

Les humanismes occidentaux face aux défis de la biotechnologie

Philippe Portier**

Resumé

Il semble bien que nous soyons entrés dans un nouvel âge de l'histoire de l'humanité. Ce qu'il est possible aujourd'hui de faire sur le vivant n'a jamais eu son équivalent dans le passé. Ce basculement est la résultante d'une double réévaluation. La première touche à la finalité de la science. La seconde touche à l'usage de la technique. Le sujet occidental ne s'est pas satisfait d'exalter la « puissance du rationnel ». Il s'est employé aussi à la mettre en œuvre dans des domaines laissés jusqu'alors au développement autonome de la nature.

Mots-clés: Science; technique; nature.

The western humanisms face the challenges of biotechnology

Abstract

It seems that we have entered a new age in the history of mankind. It is now possible to act on life in a way that has never been seen in the past. This shift is the result of a double reevaluation. The first relates to the purpose of science. The second focus on the use of the technique. The Western subject was not satisfied to exalt the "power of the rational." It is also used to implement in areas previously left to the autonomous development of nature.

Keywords: Science; technique; nature.

Il semble bien que nous soyons entrés dans un nouvel âge de l'histoire de l'humanité. Ce qu'il est possible aujourd'hui de faire sur le vivant n'a jamais eu son équivalent dans le passé. Cette rupture, c'est à la biomédecine, principalement, que nous la devons. Portée par la quête moderne de l'accomplissement de soi en ce monde même, elle nous a ouvert de contrôler, par l'implantation d'électrodes ou l'administration de drogues, les conduites des sujets, de transformer leur manière de procréer, de modifier leur structure génétique, d'envisager même, par les possibilités qu'elle offrira demain de contrecarrer les processus de vieillissement, l'extension indéterminée de la durée de vie. Dans *Le principe responsabilité*, Hans Jonas a décrit de la sorte cette mue de civilisation : « La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant également à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi de l'être humain que son faire ait jamais entraîné »¹.

Ce basculement est la résultante d'une double

réévaluation. La première touche à la finalité de la science. Jusqu'au XVIIe siècle, la science, encore aristotélicienne, tend à s'identifier à la *theoria* : on lui demande de décrire l'ordre finalisé du monde, en la tenant à part de toute visée d'arraisonement. Hannah Arendt le relève puissamment dans *La condition de l'homme moderne* : dans cet univers de la stabilité, l'action est dévaluée ; seule importe, tel est d'ailleurs le sens initial du mot *theoria*, la contemplation. Avec Descartes, Bacon, Newton plus encore, une révolution épistémologique se produit. La science s'inscrit dans une perspective pratique : elle devient l'instrument de la domination des êtres, conçus maintenant comme « maîtres et possesseurs de la nature », sur leur univers externe. Cette axiomatique de la puissance a ses limites cependant : malgré les rêveries d'un Shelley, elle exclut de son empire l'homme lui-même, dont on n'imagine pas encore qu'il puisse être transformé dans sa structure constitutive. L'après-Deuxième Guerre mondiale, annoncé il est vrai par les travaux des eugénistes darwiniens²,

* Directeur d'études à l'École pratique des hautes études (Paris-Sorbonne).

change la donne. Les savants, ceux notamment que marque la cybernétique, s'avisent que la connaissance peut être enrôlée aussi au service de l'amélioration du parc humain. Norbert Wiener a ce mot au début des années 1950 : « Nous avons modifié si radicalement notre milieu que nous devons nous modifier nous-mêmes pour vivre à l'échelle de notre nouvel environnement ».

La seconde touche à l'usage de la technique. Le sujet occidental ne s'est pas satisfait d'exalter la « puissance du rationnel »³. Il s'est employé aussi à la mettre en œuvre dans des domaines laissés jusqu'alors au développement autonome de la nature. On ne touchait pas naguère aux frontières de l'objectif et du subjectif, du vivant et du non-vivant, de l'humain et du non-humain. La *technè*, en étendant son empire, les bouscule aujourd'hui de toutes parts. Fécondation assistée, transplantation embryonnaire, réagencement génétique : l'humain se trouve soumis à des processus de fabrication qu'on n'envisageait hier encore que pour les autres règnes, et dont le propre est de venir subvertir la distribution des âges, la différenciation des sexes, la configuration des parentés. Cette remise en cause des partages anthropologiques traditionnels n'est pas née simplement de la dynamique spécifique de la recherche. Elle est portée aussi par la conception « subjectiviste » de la liberté à laquelle s'adosent les existences contemporaines. On pourra discuter de son origine. Est-elle le fruit des Lumières kantienne ? Le produit des réflexions benthamiennes ? La résultante des déconstructions nietzschéennes ? En tout cas, elle détermine chacun maintenant à vouloir décider souverainement de ses propres choix, y compris, et peut-être surtout, dans l'ordre de l'intime. On en saisit la conséquence : puisqu'il n'est plus de consensus moral, puisque les références de vie sont laissées à la discrétion des individualités souveraines, il devient difficile de faire obstacle à ce que Jonas appelle « le Prométhée définitivement déchaîné ».

On aurait pu imaginer que le pouvoir politique, porté par le souci prévoyant des législateurs anciens, vienne opposer la force de ses lois à l'expansion de la techno-science. Ce n'est pas réellement ce qui est advenu. Plutôt que de lui résister, les gouvernements occidentaux ont plutôt accompagné le mouvement. Comme

l'écrivait il y a peu Jan Marejko, « nous restons dans le paradigme de l'économie classique avec, d'abord, la nécessité de répondre aux besoins des gens et, ensuite, la mise en place de politiques qui puissent répondre à ces nobles aspirations »¹. Sans doute, l'observation de la scène juridique nous confronte-t-elle, si l'on adopte un point de vue synchronique, à une situation assez diversifiée. A grands traits, il est possible de faire le partage entre les pays anglo-saxons et les pays continentaux. Les premiers, marqués par la philosophie empirique, sont sans doute moins restrictifs à l'égard des avancées de la technologie du vivant que les seconds, attachés à une conception rationaliste (tantôt kantienne, tantôt thomiste) de la dignité humaine. Le groupe des Etats continentaux lui-même n'est pas homogène. Il faut sans doute distinguer, en soulignant la particularité de l'Allemagne bi-confessionnelle (que son passé a rendue particulièrement vigilante à l'égard de tout ce qui peut faire signe vers un quelconque eugénisme) et de la Belgique catholique (où le processus de sécularisation a joué en faveur de l'élargissement des possibles), d'un côté, les pays catholiques où pèse encore certaine morale de l'objectivité, de l'autre, les pays protestants, plus ouverts à l'éthique de l'intention ou de la situation.

