

Qu'est-ce qu'une personne humaine? : Réflexions sur les fondements philosophiques de la bioéthique

Autor(en): **Baertschi, Bernard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381383>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

QU'EST-CE QU'UNE PERSONNE HUMAINE?

*Réflexions sur les fondements philosophiques
de la bioéthique*

BERNARD BAERTSCHI

«On peut dire qu'il y a un moi latent dans le fœtus ou l'enfant appelé à devenir homme, mais non dans le zoophyte.» MAINE DE BIRAN¹

Dans son *Introduction* au livre de Testart, *L'Œuf transparent*, Serres remarque: «Une des croix de la philosophie depuis qu'elle médite consiste en la définition de l'homme².» Qu'est-ce que l'homme? Ou plutôt, puisqu'il va être question d'éthique, qu'est-ce qu'une personne humaine? De la définition qu'on en donnera dépendra notre attitude dans les questions bioéthiques, comme on peut déjà s'en rendre compte si l'on observe, par exemple, qu'une réponse positive ou négative à la question de savoir si le fœtus est une personne oriente différemment le jugement moral sur les manipulations dont il peut être l'objet et sur la pratique de l'avortement.

Qu'est-ce qu'une personne humaine? Au long de l'histoire, plusieurs définitions en ont été proposées, et parmi celles-ci, il en est deux qui, quoique fondamentalement opposées, ont largement dominé le débat: la définition aristotélico-thomiste, reprise dans la doctrine de l'Église catholique, et la définition kantienne³. Nous allons commencer par les examiner, puis, après avoir montré qu'elles rencontrent toutes deux des difficultés, nous en proposerons une qui tente d'y échapper. Afin de rendre notre propos moins abstrait, nous appliquerons chacune des définitions proposées à un cas, toujours le même, celui de l'avortement — même s'il s'agit d'une biotechnologie vieille comme l'humanité, elle pose fondamentalement la même question que les

¹ *Lettre à J. Baggesen*, 1821, éd. par G. ROMEYER-DHERBEY, in *Giornale di Metafisica*, n° 9, 1987. 'Latent' signifie ici 'potentiel', et si l'on substitue dans cette citation 'personne potentielle' à 'moi latent', on obtient la thèse que nous allons défendre.

² SERRES, in *L'Œuf transparent*, Paris, Flammarion, 1986, p. 17-18.

³ L'idée de baser la discussion sur cette opposition nous a été suggérée par ANNE FAGOT-LARGEAULT, lors d'une conférence prononcée à Genève en avril 1986. En collaboration avec Geneviève Delaisi de Parseval, elle l'a elle-même développée dans un article récent («Les droits de l'embryon (fœtus) humain, et la notion de personne humaine potentielle», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987/3).

autres, puisque «la question essentielle [est]: l'être que supprimerait un avortement est-il ou n'est-il pas un être humain?»⁴ — ; mais le lecteur qui le voudrait pourrait facilement étendre notre propos aux autres questions bio-éthiques, telles que l'euthanasie, la fécondation *in vitro* ou les manipulations génétiques.

I

Qu'est-ce qu'une personne humaine pour la tradition aristotélico-thomiste? Thomas reprend la définition de Boèce: «*Persona est rationalis naturae individua substantia.*» La personne est une substance individuelle de nature rationnelle⁵. Que doit-on entendre par là? Il n'est pas question, dans le cadre de notre propos, d'entrer dans les méandres de l'interprétation du terme de 'substance' chez Aristote; nous nous bornerons à l'entendre comme désignant les choses individuelles. Ce qui va nous arrêter cependant, c'est la différence spécifique: 'de nature rationnelle'. Ce qui distingue une personne d'une substance tout court, c'est la rationalité; mais ce terme reste un peu vague, c'est pourquoi Thomas donne la précision suivante: «Le particulier et l'individu se vérifient d'une manière encore plus spéciale et parfaite dans les substances raisonnables, 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 raisonnable ont un nom spécial, celui de 'personne'.»⁶ Une personne est une substance raisonnable (rationnelle) et libre, qui a la maîtrise de ses actes.

La raison est une faculté de l'âme; on peut donc dire qu'une personne est une substance douée d'une âme raisonnable. Cependant, l'âme n'a pas seulement pour fonction la maîtrise des actes; elle est d'abord un principe d'ani-

⁴ COMMISSION ÉPISCOPALE FRANÇAISE DE LA FAMILLE, *Note doctrinale sur l'avortement* (1971), in P. VERSPIEREN (éd.), *Biologie, médecine et éthique* [abrégé dorénavant BME], Paris, le Centurion, 1987, p. 67. Nous aurons à examiner une tradition dans laquelle la religion et la théologie jouent un grand rôle; mais nous ferons abstraction, dans notre argumentation, de tout recours à des thèmes théologiques, ainsi qu'aux thèses philosophico-théologiques sur l'existence de Dieu et sur l'immortalité de l'âme, car nous pouvons, dans le cadre de cet article, nous en passer. Cela n'implique pas, évidemment, que nous contestions au théologien le droit de se poser les mêmes questions et d'y répondre selon son point de vue particulier: «Le théologien puisera son recul réflexif dans une recherche théologique et éthique où il abordera [...] des questions fondamentales, telles que [...] qu'est-ce que l'homme, la personne humaine? lorsque la médecine prétend déterminer scientifiquement le moment où commence ou finit l'existence.» (J.-M. THÉVOZ, "Une recherche interdisciplinaire: la bioéthique", in *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 118, 1986/I, p. 76).

