Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 56 (1997)

Buchbesprechung: Nature et personne : étude critique du livre de Georges Cottier, Défis éthiques

Autor: Baertschi, Bernard

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

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

Studia Philosophica 56/97

BERNARD BAERTSCHI

Nature et personne

Étude critique du livre de Georges Cottier, *Défis éthiques*[1]

1. Introduction

Le RP Georges Cottier, actuellement Théologien de la Maison pontificale, vient de publier un recueil d'articles sous le titre *Défis éthiques*. L'auteur est bien connu des philosophes suisses; en effet, pendant de longues années, et avant d'occuper ses hautes fonctions au Vatican, il a enseigné au Département de philosophie des Universités de Genève et de Fribourg. Sa double compétence de théologien et de philosophe le prédestinait donc – si l'on ose dire – à s'occuper des questions morales de notre temps, et particulièrement de celles qui ressortissent au domaine de l'éthique biomédicale ou, comme on dit aussi, de la bioéthique. L'ouvrage publié est le résultat de ses études et reproduit certaines de ses interventions qui s'étendent sur une quinzaine d'années. On s'en doute, l'essentiel de son argumentation est une reprise de la position de l'Église catholique romaine, et donc du thomisme qui l'inspire en matière théologique et philosophique; cet ouvrage a cependant le double mérite d'être accessible au lecteur dépourvu de compétences scolastiques et d'adopter une ligne doctrinaire claire (sans concessions à la «soupe psychologisante» pétrie de bons sentiments que l'on a trop souvent l'occasion de lire sur ces matières). D'un philosophe, on n'attendait d'ailleurs rien de moins!

C'est justement à cause de cette rigueur doctrinale qu'il nous a paru souhaitable de présenter et de discuter en détail certaines thèses philosophiques fondamentales de cet ouvrage, qui dirigent toute l'approche romaine. En effet, d'une part elles permettent de bien comprendre le *pourquoi* des positions du Magistère, si souvent rejetées avant même d'être examinées – tout le monde connaît les prises de

1 *Défis éthiques*, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, 1996.

position de Jean-Paul II sur l'avortement ou la contraception, mais qui pourrait en articuler les raisons ? –, et d'autre part elles reposent sur une conception de l'homme et de la nature qui ne nous paraissent pas exemptes de difficultés. Par cet examen, nous nous proposons de contribuer, à notre tour et à l'instar de l'auteur, à l'entreprise « de découvrir ou de redécouvrir en [nous] les racines de l'humanité » (p. 366)[2].

2. L'anthropologie et l'éthique

a) La nécessité de l'anthropologie

« Rabaisser les exigences de la loi morale à l'étiage des moyennes de comportement, c'est ouvrir la voie au mépris de l'homme » (p. 365). Dans une certaine mesure, cette phrase peut être prise comme fil directeur de l'ouvrage de Cottier, et comme l'expression de la doctrine éthique catholique (et même chrétienne). Elle illustre parfaitement la vérité qu'une morale ne peut être élaborée indépendamment d'une anthropologie ; en effet, juger le comportement moyen, énoncer des exigences morales, parler du mépris de l'homme, tout cela implique que l'on ait répondu à la question : qu'est-ce que l'homme ? C'est qu'il est dépourvu de sens de parler d'exigences morales si l'on ne sait pas à qui elles s'adressent, c'est-à-dire quel type d'être est ainsi fait qu'il y est soumis ; somme toute, si nous nous reproduisions comme des amibes, les questions éthiques de l'avortement et de la contraception auraient un tout autre sens, si même elles en auraient encore un. De cette nécessité de l'anthropologie, les catholiques – qui sont des aristotéliciens – sont souvent plus conscients que les protestants – qui inclinent plutôt vers Kant –, et on n'est pas étonné de voir Cottier y insister fréquemment, particulièrement lorsqu'il examine le rôle que joue le corps dans la conception que nous avons de nous-mêmes : « Il me semble que la plupart des questions qui se posent aujourd'hui trouvent leur solution à partir d'une correcte conception anthropologique du corps » (p. 164).

Bon nombre d'esprits imprégnés de modernité verront sans doute ici l'expression d'un naturalisme désuet, menaçant de s'épanouir en

2 Ce faisant, nous laisserons dans l'ombre bien d'autres points dignes d'intérêts développés par Cottier, notamment sa conception de la liberté, la théorie des vertus et les discussions qu'il mène sur la technique, la toxicomanie et le SIDA.

paralogisme naturaliste dès qu'on passera au niveau de l'éthique. Mais ils ont tort ; en effet, même un auteur comme Kant ne procède pas différemment lorsqu'il introduit la notion de « personne » : la loi morale s'adresse aux agents rationnels, c'est-à-dire aux personnes. Autrement dit, pour comprendre ce que sont les exigences de la loi morale, ce que signifie mépriser l'homme, il faut savoir ce qu'est une personne, c'est-à-dire avoir une conception de la *nature* de la personne[3]. Sur ce point, d'ailleurs, Kant et Thomas d'Aquin sont très proches l'un de l'autre. En effet, si le premier affirme :

> « Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et voilà pourquoi on les nomme des *choses* ; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des *personnes*, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen »[4],

le second déjà disait :

> « Le particulier et l'individu se vérifient d'une manière encore plus spéciale et parfaite dans les substances rationnelles, qui ont la maîtrise de leurs actes : elles ne sont pas simplement agies comme les autres, elles agissent par elles-mêmes [...] De là vient que, parmi les autres substances, les individus de nature rationnelle ont un nom spécial, celui de *personne* »[5].