Envisagé diachroniquement, le paysage, sans s'unifier, évolue cependant. Les pays se rapprochent sur le fondement de positions de plus en plus libérales. Peu à peu, même dans les pays les plus réticents, des pratiques qui avaient été proscrites tout d'abord, comme la recherche sur les cellules-souches des embryons, la gestation pour autrui, ou le clonage thérapeutique, se trouvent évoquées dans le débat public et parfois même avalisées par les textes de droit. La succession des lois bioéthiques en France décrit un phénomène de ce type : la loi de 2004 ouvre un espace de possibles que ne connaissait pas celle de 1994, et qu'élargira sans doute celle, actuellement en cours d'élaboration, de 2009. Jürgen Habermas résume d'une formule la situation : « Des pratiques de manipulation du vivant qu'on ne voyait qu'aux Etats-Unis sont aujourd'hui en train de pénétrer la vieille Europe »⁴. Cette harmonisation juridique, où s'abîme une part des cultures nationales, n'est pas

le fruit d'une génération spontanée. Elle s'opère sous la triple influence des logiques autonomes de la recherche (que le point de vue cartésien porte à aller toujours plus loin dans l'exercice de la maîtrise), des exigences de l'industrie (qui entend maintenir ses performances dans la compétition économique internationale), des demandes des parents ou des patients (conduits, par leur attachement croissant à l'axiome de libre choix, à solliciter un abaissement des restrictions).

L'idée est souvent défendue, de là, que la pensée occidentale avancerait d'un pas uniforme dans le soutien au processus d'arrondissement du monde : arrimée à son origine cartésienne, portée donc, selon la formule de Jonas, par une « conception positiviste-naturaliste » de l'existence, elle admettrait sans nulle réticence l'expansion de la technique sur laquelle le monde atlantique a, depuis les débuts de la modernité, assis sa puissance. Les développements qui suivent voudraient remettre en cause cette image convenue, toute empreinte de ce que Jan Buruma et Avishai Margalit appelaient il y a peu l'« occidentalisme »⁵. Face à la transformation récente, à la fois scientifique et politique, du rapport au vivant, la philosophie éthico-politique ne démontre en fait aucune véritable unité. Si l'on s'en tient au groupe des penseurs qui se réclament des droits de l'homme, en écartant donc le courant post-humaniste, qui ne voit dans l'humain que le produit d'un jeu de langage, une *forma mentis*, et qui accepte donc toute transformation de sa constitution⁶, on peut repérer trois grandes positions théoriques, que caractérisent des interprétations différentes de l'idée de droit subjectif. Un premier foyer s'est organisé autour du paradigme, *téléologique*, de la vertu. Appuyé sur l'aristotélico-thomisme, il tient que l'homme est attaché à un substrat moral, une nature, qu'il revient au pouvoir politique de toujours préserver. Un deuxième pôle s'est constitué autour du paradigme, *déontologique*, de la raison. Enraciné dans la philosophie de Kant, il propose, quant à lui, de nouer le champ des possibles en matière de gestion artificielle de la vie que dans la mesure où elle fait droit à l'autonomie - distinguée ici de l'indépendance - du sujet. Une troisième posture s'est affirmée enfin autour du paradigme, *égologique*, du désir. Assise, pour sa part, sur les axiomes de la philosophie libertarienne, elle

n'entend nullement, contrairement aux deux courants précédents, restreindre la puissance de l'humain en matière d'invention et d'usage des biotechnologies.

On approchera ces différentes positions successivement, à partir des théorisations de trois auteurs qui les ont portées : Jean-Paul II pour la première, Jürgen Habermas pour la seconde, Tristram Engelhardt pour la troisième. Faut-il préciser que, dans les textes de chacun de ces penseurs, les développements sur la bioéthique interviennent dans l'espace d'une réflexion plus globale centrée sur l'essence de l'homme et la finalité du politique.

LE PARADIGME DE LA VERTU : KAROL WOJTYLA

La question de la manipulation technique de la vie est depuis longtemps à l'agenda de l'Église catholique. Pie XII déjà, dans son discours aux sages-femmes de 1951, avait disserté, pour les condamner, sur les procédures d'insémination artificielle. Paul VI était intervenu de même, en 1968, sur le problème de la contraception artificielle dans son encyclique fameuse *Humanae vitae*, prolongée en 1971 par la Déclaration sur l'avortement provoqué. Jean-Paul II n'a pas abandonné le sujet. Confronté à d'innombrables innovations technologiques, il a dû même approfondir encore la réflexion de ses devanciers. En la matière, le texte essentiel de Karol Wojtyla est sans aucun doute l'Instruction *Donum vitae* de 1987, qu'il faut lire à la lumière de l'anthropologie contenue dans les grandes encycliques de son règne, et dans les livres aussi de ses années épiscopales comme *Amour et responsabilité* (1960), et *Personne et acte* (1969). *Donum vitae* a été prolongée en 2008, sous le pontificat de Benoît XVI, par une autre Instruction, *Dignitas personae*, qui en reprend les « principes et les jugements moraux »⁷, en les adaptant cependant aux nouvelles avancées de la science⁸. Le discours pontifical se structure autour de deux points principaux. Le premier touche à la technique, que le pape saisit de manière personnaliste ; le second regarde la politique, qu'il approche selon un schéma perfectionniste.

