j'en donnerai bientôt un exemple, que la volonté d'éviter les contradictions de ce type fonde une certaine logique argumentative qui n'est pas simplement formelle, mais qui implique, ou suppose à titre de condition transcendantale de possibilité, *un certain respect de la subjectivité ou, si l'on préfère cette autre terminologie, un certain type d'adhésion aux valeurs de l'humanisme abstrait tel qu'il s'est exprimé notamment dans la Déclaration des droits de l'homme.* Contrairement à ce que semblent penser aujourd'hui Apel et Habermas, l'argumentation pragmatique perd sa signification la plus profonde dès lors qu'on tente de la penser hors des cadres de la « philosophie de la conscience ». Plus clairement peut-être : le souci d'éviter les contradictions pragmatiques transcendantales suppose une définition de l'homme (du sujet) telle que celle qui est thématisée par Rousseau, puis supposée dans la Déclaration de 1789[5] : l'homme y est pensé comme le seul être capable de s'arracher à toutes les déterminations particulières de la race, de la nation, de la classe, etc. Cela ne signifie bien sûr pas qu'il puisse s'en abstraire totalement *de facto*, mais qu'il est, *au cours d'une argumentation, capable de les mettre entre parenthèses* — réquisit que l'on retrouve d'ailleurs présent, aussi bien dans la pragmatique de Apel et Habermas que dans la théorie rawlsienne du « voile d'ignorance » dont la signification méthodologique me semble clairement appartenir à cet horizon de pensée.

En bref, on peut répondre ainsi au reproche de formalisme que le partisan d'une théorie traditionnelle des limites oppose à celui de la délibération argumentée : l'argumentation n'est pas, malgré l'apparence, une simple procédure. Ou, plus exactement, le choix d'une telle procédure, par opposition à d'autres possibilités telles que la référence à un ordre cosmique, une théologie, une raison dogmatique ou de simples consensus factuels obtenus par sondage ou référendum, possède des implications cruciales sur le *contenu* même des décisions qui seront prises. Pour simplifier, on pourrait dire qu'il est impossible — sur le plan de la cohérence intellectuelle ici désignée comme pragmatique — d'opérer un tel choix sans adhérer, fût-ce implicitement, à la Déclaration des droits de l'homme et à l'humanisme abstrait qu'elle suppose comme anthropologie philosophique. On peut soutenir, par exemple, que la défense de pratiques de discrimination

5. Cf. mon article, Des animaux et des hommes, in *La règle du jeu*, n° 1.

sexistes ou racistes n'est pas à proprement parler argumentable, dans la mesure où elle contredit le principe moderne, anti-naturaliste, de l'égalité abstraite entre les êtres humains. Ici, le choix de la forme entraîne celui du contenu.

Bien sûr, toutes les questions ne sont pas aussi simples que celle-là, et ce, pour une raison qu'il importe de comprendre : dans le cas d'une délibération argumentée qui porterait sur la légitimité ou l'illégitimité de discriminations racistes ou sexistes, le contenu de la discussion est presque immédiatement relié à sa forme, c'est-à-dire, on l'a vu, au choix même de la procédure de l'argumentation. Les contradictions pragmatiques qui découleraient de la défense rationnelle de décisions irrationnelles sont donc, elles aussi, presque immédiatement évidentes. Mais les difficultés commencent lorsque le contenu de la discussion possède un plus grand degré d'empiricité et s'écarte ainsi davantage de la procédure mise en œuvre. De là le sentiment étrange que nous éprouvons dans nombre de débats juridiques, qu'il existe tout à la fois une rigueur logique contraignante, et pourtant, plusieurs options possibles, *inhérentes à la difficulté même du contenu abordé*[6].

De là deux conséquences pratiques sur l'organisation de comités, non pas de « sages » — ce qui donne l'illusion que tout est déjà joué puisqu'il y a là des individus qui savent ce que nous devons faire —, mais plus modestement de « délibération éthique » :

Il conviendrait d'abord qu'une plus grande publicité soit assurée à ces comités, du moins aux comités nationaux. Non bien sûr, par souci médiatique, mais parce que la nature même de l'argumentation

6. Sans développer ici le fond philosophique de cette question, je suggérerai deux directions de recherche qui me semblent fécondes. La première touche le fait que, dans la philosophie moderne, d'abord chez Kant, puis dans la phénoménologie, le rapport entre le fond et la forme s'est inversé au regard de ce qu'il était dans la métaphysique classique, signe que l'on est véritablement sorti des représentations du Cosmos. J'en donne ici un seul exemple : dans la théorie kantienne de l'espace et du temps ce n'est plus, comme encore chez Leibniz, le fond qui détermine la forme, mais au contraire la forme qui précède et structure le fond. Tel est le sens de l'idée d'intuition pure qui peut servir ici d'analogie pour saisir le problème de l'argumentation. Par ailleurs, Kant a mis au point, dans la métaphysique de la nature comme dans la métaphysique des mœurs, un procédé qui peut servir de schème à la compréhension du problème du droit : celui qui consiste à ajouter à une structure formelle commune, celle des catégories de la nature ou de la liberté, un minimum d'empiricité, puis un autre, de sorte que, par degrés, la forme s'imprègne pour ainsi dire d'un contenu qu'elle tente de régler. Ce schème me semble particulièrement pertinent pour comprendre les discussions en matière de bioéthique : certaines sont évidentes, lorsqu'elles sont directement liées au choix de la forme argumentative, mais plus on s'enfonce dans l'empiricité, plus le mixte de formel et de matériel devient problématique et ouvre la possibilité d'une pluralité d'options.

se trouve modifiée selon qu'elle a lieu pour ainsi dire en privé, ou qu'elle est largement publique. Impossible, alors, d'exprimer ses préférences sur le mode d'un jugement de goût ou d'une particularité personnelle.

Il faudrait ensuite qu'un tel comité cesse d'avoir pour mission de rendre des « avis » ou des conseils formulés sur le mode « le comité estime que... », « recommande que... », « déplore que... », formules qui conviendraient sans doute à l'expression d'une antique sagesse, mais qui sont tout à fait déplacées dès lors qu'il s'agit d'argumenter face à des citoyens adultes et responsables au même titre que les membres du comité. Dans cette optique, seule réellement démocratique, le rôle d'un comité de délibération devrait être de fournir à la réflexion de tous les *modèles d'argumentation* sur les sujets débattus, de sorte que le peuple ou ses représentants puissent choisir de façon éclairée. Il faudrait donc ici tout particulièrement se garder de l'unanimisme et faire éventuellement apparaître les logiques contradictoires qui ne peuvent manquer de s'affronter. C'est alors, et alors seulement, que l'argumentation pourrait se targuer d'en avoir fini avec la tradition.

RÉSUMÉ. — *Deux attitudes philosophiques s'affrontent aujourd'hui dans le domaine de la bioéthique, autour de la question centrale des critères et des procédures qui doivent permettre de déterminer des limites à la liberté des individus. L'une en appelle à la tradition, l'autre à l'argumentation. Cet article s'attache à expliquer quelques-unes des conséquences que devrait avoir sur les comités d'éthique le choix de la seconde attitude.*