

Zeitschrift: Bulletin / Vereinigung Schweizerischer Hochschuldozenten = Association Suisse des Professeurs d'Université
Herausgeber: Vereinigung Schweizerischer Hochschuldozenten
Band: 21 (1995)
Heft: 2-3

Artikel: L'éthique et le génie génétique
Autor: Baertschi, Bernard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-894264>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'éthique et le génie génétique

BERNARD BAERTSCHI

Chargé de cours à l'Université de Genève

L'homme et son génome

L'homme valorise volontiers ce qu'il est et ce qu'il fait. Spontanément, il considère que la façon dont il gère sa vie est exempte de reproches majeurs – sinon il agirait différemment! –, que le groupe social dont il est membre est digne d'exister, que la civilisation dont il est un modeste acteur a réalisé des prouesses et, *last but not least*, que l'espèce à laquelle il appartient possède des qualités éminentes. En outre, la plupart du temps, ces évaluations sont comparatives: ma manière de vivre est meilleure que celle de bien de mes voisins,..., et l'espèce humaine est la plus élevée dans l'ordre de la création, comme déjà, d'ailleurs, la *Genèse* le disait, à quoi Descartes fait écho lorsqu'il caractérise les hommes comme «maîtres et possesseurs de la nature»¹.

Ces évaluations sont spontanées; il faut donc une certaine dose de réflexion pour les mettre en perspective et les relativiser. C'est évidemment nécessaire, car elles ne sont pas toutes justifiées; dans leurs aspect comparatif surtout, elles sont sujettes à bien des excès: l'orgueil, on le sait, est l'un des sept péchés capitaux. Or, c'est précisément l'une de ces évaluations qui nous intéresse ici, à savoir la valeur éminente accordée à l'*homme*, en tant qu'espèce et en tant qu'individu, car elle est au fondement du questionnement moral concernant les interventions sur le génome humain, ce que d'aucuns ont nommé «la généthique».

S'il est d'un usage assez courant en anglais et en allemand, ce néologisme n'est pas très élégant et blesse les oreilles francophones; c'est pourquoi sans doute, Marco Milani-Comparetti a traduit le titre de l'un de ses articles «From genetics to gene-ethics» par «De l'étude des gènes à l'éthique des gènes»². Son seul avantage est sans doute de signifier immédiatement et de manière concise ce qui est en question: notre attitude morale vis-à-vis du génome humain ou, plus précisément, car l'éthique ne peut entrer en jeu qu'au moment où l'homme se propose d'agir, de faire quelque chose, notre attitude morale vis-à-vis des *interventions* concernant le génome humain. Pour mieux cibler notre propos, nous ne parlerons que des interventions *directes* ayant l'*homme* pour objet. Nous

1. *Discours de la méthode*, VI, AT VI 62.

2. *Journal international de bioéthique*, 1993/2.

laisserons donc de côté d'une part tout ce qui a trait au projet actuel d'établissement de la carte génétique de l'homme qui, lorsqu'il aboutira, permettra des interventions plus efficaces, mais posera aussi vraisemblablement toute une série de problèmes, tant individuels – menaces sur la vie privée et la confidentialité, par exemple – que sociaux et médico-sociaux risquant de déboucher sur des discriminations³, et d'autre part ce qui concerne le génome des animaux – pensons aux souris transgéniques – et celui des plantes – il existe déjà du maïs ainsi modifié qu'il détruit ses parasites –.

