

De la dignité de la vie à la dignité de la personne humaine

Quelques distinctions dans le débat sur les techniques génétiques¹

Henri MBULU*

Lex Electronica, vol. 9 n°3, Été 2004, <http://www.lex-electronica.org/articles/v9-3/mbulu.htm>

L'homme n'est pas seulement en train de devenir maître et possesseur de la nature². Désormais il dispose des possibilités de changer sa propre nature. Il a en main son devenir. De la prise de conscience de sa propre transsexualité à la décision de l'adopter ou de se faire opérer, le pas semblait déjà assez important pour le commun des mortels qui croyait que la nature humaine était soustraite au choix de l'être humain. Aujourd'hui, une opération conduisant à un changement de sexe est en passe de devenir chose normale. Entre-temps, le pouvoir humain, ce que l'on peut appeler «les puissances de l'expérience», a évolué. Même la vie humaine est devenue l'*objet* de notre choix, du type d'enfant que l'on veut à la reproduction de soi-même. Le Projet de loi C-13 sur la procréation assistée, du Canada, et d'autres législations, notamment les législations anglaises, par la Chambre des Lords, concernant les recherches sur les embryons en témoignent éloquemment et soulèvent beaucoup de questions dans la quasi-totalité des pays occidentaux.

Du diagnostic prénatal au clonage reproductif, sans parler des recherches sur les embryons humains, la littérature ne cesse de s'étendre, nous présentant arguments et contre-arguments. La plupart du temps, tous semblent acceptables d'après les orientations religieuses et socio-politiques qui les sous-tendent. Ce ne serait qu'une question de point de vue ! Considéré dans sa totalité, le paysage éthique tant recherché paraît une terre bien éloignée qui, telle une île située entre plusieurs eaux poissonneuses ou produits désirables, embarrasse plus d'un législateur. Certaines réticences à procéder, ou à autoriser par exemple le clonage reproductif et thérapeutique, recourent à des concepts religieux de l'inviolabilité de la vie humaine dont seul Dieu peut disposer.

D'autres, tout aussi religieux et même conservateurs, considèrent les deux formes de clonage comme la poursuite de l'œuvre de la création à travers l'homme. Des arguments plus neutres sont avancés : pour ou contre le clonage sous ses deux formes, et même pour ou contre le diagnostic prénatal. Comme dans tout débat réunissant le grand public, diverses disciplines et champs de

¹ À l'origine, cet article a été rédigé durant l'été 2002, au Centre universitaire de Luxembourg, dans le cadre d'un stage financé par l'IIREB (Institut International en Éthique Biomédicale). Que les membres du Comité de direction scientifique de cet institut trouvent ici ma profonde reconnaissance. J'aimerais également remercier les responsables du Département des lettres et des sciences humaines du Centre universitaire de Luxembourg pour leur soutien.

* Philosophe et juriste de formation, docteur en philosophie du droit, l'auteur de cet article est également postdoct au CRDP (Centre de recherche en droit public), à l'Université de Montréal.

² René DESCARTES, *Discours de la méthode*, 6^e Partie, Édition de la Pléiade, Paris, 1953, pp. 161-168.

connaissance, la confusion ne manque pas autour des problèmes éthiques posés par les techniques génétiques³. Quelques-uns de ces arguments identifient le diagnostic préimplantatoire ou prénatal à l'avortement pour s'opposer au clonage thérapeutique auquel ils l'associent, ramenant ainsi le débat à la discussion très connue opposant les «pro-vie» et les «pro-choix». On connaît bien les termes de ce débat. Si, pour les uns, l'embryon ou le fœtus est une personne, faisant donc par là référence à l'argument de l'appartenance à l'espèce humaine et l'argument de la continuité et de la potentialité, pour les autres, le fœtus n'est qu'un amas de cellules et la femme a le droit d'en disposer à sa guise et de décider de son corps, de sa vie privée.