Ainsi, aristotélisme et kantisme sont des *personnalismes*, et tous deux font dépendre l'éthique d'une anthropologie (ou, si l'on aime les néologismes : d'une prosopologie).

Certes, si l'on poursuit la comparaison entre ces deux philosophes, de profondes différences vont apparaître, la moins importante n'étant pas la place et le rôle que joue le corps dans leur anthropologie – nous allons avoir amplement l'occasion d'en parler –. Mais, pour en rester encore un temps aux similitudes, nous aimerions en signaler une autre, qui n'est pas sans importance pour la morale, c'est que ces deux formes de personnalisme ont une conception de la vie bonne qui a bien des ressemblances. On sait que, pour un aristotélicien, la vie bonne, l'*eudaimonia*, « consiste dans une activité de l'âme en confor-

3 Sur cette question, cf. notre article « L'articulation de l'être et de la valeur. Réflexions sur le paralogisme naturaliste », in : D. SCHULTHESS (éd.), *La Nature*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, n° 18, 1996.

4 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1980, p. 104.

5 *Somme théologique*, Ia, q. 29, a. 1.

mité avec la vertu »[6]. On sait aussi que Kant a critiqué l'eudémonisme ; mais si on fait la part des malentendus et des différences de style, on relève que ce qu'il dit de l'ascétique morale n'est pas très éloigné de la position du Stagirite :

> « La culture de la vertu, c'est-à-dire l'*ascétique* morale, possède comme principe de l'exercice vigoureux, ferme et courageux de la vertu, cette sentence des *stoïciens* : habitue-toi à *supporter* les maux contingents de la vie et à *écarter* les jouissances superflues. C'est une espèce de *diététique* pour l'homme, qui consiste à se conserver sain moralement. Mais la *santé* n'est qu'un bien-être négatif, elle ne peut pas elle-même être sentie. Il faut que quelque chose s'y ajoute, qui procure un contentement de vivre et qui soit pourtant purement moral. Suivant le vertueux Épicure, c'était un cœur toujours joyeux. En effet, qui pourrait avoir plus de raisons d'être d'une joyeuse humeur et de ne pas trouver un devoir de se placer dans une disposition d'âme joyeuse et de se la rendre habituelle que celui qui est conscient de n'avoir jamais volontairement violé son devoir et qui est certain de ne tomber dans aucune faute de ce genre ? »[7]

Certes, les notions de devoir et de plaisir ne s'articulent pas de la même manière dans les deux doctrines ; il n'en reste pas moins qu'il y a là une inspiration commune qu'on pourrait exprimer dans la maxime suivante : l'homme doit réaliser sa nature de personne morale.

Le parallèle se renforce encore si l'on substitue Thomas d'Aquin à Aristote, car le premier introduit une touche de déontologisme dans son eudémonisme, qui vient directement de la tradition biblïque. Si bien que ce qu'il dit du juste annonce déjà ce que le philosophe de Königsberg dira de la volonté sainte. Pour le premier :

> « Parce que les justes ont une loi intérieure, ils font spontanément ce que la loi commande, sans être contraints par elle. Quant à ceux qui ont la volonté de mal faire, et sont cependant opprimés par le respect ou la crainte de la loi, ils sont contraints. Et ainsi les justes sont sous la loi, uniquement en tant qu'elle oblige, non en tant qu'elle contraint, ce qui est le cas uniquement des injustes » (cité p. 41).

Alors que pour le second :

> « Une volonté parfaitement bonne serait donc tout aussi bien sous l'empire de lois objectives (lois du bien) ; mais elle ne pourrait pour cela être représentée comme *contrainte* à des actions conformes à la loi, parce que d'elle-même, selon sa constitution subjective, elle ne peut être déterminée que par la représentation du bien. Voilà pourquoi il n'y a pas d'impératif valable pour la volonté *divine* et en général pour une volonté *sainte* ; le verbe *devoir* est un terme qui n'est pas ici à la place, parce que

6 *Éthique à Nicomaque*, I, 6, Paris, Vrin, 1987, p. 59.
7 *Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1985, p. 163.

déjà de lui-même le *vouloir* est nécessairement en accord avec la loi. C'est pourquoi les impératifs sont seulement des formules qui expriment le rapport de lois objectives du vouloir en général à l'imperfection subjective de la volonté de tel ou tel être raisonnable, par exemple, de la volonté humaine »[8].

b) L'anthropologie chrétienne

On comprend qu'on puisse, qu'on doive même, parler d'une anthropologie *chrétienne*. Mais quelle est-elle plus précisément ? La notion de péché y joue un rôle central, car il est nécessaire de distinguer deux états de l'homme, avant et après la chute. Certes, cette dernière n'a pas eu la faculté de changer la nature de l'homme – et Cottier rappelle que, pour Thomas, contrairement à ce que prétendaient d'autres théologiens, la faute d'Adam n'a pas modifié notre manière de procréer (par *coitus*) –, mais a entraîné « un désordre de la concupiscence » (p. 20). Dès lors nous n'aimons plus naturellement le bien et la loi morale est vécue comme une contrainte, si bien que nous avons besoin d'une éducation aux vertus afin de maîtriser nos passions et notre sensibilité, ce qui ne va pas sans effort[9]. Bref, l'homme est appelé à la sainteté et l'on comprend que « rabaisser les exigences de la loi morale à l'étiage des moyennes de comportement », c'est prendre pour modèle de l'homme non ce qu'il est vraiment, dans sa nature, mais ce qu'il est devenu après la chute. Ainsi, « dans le comportement du plus grand nombre, c'est le péché, et non pas l'expression normale de la nature humaine, que [le chrétien] rencontrera le plus souvent » (p. 49). Il existe donc une raison proprement théologique de nier les implications suivantes : « *Le plus fréquent* dans le comportement est conçu comme *normal* et le normal à son tour est conçu comme *normatif* » (p. 49), en plus des raisons logiques (paralogisme) et philosophiques (relativisme) qu'on peut alléguer à leur encontre.