Dès que l'homme se propose d'agir, l'éthique peut entrer en jeu; mais si, ici, elle mérite un nom particulier, c'est à cause de l'importance à la fois des valeurs concernées et des conséquences que nos actions pourraient avoir; c'est qu'il ne s'agit de rien moins que de ce que l'homme est et sera dans sa personne et dans sa nature propre. Pour les Modernes, les principes qui dirigent l'action dans ce domaine stipulent traditionnellement que l'homme a un pouvoir légitime sur la nature, mais pas plus loin: comme dit Kant, il «peut disposer à sa guise» des êtres dépourvus de raison⁴, mais doit, au contraire, traiter l'humanité, en lui ou chez autrui, «comme une fin, et jamais simplement comme un moyen»⁵. C'est là une distinction claire, mais qui se brouille lorsqu'on se rend compte que le code génétique de l'homme est *exactement le même* que celui des animaux dénués de raison, que celui des virus et des plantes même, puisque, comme le relève encore Milani-Comparetti, le code génétique «est la correspondance *universelle* entre l'alphabet à quatre lettres des paires d'acides nucléiques de base et l'alphabet à vingt lettres des acides aminés»⁶, d'où il résulte que le génome humain est de même nature que celui des autres êtres naturels. Mais alors, s'il est licite d'intervenir sur ces derniers au nom de notre pouvoir légitime sur la nature, pourquoi ne le serait-il pas sur le premier? Il s'agit en effet chaque fois de processus naturels, susceptibles, en gros, des mêmes protocoles; dans un domaine parallèle, la procréation assistée, Jacques Testart relève qu'on a acclimaté chez l'homme des techniques mises au point chez l'animal, car «l'homme est physiologiquement peu différent des autres mammifères»⁷. Le corps humain est un corps animal; le problème, c'est que, dans le premier cas, on accède, par le génome et par le corps, à des *personnes*. On comprend alors qu'ici, dans l'articulation de l'homme et de la nature, dans les perplexités suscitées par le statut particulier du génome humain, l'éthique se soit glissée.

Quelques distinctions

L'éminente valeur que nous attribuons à la personne humaine, tout comme

3. Cf. là-dessus J.-L. BAUDOUIN, «La révolution génétique», *Journal international de bioéthique*, 1994/1.

4. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1984, p. 17.

5. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1980, p. 105.

6. *Ibid.*, p. 99 b.

7. *L'Œuf transparent*, Paris, Flammarion, 1986, p. 49.

d'ailleurs la crainte de dérives eugénistes – crainte elle-même basée sur la prise de conscience de cette éminente valeur – a d'abord suscité l'équivalent d'un tabou. L'atteste la sémantique: on parlait exclusivement de *manipulations génétiques*, terme connoté fort négativement. Puis, à la réflexion, la réalité est apparue plus nuancée et des distinctions ont été tracées. L'expression 'manipulations génétiques' a été réservée pour les interventions ayant pour objectif d'améliorer l'homme, comme espèce ou comme individu, dans l'une ou l'autre de ses fonctions ou capacités – le sens de 'améliorer' restant, bien sûr, à préciser... –, car on s'est rendu compte qu'un autre objectif était possible: la *restauration* d'une fonction ou d'une capacité déficiente. Or, restaurer est le travail de la médecine, d'où l'expression 'thérapie génique', et il est de fait que les recherches sur la mucoviscidose ou la chorée de Huntington sont du domaine de la médecine ou, si l'on veut, de la recherche biomédicale: ce sont des maladies, pour lesquelles on espère trouver un traitement.

Mais s'il en va ainsi, alors le champ de la «génétique» est singulièrement réduit, car le domaine médical est moralement bien structuré: il existe une éthique biomédicale, et elle est même presque institutionnalisée depuis la publication du *rapport Belmont* en 1978⁸. Bref, la «génétique» se verrait confinée à la question, certes délicate, de savoir s'il est licite ou non de tenter d'améliorer l'homme. Il n'en est toutefois rien, car la thérapie génique pose des questions qui lui sont propres, vu justement le matériau particulier sur lequel elle s'exerce. D'autant qu'il nous donne accès non seulement aux personnes *présentes*, mais encore aux personnes *futures*. En effet, les gènes se trouvent dans le noyau des cellules; or l'impact d'une modification n'est pas le même si on touche à une cellule quelconque du corps ou à une cellule reproductrice, vu que, dans ce dernier cas, on agit sur toute la descendance de l'organisme soigné: il y a là une différence bien palpable concernant les conséquences de nos interventions, qu'il s'agit évidemment de prendre en compte. D'où la mise en évidence de deux formes de thérapie génique, somatique d'un côté, germinale de l'autre⁹.