Certes, il s'agit dans les deux cas d'une intervention dans le processus reproductif interrompant le cycle qui pourrait naturellement se poursuivre. Dans les deux cas, on se réfère le plus souvent à la sacralité de la vie ou à la dignité de la vie, à son inviolabilité que l'on confond souvent avec la dignité de la personne. Si nous laissons de côté le problème du clonage reproductif, le parallèle entre diagnostic prénatal, clonage thérapeutique et avortement, repose sur une confusion importante que les principes comme le respect de la vie humaine, la dignité de la personne ou son inviolabilité, (principes souvent aussi indistinctement utilisés), ne sauraient contribuer à dissiper.

L'objectif de ce travail est de montrer pourquoi, sur un plan proprement éthique philosophique, il importe d'opérer une différence entre le diagnostic préimplantatoire ou prénatal pouvant mettre des parents en face de la décision de ne pas implanter l'embryon ou dans le cas de l'amniocentèse⁴ d'interrompre une grossesse, et l'avortement. Vu l'abondance de la littérature, nous nous limiterons à une tâche modeste, c'est-à-dire à la contribution importante, clarifiant quelques termes du débat et posant également de nouveaux problèmes susceptibles de mener à une réflexion dépassant le présent article. Il s'agit de la position de Jürgen Habermas⁵ dans le débat allemand et en réponse partielle au tout récent débat libéral américain.⁶ Pour ce faire, nous présenterons d'abord très brièvement les thèses essentielles de l'ouvrage qui offre l'avantage d'exposer le cadre théorique dans lequel Habermas entreprend sa distinction entre la dignité de la vie humaine et la dignité humaine; distinction qui, du reste, ne saurait tout à fait être détachée de l'arrière-fond de l'éthique de la discussion. Dans un deuxième temps, nous développerons les arguments en faveur d'une séparation entre le débat sur l'avortement et le diagnostic prénatal en montrant, au-delà et en deçà de toute législation, en quoi l'argument de *la dignité de la vie humaine* doit être sérieusement distingué de *la dignité humaine*. La troisième partie sera consacrée à une appréciation personnelle de la position de Habermas. Nous montrerons en quoi, malgré ses retenues philosophiquement justifiées, cette position constitue une contribution argumentative importante aux débats autour du clonage, en dépit du fait également qu'elle nous renvoie à notre sens de responsabilité comme membres d'une communauté morale fondée sur la reconnaissance mutuelle et la réciprocité.

³ On lira avec intérêt le texte préparé par Bartha Maria KNOPPERS, *Dignité humaine et patrimoine génétique*, Commission de réforme du droit du Canada, Ottawa, Canada, 1991.

⁴ Le terme «amniocentèse» ici s'entend au sens d'une limitation du champ de l'analyse génétique.

⁵ Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag Frankfurt, 2001.

⁶ Voir à ce sujet, Allen BUCHANAN, Dan W. BROCK, Norman DANIELS, Daniel WIKLER, *From Chance to Choice. Genetics and Justice*, 2^e édition, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

I

Avant toute chose, il nous paraît important de situer le contexte du débat allemand qui s'est déroulé, comme on peut l'imaginer dans un climat particulièrement tendu. À la différence d'autres pays occidentaux, comme, l'Angleterre, la France, l'Italie, etc., le débat allemand se déroulait sur fond d'un passé peu glorieux, d'une politique d'hygiène raciale eugénique qui recommandait, entre autres, l'euthanasie des handicapés. La race aryenne n'était pas seulement «biologiquement» définie, mais aussi médicalement déterminée. Il ne suffisait pas d'être aryen. Il fallait être en bonne santé. Bref, l'hygiène raciale définissait les vies humaines qui valaient la peine d'être laissées en vie. On en tirait politiquement et socialement les conséquences. On comprend d'ailleurs, à partir de cet arrière-fond historique, pourquoi le débat sur l'avortement en Allemagne, le fameux article 218 du Code criminel, a fait couler beaucoup d'encre et provoqué plusieurs sursauts dramatiques.