⁵ *Somme théologique*, Ia, q 29, a 1, Paris, Cerf, 1962, p. 57. La définition de Boèce se trouve in *Contra Eutychem et Nestorium*, sec. III.

⁶ *Op. cit.*, Ia, q 29, a 1, p. 60.

mation du corps. Comment articuler cela? Le docteur angélique le dit clairement: l'âme est forme du corps par son essence; cependant, elle ne se limite pas à cette fonction d'animation et c'est en tant qu'elle va au-delà, qu'elle possède la raison, qu'elle est une substance spirituelle: *Homo duplex*, car l'âme n'est pas seulement forme, mais encore substance⁷, ce qui permet d'expliquer qu'elle puisse subsister indépendamment du corps. Toutefois, ce n'est pas l'âme rationnelle seule qui est la personne, mais le composé humain tout entier: «L'âme est une partie de la nature humaine: et dès là que, tout en subsistant à l'état séparé, elle garde son aptitude naturelle à l'union, on ne peut l'appeler une substance individuelle, c'est-à-dire une hypostase ou substance première — pas plus que la main ou toute autre partie de l'être humain. Voilà pourquoi ni la définition, ni le nom de personne ne lui conviennent.»⁸

Dans l'ordre de la création, la personne est la nature la plus élevée⁹; elle est donc éminemment sujet de droits et toute atteinte à la personne est condamnable: «La personne humaine est inviolable.»¹⁰ C'est là le principe qui servira de base aux questions bioéthiques. Mais qui sont les personnes? Les substances rationnelles, avons-nous dit. Certes, mais qui a droit à ce titre? Et notamment, tous les êtres humains sont-ils des personnes, même ceux qui ne manifestent aucun signe de rationalité comme les fœtus, les débiles profonds ou les vieillards séniles?

Le principe de la réponse à cette question est simple: c'est la présence de l'âme rationnelle qui fait d'un être une personne; dès lors un être humain sera une personne si et tant qu'il possède une telle âme. L'ennui, c'est que ce critère repose sur un phénomène inobservable. En effet, comment savoir quand l'âme vient au fœtus, ou quitte le vieillard? Mais notre perplexité repose sur le fait que nous abordons la question de l'extérieur, abstraction faite des principes de l'aristotélico-thomisme; car si on en tient compte, la présence de l'âme devient un phénomène observable, moyennant, il est vrai, une théorie scientifique. Voyons cela.

⁷ Cf. *De spiritualibus creaturis*, q. un., a 2, ad 4, in *Quæstiones disputatæ*, t. II, Marietti, Turin, 1953, p. 377: «Anima secundum suam essentiam est forma corporis, et non secundum aliquid additum. Tamen in quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia.» Voir aussi *Super Evangelium S. Joannis Lectura*, I, V, ,1, in *Der Prolog des Johannes-Evangeliums*, Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1986, p. 93: «Homo enim ex duplici natura constituitur, corporali scilicet et intellectuali.»

⁸ *Somme théologique*, Ia, q 29, a 1, ad 5, p. 63-64. Cf. aussi Ia q 29 a 2 ad 3, p. 68: «C'est le composé de "cette matière" et de "cette forme" qui est une hypostase ou une personne»; et Ia, q 75, ad 2, p. 29. Cela bien sûr n'est valable que pour les personnes humaines, c'est-à-dire des substances composées.

⁹ Cf. *De Potentia*, q 9, a 3, *Respondeo*, in *Quæstiones Disputatæ*, t. II, p. 230: «Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum.»

¹⁰ Cdal S UENENS, *Fondements religieux du respect à la vie* (1963), in BME, p. 374.

Le principe anthropologique de cette tradition est l'hylémorphisme; or celui-ci stipule qu'il n'y a pas de corps vivant sans âme, donc pas de corps humain sans âme humaine, rationnelle: *non est caro humana sine anima humana*¹¹. Ainsi l'âme infuse le corps quand la matière qui doit la recevoir (le corps) est suffisamment organisée à cet effet. Cela cependant n'est pas suffisant pour déterminer le moment précis de l'animation, car on peut encore demander *quand* telle matière devient corps humain; c'est pourquoi nous avons dit qu'il fallait encore avoir recours à une théorie scientifique — et ici, il nous faut quitter Thomas, puisque la science a progressé depuis le XIII^e s.: «La science est venue en aide à la foi et à la philosophie: en montrant que le patrimoine génétique de chaque individu est complet et invariant dès la fécondation de l'ovule, et qu'il détermine déjà la stature générale, le tempérament et les dons naturels bruts qui ne feront que se manifester par la suite, la génétique a permis d'affirmer maintenant que l'ovule fécondé est déjà proportionné à la réception d'une âme humaine. Aussi pouvons-nous dire avec certitude que l'âme est créée dès la fécondation.»¹² Bref, il y a identité entre les propriétés 'être un être humain' et 'être une personne humaine', c'est pourquoi la tradition aristotélico-thomiste parle souvent indifféremment de l'une ou de l'autre, et dit que l'être humain, en tant qu'entité biologique, est le sujet de droits.