Ces distinctions appartiennent aux sciences biomédicales: elles portent sur des faits et sur des méthodes pour modifier la réalité dans plusieurs de ses aspects; mais l'éthique ne s'occupe pas tant de faits que de leur évaluation. La question qu'elle doit donc poser est la suivante: comment évaluer ces différentes pratiques du point de vue moral?

Les valeurs et les fins

Les biotechnologies représentent des pouvoirs que nous avons acquis sur le vivant; elles nous permettent de mieux maîtriser la nature même si, pour le moment et par rapport à ce que certains se risquent à imaginer, elles nous lais-

8. Cf. J.-M. THÉVOZ, «La bioéthique peut-elle infléchir le cours de la science?», *Studia Philosophica*, vol. 50/1991, Bern, Haupt.

9. Cf. J.-M. THÉVOZ, «Évolution des paradigmes scientifiques et éthiques en thérapie génique», *Journal International de Bioéthique*, 1993/2.

sent encore fondamentalement impuissants. Il s'agit là d'une maîtrise technique sur les choses, d'un savoir-faire or, tout ce que l'on peut faire n'est pas bon à faire: il reste à maîtriser cette maîtrise, ce qui est justement le rôle de l'éthique. Celle-ci ne concerne donc ni des *œuvres* à réaliser ni des *connaissances* à acquérir, mais des *normes* ou des *principes* à promouvoir, reposant en dernière analyse sur des *valeurs*: affirmer qu'une technique est bonne ou mauvaise pour l'homme repose certes sur des connaissances le concernant, mais avant tout sur les valeurs qu'il vise: la thérapie génique fait peut-être courir des dangers au patrimoine germinal humain, mais cela n'est mauvais que si on veut préserver ce patrimoine, si on vise à sa conservation, c'est-à-dire s'il a pour nous une valeur. Bref, ce qu'il faut demander, c'est si les nouveaux pouvoirs que nous avons acquis sur l'homme et sur la vie servent ou non à la poursuite des valeurs que nous faisons nôtres.

Ainsi posée, la question reçoit une réponse aisée en ce qui concerne les manipulations génétiques; en effet, si nous valorisons ce que nous sommes et que nous considérons que les personnes sont des fins et non des moyens, nous voyons immédiatement que, les manipulations ayant pour but de modeler des individus, voire les générations futures et l'espèce humaine, selon nos désirs et projets – certains diront: selon nos phantasmes –, elles sont contraires au respect que nous devons aux personnes, et cela reste vrai même si ces dernières n'existent pas encore¹⁰. En outre, il est clair que, couplé au projet d'établissement de la carte génétique de l'homme, de telles tentatives marqueraient la renaissance d'un eugénisme particulièrement totalitaire. Ce jugement, par contre, ne saurait s'appliquer à la thérapie génique, car si, techniquement, elle procède en gros de la même manière, son but est tout autre: restaurer la santé. Or, la santé est, pour nous, une valeur importante, dont nul ne saurait contester le caractère positif et désirable, si, toutefois, elle est définie de manière à ne pas inclure dans son concept et dans celui, corrélatif, de maladie, des choses qui n'ont rien à y faire: par exemple, dans ce dernier, n'importe quelle anomalie d'origine génétique. C'est d'ailleurs au nom de cette valeur que, étant donné la gravité de bien des maladies génétiques, qui peuvent aller jusqu'à mettre en jeu l'intégrité personnelle du patient, on doit rejeter sans hésitation l'argument avancé par certaines associations de défense de handicapés, disant qu'il faut interdire la thérapie génique, car, dans la mesure même où elle permettra de supprimer certaines maladies, ceux qui en souffriront encore parce qu'ils seront nés trop tôt pour en bénéficier, seront dévalorisés: la société ira jusqu'à préférer qu'ils ne soient pas nés! Si on ne peut qu'approuver la défense de la dignité des humains handicapés, on ne saurait admettre que le prix à payer soit de perpétuer le handicap dont ils souffrent. On conclura que le développement de la thérapie génique apparaît comme hautement souhaitable.

