La distinction public-privé à l'épreuve du débat bioéthique : le cas de la controverse au sujet des embryons *in vitro*

David Smadja

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/quaderni/934>

DOI : 10.4000/quaderni.934

ISSN : 2105-2956

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Édition imprimée

Date de publication : 5 octobre 2015

Pagination : 103-117

Référence électronique

David Smadja, « La distinction public-privé à l'épreuve du débat bioéthique : le cas de la controverse au sujet des embryons *in vitro* », *Quaderni* [En ligne], 88 | Automne 2015, mis en ligne le 05 octobre 2017, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/quaderni/934> ; DOI : 10.4000/quaderni.934

La distinction public-privé à l'épreuve du débat bioéthique : le cas de la controverse au sujet des embryons *in vitro*

David
Smadja

LIPHA de Paris Est

Depuis une vingtaine d'années, le débat bioéthique s'est durablement installé dans l'espace public des démocraties occidentales. En effet, à partir de la fin des années 1980, après une période de tâtonnement et d'hésitation, les pays d'Europe – Royaume-Uni et France au premier plan – ont suivi les États-Unis (Merchant, 2005), en inscrivant les questions relatives à la disposition médicale du corps et du vivant humain sur l'agenda politique et législatif¹. Puis, la décennie 1990 a été ponctuée par deux grandes découvertes scientifiques qui ont contribué à remobiliser les acteurs du débat et à régénérer leurs argumentations en les recentrant vers les questions liées aux recherches médicales : tout d'abord, la naissance de Dolly, premier animal cloné, en 1996, puis la découverte des lignées de cellules souches embryonnaires en 1998. Ces événements d'une portée scientifique, médicale et technologique majeure ont contribué à intensifier la politisation du débat bioéthique. Par exemple, en 2000 le Premier ministre français Lionel Jospin se fait le porte-parole des intérêts de la recherche biomédicale en parlant de cellules de l'espérance². Aux États-Unis, les Présidents G. W. Bush et B. Obama prennent successivement des décisions opposées, le premier, en vue d'interdire le financement fédéral de la recherche sur les cellules souches, et le second en vue de l'autoriser³. Dans le même temps, les opinions publiques ont été régulièrement ou bien fascinées ou bien indignées par les possibilités nouvelles de fécondation artificielle offertes aux couples en situation d'incapacité naturelle de procréer. En France, ce débat, quoique rarement mené directement par les couples eux-mêmes, a été régulièrement mis en scène et amplifié par les médias, exploité par des intellectuels et décrit et

analysé par des chercheurs ou universitaires en droit, philosophie, psychanalyse et de manière plus discrète en sociologie (Mehl, 1999 ; Memmi, 1996). Il a successivement pris comme sujet : l'insémination *post mortem*⁴, le don d'embryon, le clonage reproductif et plus récemment, lors des dernières révisions des lois de bioéthique, la gestation pour autrui. À chaque fois, l'impossibilité de la procréation naturelle ou hétérosexuelle qu'il est *de facto* possible de pallier laisse place à une dispute entre des acteurs dont les intérêts et les valeurs sont incompatibles. Un premier degré du débat ressortit à l'*implication* et concerne les couples en situation d'incapacité pathologique ou juridique, et les médecins. Un second degré relève de l'*opinion* et implique les différentes familles de pensées et de croyances relatives à la procréation légitime.

De manière générale, la science politique – qu'il s'agisse de la sociologie politique ou de la théorie politique – a peu abordé ce débat⁵ et, lorsqu'elle s'en est saisi, a presque toujours privilégié une conception polarisée et agonistique caractérisée par la prégnance incongrue des valeurs morales et par la résurgence intempestive de doctrines exhaustives notamment à teneur religieuse propre à la sphère privée (Taguieff, 2007, Ogien, 2004)⁶. Dans cette perspective, à l'image du débat autour de l'avortement, le débat bioéthique serait essentiellement une affaire morale qui donne une très faible prise aux acteurs, généralement prisonniers de valeurs inculquées lors de leurs socialisations.

Or, à notre sens, ces hypothèses s'appuient partiellement sur une reprise des représentations d'acteurs et, de ce fait, elles n'ont pas été suffi-

samment questionnées au plan théorique. Elles supposent en particulier qu'il n'existe qu'une seule dimension du problème, relevant de la question de société et des mœurs (Engeli, Varone, 2011)⁷ et que, de ce fait, un positionnement sur une question détermine nécessairement un positionnement symétrique contraire, autour d'une alternative figée entre conservatisme religieux et libéralisme relatif au mœurs sociales et familiales. Pour traiter cette question, nous choisissons de privilégier le débat autour de l'embryon *in vitro*. En effet, au contraire du débat autour de la liberté de procréer, il semble être moins accessible aux effets de la conjoncture médiatique. Existant depuis les débuts du débat bioéthique en France⁸, il constitue une sorte de basse continue qui accompagne de manière sous-jacente et discrète les vicissitudes successives du débat de la fin des années 1970 jusqu'à aujourd'hui. Enfin, il intègre la question moins immédiatement visible de la liberté de la recherche. L'article vise à montrer le bien-fondé d'une conceptualisation centrée sur le désaccord mieux adaptée à un débat émergent à propos duquel valeurs et intérêts ne semblent pas encore pleinement stabilisés ou durcis. En particulier, à l'inverse de la question du commencement de la vie humaine *in utero* qui est contenue dans le débat plus général au sujet de l'IVG ou bien de celle du droit au suicide médicalisé, cette situation semble plus abstraite et elle confronte les différents acteurs à une forme d'indétermination suscitant justement controverses et argumentations plutôt que polémique et « panique morale » (Ogien, 2004)⁹.