Après tout, l'embryon jouit d'une protection juridique. On comprendra surtout pourquoi les discussions portant sur une législation possible concernant le diagnostic préimplantatoire ou le diagnostic prénatal, ainsi que les recherches sur l'embryon ou les cellules souches embryonnaires, ont ravivé des sentiments et des tensions plus vifs que dans d'autres pays. Tout se passait comme si les «vieux démons du nazisme » subitement se réveillaient de leurs cendres et annonçaient leur prochain retour légalement cautionné ; d'autant plus que la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG) – l'équivalent d'un Conseil canadien de recherche⁷ - avait émis un avis favorable aux recherches sur les cellules souches embryonnaires, qui pouvait conduire à une révision plus libérale de la loi sur la protection de l'embryon. La *Deutsche Forschungsgemeinschaft* proposait d'accorder la priorité à la liberté de la recherche par rapport à la protection de l'embryon. Car la recherche sur les débuts de la vie humaine ne consiste pas explicitement en la production d'embryons pour des fins de la recherche, mais de l'utilisation des embryons en vue de soigner. À l'instar de la Chambre des Lords au Royaume-Uni, la DFG soutenait que les chances d'utilisation des embryons à des fins thérapeutiques sont prometteuses ne serait-ce que par compassion pour nos congénères malades.

C'est dans ce contexte qu'il convient de placer l'intervention de Jürgen Habermas qui, partant du concept de l'éthique de l'espèce humaine s'interroge du bien fondé d'un tel avis à partir des prémisses de l'éthique de la discussion⁸. Tout d'abord, nous aimerions ici présenter aussi sa position sur le diagnostic préimplantatoire et sur le clonage avant d'aborder l'argument principal que nous voulons examiner, à savoir la mise en parallèle du diagnostic préimplantatoire, le clonage thérapeutique et l'avortement pour en arriver au concept habermasien de la dignité humaine, un concept qui se veut post-métaphysique. Résumons l'essentiel de la démarche argumentative.

⁷ Voir, en particulier, les *Lignes directrices des Instituts de recherche en santé du Canada, pour la recherche sur les cellules souches pluripotentes humaines*, du lundi 4 mars 2002.

⁸ Voir Jürgen HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992 ; *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, trad. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987 ; *Morale et communication*, trad. Chr. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986.

II

D'abord, Habermas, dans *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik ? (L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?)* rappelle pourquoi la controverse actuelle ne peut se trancher sur la base d'un seul argument, aussi puissant soit-il. La raison en est que, d'un point de vue éthique philosophique, l'argument de la dignité humaine ne saurait nécessairement s'étendre à ce qu'il conviendrait d'appeler «les débuts de la vie humaine». De plus, précise-t-il, la validité absolue de la dignité humaine et la protection de l'embryon, qui doivent s'évaluer à la lumière d'autres biens juridiques (droits et libertés fondamentales), ne posent pas de problèmes éthiques majeurs. La raison en est très simple : la valeur de la vie humaine n'est pas à mettre sur le même pied que les autres biens bénéficiant d'une protection légale. Car la façon dont nous voulons traiter la vie humaine – et c'est là un des apports importants de Habermas – concerne notre auto-compréhension en tant que membres de la même espèce. De cette compréhension (du fait que nous formons une communauté en tant qu'espèce) découle la représentation que nous avons de nous-mêmes comme personnes morales. En d'autres termes : l'auto-compréhension que nous avons de nous-mêmes sert de fondation à une éthique au nom de laquelle nous nous concevons comme des personnes morales et cette conception s'étend à la vie humaine pré-personnelle : «Nos conceptions pré-personnelles de la vie humaine et la façon dont nous voulons nous comporter par rapport à la vie pré-personnelle forment pour ainsi dire un environnement éthique stabilisant de l'espèce pour la morale rationnelle des sujets de droits moraux – un contexte qui sert d'ancrage et qui ne doit pas céder si la morale elle-même ne doit pas déraiser» (*Zukunft*, 115).