10. Cf. notre article «Devons-nous respecter le génome humain?», *Revue de théologie et de philosophie*, 1991/4 et Alex MAURON, *La génétique humaine et le souci des générations futures*, *Folia Bioethica*, SSEB, Genève, 1993.

Pourtant, nombreux sont ceux qui considèrent que son caractère somatique ou germinal fait une différence morale, puisque la thérapie germinale n'est, en général, pas acceptée, alors que la somatique va déjà bon train: le premier traitement l'impliquant date de septembre 1990. Ont-ils raison? Si l'on se place au point de vue de la finalité, il ne semble pas, puisque la seule différence entre le somatique et le germinal est au niveau des moyens: guérir en traitant dans un individu ou en éradiquant dans une lignée, voire dans toute une espèce. En effet, rien ne permet de dire que le second serait mauvais, bien au contraire, même si, techniquement, un tel but est actuellement inaccessible, le plus efficace restant le diagnostic prénatal suivi, le cas échéant, d'un avortement. Mais peut-être faut-il dire que ce ne sont pas les fins qui comptent éthiquement? Une telle affirmation serait absurde: l'adopter reviendrait à quitter le point de vue moral, puisque ce qui caractérise une action humaine, ce n'est pas son aspect technique, mais le fait qu'elle *vis*e quelque chose, c'est-à-dire son caractère intentionnel et téléologique, et ce qu'elle vise comprend des fins ou, ce qui est équivalent, des valeurs. Ainsi, affirmer que les fins ne comptent pas éthiquement reviendrait à prétendre que la morale n'a rien à voir avec les valeurs!

Toutefois, c'est là un argument de principe; or, peut-être la différence éthique entre les deux thérapies n'est-elle pas de ce type-là, mais concerne la *prudence*, c'est-à-dire le caractère judicieux des moyens employés, qui ne doivent pas faire courir de risques moraux graves tant à ceux qui les emploient qu'à ceux qui en bénéficient? Dans le domaine qui nous intéresse, deux arguments de ce type sont souvent avancés: la thérapie germinale risque d'altérer l'intégrité de la nature humaine, et il y a danger de pente savonneuse. Le premier argument est très important, nous allons donc le développer quelque peu; quant au second, souvent brandi comme un épouvantail – gare à la dérive eugéniste! –, il est en fait plutôt faible: n'est-ce pas justement le rôle de la morale et de son prolongement juridico-légal de bloquer de telles dérives? A quoi nous ajouterons deux remarques: d'abord, si on accepte l'objection, alors elle vaut tout autant contre la thérapie somatique, puisque la technique et le matériau (les gènes) sont les mêmes; ensuite, les difficultés rencontrées dans la thérapie génique rapprochent de plus en plus celle-ci non pas des manipulations, mais de la médecine classique, comme le relève Jean-Marie Thévoz: «Il va devenir possible de se servir de cellules génétiquement recombinées pour diffuser, à des endroits déterminés, des substances produites par les gènes introduits»¹¹, comme le font actuellement pilules et cachets! Le risque de glissement n'est décidément pas d'actualité, puisque c'est vers un usage pharmacologique qu'on se dirige, c'est-à-dire vers quelque chose de tout à fait traditionnel.