La réflexion de Jean-Paul II sur la technique trouve ses premières élaborations dans *Laborem*

exercens (1981)⁹. Celles-ci inspirent l'ensemble du corpus sur les biotechnologies, et en particulier l'Instruction *Donum vitae*. La lecture de l'encyclique sur le travail dissipe immédiatement une idée reçue : celle suivant laquelle le catholicisme serait fixé, aujourd'hui encore, dans le mépris de l'activité technique. La technique, explique le pape, « est un bien qui correspond à la dignité de l'homme et l'accroît »¹⁰. Cette affirmation fait fond sur une exégèse du livre premier de la Genèse. D'évidence, Dieu n'a pas voulu imposer à l'homme d'être, face à l'univers, dans la seule posture de la contemplation. Immédiatement, il l'a investi de la mission de « soumettre et de dominer la terre », et l'a élevé même au statut de « co-créateur » de l'univers. On ne prendra pas cette injonction d'œuvrer à sa valeur minimale. Sur plus d'un point, la pensée wojtylienne rejoint le dessein cartésien, comme l'indique cet autre extrait de *Laborem exercens* : « Le processus de soumission de la terre, c'est-à-dire le travail sous l'aspect de la technique, est caractérisé au cours de l'histoire par un immense développement des moyens de production. Il s'agit là d'un phénomène avantageux et positif »¹¹. C'est de cela évidemment, de cette reconnaissance d'une composante démiurgique dans la constitution même de l'humain, que vient l'adhésion du pontife à la recherche biomédicale. Bien loin d'éloigner le sujet de l'Être - ce qu'affirmerait volontiers la philosophie heideggérienne -, elle est en fait une expression de *l'imitatio Dei* : « Grâce au progrès des sciences biologiques et médicales, l'homme peut disposer de ressources thérapeutiques toujours plus efficaces (...). La recherche scientifique de base comme la recherche appliquée constituent une expression significative de la seigneurie de l'homme sur la Création »¹². Il serait fastidieux d'énumérer l'ensemble des acquis dont Jean-Paul II se réjouit. Aucune avancée de la connaissance ne lui crée réellement problème, pas même par exemple le diagnostic prénatal (qu'on associe souvent à l'avortement), pourvu qu'elle puisse être mise au service de la défense de la dignité humaine.

« Défense de la dignité humaine » ? On touche là au second aspect du discours wojtylien sur la technique. Celle-ci, explique le pontife, doit se placer sous la catégorie de l'agir, non

sous celle du faire. Resurgit ici la distinction aristotélicienne entre la *poiesis* et la *praxis*. La première, le « faire », saisit l'activité humaine dans son indétermination morale : elle désigne un acte de puissance brute qu'aucune norme préalable ne vient limiter. La seconde, l'« agir », fait signe au contraire vers un devoir-être : elle décrit l'œuvre de l'homme lorsque celle-ci s'inscrit dans la conformité à la nature des choses. L'idée de nature trouve ici une signification précise. C'est au *cosmos* qu'elle fait référence, créé par Dieu même, et conçu par lui comme un ensemble ordonné où chaque être doit occuper la « juste place » qui lui vaut son immuable substance. L'homme n'échappe nullement à cette détermination téléologique. A son niveau, le plus élevé certes de la Création, il est, comme toutes les autres créatures, pourvu de finalités qu'il ne choisit pas. L'encyclique *Veritatis splendor* l'exprime en ces termes : « En chaque créature, il y a une participation de la raison éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle »¹³. L'être se prolonge en devoir-être : quelle que soit sa culture d'appartenance, le sujet est requis, s'il veut du moins persévérer dans son humanité, de toujours s'ajointre, dans ses actes et ses pensées, aux décrets de la substance qu'il a reçue. Ce raisonnement finaliste, si éloigné de la systématique de l'autonomie issue des Lumières, sous-tend tout le discours du pape dans le domaine de la biomédecine : si l'on doit, parce que tel est le dessein de Dieu, défendre la recherche scientifique en la matière, celle qui vise en particulier à améliorer le fonctionnement ordinaire du mécanisme génératif, on ne saurait pour autant justifier les pratiques qui, comme l'avortement provoqué ou la contraception artificielle, la fécondation *in vitro* ou les manipulations génétiques, mettent en péril, pour diverses raisons (voir *infra*), l'ordre naturel, et blessent de ce fait la dignité des êtres qui les subissent. On objecte souvent qu'en l'enfermant de la sorte dans un cercle d'interdits, les restrictions jusnaturalistes font obstacle à la liberté du sujet. Karol Wojtyła écarte bien vite l'argument en rappelant que le choix de la vérité n'est pas l'autre de l'autonomie, ni celui de l'accomplissement, mais leur condition même de possibilité. Il s'est trouvé toute une théologie pour vouloir atténuer, en excipant de la validité de l'intention ou de

la particularité de la situation, les rigueurs du discours de l'objectivité. S'il ménage une place à la pastorale de la miséricorde, le pape n'entend nullement céder devant les arguments de la « conscience large ». On le voit même mobiliser l'Etat au service de la vérité éthique.

La philosophie libérale fait du pouvoir politique un « lieu vide ». S'appuyant sur le fait que la science cartésienne a vidé la nature de ses « qualités occultes », et renvoyé le sujet, du coup, à sa souveraineté, elle récuse tout assujettissement de la décision gouvernementale à un principe moral substantiel. Il s'agit que la société aménage son vivre ensemble autour d'une logique procédurale. Point de surplomb désormais, ni de la loi divine ni de la loi naturelle : la légitimité du droit positif lui vient d'être adoptée dans le respect d'une rationalité formelle (qui prend forme délibérative), assise seulement sur le principe de l'égalité des êtres. Quoique marqué par la lecture de la phénoménologie husserlienne, Karol Wojtyła se situe à extrême distance de cette politique de l'immanence. Elle est, d'abord, intellectuellement insoutenable. Rien n'est plus contraire, déclare-t-il, à la vérité des choses que de faire de l'homme une liberté sans frein, et de l'Etat le « scribe de la société ». Tout dans notre univers est attaché, en dépit des postulations cartésiennes, à une normativité substantielle que le sujet et le pouvoir doivent, ensemble, nécessairement respecter. Elle est, ensuite, humainement inacceptable. En dissociant l'homme de la nature, et la politique de la morale, la modernité libérale s'est permis d'ouvrir des possibles dont le propre est d'avoir abîmé les principes d'égalité et de liberté sur lesquels elle s'était originellement constituée. On le voit clairement sur le terrain des biotechnologies. La procréation médicalement assistée bouscule certes le cours ordinaire de la fécondation ; elle a cet effet aussi de réduire l'enfant à n'être que la résultante d'un processus purement technique décidé par un autre que lui-même. Il en va pareillement, *a fortiori*, avec la sélection génétique, qui conduit à imposer autoritairement aux êtres qu'elle concerne une destinée biologique sur laquelle ils n'ont jamais été consultés. Bien sûr, ces manipulations ne procèdent pas, comme sous le régime hitlérien, d'une politique publique. Bien que s'articulant autour de l'initiative d'acteurs privés (les parents,

les médecins, les chercheurs), ils font signe cependant, sur un mode dissymétrique, vers une logique semblablement eugéniste.