Toutefois, parler d'anthropologie *chrétienne* tout court masque aussi certaines différences sur lesquelles Cottier insiste dans sa critique de la distinction luthérienne de l'homme intérieur et de l'homme

8 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 85.

9 Ce relatif pessimisme est tempéré par l'affirmation qu'« il existe en chaque être humain un sens moral spontané, qui conduit à repousser des positions trop directement opposées à la loi morale naturelle. De sorte que certains points, comme la "dignité" de l'être humain, ne sont pas remis en cause » (p. 175). Cela n'est cependant pas toujours facile à conjuguer avec ce que l'auteur dit de la dégradation des mœurs.

extérieur. Pour le théologien allemand, il y a lutte en nous entre ces deux hommes et il s'agit d'assurer la victoire du premier sur le second, c'est-à-dire de l'esprit sur la chair, d'où la prééminence exclusive de la foi sur les œuvres. Il s'ensuit que « l'agir humain n'est plus spécifié par ses objets, qui expriment les finalités que Dieu créateur et sauveur a données à notre nature ou à notre être de grâce. Tout le bien est donc replié dans l'intériorité de la foi qui est confiance dans les mérites du Christ », d'où la conséquence capitale : « Une action n'est plus bonne en elle-même, mais en vertu de son seul motif, qui est la foi » (p. 61). A la téléologie se substitue une déontologie où le motif et l'intention ne sont plus réglés par la finalité, c'est-à-dire par une axiologie en partie au moins indépendante de la personne.

Dans ce contexte, on n'est donc pas étonné d'observer chez les théologiens réformés une méfiance vis-à-vis de l'anthropologie thomasienne dont, dit Eric Fuchs :

> « Quels que puissent être les mérites de ce grand théologien médiéval, de quel droit est-il ainsi élevé au rang de philosophe officiel, dont la pensée constitue un préalable à toute réflexion théologique ? Y a-t-il une philosophie révélée, choisie par Dieu lui-même ? On ne peut ici que répondre négativement »[10].

Nous ne poursuivrons pas ici sur ce sujet, qui demanderait à lui seul de longs développements[11], mais soulignerons simplement que, tant pour les catholiques que pour les réformés, il existe un fossé entre l'homme réel, d'après la chute, et les exigences de la morale, en ce sens qu'il ne peut naturellement les satisfaire sans le secours de la grâce. Il va de soi, toutefois, que pour d'autres conceptions anthropologiques – par exemple pour une anthropologie protagoréenne ou rousseauiste –, l'existence d'un tel fossé est une illusion, et que la place de l'homme dans le monde, la nature des exigences morales sont à concevoir bien différemment[12].

10 *La morale selon Jean-Paul II. Réponse protestante à une encyclique*, Genève, Labor & Fides, 1994, p. 23.

11 Nous l'avons fait dans notre ouvrage, *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, PUF, 1995, ch. 1-2, où nous argumentons en faveur d'une approche téléologique de la morale.

12 Nous avons esquissé les linéaments d'une anthropologie et d'une éthique protagoréenne dans « Éthique et anthropologie. A propos du livre de John Hare, *The Moral Gap* », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1996/4, où nous discutons justement la thèse d'un théologien réformé qui affirme l'existence d'un tel fossé.

Tout cela ne fait que souligner ce que nous savons déjà, que l'éthique ne peut faire l'économie de l'anthropologie. Reste maintenant à savoir, puisque *Défis éthiques* porte essentiellement sur des questions de bioéthique, quelle est la place du corps dans l'anthropologie catholique, car sur ce point aussi, les protestants sont en désaccord.

3. La personne et son corps

Le Vatican, on le sait, appuie ses prises de positions sur la philosophie aristotélico-thomiste, c'est-à-dire, en ce qui concerne sa conception des êtres vivants, sur l'hylémorphisme. Cette doctrine implique une solidarité entre l'âme et le corps telle que le corps est partie intégrante de la personne, au point que, relève Cottier, Thomas hésite à dire que l'âme séparée du corps est une personne. L'auteur pense encore que cette thèse est corroborée théologiquement par les affirmations de l'apôtre Paul, lorsqu'il affirme aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit ? », ce que le chrétien doit comprendre comme signifiant que « son corps est un membre du Christ » (p. 35). Nous laisserons toutefois de côté la partie théologique de l'argumentation, pour nous concentrer sur son volet philosophique.

L'hylémorphisme propose donc une vision du corps bien différente de celle du cartésianisme, et une conception de ses rapports avec l'âme qui n'a rien à voir avec le dualisme qu'on attribue souvent aux chrétiens. Cottier y insiste et montre que la Modernité a, sur cette question, complètement changé de paradigme : alors que, pour les représentants de cette dernière (en gros : les cartésiens), le corps humain est une machine comme n'importe quelle autre, ce n'est pas le cas pour l'anthropologie catholique, si bien que « la sexualité *humaine* diffère spécifiquement de la sexualité des autres vivants » (p. 28). Cela signifie encore que le matérialisme contemporain n'est rien d'autre qu'un avatar du dualisme cartésien : l'extension à tout l'homme du discours sur les mécaniques, bref, l'homme-machine[13].