La première partie de cet article décrit l'apparition d'un ensemble de croyances éthiques et politiques nouvelles prenant l'embryon humain

comme objet et montre qu'il ne trouve pas immédiatement sa place dans les catégories traditionnelles de la pensée politique libérale et démocratique caractérisée par la séparation public-privé. La deuxième partie montre de quelle manière les cadres traditionnels de la théorie politique libérale ne parviennent qu'imparfaitement à rendre compte des termes du débat bio-éthique consacré à l'embryon *in vitro* et propose de se tourner vers un modèle d'analyse centré sur la notion de désaccord (*Disagreement*) plus à même de décrire et d'expliquer le contenu de la controverse éthique et la ré-articulation entre le privé et le public.

L'apparition d'un intérêt public pour le vivant humain qui éprouve la distinction public-privé

En 1978, une première fécondation *in vitro* (FIV) est réalisée en Grande-Bretagne et aboutit à la naissance du premier bébé-éprouvette, Louise Brown. En transformant les conditions naturelles de la procréation et en permettant de reproduire artificiellement (*in vitro*) la phase de la conception constituée par la rencontre et la fusion des gamètes, cette innovation s'accompagne d'une transformation des perceptions de la procréation, de la filiation, de la parenté et de la famille (Mehl, 1999)¹⁰. Cependant, à côté du fait qu'il produit des embryons en dehors du corps de la mère, ce dispositif aboutit également à la conception et à la conservation d'embryons en surplus, susceptibles d'être ultérieurement réimplantés, ou d'embryons surnuméraires non directement souhaités. Cette différence, en apparence, exclusivement technique et donc peu significative au plan symbolique et politique, génère pourtant un véritable problème, un dilemme éthique et

politique, dans la mesure où elle consacre l'apparition, dans l'arbre des alternatives, d'une option durable et consolidée par laquelle des embryons humains pourraient exister sans pour autant être considérés comme des enfants à naître. Ce faisant, la technique introduit un état de fait inédit permettant d'observer une reconfiguration des croyances. Ces dernières forgent des concepts inconcevables¹¹ visant à rendre compte de l'embryon humain, non pas médiatisé par l'enfant à naître et la personne qu'il a à être, mais bel et bien en tant que tel.

À première vue, dans leur majorité, citoyens et hommes politiques ne disposent pas des compétences qui leur permettraient de percevoir la situation spécifique de l'embryon *in vitro*, en surplus et surnuméraire produit dans le cadre de la FIV et son caractère problématique¹². Du coup, conformément à un mécanisme qui relève de l'argument d'autorité, ils ont plutôt tendance à s'en remettre à des experts. Pour autant, la technicité de la question ne doit pas non plus être exagérée et conduire à écarter toute dimension politique, au sens citoyen et non partisan du terme. En effet, très peu de temps après la naissance d'Amandine en 1982 (premier bébé-éprouvette français), les acteurs politiques s'approprient la question¹³ en s'inquiétant explicitement des implications de la recherche biomédicale concernant le respect des droits de l'homme et de la dignité de la personne¹⁴, et en introduisant la possibilité d'une manipulation de l'être humain. Ce cadrage politique prend appui sur l'association possible entre l'embryon et le commencement de la vie humaine présente depuis le débat autour de l'IVG (Boltanski, 2004, Bateman, 2004)¹⁵. La création du CCNE et son premier avis – consacré

explicitement à l'embryon et rédigé de manière collégiale en associant scientifiques et profanes – font émerger la FIVETE comme problème public en l'inscrivant délibérément en dehors du seul laboratoire. Aussi s'amorce-t-il un processus de *mise en politique* qui s'amplifie tout d'abord avec l'avis de décembre 1986 du CCNE qui en expose explicitement les implications éthiques et politiques en estimant que « *le fondement et la mesure du respect dû à l'embryon peuvent être argumentés en raison*¹⁶ », puis avec les différents examens des lois de bioéthique en 1992 puis en 1994, durant lesquels la question du rapport à l'embryon *in vitro* surnuméraire est régulièrement située au centre du débat parlementaire et où est affirmé le principe de l'interdiction de toute recherche portant atteinte à l'intégrité des embryons conçus dans le cadre de la fécondation *in vitro*.

Or, lorsqu'elle est appréhendée de façon complète, c'est-à-dire en distinguant entre embryon *in utero* et *in vitro*, d'une part, puis en séparant embryon *in vitro* en surplus et embryon *in vitro* surnuméraire, de l'autre, la libre disposition des embryons nourrit un ensemble nouveau de significations morales et politiques. En particulier, elle donne lieu à une redistribution *sui generis* des interprétations plausibles du commencement de la vie humaine et à un déplacement insensible du centre de gravité du débat. D'ordinaire, le jugement moral prenant l'embryon *in vitro* pour objet est plutôt monopolisé par ceux qui perçoivent l'embryon comme enfant à naître. Il en découle une identification des débats autour de la FIVETE avec ceux portant sur l'avortement et l'IVG. Or, à notre sens, les croyances au sujet des embryons *in vitro* apparaissent sous des formes plus complexes