Dès lors, si l'on en vient maintenant à la question de l'avortement, il faut dire que l'embryon et le fœtus sont des personnes humaines qui, comme telles, ont les mêmes droits que toute autre personne. Ainsi, l'avortement est un homicide, de même que toute technique de contraception qui empêche non la fécondation, mais la nidation, car l'embryon est constitué avant de se fixer dans l'utérus. Cette position est souvent illustrée par le dilemme dramatique suivant: une mère de famille nombreuse est enceinte et sa vie est mise en danger par une nouvelle grossesse, de telle manière que si on ne fait rien la mère et l'enfant mourront, alors que si l'on pratique un avortement, la mère, mais elle seule, survivra. Que faut-il faire? Rien, ou plutôt rien de ce qui pourrait être spontanément suggéré: avorter serait détruire intentionnellement une vie humaine, ce qui est défendu, et la légitime défense ne peut être invoquée, car l'enfant n'est pas un agresseur. Bref, «sauver la vie d'une mère est une très noble fin; mais la suppression directe de l'enfant comme moyen d'obtenir cette fin n'est pas permise. La destruction directe d'une vie préten-

¹¹ «Sicut enim non est caro sine anima, ita non est vera caro humana sine anima humana, quæ est anima intellectiva» (*Super Evangelium S. Joannis Lectura*, I, VII, 1, p. 117). Cf. aussi G. COTTIER, "Les bébés-éprouvettes", in *Nova et Vetera*, 1986/4, p. 226: «Sans l'âme, qui est sa forme, le corps n'existe pas.»

¹² G. BAUMANN, "L'avortement", in *Fideliter*, n° 47, 1985, p. 34-35. Thomas pensait que l'animation venait plus tard. Cf. G. COTTIER, *art. cit.*, p. 227-228 et BME, p. 121-122, pour la position de l'Eglise au cours des siècles.

due “sans valeur”, née ou pas encore née [...] ne peut en aucune façon se justifier.»¹³

En résumé, on voit que la tradition aristotélico-thomiste dont se réclame l'Église catholique considère que le critère observable de la personnalité est la présence du génome humain, ce qui signifie que toute pratique impliquant la destruction directe et intentionnelle d'un tel génome doit être condamnée comme un homicide.

II

Qu'est-ce qu'une personne humaine pour la tradition kantienne? C'est un être qui, d'une part, peut dire ou penser «moi»: «Posséder le *Je* dans sa représentation [c'est-à-dire ne pas seulement se sentir, mais se concevoir]: ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre»¹⁴, et qui, d'autre part, étant libre, est responsable de ses actes: «Une personne est ce sujet, dont les actions sont susceptibles d'imputation. La personnalité morale n'est rien d'autre que la liberté d'un être raisonnable sous des lois morales.»¹⁵ Personne psychologique d'une part, personne morale de l'autre, l'homme est «un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise.»¹⁶

Ainsi, pour Kant, l'ensemble des êtres se partage en deux classes, les personnes et les choses, qui sont, du point de vue de la morale, respectivement des fins et des moyens: «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,

¹³ PIE XII, *Avortement thérapeutique et stérilisation* (1951), in BME, p. 20. Cf. aussi G. BAUMANN, *op. cit.*, p. 38. Si cela heurte notre “bon sens”, il faut se rappeler la doctrine théologique du péché originel: l'homme a été blessé: *natura corrumpit personam*; et si le baptême a pour but de laver de cette faute, il reste des séquelles, la volonté n'est plus orientée d'elle-même vers le bien: «Ainsi la nature laissée à elle-même oublie ou combat-elle, tôt ou tard, l'ordre conçu par Dieu» (F. SCHMIDBERGER, in *Fideliter*, n° 47, p. 1). C'est dire que notre “bon sens” ne saurait être normatif en ces questions. A cela s'ajoute la considération de la destinée céleste de l'homme, qui modifie bien des perspectives, par exemple: «Bien qu'un enfant anormal soit engendré, il lui est meilleur d'être ainsi (surtout en raison de sa possibilité d'acquérir le Ciel) que de ne pas être du tout» (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique suppl.*, q 64, a 1). Pour le cas d'une grossesse résultant d'un viol, voir ARCHEVÊQUES DE GRANDE-BRETAGNE, *L'avortement* (1980), in BME, p. 158.