Si l'on accepte ce premier argument, une bonne partie de la discussion portant sur le statut de l'embryon et surtout du fœtus, à savoir si le fœtus est une personne ou non et si l'embryon est un être humain, apparaît superflue. Car nul ne nierait que l'embryon est humain tout autant que le fœtus. Par rapport au diagnostic préimplantatoire ou au clonage, il faudrait sérieusement se demander comme membres d'une espèce, si la permission de l'eugénisme sous toutes ses formes n'entre pas en conflit avec précisément cette auto-compréhension ; surtout dans la mesure où la communauté de personnes morales que nous formons présuppose un minimum d'êtres autonomes et que nous voulons la conserver comme telle. Sur ce point Habermas, nous semble-t-il, pose une sérieuse question qui, bien comprise, va au-delà des arguments habituels en faveur ou contre le clonage. Interrogation à laquelle il nous paraît difficile de nous dérober et que Habermas formule comme suit : «Nous devons aujourd'hui nous demander si les générations futures se résigneront à ne plus se comprendre comme des auteurs à part entière de la conduite de leur vie et non plus à ne plus répondre de leurs actes. Se résigneront-elles à une relation interpersonnelle qui ne fait plus partie des prémisses égalitaires de la morale et du droit ?» (*Zukunft*, 116)

Répondre à ces questions par une réponse affirmative, c'est en même temps accepter que la façon dont nous nous concevons comme des êtres humains pouvant répondre de leurs actes, soit rejetée. C'est en même temps admettre que la grammaire de notre langage moral change radicalement.

Le second argument ne concerne pas tant la conception du clonage ou le diagnostic préimplantatoire que le jugement d'une vie qui vaut la peine d'être vécue et celle qui ne vaut pas la peine d'être vécue. Autrement dit, une potentialité de vie qui mérite d'être réalisée ou celle qui ne le mérite tout simplement pas. Là également Habermas démontre en quoi cette question demeure indécidable sous les auspices de la modernité. Dès que les raisons métaphysiques et

religieuses sont mises de côté, la seule interrogation qui demeure est celle de savoir si les parents qui se décident pour une sélection, c'est-à-dire pour le type d'enfants qu'ils voudraient, se comportent de façon techniquement clinique par rapport à leur propre désir d'enfants ? (*Zukunft*, 118) D'aucuns ont adopté une position métaphysiquement moralisatrice par rapport à cette question. Habermas pose un problème qui, évitant toute question indécidable, doit orienter notre réflexion. Outre la question cliniquement orientée du «que dois-je faire ?», on peut se demander si les parents se comportent fictivement par rapport au futur enfant « à la deuxième personne» en pensant que ce dernier pourrait dire oui ou non à la vie ?

Argument intéressant, dont il est aussi facile d'apercevoir les limites. Aussi fictif soit-il, il conduit à une situation de sélection et de discrimination pratiquement incompatible avec notre univers. Il est d'autant plus problématique qu'il découvre les limites de l'éthique elle-même et surtout celles de l'éthique de la communication présupposant la participation de tous à la discussion. Même si la sélection s'accorde avec notre conscience morale de membres d'une communauté morale fondée sur l'appartenance à l'espèce, nous sommes ici en face d'un jugement substitué sans aucun fondement, car nous ne connaissons même pas le futur membre de la communauté.