et équivoques. Par exemple, loin de faire l'objet d'une défense intransigeante, la valorisation de la protection de l'embryon *in vitro* surnuméraire s'accommode tout à fait de la reconnaissance du caractère indécidable et *aporétique* d'une telle question et de l'impossibilité d'une quelconque identification à la personne. Au vrai, la position consistant à défendre le respect dû à l'embryon prétend faire l'objet d'un accord compatible avec d'autres positions antagonistes. Ce débat théorico-pratique au sujet du commencement de la vie humaine *in vitro* oppose « bio-conservateur » et « bio-progressiste ». Dans le contexte français il implique essentiellement des scientifiques – des biologistes comme J. Testart, des médecins comme R. Frydman – des théologiens et/ou porte-parole de la religion chrétienne (essentiellement catholiques et plus ponctuellement protestants). Puis à partir de la seconde partie des années 1980 au moment où les questions de bioéthique sont inscrites à l'agenda politique et législatif, des hauts fonctionnaires puis des parlementaires (le conseiller d'État communiste G. Braibant, les députés J. Toubon pour le RPR et B. Bioulac pour le PS par exemple). Toutefois, le débat ne peut être seulement déchiffré à l'aide d'un clivage dogmatique ou idéologique et partisan renvoyant dos à dos les conservateurs et les progressistes (ou les libéraux), droite et gauche parce que les croyances relatives à l'embryon, tantôt en faveur d'une régulation, tantôt en faveur d'une libéralisation, sont structurées d'une manière fondamentalement ambivalente¹⁷. Par exemple, le camp conservateur adopte une position qui intègre la complexité de la situation de l'embryon et, de ce fait, prend une forme ambivalente, mixte et inattendue. Ainsi, prenant conscience de l'impossibilité de ré-implanter d'une quelconque

manière les embryons surnuméraires, et pourtant radicalement opposés à toute forme d'utilisation des embryons humains, certains acteurs religieux se prononcent à la fois en faveur du respect de l'embryon comme personne potentielle et en faveur d'une destruction des embryons surnuméraires présentée comme un moindre mal. Par exemple, le Père Patrick Verspieren, membre du CCNE et principal conseiller de l'épiscopat français, écrit à propos des embryons orphelins, non réclamés par le couple de géniteurs, qu'il est préférable de « *prendre acte de l'impasse dans laquelle on se trouve* » et d'accepter de « *décongeler ces embryons et laisser s'éteindre leur vie.* » : « (...) *Ce n'est pas une bonne solution, mais les autres seraient pires* »¹⁸. De même, selon le Père Olivier de Dinechin, l'Église recommande « *de ne pas congeler les embryons* » : « *Pour ceux qui existent, non utilisés, elle propose, comme un moindre mal, de les détruire, sans qu'ils servent auparavant à des recherches scientifiques.* »¹⁹ Plus généralement, il est important d'observer que, lors du débat parlementaire, certains représentants de l'Église catholique ou certains parlementaires de droite, normalement favorables au respect de l'embryon humain dès la conception, se sont prononcés en faveur de sa destruction et, à l'inverse, les parlementaires du groupe socialiste, résolument opposés à une quelconque remise en cause de l'avortement et par conséquent radicalement défavorables à la reconnaissance légale d'un *statut* de l'embryon, ont majoritairement participé à la construction d'un dispositif de protection des embryons en surplus²⁰. Dès lors, à bien des égards, la situation de l'embryon et les croyances sociales et politiques qu'elle induit constituent des faits sociaux inattendus et énigmatiques.

Par-delà « le fait du pluralisme » propre au libéralisme politique : un modèle de coopération centré sur le désaccord

Pour sauver ces phénomènes, le libéralisme politique comme courant théorique dominant propose une conceptualisation centrée autour du « fait du pluralisme » (Rawls). Comme le multiculturalisme, le débat bioéthique illustrerait à son tour – et avec une grande acuité – la coexistence, dans des sociétés démocratiques fondamentalement divisées (Dryzek, 2005)²¹, de valeurs et de doctrines compréhensives particulièrement prégnantes et irréductibles les unes aux autres. Pour Rawls, les croyances relatives à la signification de la vie et de l'existence humaine sont incommensurables et, de ce fait, elles doivent relever de la sphère privée (Rorty, 1994)²². L'alternative consiste donc dans le choix entre l'affirmation légitime d'une forme équitable de coopération sociale et l'acceptation d'une opinion particulière et partielle contraignant les membres minoritaires et dissidents (*dissenters*). Dans ses effets de sens, cette analyse contredit donc la tolérance sur laquelle elle prétend pourtant s'appuyer (Guillarme, 1996)²³. On sait bien que chaque sociétaire est rationnel au sens où il peut se déterminer en fonction de principes universels, acceptables par tous dans les mêmes termes. Pourtant, cette caractéristique essentielle du citoyen n'apparaît que sous la forme d'une séparation radicale d'avec le monde de la pratique et de l'expérience (Moon, 2003) au sein duquel le pluriel constitue nécessairement le règne de l'hétérogène et de l'irréductible. Dès lors, le libéralisme tranche le débat en figeant et en assignant à résidence chacune des positions énoncées et des valeurs ou des visions du monde défendues par

tel ou tel acteur de la controverse. De ce point de vue, il cède peut-être un peu trop vite à la précipitation sans prendre en compte quelques-uns des aspects les plus troublants et les plus complexes des croyances effectivement formulées par les citoyens qui, contre toute attente, dévoilent une autre déclinaison du fait du pluralisme. En effet, loin de signifier exclusivement l'opposition irréductible, le pluralisme connaît également une modalité de nature délibérative et procédurale (Manin, 1986) qui le rapproche d'une tolérance indissociable de l'écoute et lui permet d'accueillir en son sein la raison publique que Rawls plaçait à l'extérieur de lui (Donegani, Sadoun, 2007)²⁴.