¹⁴ *Anthropologie du point de vue pragmatique*, I, 1, Paris, Vrin, 1984, p. 17.

¹⁵ *Métaphysique des mœurs*, 1^{re} part., Introduction, IV, Paris, Vrin, 1986, p. 98.

¹⁶ *Anthropologie du point de vue pragmatique*, I, 1, p. 17.

c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen.»¹⁷

A première vue, il semble y avoir concordance entre l'éthique kantienne et celle de l'Église: la personne est caractérisée par la rationalité, et elle est l'être qui possède la plus grande valeur intrinsèque, comme le dit Jean-Paul II en des termes très kantien: «Chaque fois que dans ta conduite une personne est l'objet de ton action, n'oublie pas que tu ne dois pas la traiter seulement comme un moyen, comme un instrument, mais tiens compte du fait qu'elle-même a, ou au moins devrait avoir, sa propre fin.»¹⁸ Cependant, cette concordance s'évanouit dès que l'on se demande ce qui compte comme personne pour les traditions en présence: dans l'aristotélico-thomisme, la rationalité et la personnalité sont attestées par la présence du génome; or ce n'est pas du tout le cas pour Kant: la personne n'a rien à voir avec la nature — depuis Descartes, l'âme a perdu sa fonction d'animation —, elle est un être libre et responsable qui peut dire ou penser «je».

Dès lors, la notion de personne humaine et celle d'être humain sont dissociées, et si maintenant nous quittons le philosophe de Königsberg pour Engelhardt, le fer de lance du néo-kantisme américain contemporain, afin d'appliquer ces principes à la bioéthique, nous voyons qu'il soutient d'un côté que toutes les personnes ne sont pas nécessairement des êtres humains, et d'un autre côté que tous les humains ne sont pas forcément des personnes. Il précise sa pensée en notant que, de même que des êtres comme E.T. et l'archange Gabriel sont des personnes non humaines, les fœtus, les petits enfants, les débiles profonds et certains comateux sont des humains non-personnes¹⁹. Or la morale ne concernant que les personnes, les non-personnes n'ont ni devoirs ni droits: de même qu'on ne peut exiger d'un embryon ou d'un débile profond de se comporter de manière responsable, de même on ne saurait leur donner quelque droit que ce soit, car il n'y a pas de droits sans devoirs correspondants.

¹⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1980, p. 104.

¹⁸ *Amour et responsabilité*, Paris, 1978, p. 20.

¹⁹ «Not all persons need be human, and not all humans are persons [...]. As talk of angels and gods and goddesses, not to mention current science-fictional speculation regarding rational, selfconscious entities on other planets, indicates, not all persons need be human. The archangel Gabriel appearing to Mohammed in the desert, and E.T. going through a modern twentieth-century American town, provide examples of entities that are persons, though they are clearly not human. What distinguishes persons is their capacity to be self-conscious, rational, and concerned with worthiness of blame and praise [...]. On the other hand, not all humans are persons. Not all humans are self-conscious, rational, and able to conceive of the possibility of blaming and praising. Fetuses, infants, the profoundly mentally retarded, and the hopelessly comatose provide examples of human nonpersons. Such entities are member of the human species. They do not in and of themselves have standing in the moral community.» (*The Foundations of Bioethics*, Oxford, OUP, 1986, p. 107)

Si nous appliquons maintenant cette conception à la question de l'avortement, nous voyons que :

(a) Il n'y a aucune raison de condamner l'avortement, puisqu'un embryon et un fœtus sont des choses et que des choses sont des êtres qui sont à la libre disposition des personnes.

(b) Les possesseurs d'un fœtus sont ceux qui l'ont conçu : les parents, et d'abord la mère. Il y a là un droit de propriété (presque) illimité que personne ne peut contester, car ce serait une atteinte à l'autonomie des personnes²⁰.

(c) Il est au moins recommandé, voire moralement exigé, de ne pas laisser se développer un fœtus atteint de malformation grave, car même s'il devient une personne, il sera diminué dans son autonomie morale²¹.

La position d'Engelhardt implique aussi que, tout comme l'avortement, l'infanticide ne saurait être prohibé, du moins tant que l'enfant n'est pas un être raisonnable. Cela choque notre sensibilité ; mais, outre le fait que cette dernière ne saurait être normative, il faut relever que la position du néo-kantisme se borne à affirmer que l'infanticide et l'avortement ne sont pas *moralement* condamnables. Cela admis, il est tout à fait concevable qu'ils ne soient pas *légalement* autorisés, par exemple parce que leur licéité favoriserait des attitudes morales répréhensibles²² — c'est là une distinction importante, car la moralité est une question de principe alors que la légalité doit tenir compte d'autres facteurs.

En résumé, on voit que la position néo-kantienne fait résider la personnalité dans la possession de la conscience de soi et de la conscience morale. Le génome ne joue donc aucun rôle ici, et sa modification ou sa destruction ne sont condamnables que si elles limitent ou détruisent l'autonomie de la personne.