Habermas examine une troisième situation où le développement des techniques génétiques pourrait conduire au diagnostic des maladies héréditaires et pourrait donner lieu à des interventions thérapeutiques rendant inutiles toute sélection par la suite (*Zukunft*, 119). Cette possibilité rejoindrait ainsi l'argument en faveur du diagnostic préimplantatoire. On pourrait la considérer comme un *eugénisme négatif* où il ne s'agit pas d'intervention génétique en vue d'avoir telles ou telles caractéristiques, mais uniquement dans l'espoir de débarrasser une famille d'une maladie héréditaire. Néanmoins, la perspective curative ne justifie pas non plus une utilisation d'embryons pour des fins de recherche. Car, la perspective curative présuppose que nous nous mettions à la place de la personne à guérir et imaginions fictivement ce qu'elle voudrait si elle pouvait prendre part à la discussion comme l'exige justement l'éthique de la discussion. Or, ce serait voir dans la recherche purement clinique une relation patient-médecin que de vouloir autoriser en général l'expérimentation sur l'embryon.

On peut résumer les arguments fondamentaux de Habermas comme suit : pour aucune raison au monde, l'embryon humain ne peut être instrumentalisé uniquement pour des fins de recherche. Il en va de notre conception comme membres appartenant à une communauté humaine faite de personnes morales. L'embryon en est également un membre en devenir. Cette interdiction ne se déduit pas du principe de la dignité de la vie humaine, mais de la compréhension que nous avons de nous-mêmes comme personnes morales. En conclusion de cette première partie, on peut dire avec Habermas que : «le développement de la technique génétique rend, d'un point de vue anthropologique, peu précises les distinctions catégorielles profondément ancrées entre le subjectif et l'objectif, entre ce qui connaît une croissance naturelle et ce qui est fait (artéfact). C'est pourquoi avec l'instrumentation de la vie pré-personnelle une auto-compréhension éthique de l'espèce est en jeu : qui doit décider si nous pouvons continuer à nous comprendre comme des êtres qui jugent et agissent moralement. Là où nous manquent des raisons contraignantes, nous devons nous en tenir à l'indication de l'éthique de l'espèce.» (*Zukunft*, 121, 124-125)

Tel est, en quelques mots, le cadre éthique à l'intérieur duquel Habermas entreprend de démontrer l'argument de ceux qui, pour interdire le diagnostic préimplantatoire ainsi que toute recherche sur

l'embryon ou toute autre intervention génétique, avancent l'argument de l'avortement. Du fait que l'avortement interrompt la grossesse et évacue l'embryon ou le fœtus, il s'apparenterait à un amas de cellules que l'on jette. Celui qui accepte l'avortement devrait par conséquent, d'après les opposants au diagnostic préimplantatoire et aux recherches sur l'embryon ainsi que les autres interventions génétiques, condamner aussi toute intervention génétique au nom de la dignité de la vie humaine. L'un ne va pas sans l'autre. C'est une question de cohérence. Que répondre à cet argument très répandu ? Tel est le but que se propose Habermas dans sa contribution à la controverse.

III

L'objectif de Habermas est de montrer que nous sommes ici en face d'une logique d'apparence. Non seulement, elle part de prémisses principielles confondant la dignité de la vie humaine avec la dignité humaine ou la dignité de la personne, mais encore elle ne distingue pas soigneusement que nous avons affaire à deux questions différentes. Mais alors en quoi l'intervention humaine dans le cycle de développement du fœtus qui est évacué diffère-t-elle du diagnostic conduisant à refuser l'implantation de l'embryon dans l'utérus en vue de lui permettre un développement normal ? En dehors du fait que la fécondation a eu lieu à l'extérieur du corps dans le cas du diagnostic préimplantatoire, ne s'agit-il pas du même refus de la vie humaine et de son interruption ? N'avons nous pas dans les deux cas, des parents qui opèrent le choix de ne pas avoir d'enfant et d'évacuer ou l'embryon ou le fœtus, donc un futur être humain ?

Habermas refuse la parallélisation de l'avortement et d'un diagnostic préimplantatoire. Pour lui, il s'agit d'une logique de pure apparence que de vouloir s'opposer à ce dernier en évoquant les précautions que la législation allemande a prises pour entourer l'avortement en le limitant à certains cas. Si la parallélisation n'est pas acceptable, ce sont alors et en même temps les arguments «Pro-life» et «Pro-choice» qui trouvent, dans le contexte de cette discussion précise, leurs limites.