Mais retourner en-deça de Descartes, c'est de l'obscurantisme à l'état pur, dira-t-on ; c'est renoncer à tous les progrès des sciences qui, justement, reposent sur la vision mécanicienne des corps, réduisant

13 C'est, historiquement, absolument correct ; cf. notre ouvrage, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot, Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992.

l'univers physique à un monde de corpuscules en mouvement, dont les diverses propriétés (qualités premières) expliquent la totalité des phénomènes observables ! Un tel morceau de rhétorique tombe pourtant à faux selon Cottier ; il n'est en effet pas tant une défense de la science que celle d'une certaine métaphysique, qui réduit le discours sur la nature au discours scientifique : « Dès lors qu'on privilégie, jusqu'à l'exclusive, l'approche empiriste, qui est celle des sciences expérimentales, on ne peut pas percevoir ce que nous pourrions appeler la transcendance du corps humain par rapport à tous les autres corps vivants » (p. 125). Autrement dit, il faut substituer au regard positiviste, qui est métaphysique sans s'en rendre compte, un double regard : scientifique d'un côté – ici la méthode cartésienne fait merveille – et métaphysique de l'autre, « au sens de la métaphysique de l'être, [qui] permet [seule] de visualiser cette donnée première et fondamentale qu'est la nature » (p. 138). Quelles conséquences morales une telle approche a, nous le verrons plus loin. Pour l'instant, il faut nous demander si ce recours à la métaphysique de l'être est bien nécessaire pour expliquer la nature, et donc si la Modernité a fait fausse route sur ce point. Nous en doutons, mais pour le montrer, il nous faut effectuer une petite reconstruction historico-philosophique.

Lorsqu'Aristote se pose la question des principes des choses, il est amené à observer des différences marquées de comportement entre les êtres vivants et les êtres inanimés, comme les minéraux. A des comportements différents correspondent des fonctions différentes – car la nature ne fait rien en vain –, lesquelles renvoient donc à des principes différents. Il existe par conséquent un principe de la vie, responsable des fonctions spécifiques du vivant, et ce principe, c'est l'âme, forme substantielle du corps.

Attribuer une telle démarche à Aristote n'a rien d'extravagant, d'autant qu'il s'agit d'une forme d'inférence bien connue dans les sciences expérimentales, du type de ce que Peirce appellera « abduction ». Ici, il est donc dépourvu de sens de parler de philosophie plutôt que de science, Aristote fournit simplement la meilleure explication qu'il peut en l'état de ses connaissances, explication qui, dans la pratique, s'est d'ailleurs révélée d'une inefficacité totale, comme l'atteste la vertu dormitive de l'opium. Mais cela n'a pu prendre du relief qu'à partir du moment où l'on a disposé d'une meilleure explication, ce qui a eu lieu au XVIIe siècle, avec la science cartésiano-galliléenne. Sur cette lancée, la biologie moderne s'est constituée un siècle plus tard, notamment sous l'impulsion de Haller, conjecturant

que les deux propriétés caractéristiques du vivant (ses deux qualités premières) sont l'irritabilité et la sensibilité[14], science qui a trouvé un achèvement (provisoire) avec la découverte contemporaine de la double hélice de l'ADN.

Si maintenant, en 1997, on demande: quel est le principe de la vie? On répondra justement: l'ADN, c'est-à-dire des molécules formées d'atomes qui, isolés, se retrouvent dans l'univers entier, mais qui, combinés de manière particulière, caractérisent précisément le vivant, *tout* le vivant. La preuve qu'on a trouvé juste (ou du moins qu'on est probablement sur le bon chemin, et en tout cas qu'on en est plus proche que l'hylémorphisme), c'est l'efficacité des connaissances pratiques qu'on peut tirer de cette découverte, particulièrement pour la médecine. Est-ce là du positivisme? Pour l'affirmer, il faudrait pouvoir justifier la légitimité d'un second discours, purement métaphysique, sur le vivant; mais au nom de quoi? La *méthode* qui nous a permis d'aboutir à la découverte de l'ADN est celle-là même dont Aristote a usé, et s'il reste bien des choses à comprendre sur le vivant, ce n'est pas un recours à l'hylémorphisme qui nous en apprendra quoi que ce soit. Les jugements que René Descartes et Robert Boyle portaient au XVIIe siècle sur les formes substantielles restent d'actualité: «Expliquer un effet par une forme substantielle signifie expliquer *ignotum per ignotius,* ou au moins *per æque ignotum*»[15], dit le second; «Obscurum per obscurius» disait Descartes[16]. Bref, la science moderne n'est pas seulement une constructrice de modèles, dont celui du corps qui, comme ses semblables, n'est qu'«une abstraction [...] justifiée par sa fécondité heuristique» (p. 276); elle a une portée ontologique, c'est-à-dire qu'elle nous renseigne sur la nature des êtres et de la vie.