²⁰ Il existe cependant un devoir de bienveillance envers le fœtus, c'est pourquoi nous avons dit "(presque) illimité". Toutefois, celui-ci n'exclut pas le droit de manipuler l'embryon, à condition qu'il n'en souffre pas quand il sera devenu une personne (cf. *op. cit.*, p. 217), car si cela était, le fœtus devenu personne pourrait se retourner contre ses parents et les attaquer en justice pour avoir diminué son autonomie (s'il naît aveugle, par exemple, après une tentative manquée d'avortement). En d'autres termes, il est licite de détruire un fœtus, mais non de l'endommager.

²¹ «It would be proper to encourage the destruction of all injured or deformed fetuses, because it is better for persons to be free of handicaps» (*op. cit.*, p. 238). Cf. aussi p. 241.

²² «One could contend that it would be good to protect and sustain a moral concern for newborns by, inter alia, generally forbidding infanticide because of the good consequences such a proscription may have for the care and rearing of children and the development of important moral attitudes. Even if one endorses the establishment of such a general prohibition of infanticide, one will need to stress that infanticide is not forbidden on principle but because of its adverse social and moral consequences» (*op. cit.*, p. 229).

III

Nous voici avec deux notions de la personne qui, en dépit de leurs similitudes, ont des implications différentes et même opposées pour la bioéthique. Il faut maintenant les confronter et les évaluer.

Nous avons dit au début de cet article que ces deux positions rencontraient des difficultés. Quelles sont-elles? Nous nous bornerons à en indiquer une seule pour chacune d'entre elles, non qu'il n'en existe d'autres, mais parce qu'elle nous paraît chaque fois centrale. Examinons pour commencer celle qui touche la conception aristotélico-thomiste.

Dès que l'ovule humain est fécondé, il devient apte à recevoir une âme et la reçoit, puisqu'il y a vie humaine: *non est caro humana sine anima humana*. La difficulté que rencontre cette thèse réside dans l'existence des jumeaux monozygotes, car dans ce cas, la séparation des embryons a lieu lors de la première division de l'œuf, c'est-à-dire jusqu'à une semaine après la fécondation. Ainsi, le génome formé à la fusion des gamètes n'est pas constitutif d'une personne, puisqu'il y en aura deux, et comme la personne n'est pas plus divisible que l'âme qu'elle abrite, il faut nier qu'il y ait personne humaine avant la première division²³.

L'Église ignore-t-elle cette difficulté? Non, et certains textes la mentionnent, notamment la *Réponse au rapport Warnock*: «Nulle part le rapport nie que la vie humaine de toute personne qui n'est pas un jumeau monozygote (c'est-à-dire plus de 99% de l'espèce humaine) a commencé à la conception. Nulle part il ne nie que la vie individuelle de jumeaux monozygotes commence à la fécondation ou légèrement plus tard (au moment où apparaît la première division).»²⁴ Comment y est-il répondu? Par le silence: la difficulté est énoncée, c'est tout²⁵. Est-ce l'effet d'un étonnant aveuglement? Non, mais, pensons-nous, d'un principe méthodologique. En effet, il faut se souvenir que la position de l'Église catholique est aristotélienne; or il existe dans cette

²³ Les progrès de la science devraient renforcer cette objection. En effet, si l'on tient compte du clonage tel que le décrit TESTART (cf. *L'Œuf transparent*, p. 211), nous constatons qu'il est possible d'énucléer les cellules du bouton embryonnaire du blastocyste (embryon de 5 à 10 jours) et d'en transférer les noyaux (comprenant le génome) dans une dizaine d'œufs énucléés provenant d'autres géniteurs. Ainsi la personne ne saurait être constituée avant ce temps, et il est possible qu'à l'avenir nous devions encore repousser cette date. Le R. P. COTTIER note que «Le phénomène de la blastula pose en effet une vraie question au philosophe de la nature. Peut-être aurons-nous l'occasion d'y revenir.» (*art. cit.*, p. 224). Souhaitons qu'il le fasse!

²⁴ *Réponse au rapport Warnock* (1984), in BME, p. 209.

²⁵ La Congrégation pour la doctrine de la foi n'est pas plus explicite; après avoir affirmé: «Cette Congrégation connaît les discussions actuelles sur le commencement de la vie humaine, sur l'individualité de l'être humain et sur l'identité de la personne humaine» (*Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation* (1987), in BME, p. 457), elle se contente, sans discussion, de cette question rhétorique: «comment un individu humain ne serait-il pas une personne humaine?» (*op. cit.*, p. 458). Dans le même sens, Mgr LITTLE expose la position néo-kantienne selon laquelle: «non

philosophie une thèse que nous appellerons *l'argument du cas normal*, qui consiste à soutenir que, dans les domaines où l'expérience intervient, les thèses énoncées ne valent pas pour tous les cas, mais seulement pour la plupart d'entre eux²⁶. Dès lors les exceptions, dans la mesure où elles restent des exceptions, n'ont pas le pouvoir d'infirmier une théorie empirique, car toutes en contiennent.