Voilà qui fait signe vers la réintroduction du schéma perfectionniste, inspiré par la philosophie néo-thomiste de l'Etat, qu'on évoquait plus haut. Le pouvoir politique ne peut se donner pour objectif d'assurer simplement, comme le veulent les libéraux, la paisible coexistence des individualités ; sa mission est d'amener les êtres à se rassembler autour d'une table commune de valeurs morales, trouvant elle-même son origine dans le dessein du Créateur. L'Instruction *Donum vitae* contient cette prescription : « La fonction de l'Etat est de ramener les normes positives dans le cadre de la moralité naturelle, de l'éthique naturelle en tout ce qu'elle a de valeur universelle »¹⁴. On doit évidemment défendre les institutions démocratiques. A maintes reprises, le pape souligne que le peuple ne saurait être écarté de l'élaboration de la décision politique. Il rappelle cependant que cette délibération ne vaut qu'à l'intérieur de l'ordre normatif décrit par la loi naturelle-divine (telle, de surcroît, que l'Eglise l'interprète). Cette politique de la vertu ne laisse évidemment pas à part la question de la gestion médicale de la vie. On n'entrera pas ici dans le détail des proscriptions qu'il revient à l'Etat d'édicter. Disons, un peu sommairement, que l'espace des interdits s'organise autour de deux axes principaux. L'un concerne la génération de l'enfant : parce que chaque être dispose du « droit à être conçu selon la méthode naturelle dans le cadre d'une couple constitué d'un homme et d'une femme légalement mariés », le pouvoir doit faire obstacle à la fécondation *in vitro* et à l'insémination artificielle (avec ou même sans donneur), au clonage (fût-il thérapeutique), et à la gestation pour autrui. L'autre regarde l'expérimentation sur l'embryon. Le droit à la vie est le point cardinal du projet de Dieu : « Tout être humain innocent dispose du droit inviolable à la vie dès sa conception »¹⁵. Le gouvernement ne saurait, dans ces conditions, autoriser la recherche sur les embryons (on vise ici le problème des cellules-souches), non plus d'ailleurs que leur destruction (dans le cas de l'avortement) ou leur réduction (dans le cas de la fécondation *in vitro*).

Habermas s'est fait, à la suite de Kant, le

promoteur d'une politique de l'intersubjectivité, en appelant, sur le fondement d'une dissociation entre la liberté et la nature, à édicter la loi à partir de la libre rencontre des raisons individuelles. Faut-il, comme le disent les néo-thomistes, saisir cette pensée sous l'espèce d'un modèle relativiste susceptible d'ouvrir sur tous les possibles. Ce n'est pas, sur le terrain en tout cas de la biotechnologie, ce que révèlent les textes du théoricien de l'École de Francfort: s'il adopte en la matière une position plus souple que le pontife polonais, Habermas n'entend pas, loin de là, donner son quitus à toutes les expériences de manipulation du vivant.

LE PARADIGME DE LA RAISON : JÜRGEN HABERMAS

Jürgen Habermas a développé, au cours de ces dernières années, toute une réflexion, notamment dans *L'avenir de la nature humaine*, sur les transformations de la génération du vivant. A son principe, on trouve ce constat : disposant de « possibilités d'intervention inconnues sur lui-même », l'homme est en mesure désormais de dissocier « la nature que nous sommes et l'appareil organique que nous nous donnons ». Pour affronter l'inédit de cette situation, notre auteur n'entend pas réactiver la logique de l'hétéronomie propre à l'Église catholique. On peut faire appel sans doute aux sagesse religieuses pour humaniser les démocraties constitutionnelles¹⁶. Rien ne serait plus erroné que de vouloir rassembler les existences sous le « dais sacré » de la transcendance. Le monde, depuis les Lumières, s'est placé sous le régime de l'auto-fondation. C'est un progrès, qu'il faut absolument conserver. Doit-on pour autant, en s'abîmant de la sorte dans le relativisme, permettre au sujet de déployer l'absolu de sa souveraineté ? Il importe aussi de récuser cette approche : on ne saurait, sur le terrain en tout cas de la biomédecine, « échapper à des prises de position substantielles »¹⁷.

Tout d'abord, Habermas met à la question le jusnaturalisme ancien, tel qu'on le voit à l'œuvre chez des théoriciens comme Wojtyła certes, mais aussi Jonas ou Strauss. Il repose, explique-t-il, sur l'idée que « la structure du cosmos, la nature humaine dispensent des éléments lourds de

normativité qui dessinent les cadres de la vie qu'il faut vivre »¹⁸. Dans ce schéma, le sujet n'est donc pas maître de ses déterminations ; il s'inscrit dans un ordre moral toujours-déjà-là auquel il doit ordonner son agir. Ce n'est pas à dire bien sûr qu'il ne puisse s'en dissocier. Simplement, s'il rompt avec lui, c'est au prix de l'abdication d'une part de son humanité. L'auteur de *Naturalisme et Religion* se tient à distance, clairement, de ce discours de l'englobement : on ne saurait soumettre la vie des individus à la philosophie de l'Un. Il évoque peu l'idée suivant laquelle la physique moderne, celle de Descartes notamment, aurait, en faisant de la nature un matériau brut, remis en cause la possibilité d'une approche finaliste de l'existence. C'est en s'appuyant sur d'autres raisons qu'il répudie le modèle téléologique. Il excipe, en premier lieu, d'une raison sociale. Les sociétés occidentales sont toutes marquées par le « fait du pluralisme » - ce que traduit la formule : « Nous sommes dans un monde non religieux et post-métaphysique ». Il n'est plus aujourd'hui de norme homogène d'existence, assise sur une extériorité transcendante, mais de multiples façons d'habiter le monde. Non point seulement parce que les populations sont culturellement de plus en plus diverses (du fait de l'accroissement des déplacements humains qu'engendre le système actuel de la globalisation), mais surtout parce que dans leur masse, elles sont rendues aux arguments de la pensée subjectiviste : les êtres peuvent bien s'inquiéter des incertitudes des temps, et rechercher quelque réconfort individuel dans le discours religieux ; ils demeurent des « modernes » fondamentalement attachés à la « liberté de choisir ». Ce tropisme-là, celui de la souveraineté de la conscience, a sa conséquence : il interdit qu'une Église (ou même qu'une majorité) « puisse imposer sa forme de vie culturelle comme prétendue culture de référence ».