La situation spécifique de l'embryon *in vitro* surnuméraire nourrit un ensemble de croyances qui ont pour caractère spécifique de demeurer dans l'ambivalence – et cela constitue l'apport fondamental de l'observation empirique à la théorie politique. En effet, la protection de l'embryon surnuméraire n'aboutit pas pour autant à sa reconnaissance en tant que personne. À l'inverse, être en faveur de son utilisation écarte d'emblée toute réification. En même temps, cette situation ne peut être déchiffrée comme un phénomène purement privé nourrissant exclusivement des interprétations relevant de la doctrine compréhensive, dans la mesure où elle émerge pleinement comme problème public. Pour reprendre le célèbre critère formulé par J. Dewey (Dewey, 2010), elle est pleinement perçue comme problème public, ayant des conséquences indirectes sur les individus. Elle requiert donc la construction d'une théorie politique qui privilégie la pluralité et le désaccord, non pas pour les dépasser, mais tout au contraire pour les maintenir et leur ménager une place à part entière. À ce

propos, les travaux de Amy Gutmann et Dennis Thompson, qui visent à montrer la consanguinité de la démocratie et du désaccord (Gutmann, Thompson, 1996), peuvent constituer un cadre de référence plus satisfaisant pour rendre compte de la complexité de la controverse autour de l'embryon surnuméraire. L'hypothèse défendue consiste à affirmer qu'il existe, dans les sociétés démocratiques contemporaines, des questions qui, à l'instar des maternités de substitution, relèvent directement des mœurs et de la sphère privée et qui, en même temps, se construisent, dans l'esprit des citoyens, comme explicitement politiques. L'accent est mis sur le phénomène du désaccord moral qui est pensé comme pivot délibératif de la vie politique démocratique, à prendre au sérieux. Le désaccord ne doit pas être identifié au *dialogue* évoqué par les philosophes communautariens, permettant aux citoyens d'aborder une situation collectivement, comme un *nous* (Taylor, 1997)²⁵ puisqu'il apparaît lorsque des groupes aux positions irréductibles débattent. Cependant, loin de conclure à l'impossibilité d'une composition en raison de la pression exercée par les groupes et de l'intransigeance qui en découle (Walzer, 1999)²⁶, les théoriciens délibérativistes du désaccord mettent au jour l'existence d'une tendance non plus centrifuge, mais centripète propre aux membres citoyens des différents groupes d'appartenance. Un dialogue a donc bel et bien lieu mais il constitue, pas simplement une mise en commun de ce qui est propre aux individus, mais une mise en commun de ce qui est propre à des collectifs déjà constitués.

Bien entendu, cette conduite délibérative n'existe pas de manière nécessaire. Le plus souvent, les

individus perçoivent l'entrée en délibération comme une remise en cause insupportable de leurs convictions morales (Goi, 2005)²⁷. À ce propos, on voit bien comment le rapport à l'embryon a plus de chance d'être déchiffré à l'aide des schèmes relatifs à la famille, au couple, à la naissance, à la filiation inculqués lors des socialisations. Dans la mesure où ces thèmes relèvent de la vie privée ou bien de la vie communautaire, par exemple religieuse, ces croyances constituent les marqueurs d'une appartenance communautaire incontournable en dehors de laquelle les individus ne peuvent ni penser ni agir. Sur ce point, l'approche communautarienne semble plus adéquate que le libéralisme politique rawlsien pour approcher ces phénomènes dans leur dynamique interne. À l'évidence, chercher à rendre compte de l'équilibre réfléchi dans le contexte du fait du pluralisme et à définir la règle de composition permettant de fédérer les individus et les groupes suppose en amont de rendre compte de manière serrée de la cohésion interne à chaque groupe social et de ses mécanismes propres. Les schèmes de perception qui déterminent les pratiques et orientent le fonctionnement des institutions sont profondément enracinés et découlent de normes indissociablement morales et sociales qui doivent leur force au fait qu'elles ne sont partagées que par un groupe, dans le cadre d'« une sphère de vie » et non par les individus. À cet égard, le modèle communautarien permet plus adéquatement de rendre compte des frontières et des séparations existantes entre les groupes sociaux entre eux, et entre les groupes sociaux et l'État, et de mettre en évidence le caractère anormal et violent, contre-nature, de toute superposition et empiètement des uns sur les autres. Dans ce cadre, seule l'existence

séparée des sphères permet de garantir leurs membres contre le risque.

Cependant, il n'est pas non plus justifié de généraliser l'hypothèse agonistique. Du fait de la nouveauté et du caractère inédit des découvertes scientifiques et médicales et de la séparation qui existe entre les enjeux scientifiques, par nature abstraits et donc peu décisifs, et les enjeux politiques par nature décisifs, le débat bioéthique et les oppositions observables ne peuvent seulement donner lieu à une interprétation privilégiant des positions passionnelles et intenses découlant d'identités culturelles et politiques durcies (Mouffe, 1999)²⁸. En effet peut-on réellement comparer les revendications spécifiquement politiques, nationalistes et ethniques, au sens du *politics* orienté vers l'acquisition du pouvoir et la définition de la souveraineté, et les revendications souvent théoriques et tièdes en faveur de l'extension de la liberté de la recherche ? À vrai dire, ces situations constituent un terreau plutôt favorable à la démocratie délibérative dans la mesure où elles peuvent être discutées froidement dans des forums informels éloignés de tout horizon décisionnel. En même temps, du fait de l'absence d'enjeux sociaux liés à l'existence de rapports de domination socio-économique, elles ne donnent pas prise à des logiques militantes susceptibles de mettre en évidence les ressorts sous-jacents de la délibération comme pratique excluante (Young, 2011).