Mais pour quelqu'un qui, comme nous, pense qu'en matière méthodologique comme ailleurs, «les dogmes du passé tranquille ne conviennent pas aux orages d'aujourd'hui»²⁷ et qui adopte une méthodologie poppérienne, une telle attitude n'est pas acceptable, et elle appartient à ce que le philosophe autrichien a appelé les «stratagèmes conventionalistes», c'est-à-dire aux manœuvres qui ont pour effet de rendre les théories partiellement immunisées contre toute réfutation, entravant par là le progrès des connaissances²⁸. Or, si nous prenons au sérieux l'exception des jumeaux, un argument important en faveur du critère génétique disparaît. En effet, la *Réponse au rapport Warnock* ajoute que, «biologiquement, il n'existe dans le développement de l'embryon aucun stade particulier identifiable au-delà duquel l'embryon *in vitro* ne devrait pas être maintenu en vie», c'est-à-dire qu'il y a une telle continuité dans le développement du fœtus de la conception à la naissance, que toute coupure qu'on y introduirait serait artificielle: la continuité du développement est en faveur de la personnalité du fœtus. Or, cette continuité est fondée sur le génome²⁹. Mais, on vient de le voir, le génome du zygote ne peut servir à

seulement l'enfant avant sa naissance, mais aussi le tout petit enfant n'avait de droit sérieux à la vie que s'il "possédait le concept de soi-même en tant que sujet continu d'expériences et que s'il croyait être lui-même une telle entité"» (*L'utilisation d'embryons à des fins scientifiques* (1984), in BME, p. 180), mais ne la discute pas et se contente de comparer les fœtus avec d'autres minorités en danger d'être opprimées.

²⁶ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, K, 8, 1065a 4-5, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, t. II, p. 610: «Toute science, en effet, a pour objet, ou ce qui est éternellement, ou ce qui arrive le plus souvent.»

²⁷ A. LINCOLN, cité in SAGAN, *Les dragons de l'Eden*, Paris, Seuil, 1980, p. 213.

²⁸ Cf. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, p. 79.

²⁹ «Le patrimoine génétique de l'individu qui contrôlera tout son développement de la conception à la mort, est fixé dès le premier jour [...]. C'est un fait décisif pour l'identification de l'embryon individuel, d'après tous les critères qui dépassent la simple vision oculaire» (*Réponse au rapport Warnock* (1984), in BME, p. 210). De nombreux documents insistent sur l'argument de la continuité; c'est qu'il a l'avantage, dans l'esprit de leurs auteurs, de ne pas dépendre de prémisses religieuses. Par exemple: «La science ne connaît pas de seuil qualitatif qui ferait passer l'embryon du non-humain à l'humain. Elle constate, dès l'origine, la spécificité de l'être en formation» (*Note doctrinale sur l'avortement* (1971) in BME, p. 71); «La conception [est] le début d'un seul et univoque processus vital, qui s'achève dans la naissance d'un nouvel être humain» (PAUL VI, *Pourquoi l'Eglise ne peut accepter l'avortement* (1972) in BME, p. 102); et CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation* (1974 & 1987) in BME, p. 124-125 & 457-458. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet argument.

«l'identification de l'embryon individuel» dans le cas des vrais jumeaux, puisqu'il n'est pas principe d'individualisation; ainsi, l'argument de la continuité biologique n'est pas décisif quand il est question de la constitution des personnes.

On pourrait penser que notre objection est purement méthodologique; mais, quand on y réfléchit, on se rend compte que ce n'est pas le cas. En effet, on l'a vu, pour Thomas, l'âme humaine a deux fonctions inséparables: animation du corps et principe des opérations spirituelles. Or, dès la fécondation, l'embryon est vivant; il doit donc être pourvu d'une âme, laquelle est nécessairement humaine, même si Thomas ne le savait pas, puisqu'il y a génome *humain*. Le cas des jumeaux mine donc bien la position de l'Eglise.

Certains auteurs ont tenté d'éviter cette conclusion. Le R.P. Cottier, par exemple, bien que pour une autre raison, comme on va le voir, après avoir noté qu'«il est douteux que les progrès de l'embryologie permettent jamais» de déterminer le moment originel de la personne, relève que l'avantage de repousser ce moment après la conception «permettrait de rendre compte d'une manière plus satisfaisante pour l'esprit du nombre impressionnant d'œufs fécondés ou d'embryons non viables que la nature élimine spontanément.»³⁰ En effet, plus de la moitié des grossesses connaissent un avortement spontané durant le premier mois de la gestation, ce qui implique un «gaspillage» d'âmes, que les tenants du critère génétique ne peuvent que constater en commentant: «C'est le mystère de Dieu...»³¹ Par là, la difficulté est évacuée, à condition toutefois que soit proposé un critère de la personnalité compatible avec l'hylémorphisme³².