Même si pour Habermas la parallélisation n'est pas acceptable, il importe tout de même de noter, pour plus de générosité herméneutique, qu'elle n'est pas absurde. Comme nous l'avons rappelé brièvement au tout début, l'histoire allemande du Troisième Reich a conduit à un renforcement sans compromis de tout ce qui touche à la vie humaine dans la République fédérale allemande. À ce titre, le fœtus, comme l'embryon d'ailleurs, jouissent d'une protection juridique absolue. Et la fameuse formule de compromis pour permettre dans certains cas l'avortement, à savoir «illégal, mais non punissable», traduit bien l'embarras du législateur. C'est précisément cette situation qui explique la parallélisation et conduit toute personne qui défend une position déontologique forte à s'interdire le raisonnement utilitariste pouvant accorder, dans certains cas, la primauté à l'auto-détermination de la femme sur la protection de l'embryon ou du fœtus.

Le diagnostic préimplantatoire qui permet *d'avorter*, en rejetant un embryon des cellules embryonnaires souches porteuses de maladies ou pouvant donner lieu à des malformations, se distingue d'une *interruption de la grossesse*. «Dans le refus d'une grossesse non désirée, le droit à l'auto-détermination de la femme entre en collision avec la nécessité de protéger l'embryon. » (*Zukunft*, 58) Dans le cas du diagnostic préimplantatoire, la «protection de la vie de celui qui n'est pas encore né entre en conflit avec les intérêts des parents qui ont le désir d'un enfant, mais veulent renoncer à l'implantation lorsque l'embryon ne satisfait pas à certains critères de santé.

Les parents n'entrent pas dans ce conflit à l'improviste. Ils prennent d'avance la collision en compte en entreprenant auparavant un examen génétique.» (*Zukunft*, 59)

En d'autres mots, dans les deux cas, il y a avortement, c'est-à-dire refus et interruption d'un processus qui pourrait dans des conditions idéales conduire à la naissance d'un être humain. La différence réside dans le fait que, dans l'interruption de la grossesse, nous avons affaire à l'auto-détermination de la femme, à sa liberté d'interrompre un processus non voulu. Les raisons peuvent être de différentes natures et peuvent s'étendre d'une grossesse issue d'un viol à l'incapacité psychique ou psychologique d'accueillir un enfant, par exemple dans le cas de mères handicapées mentales. Elles peuvent aussi être d'ordre social. Dans le cas du diagnostic prénatal il y a, du moins à la base, une certaine disponibilité à accueillir un enfant. Néanmoins on voudrait se prémunir du risque d'avoir un enfant qui ne serait pas en bonne santé. Même si dans les deux cas, il y a bel et bien refus d'avoir un enfant, le diagnostic prénatal ou le diagnostic préimplantatoire fait intervenir un choix. Ce dernier ne se situe pas sur le plan du choix des parents d'avoir ou de ne pas avoir un enfant, mais à celui d'avoir un enfant sain ou de renoncer à en avoir un qui n'est pas sain. Le diagnostic préimplantatoire implique un *contrôle de qualité* de l'embryon. Et comme l'exprime Habermas : «Le genre de contrôle de qualité prémédité – met en jeu un nouvel aspect, celui de l'instrumentalisation d'une vie engendrée sous réserve pour les préférences et les représentations des valeurs de tiers. Cette décision de sélection s'oriente d'après une composition désirable du génome. Une décision pour l'existence ou la non existence se fait d'après l'être comme ceci (*Soseins*)» (*Zukunft*, 58).