À travers une observation sélective des pratiques discursives ordinaires, autrement dit de la manière dont les citoyens raisonnent et parlent de politique dans la vie de tous les jours, les

auteurs de *Democracy and Disagreement* mettent en évidence un type de pensée politique structuré autour de l'assomption du désaccord et de la recherche d'une justification des positions formulées. Tout d'abord, les citoyens parlent et s'engagent dans la délibération en étant à la fois libres de toute contrainte et sur un pied d'égalité les uns avec les autres. Puis, dans ce cadre, ils peuvent et doivent appliquer le principe de réciprocité (visant à trouver des principes mutuellement acceptables). Cependant, la discussion rationnelle à laquelle se livrent les citoyens revêt une signification concrète, dans la mesure où, à l'inverse des sociétaires du modèle rawlsien, ils s'adressent à des citoyens situés en prenant en compte des croyances positives différentes (Moon, 1993)²⁹. En effet, le principe de *réciprocité* diffère du principe d'*impartialité* en cela qu'il n'exige pas de chacun qu'il justifie sa position en la conformant à des principes abstraits et impersonnels et en abandonnant par conséquent tout contexte argumentatif lié à un désaccord donné (Manin, 1985)³⁰. Bien au contraire, si elle préserve l'obligation de dépasser la stricte considération de l'intérêt particulier propre à l'approche stratégique ou économique (Elster, 1998), la réciprocité consiste surtout à prendre en considération les croyances acceptables des autres citoyens avec lesquels il est possible d'entretenir un désaccord raisonnable (Gutmann, 1996)³¹. Plus précisément, il consiste pour chacun à formuler une revendication de manière à ce qu'elle puisse être acceptée par les autres, compte tenu de ce qu'ils peuvent effectivement comprendre et tolérer. Il suppose donc de la part des citoyens de disposer de la capacité de reconnaître le caractère acceptable d'une croyance³² à laquelle ils ne souscrivent pas

et d'une position qu'ils peuvent désapprouver³³. Aussi voit-on apparaître, au sujet de l'avortement, une position intermédiaire, *pro-life* et modérée, souvent désapprouvée et pourtant moralement respectable. Cette direction se trouve approfondie par l'invocation d'un principe délibératif plus exigeant et plus complet, *l'accommodation*, par lequel les citoyens se mettent à la recherche d'un compromis et adoptent une attitude d'ouverture aux contradicteurs³⁴ en cherchant à s'adapter à leurs croyances et à satisfaire leurs exigences sans pour autant renoncer aux leurs³⁵. Dans ce cas, les citoyens reconnaissent le fait qu'ils puissent avoir partiellement tort³⁶.

Conclusion

Pour conclure, l'actualité et la vigueur du débat bioéthique, saturé de discours, invitent à faire preuve de vigilance épistémologique et à se détourner des prénotions immédiatement disponibles qui conduisent à privilégier une vision agonistique opposant de manière tranchée les conservateurs aux libéraux au sujet de la libre disposition du corps humain. Pour ce faire, la voie frayée par la théorie politique vaut d'être explorée pour ce qu'elle apporte aussi bien en termes de jugement, au plan normatif, que de forgeage d'hypothèses, au plan explicatif. Dans le prolongement des travaux d'Arendt et de Berlin, elle permet de reconstituer la complexité des croyances et des conduites façonnées par les pratiques biotechnologiques et leurs transformations et elle se traduit, contrairement aux approches philosophiques, par une certaine sensibilité aux nuances charriées par l'empirie et la complexité des faits. En particulier, elle permet de ne pas éluder le débat réel au sein

duquel la croyance éthique, indissociablement privée et publique, vise à répondre à la croyance symétrique formulée par les scientifiques, également acceptable. La première favorable au respect de l'embryon se confronte à la seconde selon laquelle l'embryon *in vitro* n'est pas nécessairement destiné à naître et peut donc donner lieu à une objectivation dans le cadre de la recherche sans pour autant être considéré comme un simple matériau de laboratoire. Dès lors, seule une conceptualisation qui privilégie le *désaccord* inhérent à toute délibération politique – c'est-à-dire la participation des acteurs à la controverse où chacun formule une croyance marquée par l'ambivalence, le mouvement vers autrui et l'accommodement – peut permettre d'expliquer et de sauver l'existence de croyances morales concrètes nées de l'extension des libertés biomédicales et qui contribuent à rendre plus authentique, et non à dévoyer, la vie politique démocratique.

L'attention portée à certains discours formulés dans le cadre du débat bioéthique permet de retrouver la trace d'une exigence morale et démocratique adaptée au contexte technoscientifique contemporain et susceptible d'être proposée comme un idéal normatif permettant d'orienter les conduites. Elle révèle une forme de consentement citoyen qui s'appuie sur un engagement délibératif. Les citoyens y visent une décision collective légitime et juste en participant à une délibération à laquelle ils prennent part librement et également en vue du bien commun. Ce faisant, il apparaît que la politique ne relève pas nécessairement du conflit entre intérêts ou valeurs préexistants et qu'elle peut également revêtir une signification idéale en supposant l'expression de

convictions qui relèvent de la moralité politique et la pratique de l'échange d'arguments avec les autres sur la question des fins de la conduite humaine³⁷.