Il s'ensuit que le vivant est totalement homogène dans sa structure biologique, en ce qu'il possède le même principe, de l'amibe (au moins) à l'homme, et donc que le corps humain n'a aucun statut particulier. C'est d'ailleurs pour cela qu'il peut exister une branche comme l'anatomie comparée et que l'expérimentation animale n'est pas muette en ce qui concerne l'effet des drogues sur l'homme. Il nous paraît même que la capacité qu'à la médecine de soigner l'hom-

14 Cf. notre ouvrage, *Les rapports de l'âme et du corps,* ch. 1.

15 «The Origin of Forms and Qualities», *The Works of the Honourable Robert Boyle*, Londres, 1666, t. 3, p. 46.

16 *Lettre à Regius,* janvier 1642.

me sans tenir compte de son âme – c'est frappant en chirurgie – est génante pour l'hylémorphisme. Pareillement, dans le cas de la procréation, c'est parce que nous nous reproduisons comme les autres animaux que la contraception et la PMA sont (si) efficaces : la présence ou l'absence d'une âme humaine n'y change strictement rien.

Cela signifie-t-il que le corps humain n'est qu'une chose parmi les choses, un objet manipulable à l'infini ? Cottier pense en tout cas que c'est là la conséquence du rejet de la philosophie du corps : « Une conséquence du mécanisme, tel qu'il a été formulé par Descartes, et qui est comme la philosophie implicite de beaucoup de scientifiques aujourd'hui, est de considérer le point de vue et l'attitude du technicien comme le rapport premier et fondamental de l'homme à la nature » (p. 142), d'où certaines conceptions qui vont rapidement avoir une portée éthique : « L'idée du corps-machine [...] flotte dans beaucoup d'esprits. C'est elle notamment qui semble fonctionner dans nombre d'approches des problèmes de la sexualité » (p. 276). Bref, « si le corps n'a pas dans l'unité de la personne de signification et de finalité propres, il ne saurait être source de sens pour le gouvernement moral des sujets ; il devient pur instrument qui ne tient sa valeur que de la volonté qui l'utilise » (p. 27). Mais il y a là un *non sequitur* ; certes, il est possible de considérer le corps ainsi, mais ce n'est pas une conséquence obligée de l'homogénéité du vivant, loin s'en faut. En outre, même si c'en était une, il resterait à montrer que, moralement, c'est là quelque chose de néfaste. Mais pourquoi n'en est-ce pas une ? Simplement parce que le corps n'est pas un objet isolé, c'est celui d'une personne, et que l'attitude de la personne par rapport à son corps n'est pas celle que nous adoptons par rapport à une machine : expulser le corps de la personne, ou du moins le marginaliser d'une certaine manière, ne signifie pas qu'on doive nier que l'homme « n'est pas un vivant comme les autres ; par son esprit, il transcende tout l'ordre biologique [...] et, avec l'homme, chaque individu a valeur pour lui-même » (p. 143). Nous sommes des personnes humaines, c'est-à-dire des personnes incarnées, mais les finalités des personnes transcendent les finalités corporelles, c'est-à-dire les fonctions organiques, qui sont au service de la personne, c'est-à-dire de la raison et de la volonté.

Comme cela reste encore vague, nous terminerons cette étude en montrant quelles en sont les conséquences pour deux questions d'éthique médicale, l'avortement et la contraception, sur lesquelles Cottier s'étend longuement. Chaque fois, l'écart qu'il faut bien, selon

nous, introduire entre le corps et l'âme, entre les fonctions organiques et les capacités mentales, a des conséquences d'importance.

4. Deux applications : l'avortement et la contraception

a) L'avortement

L'hylémorphisme implique la thèse qu'il n'existe pas de corps humain sans âme humaine, si bien que le fœtus reçoit une âme dès qu'il est un corps capable d'en assumer une. A partir de ce moment, il est une personne douée des mêmes droits et prérogatives qu'un humain adulte, et donc, le détruire intentionnellement et directement est un homicide pur et simple. Quand ce passage a-t-il lieu ou, en termes traditionnels, quel est le moment de l'animation ? Thomas d'Aquin pensait que cela arrivait à un certain moment du développement fœtal, le fruit de la conception recevant successivement une âme végétative, puis sensitive, enfin rationnelle (cf. p. 187-188) ; d'autres auteurs ont estimé que l'animation était immédiate, dès la fécondation. Cottier reconnaît qu'il n'y a pas moyen de trancher absolument entre les deux thèses, bien qu'il incline vers la seconde, tout comme, d'ailleurs, le Magistère, étant donné que « le zygote contient déjà le programme de tout le développement génétique de l'individu » (p. 208). Ce qui le fait pourtant hésiter, c'est le problème de ce qu'on pourrait appeler le gaspillage des âmes ; en effet, plus de la moitié des embryons connaissent un avortement spontané pendant le premier mois de la grossesse[17]. Toutefois, quelle que soit la décision, il n'en reste pas moins que l'avortement est condamnable, car même si l'embryon n'est pas encore une personne, « dès la conception, on a affaire à un être qui possède virtuellement, c'est-à-dire réellement, la nature humaine. Le

17 Le texte donne deux leçons différentes, caractéristiques d'une évolution de Cottier (c'est que, dit-il, il s'agit d'un recueil d'études « que délibérément je laisse telles quelles, n'apportant que de rares et minimes retouches » (p. 9)) : à un endroit, il note que l'animation tardive « mérite considération parce qu'elle permettrait de rendre compte d'une manière plus satisfaisante pour l'esprit du nombre impressionnants d'œufs fécondés ou d'embryons non viables que la nature élimine spontanément » (p. 271), alors que, ailleurs, il rectifie, mais sans préciser plus : « Un argument probable qui pourrait incliner en faveur de la position de saint Thomas m'avait semblé être le grand nombre d'avortements spontanés qu'opérait la nature dans les premiers jours. Mais un examen rigoureux des méthodes statistiques employées conduit à réviser radicalement le jugement. L'argument semble donc sans valeur » (p. 188).

processus, guidé dès le départ par une finalité intrinsèque et immanente, est le processus par lequel le sujet actualise progressivement ses virtualités » (p. 271). Autrement dit, la finalité du processus permet d'attribuer de façon rétrograde les caractéristiques de stades futurs à des stades précédents, en lesquels le futur est virtuellement – au sens de réellement – contenu.