Le génome ne peut donc servir comme critère de la personnalité³³. Qu'en est-il de la conscience personnelle et morale? Etre une personne, c'est posséder certains états mentaux; mais il y a des situations où un individu ne les possède plus, comme le sommeil ou le coma, donc dans lesquelles il n'est pas une personne. Ainsi, il serait moralement licite de tuer un individu qui dort ou est évanoui!

Cela n'est pas à proprement parler une difficulté, et il est loisible à quiconque — à ses risques et périls, ainsi qu'à ceux de son entourage — d'accepter cette conséquence. Seulement, Engelhardt ne le fait pas, car, dit-il, la discon-

³⁰ *Art. cit.*, p. 228.

³¹ G. BAUMANN, *art. cit.*, p. 35.

³² Cf. aussi ce que dit le R.P. VERSPIEREN à propos d'une remarque de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur le moment de l'animation: «Pour les uns, elle date du premier instant; pour d'autres, elle ne saurait précéder au moins la nidation [...]. A supposer une animation tardive, il n'y en a pas moins déjà une *vie humaine*, préparant et appelant cette âme en laquelle se complète la nature reçue des parents.» Mais, en contexte hylémorphique, «comment un individu humain ne serait-il pas une personne humaine?» (Cf. *supra* n. 25)

³³ A moins, bien sûr, de faire intervenir la toute-puissance divine; mais il s'agirait là d'un stratagème bien plus critiquable que le premier.

tinuité «extérieure» de la personne contredit sa continuité «intérieure»: nous n'avons pas conscience d'être des personnes discontinues, au contraire, et pour nous le moment du réveil est continu avec celui de l'endormissement³⁴. La continuité psychologique fonde la permanence de la personne, et elle permet d'imputer à chacun les actes qu'il a commis dans le passé, quel que soit le nombre de nuits et de moments d'inconscience dans lesquels il a été; soit, mais il reste des cas où l'imputation de personnalité reste délicate, où la permanence d'une même personne peut être mise en question³⁵. Il faut alors un critère plus objectif de personnalité; quel sera-t-il? Le fonctionnement du cerveau, et plus particulièrement du néocortex³⁶. En effet, celui-ci est le support des états mentaux et nous jugeons fort spontanément que s'il est détruit, notre personnalité disparaît avec lui³⁷.

Ce critère ne peut être que second pour le néo-kantisme; sinon il faudrait attribuer la personnalité aux fœtus dès que leur néocortex fonctionne, ainsi qu'à tous les animaux qui en sont pourvus, ce qui obligerait à considérer comme des personnes non seulement des mammifères, mais aussi des oiseaux! On le voit bien lorsque Engelhardt envisage que certains animaux puissent être des personnes: si cela est le cas, ce n'est pas parce qu'elles possèdent un néocortex, mais parce qu'elles sont douées de certains états mentaux que leur comportement signale³⁸.

Mais alors, en quoi la position néo-kantienne est-elle atteinte? En ce que le critère néocortical, même s'il est secondaire, n'est pas compatible avec la définition de la personne comme d'un être qui a la libre disposition de sa volonté et la conscience de soi. Autrement dit, invoquer l'existence du néocortex ou de quelque organe que ce soit réintroduit un élément naturel dans une définition qui avait justement pour effet de l'exclure³⁹. Que l'homme soit une personne incarnée, au contraire de l'archange Gabriel, ne devrait pas avoir d'incidence sur le fait qu'il est une personne; or cela en a manifestement

³⁴ Cf. *The Foundations of Bioethics*, p. 121: «Persons do not appear to themselves as discontinuous. They sew together their various episodes of wakefulness and presence within a single identity.»

³⁵ PARFIT en a imaginé de nombreux cas in *Reasons and Persons*, Oxford, OUP, 1986.

³⁶ Cf. *The Foundations of Bioethics*, p. 123: «Insofar as we think of ourselves as moral agents, we must think of ourselves as acting across these discontinuities in self-consciousness that occur, though our brains, our embodiments, remain intact.» Cf. aussi *op. cit.*, p. 206: «It is the brain that sustains mental life [...]. Where the brain goes, there goes the person.»

³⁷ Cf. *op. cit.*, p. 210.

³⁸ «The behavior of all but perhaps the higher apes shows no evidence of a rational appreciation of the moral life» (*op. cit.*, p. 114)

³⁹ Cf. ce que dit A. FAGOT-LARGEAULT: «Les tenants d'un critère éthique ou culturel reconnaissent la personne à l'existence d'une capacité rationnelle effective (identifiée parfois — *paradoxalement* — à la présence d'un néo-cortex fonctionnel)» [Nous soulignons] (*art. cit.*, p. 371).

une, car on voit mal comment une personne désincarnée pourrait perdre conscience tout en restant une personne.