Une raison morale est avancée de même. L'entreprise néo-thomiste de réunifier les existences autour de la loi divine-naturelle est non seulement en discordance avec l'esprit du temps, mais en contrariété de surcroît avec l'idée d'humanité. Habermas envisage le sujet dans son individualité tout d'abord. On ne saurait, explique-t-il, l'envisager comme une créature en situation de dépendance vis-à-vis

de Dieu. C'est l'autonomie qui le définit. Son propre est, à distance de l'ordre traditionnel et de ses schémas de perfection morale, de définir par lui-même le bien auquel il va attacher son existence : « Chacun doit avoir une égale liberté pour réaliser sa conception personnelle de la vie bonne »¹⁹. L'analyse se prolonge au plan collectif. A ceux qui entendent enraciner le droit dans un ordre extérieur à la subjectivité des êtres, notre philosophe répond que c'est aux raisons délibérantes elles-mêmes, dans l'échange de paroles qui les unit, de déterminer, loin de toute allégeance à une représentation religieuse du monde, la loi qui les régira : « Dans l'espace démocratique, il ne peut y avoir de sujet de la souveraineté qui se nourrirait d'une substance pré-politique »²⁰. Le discours d'Habermas rejoint là l'anthropologie d'un Fichte ou d'un Kant: s'il convient d'en finir avec l'hétéronomie de l'âge chrétien, c'est parce qu'il faut permettre au sujet de recouvrer la « majorité » qui le définit « originellement », et dont il ne s'est dissocié qu'« accidentellement ». Cette affirmation de souveraineté n'est pas sans conséquence, on le pressent, sur le terrain de la gestion de la vie. L'espace des possibles s'élargit : parce qu'ils relèvent de la liberté d'autodétermination du sujet, la contraception ou l'avortement par exemple, la procréation médicalement assistée même (pour peu qu'on ne soumette pas l'embryon à un réaménagement génétique) ne font pas débat dans le système du théoricien de Francfort.

Habermas prend soin de rappeler cependant que son adhésion à la philosophie du sujet n'échoue nullement sur une pensée de type relativiste. Il est, note-t-il, des principes intangibles - « substantiels », dit-il même -, inscrits depuis Kant dans le code du régime constitutionnel, avec lesquels on ne peut pas transiger. Il insiste d'abord sur le principe d'« autonomie ». L'ontologie démocratique suppose des personnes « libres et égales », capables de choisir seules leur propre destin, d'être « les auteurs sans partage de l'histoire de leur vie », dans l'acquiescement explicite (puisque l'homme est un être de langage) aux conditions d'existence qui lui sont faites. Il insiste ensuite sur le principe de « décentrement ». La tradition libérale comporte une école utilitariste qui envisage l'individualisme sous la catégorie

benthamienne de l'« indépendance ». Dans ce système, le sujet est censé aménager son existence en affirmant seulement, sans que l'autre ne lui impose sa présence morale, ses propres intérêts. L'Etat, réduit ici à sa fonction minimale, va de conserve avec lui : sa finalité est de permettre *au plus grand nombre* de maximiser ses plaisirs. Cette conception « égocentrique », ou « stratégiste », de la vie n'est pas celle d'Habermas. Attaché à l'impératif catégorique, il tient, quant à lui, que l'homme ne répond à son essence que lorsqu'il appréhende son semblable comme la « fin, et non l'instrument, de son action »²¹. Assise sur le principe du respect de l'autre (et de son autonomie), cette « déontologie » établit le politique dans un rôle plus interventionniste que dans le schéma hérité de Bentham : quoique né de la volonté des hommes et non de celle de Dieu, le gouvernement doit s'assigner, en se dissociant de l'arithmétique des intérêts, de protéger la « dignité » de *tous* ses administrés. Dignité ? On a rencontré le même concept, issu du corpus thomiste, chez Wojtyła. Négativement, il renvoie certes chez Habermas, comme dans la pensée de Jean-Paul II, à un au-delà de l'utilité. Il ne reçoit pas pour autant la même signification positive. Le pape polonais l'identifie à la nature (en son acception ancienne) ; le penseur allemand l'assimile à la liberté (en son acception moderne). Il suit de là que la règle de droit doit, non point, comme le veut le magistère, transcrire les axiomes de la *lex divina* (dans l'interprétation authentique qu'en donne l'Eglise), mais contribuer à l'édification d'un espace d'existence au sein duquel chacun pourra se déterminer à son gré, à l'abri de la *libido dominandi* des autres hommes.

Dans *L'avenir de la nature humaine*, Habermas précise que « la modernité a déraillé au point qu'elle a ôté toute réalité au genre de solidarité qu'elle entendait promouvoir ». Au lieu de rendre le sujet à sa liberté native, elle l'a en effet séparé de lui-même, « réifié », en en faisant une pièce instrumentale dans des systèmes qu'il ne contrôle aucunement. On le voit dans la sphère économique, toute entière livrée à la loi de l'accumulation. On le voit de même dans la sphère médicale. Notre auteur s'arrête principalement sur le phénomène de la manipulation génétique. C'était le hasard hier, rappelle-t-il, qui établissait

notre être biologique ; la science peut aujourd'hui en fixer le code. Certains philosophes acceptent volontiers cette ouverture « messianique » (Jonas). Pas lui. La contraception, l'avortement ou la fécondation *in vitro* lui semblent admissibles, on l'a dit. Pourquoi fait-il un cas à part du travail génétique exercé sur l'embryon ? Tout bonnement parce qu'à rebours des méthodes d'intervention précédentes, celui-ci (qui inclut le clonage) met en cause les axiomes mêmes auxquels s'adosse la dignité de l'homme. Il porte atteinte, d'une part, au principe de liberté. L'intervention génétique, lorsqu'elle vise non pas à le soigner mais à le modifier dans sa structure biologique, assigne au sujet qu'il deviendra en effet une identité à laquelle il n'a pu consentir. C'est de la sorte par le truchement d'un autre que lui-même qu'il se construit. L'histoire qui se fait n'en reste pas indemne. Toute naissance, disait Hannah Arendt, introduit une possibilité d'inédit : « Dieu nous a créés pour qu'il y ait un commencement ». L'intervention sur le vivant abolit cette ouverture : rien, ou presque, ne demeure de cette faculté d'invention lorsque les hommes qui apparaissent au monde procèdent du dessein seulement de ceux qui les ont précédés²². Le formatage génétique porte atteinte, d'autre part, au principe d'égalité. En régime démocratique, les êtres sont établis les uns vis-à-vis des autres dans une relation de symétrie : le droit les dote, afin de permettre à la liberté de s'affirmer, des mêmes droits et des mêmes devoirs. Or, la manipulation biologique ouvre sur un autre schéma : elle aboutit à placer les parents et les chercheurs dans une situation de domination à l'égard des êtres dont ils vont, par leur décision, déterminer, en partie du moins, l'existence. On n'objectera pas, à l'instar de Dworkin ou de McCarthy²³, qu'il en va semblablement avec les dispositifs d'éducation. L'homme, affirme Habermas, a toujours la capacité de subvertir les normes sociales qu'on lui a transmises, pas celle de bouleverser les codes génétiques qu'on lui a imposés.