Le personnalisme et le naturalisme

Qu'en est-il des dangers que la thérapie génique germinale serait suscepti-

11. *Évolution des paradigmes scientifiques et éthiques en thérapie génique*, p. 123 b.

ble de faire courir à la nature humaine? La relation paraît assez directe: la nature humaine, c'est ce qu'est l'homme; or ce qu'il est, ce sont ses gènes qui le disent. Dès lors, altérer le génome, c'est changer l'homme, d'où l'usage d'expressions comme «apprenti-sorcier» ou «jouer à Dieu» entendus parfois à ce propos – chez Hans Jonas et chez certains écologistes, de telles expressions expriment même une objection de principe: agir ainsi sur la nature n'est pas un rôle qui nous revient –. L'argument paraît péremptoire, et pourtant... Si on demande à quelqu'un pourquoi la nature humaine importe tant, et qu'il réponde que la raison en est que l'ADN se combine de manière unique dans l'homme, ce qui en fait un être différent de tous les autres, on sera pour le moins surpris. Somme toute, si les souris pouvaient parler, elles diraient exactement la même chose de leur nature de souris! Il apparaît alors que ce qui importe, ce n'est pas un arrangement de molécules, aussi particulier et complexe soit-il, c'est ce qu'il permet de réaliser; or, à la différence des souris et des membres de toutes(?) les autres espèces vivantes, nous les hommes sommes capables d'effectuer *certaines opérations* dont les autres animaux ne peuvent pas même rêver. Avec eux, nous respirons, nous nous nourrissons et nous nous reproduisons, nous jouissons et souffrons: ce sont là des fonctions vitales qui nous sont communes; mais nous seuls aimons et comprenons, nous seuls sommes doués de raison, nous seuls sommes des *personnes*.

Autrement dit, l'argument repose sur une équivoque portant sur le mot 'nature': il faut en effet soigneusement distinguer la nature biologique de l'homme et ce que certains ont appelé sa nature ontologique¹², c'est-à-dire ce qu'il est en tant que *vivant* et ce qu'il est en tant que *personne*, à savoir un être intelligent, libre et responsable de ses actes, capacités qui, justement, lui donnent, selon les mots de Kant, la valeur éminente d'une fin et non une simple valeur instrumentale de moyen. Le personnalisme moral s'impose par conséquent, position d'ailleurs largement répandue, puisqu'elle rassemble ceux qui se réclament de Kant, de Thomas d'Aquin, et même les utilitaristes, si ce n'est qu'ils étendent le cercle moral aux opérations du vivant doué de sensibilité, seuls les écologistes profonds s'y opposant. Si maintenant nous revenons à la thérapie génique, nous dirons que l'intervention sur le génome ne doit jamais mettre en danger le caractère de personne que possède l'homme, que ce soit dans un individu, un groupe d'individus, voire dans l'espèce tout entière: cela, ce serait menacer l'intégrité de la nature humaine, au sens où il faut entendre cette expression. On voit alors que la nature biologique de l'homme n'a rien de sacro-saint, et ainsi en va-t-il de la modification de la ligne germinale, si bien qu'il serait moralement erroné d'interdire toute thérapie germinale. Toutefois, étant donné que, en touchant aux gènes, on pourrait aussi mettre en danger certaines capacités que possède la personne, puisque le génome y est causalement relié, une certaine prudence reste de mise. Le génome n'est d'ailleurs pas seul à posséder ce statut causal – pensons aux facteurs environnementaux –, ce

12. Cf. Norman FORD, *When Did I Begin?*, Cambridge, CUP, 1988, p. 117.

qu'il ne faut jamais oublier, de peur d'opérer ce que certains ont nommé une «génétisation» de tout l'humain, comme on a voulu, en son temps, et même si la comparaison est un peu injuste, effectuer son «astrologisation» ou sa «crâniologisation».

La position que nous venons de critiquer est assez courante, que ce soit sous une forme sophistiquée et argumentée ou sous celle d'un sentiment diffus. On peut la caractériser comme une manière de naturalisme, considérant que ce que la nature est et fait est bon, alors que ce qu'y ajoute ou retranche l'homme est toujours suspect, et adoptant ce que certains ont nommé «une métaphysique génomique», identifiant l'intégrité de l'homme avec celle de son génome. C'est là une attitude opposée au personnalisme, pour qui, on l'a dit, ce n'est pas l'intégrité du génome humain qui compte; d'ailleurs, il faut dire que *stricto sensu* elle ne compte pas non plus pour notre mère nature!