Or, c'est justement sur ce point que la conception moderne de la nature marque sa différence : pour elle, on le sait, il n'existe pas de causes finales. Cela a des conséquences fondamentales pour notre propos, car la virtualité doit être complètement réinterprétée et soigneusement séparée de la causalité, la seule qui subsiste, la causalité efficiente.

Pour le montrer, nous allons partir d'une formulation de Robert Larmer, disant que le fœtus est une personne, vu qu'il possède un potentiel de conscience[18], car sa grande précision va nous permettre de bien comprendre les enjeux du problème. Cet auteur commence par énoncer sa position à l'aide de deux définitions :

(i) x a une certaine potentialité $=_{df}$ x a une certaine capacité qu'il peut développer et exercer s'il se trouve dans un environnement favorable.

(ii) x a un potentiel de conscience $=_{df}$ x a la possibilité de se développer en un organisme capable de conscience, sans qu'une intervention extérieure soit nécessaire, qui lui donnerait de nouvelles propriétés.

De (i) et (ii), nous inférons que l'environnement peut déclencher l'exercice du potentiel de conscience de x, mais non qu'il peut le créer. Ainsi, ce potentiel diffère d'autres potentialités, comme celles qui sont de nature culturelles (chaque citoyen a la potentialité de devenir le président de son pays). Mais des définitions ne sont pas suffisantes pour montrer qu'un tel potentiel existe déjà dans le fœtus : il doit encore être établi qu'il est le même être que le futur nouveau-né. Il faut donc distinguer deux cas :

(iii) x a le potentiel de causer l'existence d'une autre entité,

(iv) x a le potentiel de réaliser sa nature implicite,

et montrer que le potentiel de conscience doit être compris selon (iv). C'est ici le point crucial : introduire des causes finales permet en effet de l'établir sans difficulté, alors que refuser cette introduction nous oblige à accepter (iii) dans le cas du fœtus. Comme cela n'est pas

18 « Abortion, Personhood and the Potential for Consciousness », *Journal of Applied Philosophy*, 1995/3.

évident au premier coup d'œil, il nous faut développer quelque peu notre propos. Comparons d'abord ces trois paires de propositions, dont la seconde est équivalente à la première :

a)	un fœtus a le potentiel de devenir une personne	un fœtus a un potentiel de conscience
b)	un gland a le potentiel de devenir un chêne	un gland a le potentiel d'effectuer la photosynthèse
c)	le sable a le potentiel de devenir du verre	le sable a le potentiel de devenir fragile

Chaque fois, le potentiel en question représentet une potentialité qui ne peut être déclenchée que par un environnement favorable et qui ne peut être exprimée que lorsque l'entité subit un changement structurel majeur (le fœtus doit acquérir un cortex,...). Mais, comme le montre la seconde proposition, en passant de (a) à (c), il est de moins en moins plausible que la potentialité en question doive être interprétée en termes de (iv) plutôt qu'en termes de (iii), parce que la continuité de l'entité est de plus en plus problématique. Ainsi, nous devons avoir une raison indépendante pour penser que le fœtus est une personne, mais qu'un gland n'est pas un chêne et que du sable n'est pas du verre.

Que pourrait être cette raison ? Bien des auteurs, et Larmer est l'un d'eux, pensent que c'est l'identité du génome entre le fœtus et le nouveau-né. Mais le cas du gland montre que ce n'est pas convainquant. Plus généralement, on voit que l'argument de la continuité du génome – ou de quelque autre propriété – repose sur une confusion, celle de la potentialité et de la causalité. En effet, lorsque nous renonçons aux causes finales, ce que l'on observe dans le fœtus est une collection de propriétés, certaines actuelles, d'autres dispositionnelles, qui vont causalement produire d'autres propriétés, actuelles et dispositionnelles. Par exemple, elles vont produire l'organisation du cortex, une condition nécessaire de la conscience. Ainsi, ce que l'on doit dire, c'est que le fœtus est causalement lié avec la conscience ; mais une cause et son effet ne sont pas nécessairement identiques en ce qui concerne leur nature (par exemple un phénomène physiologique peut produire un phénomène psychologique) et nous devons conclure que rien ne nous assure qu'un fœtus est déjà une personne.