Il faudrait encore s'interroger sur le cas de l'homme adulte. Peut-il, dans le schéma habermassien, accepter de se vendre à un autre homme, s'offrir par exemple à des manipulations biologiques qui le transformeraient, ou commercialiser une part de ses organes ? On pourrait estimer que l'argument utilisé pour

l'embryon ne vaut pas ici, et que chacun, à partir du moment où il décide seul, est en droit de poser les actes qu'il juge bons. Ce n'est pas la position du théoricien allemand. On doit clairement, et l'Etat au premier chef, s'opposer à ce type de transaction. Non point au nom de la philosophie de la nature à quoi s'adosse l'Eglise catholique, mais au nom, encore une fois, de la philosophie du sujet, héritière de Kant : traiter un homme de cette façon serait le réduire à n'être qu'un objet au service des intérêts de son semblable, et le nier donc dans son statut d'« être libre ». Cette « déontologie », qui vaut dans toutes les cultures, ne convenait pas, on le sait, à Karol Wojtyla qui trouvait ses fondations trop fragiles pour pouvoir empêcher les déraillements de la modernité. Elle ne plaît pas davantage à Tristram Engelhardt, pour des raisons strictement opposées.

LE PARADIGME DU DÉSIR : TRISTRAM ENGELHARDT

L'humanisme occidental connaît une troisième position, dont le propre est de dénoncer l'autoritarisme des deux précédentes. Elle est représentée de manière exemplaire par Tristram Engelhardt. A titre personnel, ce texan, philosophe et médecin tout à la fois, cultive un catholicisme d'obédience traditionaliste : il n'hésite pas dans ces textes à prédire l'« enfer » à ceux qui posent des actes contraires à la loi de Dieu. « Maximaliste » (selon l'expression de Ruwen Ogien) pour lui-même, il tient cependant, en s'autorisant du patronage de Locke et de Nozick²⁴, un discours de type « minimaliste » à destination du collectif. En matière de recherche biomédicale, sa pensée, contenue principalement dans *The Foundations of bioethics*²⁵, s'avance, sur fond de critique du substantialisme (thomiste certes, mais kantien plus encore), au nom de la recherche d'une solution procédurale faisant droit à l'indépendance la plus complète de l'individu.

Comme Habermas à sa suite, Kant ne fait rien d'autre au fond que de prolonger le thomisme par d'autres moyens. Il peut bien vouloir répudier, en excipant de sa fidélité à l'éthique formelle, la téléologie de l'auteur de la *Somme théologique*, et récuser de là le dessein d'englobement de l'Eglise romaine. Tout démontre en fait qu'il

entend lui aussi, en s'abritant derrière le concept de « raison universelle », replacer les existences sous l'influence d'une norme unificatrice. Sous le lexique de la liberté, c'est clairement une « éthique sécularisée de la vertu chrétienne » qui se trouve proclamée. L'analyse d'Engelhardt pourra surprendre. L'idée admise en la matière n'est-elle pas que le criticisme issu des Lumières a partie liée avec le processus de désenchantement du monde ? Le théoricien américain appuie sa position sur un double argument. Le kantisme développe, d'une part, une approche substantialiste du sujet. La notion de « personne libre et égale », autour de laquelle s'agence son système, est rien moins que neutre. Assis sur une « évaluation forte » de l'idée d'autonomie, il échoue sur une série de règles morales extrêmement restrictives : l'homme par exemple, au motif que tout ceci remettrait en cause la liberté de l'être, ne peut se laisser cloner, ne peut transformer l'embryon qu'il a conçu et dont il est pourtant, de ce fait, le propriétaire légitime, ne peut non plus commercialiser tel de ses organes. Le kantisme défend, d'autre part, une conception perfectionniste du pouvoir. On pourrait imaginer que la morale, même « dure », ne vienne pas informer la politique. Ce n'est pas, en dépit des apparences, la ligne que dessine la pensée rationaliste. Tout en accordant une place essentielle à l'idée de délibération, ou de « communication », elle inscrit le droit positif dans un espace normatif prédéterminé : il n'est d'« accord raisonnable », pour ses tenants, que celui qui est en congruence aux exigences de la « liberté d'épanouissement ». On le voit parfaitement dans le discours habermassien sur la biomédecine : les êtres - les usagers des nouvelles techniques, comme les médecins qui les mettent en œuvre - sont fixés dans un système de prescriptions que la majorité leur impose au nom d'une philosophie « substantielle » de l'autonomie (et de l'axiome de sacralité du corps dont elle est implicitement porteuse), mais qu'ils n'ont pas en leur for nécessairement choisies. Pour Engelhardt, ce régime éthico-politique est bien plus autoritaire qu'on ne le croit. C'est cet autoritarisme même, du reste, qui le frappe aujourd'hui d'obsolescence.

A l'ontologie succède donc la sociologie. L'Occident, l'Europe surtout en son sein, demeure