Désirer que le génome de l'enfant soit tel que l'enfant soit accepté, voilà ce qui distingue, pour Habermas, le diagnostic préimplantatoire ou prénatal d'un avortement. Quitte à revenir sur ce que cette distinction peut avoir de limité, elle permet néanmoins d'ajouter une autre dimension ou un critère supplémentaire distinctif au camp du «Pro choix». Le choix ne porte pas sur le besoin de l'enfant ou le refus d'en avoir un. Il porte, avec toutes les limitations qu'il convient ici d'apporter, sur la qualité de l'enfant, du moins sur sa santé. Pour le défenseur du «Pro-life» la fécondation de cellules humaines constitue déjà le début de la vie d'un individu, le commencement «d'un processus individué d'un développement» qui va s'accomplir de lui-même. C'est à ce point que la version allemande du mouvement «Pro-life» devient intéressant et révèle toute sa spécificité.

Puisque, à la lumière du passé nazi, la *Loi fondamentale allemande* accorde à toute personne un droit fondamental à la vie, pour le camp «Pro-life» «chaque exemplaire de l'espèce humaine biologiquement déterminable» doit jouir de droits fondamentaux et doit être considéré comme une personne potentielle et sujet de droits fondamentaux. Pour le camp du «Pro-choix», il importe de démontrer que ce droit ne doit pas limiter la liberté de la femme à décider d'elle-même. Comme dans d'autres pays, et en particulier le Canada⁹, la controverse porte aussi ici sur le statut du fœtus ou de l'embryon comme sujet de droit ou comme un être jouissant de droits inviolables. Le camp du «choix» répond négativement à la question ; celui de la «vie», positivement. À ce titre l'embryon ou le fœtus se verrait accorder la dignité humaine dans le sens du premier paragraphe, de l'article 1 de la *Loi fondamentale allemande*. C'est dans ce contexte que la redéfinition du concept de dignité humaine délimite les deux camps et permet d'annuler

⁹ Voir *Daigle c. Tremblay*, [1989] 2 R.C.S. 530

l'argument mettant sur le même pied d'égalité, le diagnostic prénatal ou le diagnostic préimplantatoire et l'avortement.

Pour Habermas, les deux camps commettent une erreur; car les deux parties ignorent que quelque chose peut être «indisponible » même s'il n'a pas le statut de personne juridique qui dans le sens de la *Loi fondamentale* est considéré comme sujet de droits fondamentaux inconditionnés ; n'est pas seul «indisponible» ce qui a une dignité humaine. Quelque chose peut être soustrait à notre disponibilité pour de bonnes raisons morales, sans être «inviolable» dans le sens de droits fondamentaux sans limitation et ayant une absolue validité constitutive de la dignité «humaine» d'après l'article 1 de la *Loi fondamentale*. (*Zukunft*, 59)

Habermas montre d'une part en quoi la thèse «Pro-vie» demeure religieuse et métaphysique. D'autre part, il souligne la futilité de l'argument biologique d'après lequel, n'étant pas un être humain, l'embryon ne saurait jouir de la dignité humaine. De telles positions restent fondamentalement indécidables dans un univers postmétaphysique. Les controverses dans l'espace public démocratique doivent partir de prémisses neutres, acceptables par tous : « elles doivent avoir une qualité morale».

Cela signifie que la communauté d'êtres moraux qui se donnent à eux-mêmes leurs propres lois s'étend, dans le langage des droits et devoirs, à tous les rapports qui nécessitent une régulation normative. Seuls les membres de cette communauté peuvent s'obliger mutuellement sur le plan moral et attendre les uns des autres un comportement conforme à des normes (*Zukunft*, 62). De ce point de vue, nous dit Habermas comme pour trancher le débat sur le statut du fœtus, la dignité humaine dans un sens strictement moral et juridique, est liée à cette symétrie qui détermine la relation liant les membres de la communauté morale. Habermas insiste sur le fait que la dignité humaine n'est pas un fait naturel, une propriété qu'on a par nature. Elle désigne au contraire cette «inviolabilité» qui ne peut avoir de sens que dans les relations inter-personnelles de reconnaissance mutuelle et dans le rapport égalitaire mutuel» (*Zukunft*, 62).