Bref, parler d'un potentiel de conscience signifie seulement que le fœtus doit posséder quelque chose qui produira la conscience plus tard ; mais ce « quelque chose » désigne un élément causal, et non un élément personnel. Le « virtuellement » n'implique plus un « réelle-

ment » et il ne peut y avoir d'attribution rétrograde. S'il est donc bien vrai qu'« on ne peut faire l'économie d'une ontologie de la personne » (p. 262), il semble que celle-ci ne mène pas nécessairement là où Cottier et l'Église catholique le pensent[19].

b) La contraception

L'approche de la contraception que propose Cottier doit aussi être comprise à partir de la doctrine aristotélicienne de la nature, et particulièrement de la notion de finalité naturelle. La sexualité s'inscrit dans le cadre des deux fins du mariage, qui sont (1) la procréation et l'éducation des enfants, (2) l'amour entre les époux. A partir de ce fondement anthropologique et de la thèse éthique qu'une conduite est bonne si elle se conforme à la finalité naturelle, elle-même voulue par Dieu – « c'est le respect de la finalité de l'acte sexuel qui assure sa bonté éthique » (p. 69), rapporte Cottier –, on comprend sans peine la prise de position normative condamnant toute activité sexuelle qui se rend volontairement inapte à réaliser sa finalité : actes contre nature (avec les animaux, sodomie,...), solitaires, homosexuels, et les formes de contraception non naturelles. C'est que, comme déjà Pie XI le disait, dans une condamnation commune de la contraception artificielle et de la stérilisation, considérées comme des pratiques de nature semblable :

> « Les individus eux-mêmes n'ont sur les membres de leur propre corps d'autre puissance que celle qui se rapporte à leurs fins naturelles ; ils ne peuvent ni les détruire, ni les mutiler, ni les rendre par d'autres moyens inaptes à leurs fonctions naturelles, sauf quand il est impossible de pourvoir autrement au bien du corps entier »[20].

C'est pourquoi, dit Cottier, « il y a une différence essentielle entre user légitimement d'une disposition naturelle et empêcher le déroulement des processus naturels » (p. 127). Toutefois cet aspect « technique » doit rester sous la régulation de la morale, c'est-à-dire au service des fins du mariage : « Sans ce contexte vital [la prééminence des vertus], un usage en lui-même licite des "méthodes naturelles" pourrait être moralement mauvais » (p. 151).

19 Pour plus de précision, nous devrions encore distinguer les potentialités et les capacités, car comme le note Larmer, la conscience est elle-même une capacité. Mais cela n'est pas absolument nécessaire ici ; sur cette question, cf. notre ouvrage *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, ch. 5.

20 *Casti Conubii*, 1930, Paris, Spes, 1955, p. 81.

La critique contre ceux qui nient l'importance de ce type de finalités, intrinsèques aux fonctions corporelles, suit sans difficulté. Cottier l'énonce à propos de la masturbation, mais elle est bien sûr applicable aussi au cas qui nous occupe : « Ce qui la ferait entrer dans la sphère de l'éthique, c'est la fin que le sujet poursuit par elle. La masturbation est ainsi traitée comme un pur *moyen*, éthiquement indifférent, qui recevrait sa qualification éthique du but visé par elle et grâce à elle » (p. 96), prétendent les partisans de sa licéité ; mais c'est qu'ils se rendent à la thèse moderne que tout ce qui est du corps est rejeté hors de la personne, dans le domaine de la technique, si bien que, en définitive, on doit dire : « La contraception signifie une approche du corps humain principalement technique » (p. 86).

Que répondre ? Certains auteurs catholiques élèvent des doutes sur l'interprétation du Magistère, que *chaque acte* doive être ainsi finalisé ; somme toute, pourquoi ne pas penser que c'est le mariage comme institution qui est ordonné à la procréation et qui doit manifester l'intention procréatrice ? Ce n'est toutefois pas de ce côté que nous allons nous diriger, et nous allons développer une objection qui se veut plus fonfamentale, en affirmant que la nature est privée de toute fin propre – science moderne oblige –, et donc qu'il incombe à la personne de finaliser elle-même les processus naturels à son profit. C'est, par exemple, la position explicite d'Engelhardt – que Cottier discute également (p. 190-197) – affirmant :

> « Comment peut-on soutenir sur une base non religieuse que, par exemple, l'homosexualité n'est pas naturelle, si la nature humaine est le produit de processus d'évolution qui pourraient avoir développé les gènes de l'homosexualité ? [...] Les produits de l'évolution sont sans force normative intrinsèque »[21].

On en dira alors tout autant de la « méthode » sexuée de la reproduction humaine ; elle ne saurait donc par elle-même disqualifier moralement la contraception et la stérilisation.

Ici, pourtant, la conception moderne paraît perdre de sa force : comment peut-on nier que la sexualité ait la reproduction comme fin ? Mais, comme Alex Mauron l'a bien montré, ainsi engagé, le débat ne mène nulle part :

> « En fait, ce n'est pas l'existence de phénomènes finalisés qui est en cause [...] Ce qui est à clarifier, c'est l'explication donnée de *l'origine* de tels phénomènes. Dans le finalisme pré-darwinien, les phénomènes finalisés renvoient à un principe directeur "attracteur", qui peut être for-

21 *The Foundations of Bioethics*, Oxford, OUP, 1986, p. 6.

mulé en termes de causes finales (Aristote) [...] L'explication biologique renvoie au contraire au passé contingent de l'organisme, passé fait de hasard (variation génétique) et de nécessité (sélection naturelle) qui expliquent en dernière instance la structure adaptée de l'organisme considéré »[22].