R · É · F · É · R · E · N · C · E · S

- ARENDT, H. (1972), *La crise de la culture*, Paris : Gallimard.
- ARENDT, H. (2001). *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris : Seuil.
- BATEMAN S. (2004), « L'expérience morale comme objet sociologique », *Année sociologique*, n° 54.
- BENHABIB S. (1989), « Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation » in N. Rosenblum, *Liberalism and the Good Life*, Cambridge : Harvard University Press.
- BERLIN I. (1951), « Qu'est-ce que la théorie politique ? » *Revue française de science politique*
- BOLTANSKI L. (2004), *La condition fœtale, une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris : Gallimard.
- COMMAILLE J. (1994). *L'esprit sociologique des lois. Essai de sociologie politique du droit*, Paris : PUF.
- DAHL R. (1989), *Democracy and Its Critics*, New Heaven : Yale University Press.
- DEWEY J. (2010), *Le public et ses problèmes*, Paris : Gallimard.
- DONEGANI J.-M., SADOUD M. (2007), *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris : Gallimard.
- DRYZEK J. (2005), « Deliberative Democracy in Divided Societies », *Political Theory*, vol. 33, n°2.
- COHEN J. (2009), *Philosophy, Politics, Democracy*, Harvard University Press.
- ELSTER J. (1998) (dir.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ENGELI V., VARONE F. (2011), « Governing Morality Issues Through Procedural Politics », *Swiss Review of Political Science*, 17 (3).
- FOX R. , SWAZEY J., WATKINS J. (2008) *Observing Bioethics*, Oxford, Oxford University Press.
- GOI S. (2005), « Agonism, Deliberation and Abortion », *Polity*, vol. 37, n° 1, jan.
- GUILLARME B. (1996), « Rawls et le libéralisme politique », *Revue française de science politique*, n° 2.
- GUTMANN A., THOMPSON D. (1996), *Democracy and Disagreement*, Cambridge (Mass.): The Belknap press of Harvard university press.
- MANIN B. (1985), « Volonté générale ou délibération ? », *Le Débat*, janvier, n° 33.
- MANIN B. (2002), « L'idée de démocratie délibérative dans la science politique contemporaine. Entretien avec Bernard Manin », *Politix*, vol. 15, n° 57.
- MEMMI D. (1996), *Les gardiens du corps. Dix ans de magistère bioéthique*, Paris : Éd. de l'EHESS.
- MERCHANT J. (2005), *Procréation et politique, aux États-Unis (1965-2005)*. Paris : Belin.
- MOON J. D. (2003), « Liberalism, Autonomy and Moral Pluralism », *Political Theory*, vol 31, n°1.
- MOON J. D (1993), *Constructing Community Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, Princeton New Jersey : Princeton University Press.
- MOUFFE C. (1999), « Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism », *Social Research*, 66.
- OGIEN R. (2004), *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004.
- PERELMAN C. (1970) (en collaboration avec Lucie Olbrecht-Tyteca), *Traité de l'argumentation*. Bruxelles : Éditions de l'université de Bruxelles.

RAWLS J. (1987), *Théorie de la justice*, Paris : Seuil.

RAWLS J. (1995), *Libéralisme politique*, Paris : PUF.

RORTY R. (1994), *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris : PUF.

SHAPIRO I., (1999) « Enough of Deliberation : Politics is About Interests and Power » in Stephen Macedo, *Deliberative Politics : Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press.

TAGUIEFF P.-A. (2007), *La bioéthique ou le juste milieu. Une quête de sens à l'âge du nihilisme technicien*. Paris : Fayard.

TAYLOR C. (1997), « Quiproquo et malentendu : le débat communautariens-libéraux », *Libéraux et communautariens*, Paris : PUF.

TOURNAY V., (2006), « De la bioéthique à l'action publique en matière de biotechnologies : la production des thérapies cellulaires » *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n°121, juil.-déc. 2006

THOMSON J. J. (1971), « A Defense of Abortion », *Philosophy and Public Affairs*, vol.1, n° 1, Fall.

WALZER M. (1999), « Deliberation and What Else ? » in Stephen Macedo, *Essays in Democracy and Disagreement*. New-York, Oxford University Press.

YOUNG I. M. (2011), « La démocratie délibérative à l'épreuve du militantisme », *Raisons politiques*, n°42.

N · O · T · E · S

1. Toutefois, cette continuité américaine dans la mise en politique des questions du vivant ne doit pas occulter les différences substantielles entre les traditions bioéthiques existant de part et d'autre de l'Atlantique, le modèle américain du Nord étant centré sur une philosophie de l'individu contrairement au modèle français qui confère un rôle prédominant à l'État. Voir sur ce point, Renée Claire Fox, Judith P. Swazey, Judith C. Watkins, *Observing Bioethics*. Les auteurs mettent en évidence les ingrédients de la bioéthique en France « Components and Characteristics of Bioethics in France ». Ils écrivent : « *The idea of "social solidarity" has roots in the heritage of the French Revolution, with its emphasis on fraternité as well as liberty and equality, and in both European Christian (primarily Catholic) and Socialist thought, and their political expression in French and other European parties of Christian Democratic (...) It is generally related to France's strong tradition of "Public service" that affects many areas of the society, including transportation, energy and mail, as well as health care (...) The notion of solidarity stresses (...) a sense of identity, unity (...) it refers to the common good, expressed in and through the good society* », p. 250.