très clairement sous tutelle de l'éthique kantienne, souvent mâtinée de morale catholique : les lois positives persistent à vouloir limiter les désirs des individus, dans la gestion même de leur propre corps. Ce système restrictif, prédit notre auteur, ne durera pas : « Les digues que les Etats ont édifiées sont vouées à être emportées ». On ne s'en étonnera pas. Si la police des conduites est appelée à se dissoudre, c'est en raison de la disparition des conditions sociales qui l'ont rendu possible. On a assisté, en premier lieu, à la décrédibilisation de la pensée substantialiste. Le récit des Lumières maintenait encore une idée stable de l'homme. La philosophie dominante aujourd'hui, d'origine plus nietzschéenne que kantienne, ne cultive plus guère ce tropisme de la permanence. On peut le regretter. Il reste que sous l'influence de Foucault, Deleuze, Lyotard²⁶, sous celle aussi, à partir cependant d'autres arguments, de l'école libertarienne réunie autour de Rand, Hayek ou Nozick, le « visage de l'homme universel s'est effacé ». Plus de place donc pour la raison régulatrice ; c'est à la logique du désir que s'adosse désormais l'idée de liberté. On a assisté, en second lieu, à la pluralisation de l'opinion publique. Les populations ont une appréciation de moins en moins convergente des règles éthiques. Comme l'écrit Engelhardt, le monde est fait d'« étrangers moraux », que séparent leurs conceptions différentes du bien²⁷. La question du statut de l'embryon fournit une première illustration. Pour certains, l'embryon est déjà un « être humain », dont il faut respecter toute la dignité personnelle. Pour d'autres, il n'est encore qu'un amas de cellules, disponible pour l'usure. L'accord n'existe pas davantage pour ce qui a trait à la manipulation génétique. On la voit parfois comme un moyen d'améliorer la vie des individus ; parfois, à l'inverse, comme une menace pour « l'avenir de la nature humaine ». On conçoit la difficulté d'aboutir à l'« accord raisonnable » qu'évoque Habermas, ou celle de se plier à la loi morale dont parle Wojtyła : les êtres opinent maintenant dans des directions trop différentes pour se laisser conduire de la sorte sur le chemin d'une unique vertu. Engelhardt s'emploie à réinventer un autre modèle de convivance. Puisque la substance, qu'elle soit d'origine thomiste ou d'origine kantienne, ne peut plus rassembler les existences, il convient

d'asseoir le mécanisme social sur des règles purement procédurales, dénuées de toute vision *a priori* du bien.

Ces règles, il les emprunte au « principlisme » élaboré dans les années 1970²⁸. Elles sont au nombre de deux essentielles, en situation de complémentarité hiérarchique. La société doit faire fond, à titre principal, sur le principe de « permission »²⁹, ou d'indépendance. Celui-ci s'énonce en une proposition égologique, qu'il faut prendre dans toute son extension, sans les restrictions donc que lui impose l'éthique kantienne : puisque « la seule source de l'autorité morale légitime est la personne », nul ne doit être entravé dans les choix qu'il opère, ni par ses semblables pris individuellement, ni par la puissance collective. Cette affirmation de puissance vaut en tout domaine, y compris dans celui de la bioéthique : « L'homme ne doit rien s'interdire en matière de santé ». Chacun usera de son corps à son gré, évidemment : la contraception artificielle et la fécondation *in vitro* seront possibles, tout comme la gestation pour autrui et, malgré Habermas auquel fait horreur toute marchandisation de l'humain, le commerce d'organes. On usera pareillement des embryons qu'on a sous sa garde. Jürgen Habermas ne prend pas parti sur leur statut immédiat, ce qui lui permet d'admettre l'avortement. Il refuse en revanche, parce qu'ils sont des « personnes potentielles » que définira, lorsqu'elles seront apparues au monde, le principe d'autonomie, qu'on puisse leur imposer leur constitution biologique. L'analyse d'Engelhardt est très différente. On doit pouvoir les saisir comme des « objets » bruts, offerts à la souveraineté des parents qui les possèdent. Dans cette perspective, il n'est rien qui fasse obstacle, si leurs concepteurs le veulent, à leur génération par clonage, au réagencement de leur structure génétique, ou à l'expérimentation sur leur capital cellulaire. Cette ouverture à l'illimité de la science pourra inquiéter. Notre auteur la justifie, on l'a déjà souligné, par une raison conjoncturelle : notre époque postmoderne est celle, totalement éclatée, du polythéisme des valeurs. Il y ajoute une raison philosophique, qu'il emprunte à Nozick : malgré qu'on en ait (surtout lorsqu'on est catholique), en matière de morale, les solutions sont toujours indécidables.

Le schéma libertarien de l'auteur texan fait place aussi, à titre secondaire, au principe de « bienfaisance », qui renvoie à la question de la convivance. Nous sommes donc dans le monde de la « liberté formelle absolue » (Nozick), où le sujet est censé organiser sa vie comme il l'entend. Un problème demeure, lié à la politicité de l'espèce humaine : comment articuler, dans le même espace, les existences d'individus qui opinent différemment ? Comment faire vivre, sur le même territoire, des catholiques traditionalistes et des individualistes friedmanniens ? Engelhardt se voit contraint, rejoignant de la sorte l'idéologie de la *bona vita*, de dessiner un cadre général d'organisation³⁰. Le modèle d'association qu'il dessine³¹ comporte une double dimension, axiologique et institutionnelle. Axiologique. La société politique doit admettre l'interdit de la servitude (non volontaire). On ne saurait imposer aux hommes une situation à laquelle ils n'auraient pas consenti : la puissance de l'un ne doit jamais venir absorber la liberté de l'autre. La règle vaut en particulier dans le domaine de l'intervention biotechnologique : aucune expérimentation ne peut être imposée à un être humain qui ne l'aurait pas acceptée. On peut admettre cependant, rappelons-le, que l'embryon n'ait pas encore ce statut, et que, prolongeant simplement le corps de ceux qui l'ont conçu, il soit disponible pour l'usure. Institutionnelle. Les pensées wojtylienne et habermassienne affirment une politique du rassemblement, dont le propre est d'agréger, sous la même loi, des individus dont les options d'existence ne sont pas, au départ, nécessairement semblables. Engelhardt en appelle, quant à lui, à la segmentation. Le monde est culturellement divers, il doit l'être politiquement de même. Afin de préserver la liberté des êtres (qu'il ne faut jamais soumettre à une loi extérieure à leur propre volonté), il convient de leur permettre de s'organiser en communautés indépendantes. On admettra de la sorte, dans la même nation, des collectivités diverses, catholique, musulmane, kantienne, extropienne. Elles auront toutes, organisés suivant les règles qu'elles se seront données, leurs sous-systèmes spécifiques, politique, éducatif, économique. Et leur propre régime de santé, animé par des médecins en accord avec leur éthique fondatrice. On n'autorisera ici que ce qui

est conforme au droit naturel tel que l'Église le définit. On acceptera là d'entrer dans le temps des « féeries anatomiques », en ne s'interdisant ni le clonage ni les réagencements génétiques³². Comment préserver cet « individualisme communautaire » ? Notre auteur accorde à l'État central, né du contrat des hommes, un rôle (minimal) de régulation : il lui reviendra de permettre aux communautés de vie à l'instant évoquées de s'installer dans la durée et la paix, sans prendre position toutefois sur leurs options morales.