Autrement dit, la sexualité est certes adaptée à la reproduction, mais nulle cause finale n'y préside, nul dessein ne s'y cache, ce qui prive cette adaptation de toute force normative. Toutefois, il faut nuancer : la conclusion précédence est celle que tirera un kantien comme Engelhardt, mais elle n'est pas la seule possible. En effet, il ne s'ensuit pas nécessairement que la sexualité comme fonction n'ait pas d'impact moral, car, on l'a vu, on peut aussi estimer que la nature sexuée de notre personne n'est pas indifférente à la morale, si bien que le fait que la sexualité soit ordonnée à la procréation doit être pris en compte. On dira alors – ce qui est une thèse moins radicale que celle d'Engelhardt –, qu'en vertu de l'absence de dessein qu'on y observe, la nature biologique de l'homme en tant que vivant sous-détermine sa nature de personne, et donc que le déroulement de sa sexualité comme processus biologique, ne peut fonder, seul ou prioritairement, une attitude morale. Dès lors, que l'homme soit un être qui se reproduit sexuellement crée évidemment des contraintes, lorsqu'il a décidé d'user de sa sexualité, mais qui, en aucun cas, ne sauraient faire que la « fin » de ce processus biologique s'impose à lui en tant qu'impératif pour la personne rationnelle qu'il est. Ce qui compte avant tout, ce sont les buts qu'il poursuit en tant que personne, la vie bonne qu'il s'est choisie et les vertus qui s'y expriment, non les « finalités naturelles » de ses organes. Notamment, on le sait depuis Aristote au moins, la personne est ainsi faite qu'elle atteint une excellence dans l'amitié (une vertu !) ; dès lors, lorsque celle-ci s'exprime dans le registre de la sexualité, il n'y a aucune raison d'exiger que, en plus, une finalité biologique soit prise en considération, sinon, justement, pour la mettre hors-circuit lorsque cela est jugé souhaitable. Certes, on peut exprimer autrement son amitié, mais pourquoi exiger

22 « Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine », in : D. MÜLLER & R. SIMON (éd.), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 40. Notons en passant qu'une telle conception de la nature n'implique pas l'athéisme : l'évolution peut aussi être considérée comme le mode de création choisi par Dieu. Un auteur comme Pic de la Mirandole pendant la Renaissance n'avait-il pas déjà dit que Dieu a donné une nature à toutes les créatures, sauf à l'homme, lui laissant le soin de se façonner lui-même ? (cf. *Hastings Center Report*, 1996/6, p. 16-17)

qu'il en soit ainsi lorsque, étant donné le degré de maturité d'un ovule, il y a risque d'enfant ?[23]

Il y a donc à la fois sous-détermination et subordinatiuon du biologique par rapport au personnel. Il s'ensuit que les finalités du second ne peuvent l'emporter sur celles du premier et qu'elles lui sont ordonnées. On conclura que la « technique » de reproduction, y compris sa maîtrise, ont effectivement un statut de moyen, même s'il n'est pas « éthiquement indifférent ». Et cela est vrai déjà dans le règne animal, puisqu'on connaît une race de chimpanzés, les Bonobos, qui font un usage de leur sexualité à des fins sociales et affectives, sans égard aux périodes de fertilité : chez eux déjà, sexualité et reproduction ont été dissociées au profit d'une finalité plus importante[24].

5. Conclusion

Nous pouvons espérer que ceux qui doutaient encore de l'importance de l'anthropologie pour l'éthique en sont maintenant convaincus ; l'ouvrage de Cottier est donc précieux non seulement en ce qu'il nous renseigne sur les arguments du Magistère dans de multiples questions d'éthique médicale, mais encore en ce qu'il montre clairement que ces deux domaines ne peuvent être séparés et que c'est une illusion dommageable de le croire. La personne a une nature et la personne humaine est sexuée, ce qui n'est pas sans conséquences pour la morale. Cela indique que les conflits moraux ne sont parfois éthiques qu'en apparence, lorsqu'ils ressortissent à l'anthropologie, ce qui, d'ailleurs, ne les rend pas forcément plus faciles à résoudre. C'est patent pour l'avortement, où l'on voit encore que l'anthropologie en

23 Dans le monde réformé, on lit des réserves d'une portée analogue : « Comme si on mettait en cause la dignité inviolable de la personne ou sa nature rationnelle en acceptant la contraception dans le cadre d'une vie conjugale ! » s'exclame Eric Fuchs (*Op. cit.*, p. 24). On voit encore l'importance que joue l'appel aux finalités naturelles chez Cottier dans un autre domaine, celui de la distinction entre laisser faire la nature et intervenir activement, qui est centrale dans la condamnation de l'euthanasie active directe : « La différence n'est pas de degré, mais essentielle : c'est celle qui existe entre *laisser* s'achever un processus naturel irréversible qui va à la mort, et *donner* la mort » (p. 359). Ici aussi, poser la sous-détermination du moral par le naturel change bien des choses ; cf. notre ouvrage *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, ch. 3.

24 Cf. F. DE WAAL, « L'activité sexuelle pacificatrice des bonobos », *Pour la science*, n° 211, mai 1995.

question est en bonne partie de nature métaphysique : qu'est-ce qu'une personne humaine ? n'admet pas de réponse qui soit vérifiable ou réfutable, ce qui, bien entendu, ne signifie pas que l'on soit réduit au silence et à l'expression brute d'émotions face à ce problème. Il reste pourtant qu'il existe une pluralité d'anthropologies raisonnables – comme d'ailleurs d'éthiques raisonnables –, et ce que nous avons voulu montrer, c'est que si l'Église catholique romaine et Cottier en adoptent une version aristotélicienne, basée sur l'hylémorphisme, d'autres sont possibles, et peut-être même de plus plausibles, qui prennent mieux en compte les implications philosophiques des sciences modernes[25].

25 Nous remerions Yves Page d'avoir bien voulu lire d'un œil critique une première version de ce texte. Ses remarques nous ont été très utiles.