2. Le Premier ministre Lionel Jospin déclarait à propos des cellules embryonnaires humaines : « (...) grâce aux cellules de l'esérance, des maladies aujourd'hui incurables connaîtront peut-être demain un traitement. Des enfants immobiles pourront enfin se déplacer, des hommes et des femmes brisés pourront enfin se redresser », « Lionel Jospin lève le tabou du clonage thérapeutique », *La Croix*, 29 novembre 2000 ; « Recherches sur l'embryon : le feu vert de Jospin », *Le Figaro*, 29 novembre 2000.

3. Pour illustrer la portée politique de ce débat, voir Peter J. Boyer, « Fighting the Stem-cell Wars, The

Covenant », *The New Yorker*, Sept. 6, 2010, p. 60.

4. Voir entre autres l'affaire Parpalaix : « Corinne, 23 ans, se verra restituer le sperme de son mari décédé et pourra se faire inséminer. Une première juridique au Tribunal de Créteil », « Porte ouverte à l'insémination *post mortem* », *Libération*, 2 août 1984.

5. À titre d'exception, on peut évoquer les travaux de V. Tournay qui propose une approche pragmatique en appréhendant le débat bioéthique comme « un dispositif d'épreuves » par lequel se construit « une articulation entre techniques du vivant et médecine » notamment par le biais d'une « labélisation médicale de technologies à l'œuvre au sein des laboratoires » (Tournay, 2006).

6. À ce propos Pierre-André Taguieff met en évidence le discours de l'Église catholique qui sacralise la vie humaine, en particulier à son commencement et qui constitue l'une des strates sous-jacentes de la bioéthique, « clairement définissables », « consistantes et sources d'arguments », p. 32.

7. À ce propos, en analysant le cas des politiques publiques qui aborde la recherche sur les cellules souches embryonnaires en Suisse, Engeli et Varone montrent que les modèles centrés sur les valeurs morales ne sont pas les plus pertinents.

8. En effet, c'est bien la conception d'embryons humains qui a inauguré le débat bioéthique en France : « Nul doute que l'embryon humain motiva la création du Comité national d'éthique dont il focalisera d'ailleurs l'attention dans la majorité des avis et des recommandations qui se succédèrent durant deux décennies. », Jacques Montagut, « L'embryon humain dans l'histoire du CCNE », *Travaux du Comité Consultatif National d'Éthique, 20^e anniversaire, op. cit.*, p. 64.

9. Ruwen Ogien, *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004, « Trop d'éthique tue l'éthique », pp. 19-60.

10. Ce phénomène a été en partie analysé dans les travaux de Dominique Mehl qui propose une lec-

ture sociologique transversale du débat bioéthique, pp. 151-152.

11. Nous empruntons ici la fameuse expression de Hegel.

12. L'existence d'un décalage entre les spécialistes et l'opinion publique est régulièrement invoquée lors de l'examen des lois de bioéthique en 1994. Ainsi, la présidente de la commission spéciale, Elisabeth Hubert, déclarait « N'est-ce pas prématuré de légiférer alors que l'opinion publique a encore si peu conscience et connaissance des enjeux de ce débat ? », *JOAN CR*, 3^e séance du 7 avril 1994, p. 666.

13. « M. Mitterrand installe le Comité national d'éthique », *Le Monde*, 3 décembre 1983 : « *La présence du président de la République et de plusieurs membres du Gouvernement à cette cérémonie d'installation montre l'intérêt que portent les plus hautes autorités de l'État aux implications proprement politiques des progrès scientifiques, et plus précisément de ceux relevant de la biologie et de la médecine.* »

14. Par exemple, le président Mitterrand présente les progrès de la biologie et de la médecine de la procréation comme une opportunité pour la France de renouer avec sa vocation historique à « inventer la liberté et la démocratie », *Génétique, procréation et droit*, Paris, Hubert Nyssen, Actes Sud, 1985, p. 13.

15. Sur ce point, voir les travaux de Luc Boltanski qui s'intéressent aux représentations des débuts de la vie humaine. De son côté, Simone Bateman aborde directement la conduite des femmes et des médecins confrontés au « devenir des embryons surnuméraires », Simone Bateman, p. 409.

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

17. À ce propos, Habermas écrit : « *Aujourd'hui, le camp libéral, de ceux qui, face à la protection de la vie embryonnaire à ses premiers moments, avaient fait*

une place au droit des femmes à l'autodétermination, est divisé. Ceux qui sont guidés par des intuitions déontologiques aimeraient ne pas souscrire sans condition à des attestations utilitaristes qui posent qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'on libère la relation instrumentale aux embryons » (Habermas, 2002) p. 50.

18. *Le Figaro*, 4 janvier 1989.

19. « Trois questions à Olivier de Dinechin, Un risque moral fondamental », *Le Monde*, 16 février 1989.

20. On pense au député socialiste et médecin, Bernard Bioulac, président de la commission spéciale qui examine dès 1992 les projets de loi de bioéthique et qui dépose l'amendement visant à conférer un droit spécifique à l'embryon surnuméraire et surtout, ce qui est encore plus éloquent, à Yvette Roudy, ancienne ministre des Droits de la femme.

21. John Dryzek place sur le même plan les guerres civiles, les conflits ethniques et les conflits entre laïcs et religieux en évoquant à chaque fois le point commun du conflit entre identités profondément enracinées. p. 219.

22. Selon R. Rorty : « Dans une démocratie libérale, non seulement les opinions portant sur de telles questions seront soustraites à la contrainte légale, mais on veillera à ce que les discussions qui s'y rapportent ne soient pas mêlées au débat social. », p. 203.