La morale et la législation

Si ce naturalisme est erroné, alors l'attitude qui s'en inspire est inappropriée, lorsqu'il s'agit de respecter et de protéger les personnes. L'ennui, c'est qu'elles ~~ont~~ ont pour une bonne part inspiré les décisions démocratiques qui ont été prises en Suisse; en effet, le 17 mai 1992, le peuple a accepté en votation un nouvel article constitutionnel sur la procréation assistée et les manipulations génétiques, l'article 24^{novies}. Même si on laisse de côté le malencontreux amalgame des questions de génie génétique et de fécondation in vitro qu'il effectue, on voit que, pour un personnaliste, le paragraphe a de l'alinéa 2 n'est pas compatible avec l'énoncé des objectifs, puisqu'on lit:

«2. La Confédération édicte des prescriptions concernant l'utilisation du patrimoine germinal et génétique humain. Elle veille par là à assurer la protection de la dignité humaine, de la personnalité et de la famille et se conformera notamment aux principes suivants:

a. Les interventions dans le patrimoine génétique de gamètes et d'embryons humains ne sont pas admissibles.»

En effet, il existe des situations où une intervention germinale dans le patrimoine génétique d'un embryon est en principe souhaitable pour le bien-être, la santé d'une personne ou d'un ensemble de personnes, et il pourrait encore en aller ainsi de l'introduction d'un gène non-humain, ce que le paragraphe b interdit: «Le patrimoine germinal et génétique non humain ne peut être ni transféré dans le patrimoine germinal humain ni fusionné avec celui-ci». Puisque c'est la personne qui compte, un homme ainsi traité ne sera pas rejeté hors l'humanité, dans le royaume des chimères, même si son génome est changé et comprend des gènes de plusieurs espèces différentes: une souris transgénique reste une souris!

Ces interdictions sont donc de mauvais moyens d'assurer le respect des personnes; dans leur caractère absolu, elles vont à fin contraire, et on peut en dire autant de l'article 16 du chapitre I du *Projet de Convention de bioéthique* du

Conseil de l'Europe qui stipule: «Une intervention sur le génome humain ne peut être entreprise que pour des raisons préventives, thérapeutiques ou diagnostiques, sans aucune intervention dans la lignée germinale humaine». Du point de vue d'une éthique personnaliste, la dernière proposition est de trop, car ce qui compte en définitive, c'est de pallier ce qui empêche quelqu'un de devenir une personne ou une personne libre de handicaps sérieux, et alors peu importe des questions comme celle de la normalité biologique des gènes, du moment que l'on identifie les causes de handicaps pour la personne, c'est-à-dire, pour simplifier, les gènes qui sont bons ou mauvais *pour elle*. On le voit, l'adoption du critère de personnalité rend bien des questions épineuses caduques et renforce la critique que nous avons faite de l'argument de la pente savonneuse: il n'y a de glissade possible que lorsqu'on ne sait pas où s'arrêter, lorsqu'on ne dispose pas d'une pierre de touche normative, de conscience claire de la fin visée.

La démocratie et le rôle des experts

Mettre en lumière les systèmes de croyances, de valeurs et d'attitudes qui sont derrière ce type de consensus ou de compromis que représente une loi, argumenter dans le but de montrer qu'ils reposent en partie sur des erreurs, c'est les critiquer au nom de quelque chose qu'il faut bien appeler une expertise éthique, car comme le dit Alex Mauron: «Le rôle de la bioéthique n'est pas uniquement d'apporter une voix supplémentaire, plus ou moins autorisée, dans un débat qui existe de toute façon sans elle; c'est aussi de proposer quelque chose comme un "contrôle de qualité" des arguments en présence»¹³. La question qui se pose alors est de savoir si ce type de démarche ne revient pas à mettre en cause ou en danger la légitimité démocratique, en principe en tout cas, et dans les faits lorsque les experts sont écoutés, ce qui est souvent le cas des comités d'éthique.