Une telle définition de la dignité humaine explique aussi pourquoi Habermas reste sceptique par rapport à toute extension de la dignité humaine à partir de bases biologiques. Car la dignité présuppose une interaction, une présence publique dans une communauté humaine, ce dont ni l'embryon ni le fœtus ne sont capables. Ni l'embryon ni le fœtus n'ont de dignité dans ce sens. C'est seulement quand l'enfant paraît dans un monde habité par des personnes qui l'accueillent et lui parlent qu'il devient une personne. Écoutons Habermas : « L'être génétiquement individué dans le ventre de sa mère, exemplaire de la communauté qui se reproduit n'est en aucun cas déjà une personne. C'est seulement dans l'espace public d'une communauté de langue que l'être naturel se transforme en même temps en individu et en personne douée de raison» (*Zukunft* 65)

IV

En partant du cadre du débat allemand, il nous a été possible de présenter la position de Habermas sur les interventions génétiques et leurs limites éthiques. La distinction entre l'interruption de la grossesse et le diagnostic préimplantatoire a montré que, contrairement à l'interruption de la grossesse, le diagnostic préimplantatoire entraîne une sélection génétique, par les parents, de l'état de santé de l'enfant qu'ils voudraient. Certes, cette distinction a une limite puisque certaines interruptions de grossesse peuvent intervenir après l'analyse du liquide

amyotique. Or, médicalement ou mieux encore biologiquement cette analyse est d'ordre génétique. Elle peut aussi conduire des parents à opter pour une interruption de la grossesse. De ce point de vue, en dehors du fait que dans le diagnostic préimplantatoire, la décision concerne un embryon extra-corporel, les conséquences de l'analyse du liquide amyotique s'apparentent à celle du diagnostic préimplantatoire. Dans les deux cas, il s'agit d'un diagnostic prénatal et d'un contrôle génétique de la qualité de l'enfant.

Ce qu'il convient de retenir de cette distinction, c'est avant tout l'idée que la référence à la parallélisation entre le diagnostic préimplantatoire et l'avortement en terme de dignité humaine, ne semble pas acceptable dans la perspective de l'éthique de l'espèce humaine. L'expérience de pensée consistant à se mettre à la place de la future personne concernée, décide et justifie une intervention génétique thérapeutique et non des recherches sur des embryons en vue de soins hypothétiques. Quant à l'avortement, il s'agit de deux intérêts en question que le recours à la dignité humaine n'aide pas non plus à trancher. Est-ce à dire que l'on peut tout faire avec le fœtus ? Certes, non. En tant que futur membre de la communauté morale que nous formons, tout n'est pas permis. Ou pour le dire autrement : il faut des raisons très supérieures pour décider de ne pas l'accueillir dans notre communauté.

Cette position de Habermas pose beaucoup de problèmes philosophiques et juridiques. L'auteur reconnaît lui-même que beaucoup de problèmes sont appelés à demeurer ouverts. La position a du moins l'avantage de nous sortir des sentiers battus du discours de la mise sur le même plan de l'avortement et du clonage thérapeutique ainsi que le diagnostic préimplantatoire uniquement sur la base du fait qu'on intervient dans le processus de développement d'une vie humaine et qu'en vertu de cela on porte atteinte à la dignité humaine. Mettre l'avortement et le diagnostic préimplantatoire dans le même lot (en changeant des étiquettes) ignore peut-être ce qui dans cette contribution de Habermas nous paraît essentiel : sous les auspices de la modernité nous ne pouvons plus opérer avec des catégories métaphysiques et religieuses. Seule une référence à nous mêmes, comme membres d'une communauté morale peut servir de critère de décision. Or, une telle communauté ne peut véritablement exister que si les caractéristiques d'autonomie et de personnes responsables sont maintenues, protégées et soignées.