23. À ce propos Bertrand Guillaume parle d'une Théorie de la justice « philosophiquement intolérante », « la justification complète de ses principes n'est pas susceptible d'être acceptée par tous les citoyens raisonnables, vivant dans une société libérale. », p. 326. Toutefois, contrairement à Rorty, il montre que, dès *Libéralisme politique*, le second Rawls construit, à partir de la reconnaissance du « fait du pluralisme », une véritable conception fondée sur la Raison publique et le devoir civique.

24. Sur ce point, voir en particulier les passages

consacrés au pluralisme comme condition interne « d'un accès à la vérité en régime de modernité » dans Jean-Marie Donegani et Marc Sadoun, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 446.

25. Voir par exemple l'analyse holistique de la conversation par Charles Taylor qui la considère non pas comme « la coordination d'actions de différents individus » mais comme « une action commune », « notre action » en la comparant à la danse d'un groupe, « Quiproquo et malentendu : le débat communautariens-libéraux », p. 99.

26. À ce propos Michael Walzer écrit à propos de la délibération : « Deliberation does have a place, in fact an important place, in democratic politics, but I don't think it has an independent place – a place, so to speak, of its own. », Michael Walzer, « Deliberation and What Else ? » in Stephen Macedo, *Essays in Democracy and Disagreement*, p. 67.

27. Ainsi Simona Goi livre une analyse agonistique et sociologique du débat autour de l'avortement aux États-Unis, diamétralement opposée à celle de Amy Gutmann et Dennis Thompson en montrant de manière convaincante que la perspective délibérativiste méconnaît la réalité de la confrontation des positions qu'elle qualifie de « The abortions Wars », p. 62. Son argumentation s'appuie notamment sur l'article de Ian Shapiro, « Enough of Deliberation : Politics is About Interests and Power » in *Deliberative Politics : Essays on Democracy and Disagreement*.

28. Même si on trouve dans les travaux de Chantal Mouffe une première forme de pacification (et de régulation du conflit) dans le passage de l'antagonisme à l'agonisme, c'est-à-dire dans la transformation des ennemis en adversaires.

29. Voir également, à ce propos, l'approche par le discours de Donald Moon qui prend comme point de départ les croyances et les convictions particulières et assume les conditions de départ du pluralisme en

vue de rendre compte de la manière dont une décision mutuellement acceptée peut être prise. John Donald Moon, *Constructing Community Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, p. 73.

30. Pour cette raison, Bernard Manin pense que la théorie de John Rawls est d'inspiration rousseauiste, empreinte d'une « exigence d'unanimité et caractérisée par une « absence de la délibération », Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération ? », *Le Débat*, p. 79. En effet, le processus de formation de la volonté est indifférent. Ayant exactement les mêmes raisons, les individus placés sous le voile d'ignorance ne peuvent avoir de désaccord.

31. Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, p. 2.

32. Bernard Manin évoque à ce propos le « mouvement vers autrui que l'on fait quand on cherche à persuader. » : « L'idée de démocratie délibérative dans la science politique contemporaine. Entretien avec Bernard Manin », *op. cit.*, p. 51. « Il faut, en effet, pour argumenter, attacher du prix à l'adhésion de son interlocuteur, à son consentement, à son concours mental », Chaïm Perelman (en collaboration avec Lucie Olbrecht-Tyteca), *Traité de l'argumentation*, pp. 20-21.

33. « Citizens who reason reciprocally can recognize that a position is worthy of moral respect even when they think it morally wrong », Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, pp. 2-3.

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

35. « In deliberative disagreement, (...) citizens should try to accommodate the moral convictions of their

opponents to the greatest extent possible, without compromising their own moral convictions. », *ibid.*, p. 3.

36. « [Citizens] may recognize that they may be wrong, and that their opponents may be right. », *ibid.*, p. 77.

37. À ce propos, on peut renvoyer à la formulation de Joshua Cohen : « (...) politics is also a matter of expressing convictions that belong to political morality and of arguing with others about how we should act in ways that keep faith with our separate and shared convictions. », Joshua Cohen, *Philosophy, Politics, Democracy*, Harvard University Press, 2009, p. 2.

R · É · S · U · M · É

Dans un contexte de stabilisation du débat bioéthique en France, l'explication consensuelle en science politique consiste à privilégier une lecture agonistique opposant terme à terme conservatisme moral et progressisme scientifique. Par une approche de théorie politique, cet article questionne cette hypothèse en posant la question de savoir dans quelle mesure le débat bioéthique tel qu'il est effectivement mené peut être analysé dans les termes du libéralisme politique privilégiant la distinction public-privé. En prenant appui sur l'observation et l'étude du débat au sujet des embryons *in vitro* surnuméraires, considéré comme particulièrement heuristique, l'article vise à l'analyser au regard d'une conceptualisation alternative qui privilégie le désaccord, l'ambivalence des positions et l'accommodement.

Abstract

As the bioethics debate stabilizes in France, most of the political scientists agree to privilege agonistic explanations which confront moral conservatism, on the one hand, and scientific liberalism, on the other. Endorsing a political theory approach, this article questions this hypothesis and, by emphasizing the impact of new biomedical engineering, it intends to challenge mainstream liberalism. Tackling more specifically the issue of *in vitro* embryos, which is considered as a road map for taking the new biomedical liberties seriously, it sheds light on the limits of the liberal framework (Rawls, Habermas) while aiming to demonstrate the alternative relevance of the concepts of disagreement and accommodation.