Plus profondément, la question est de savoir s'il est *possible* de réconcilier démocratie et expertise, tant scientifique qu'éthique, choix par tous et moralité ou rationalité. Philip Bereano relève que, en tout cas, la solution n'a pas été trouvée: «La contradiction fondamentale entre réaliser des évaluations technologiques pour prendre des décisions plus rationnelles et s'engager en faveur d'une éthique démocratique reste non résolue»¹⁴. Sans prétendre donner une réponse définitive à cette question, nous pensons qu'une distinction, proposée par Joseph Bochenski, pourrait l'éclairer. Dans ces matières, dit-il, il s'agit de ne pas confondre l'*autorité épistémique* et l'*autorité déontique*: «L'autorité épistémique est celle d'un homme qui en sait plus, qui sait mieux que le sujet [...] C'est l'autorité de l'expert. En revanche, l'autorité déontique n'est pas celle de celui

13. «L'argument de la "pente savonneuse" et le statut des limites en bioéthique», *Médecine et Hygiène*, n° 51, 1993, p. 2333.

14. «Is there a Contradiction Between the Practice of Technology Assessment and Democratic Decision-Making?», *Journal international de bioéthique*, 1993/4, p. 288 c.

qui sait le mieux: c'est celle du préposé, du chef, du commandant»¹⁵.

Un scientifique a incontestablement une autorité épistémique: il sait mieux que le citoyen quels sont les tenants et aboutissants des technologies; de même un bioéthicien est en général mieux à même de juger de la validité des arguments proposés par les parties en présence. L'État en convient, puisqu'il nomme des comités d'experts, mais cela n'implique pas que, ce faisant, il suspende sa liberté de choix comme autorité politique; à cet effet, il devrait encore reconnaître explicitement aux experts une autorité déontique. Certes, il arrive que l'État suive simplement les recommandations des experts, toutefois cela n'est pas un renoncement à son autorité déontique, mais seulement la reconnaissance du bien-fondé et de la pertinence de leurs conclusions, qui en outre sont jugées *politiquement* désirables et applicables. C'est que non seulement les exigences de la médecine et celles de la politique ne coïncident pas – il ne faut donc pas, par principe, déplorer que le législateur n'ait pas suivi les *Directives médico-éthiques pour la procréation médicalement assistée* de l'Académie suisse des sciences médicales (1990); il est normal, il est bon même, que la voix des experts ne prévale pas toujours –, mais il n'en va pas autrement de celles de la morale et de la politique: l'État n'a pas pour fonction de faire respecter une morale, c'est-à-dire l'adhésion à certaines valeurs particulières, il doit d'abord assurer la cohésion et la paix sociales. Dès lors, les experts, même s'ils sont bioéthiciens, ne sont jamais habilités à décider seuls quelles sont les *valeurs* qui doivent l'emporter dans la société.

On dira donc en conclusion qu'il n'y a risque de déficit démocratique que lorsque l'expert devient un commandant ce qui, en principe, est exclu en contexte démocratique. Et si, à la suite de Platon, on pense qu'il y a là un prix trop élevé à payer, que laisser décider des incompetents n'est pas bon, on répliquera que ce prix, qui est le revers de la médaille démocratique, puisque la décision s'y fait parfois sur la base d'arguments fallacieux et souvent au détriment de la cohérence, est simplement celui du respect du pluralisme et de la dignité de personnes libres, valeurs politiquement et socialement bien plus importantes.

15. *Qu'est-ce que l'autorité?*, Fribourg, Editions Universitaires & Paris, Cerf, 1979, p. 62.