Engelhardt nous ramène à Habermas. Une lecture rapide des deux auteurs les montre, contre Jean-Paul II, en situation de cousinage philosophique. Ils sont l'un et l'autre rétifs à l'idée, chère aux jusnaturalistes, d'un ordre naturel qui s'imposerait à la volonté des acteurs, et veulent ensemble construire la société en s'appuyant sur le principe de libre choix. Cet ancrage dans la modernité ne les met pas cependant en parfaite adéquation théorique. La pensée de l'auteur américain est arrimée à l'idée de « liberté négative » : nul ne doit être limité dans les décisions qu'il pose, pourvu sans doute qu'il ne soumette pas ses semblables à des comportements auxquels ils n'auraient pas explicitement adhéré. Nul empêchement donc : tout se résout ici dans le jeu des contrats que les consciences nues, dans la recherche de la maximisation des plaisirs, concluent les unes avec les autres. Le théoricien allemand demeure attaché, pour sa part, à une forme de « liberté positive ». Le désir chez lui se trouve subsumé sous la raison : l'exercice de la liberté ne doit jamais échouer sur l'aliénation - qui tient non pas, comme chez Wojtyła, dans la transgression de ses finalités naturelles, mais dans l'abdication de son statut d'« être libre » - de soi ou de l'autre.

Nous voici revenus, au terme de ce parcours, à l'hypothèse initiale. La scène philosophique occidentale, loin de faire signe vers l'unité, décrit donc un espace fragmenté. Face aux défis engendrés par le développement des biotechnologies, Jonas appelait à une « réponse en raison » des communautés de réflexion et d'action. La discussion a eu lieu, sans déboucher cependant sur une heuristique commune de la « responsabilité ». Des options multiples - celles de la vertu, de la raison, du désir - ont été énoncées,

portées par des définitions incommensurables de l'idée d'humanité, de l'idée de morale, de l'idée de politique. Cette dispersion ne doit pas surprendre. Elle vient, à partir de son aire particulière d'expansion, celle de la bioéthique, illustrer ce qui fait le propre de la société euro-américaine. On saisit l'Occident souvent sous le concept d'un espace « messianique », livré tout entier à la passion prométhéenne. Avec Tzevan Todorov, il faut le voir, bien davantage, comme l'univers du « pluralisme »³³ : nulle vérité définitive ne l'habite jamais ; il dessine un « lieu vide », qui ne s'emplit, toujours provisoirement du reste, que de la rencontre contradictoire des raisons délibérantes.

RÉFÉRENCES

¹Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990, p.13.

²André Pichot, *L'eugénisme*, Paris, Hatier, 1995. Voir son évocation des travaux de Weismann, de Vacher de Lapouge, de Richet ou de Carrel.

³Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.

⁴Jan Marejko, « La nouvelle trinité. Technique, science et économie », *Choisir*, juin 2008, p.27. Voir aussi *Id.*, *Cosmologie et politique*, Genève, L'Age d'homme, 1989.

⁵Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard, 2002, p.25.

⁶Jan Buruma, Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York, Penguin Press, 2004.

⁷Représenté par Max More outre-Atlantique (avec la mouvance extropienne), Donna Haraway ou Peter Sloterdijk. Voir Bernard Besnier, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Hachette Littératures, 2009.

⁸Benoît XVI, Congrégation pour la doctrine de la foi, *Dignitas personae*, introduction, 2008.

⁹On pense ici à l'icisi (injection intracytoplasmique de spermatozoïdes), la gestation pour autrui, le clonage. Ces points avaient déjà été abordés dans des textes partiels par Jean-Paul II

¹⁰Voir Philippe Portier, *La pensée de Jean-Paul II, La critique du monde moderne*, vol. 1,

Paris, L'Atelier, 2006, p.91 sq.

¹¹ Jean-Paul II, *Laborem exercens*, n°9/3.

¹² *Ibid.*, n°5/4

¹³ Jean-Paul II, Congrégation pour la doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae*, Intro., n°2. Voir aussi *Dignitas personae*, introduction : « **Au cours des dernières décennies, les sciences médicales ont considérablement élargi leurs connaissances sur la vie humaine dans les premiers stades de son existence.** Elles sont parvenues à mieux connaître les structures biologiques et le processus de sa génération. Ces développements, certes positifs, méritent d'être soutenus lorsqu'ils sont utilisés pour surmonter ou guérir des pathologies et lorsqu'ils contribuent à rétablir le fonctionnement normal des processus génératifs. »

¹⁴ Jean-Paul II, *Splendor veritatis* (1993), n°43.

¹⁵ Instruction *Donum vitae*, III.

¹⁶ *Ibid.* I, 1.

¹⁷ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008.

¹⁸ *Id.*, *L'avenir de la nature humaine*, op. cit. p.24.

¹⁹ *Ibid.*, p.10.

²⁰ *Ibid.*, p.11.

²¹ *Id.*, « pluralisme et morale », *Esprit*, juillet 2004, p.10. Sur ces points, voir notre article, « Liberté et religion dans la pensée de Jürgen Habermas », *Politeia*, n°10, automne 2006, p.252-267.

²² Sur cette opposition, *Id.*, *L'éthique de la discussion et le problème de la vérité*, Paris, Grasset, 2003, p.20 sq.

²³ *Ibid.*, *L'avenir de la nature humaine*, p.90 sq.

²⁴ *Id.*, p.119 sq.

²⁵ S'autorisant de John Locke et de Robert Nozick (qui a, dès les années 1970, justifié le *free choice* dans le « supermarché génétique »),

²⁶ Tristram Engelhardt, *Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 2e édition, 1996.

²⁷ *Ibid.*, p.65 sq. ; p.22.

²⁸ *Ibid.*, p.IX-XI.

²⁹ Cette théorie avait été établie dans le dessein de permettre au sujet individuel (la société globale n'était pas encore concernée) de trouver des repères dans le nouveau contexte biomédical.

³⁰ *Ibid.*, p.12.

³¹ *Ibid.*, p.171 sq.

³² En continuité, explique-t-il, avec la philosophie de Hegel qui « fournit une base raisonnée en vue d'une éthique s'accommodant de l'irréductible contingence et diversité des positions morales ». T. Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, Swets and Zeitlinger, 2000, p.74.

³³ *Id.*, *Foundations of Bioethics*, p.390 sq.

³⁴ Tzvetan Todorov, *La peur des barbares*, Paris, Robert Laffont, 2008.