On pourrait cependant nous objecter que, en critiquant la position néo-kantienne, nous nous sommes rendus coupables d'une erreur classique, dénoncée par Ryle à un autre propos, lorsqu'il remarquait que c'est une superstition de croire que «toutes les phrases indicatives décrivent des états de choses existants ou relatent des événements»⁴⁰. En effet, pour Engelhardt, être une personne, c'est posséder certains états mentaux; mais 'posséder' peut avoir deux valeurs et désigner soit une propriété actuelle, soit une propriété dispositionnelle; or, dans la définition de la personne proposée, il paraît bien qu'il s'agit de ce dernier cas: 'posséder une conscience morale' est une propriété dispositionnelle, car elle n'exige pas que l'on prononce actuellement des évaluations normatives, de même que le fait que «Jean Durand parle l'anglais» n'implique pas que Jean Durand soit en train de parler anglais. Dès lors, point n'est besoin de faire appel au néocortex pour assurer l'identité personnelle, car une personne endormie ou passagèrement inconsciente ne perd pas ses propriétés dispositionnelles.

Cependant, la question n'est pas si simple, car on peut douter que la propriété 'avoir la conscience de soi' soit dispositionnelle⁴¹. Par définition, la conscience de soi paraît bien n'exister qu'actuelle, en exercice. En outre, un être ne peut avoir des dispositions que s'il possède des propriétés non dispositionnelles, qui servent de base à ces dispositions, comme le dit Bruno Schuway: *A* a la possibilité de réaliser *p* si et seulement s'il possède une propriété de base telle que, lorsque les conditions appropriées sont réalisées, *p* a lieu⁴². Quelle est cette propriété de base dans le cas de la conscience morale? Comme, pour le néo-kantisme, il n'est pas question de recourir à des propriétés biologiques — comme celles du cerveau —, il faut donc en indiquer une qui soit psychologique, et on ne voit pas très bien quelle elle pourrait être. Il y a là toute une série de problèmes qu'Engelhardt n'a pas envisagés et qui ont pour effet de rendre sa position très fragile.

IV

Aucune des deux traditions examinées ne peut donc nous satisfaire dans sa formulation actuelle. Cependant, elles admettent toutes deux la même thèse

⁴⁰ RYLE, *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978, p. 120-121.

⁴¹ Pour Kant elle ne l'est pas, mais un être est une personne s'il possède la disposition à être conscient de soi: «La personnalité psychologique n'est que la faculté d'être conscient de son existence comme identique à travers différents états.» (*Métaphysique des mœurs*, 1^{re} part., Introduction, IV, p. 98)

⁴² «*A* hat die Disposition, *p* zustande zu bringen =_{df} *A* hat eine Basis Eigenschaft derart, dass wenn die Bedingungen $B_1 \dots B_n$ erfüllt sind, dann tritt *p* ein.» (*ms.*, thèse formulée un peu différemment in *Chisholm über Intentionalität*, Bern, Lang, 1983, p. 137).

centrale, qui fait de la rationalité le cœur de la notion de personne, et en cela, elles correspondent à l'expérience commune qui veut que ce que nous valorisons surtout dans les personnes humaines, ce sont certains de leurs états mentaux. De ce point de vue, la différence entre les deux traditions que nous avons examinées consiste en ce que l'aristotélico-thomisme souligne le support biologique de ces états, alors que le néo-kantisme n'en tient compte que dans certains cas bien particuliers. Or, les difficultés rencontrées par ce dernier pourraient bien être levées par l'inclusion de ce support dans une définition de la personne, humaine tout au moins. En effet, il serait susceptible autant de fournir la propriété de base responsable de la conscience morale que d'assurer la continuité malgré les intermittences de la conscience personnelle.

Est-ce à dire que la position de l'Église catholique est meilleure? Non, nous l'avons vu: le génome ne peut constituer ce support de la personnalité, et c'est seulement parce que l'Église pense que l'âme exerce tout à la fois une fonction d'animation vitale et de rationalité qu'elle a pu le soutenir, nonobstant le cas des jumeaux monozygotes. Quel est donc le support biologique de la personnalité? Il n'est pas difficile de le dire: c'est le néocortex, condition nécessaire — voire suffisante — de l'existence ou de la manifestation de la vie psychique⁴³. L'Église même tend à le reconnaître lorsque, sans engager son autorité, certes, elle se rallie au critère de la mort cérébrale: «La mort cérébrale est le véritable critère de la mort⁴⁴», alors que, l'âme animant tout le corps, elle n'est pas plus liée au cerveau qu'à n'importe quel autre organe vital.

De nombreux auteurs ont insisté sur l'importance du cerveau, en tant qu'il est porteur des états mentaux; par exemple, un savant comme Sagan note: «La qualité particulière de la vie humaine [personnelle] est alors identifiable au développement et au fonctionnement du néocortex — même s'il n'est pas pleinement développé, puisque ceci ne se produit que de nombreuses années après la naissance»⁴⁵; et des philosophes comme Searle et Nagel vont dans le même sens. Etant donné la plausibilité initiale de cette thèse, nous allons nous en inspirer, et nous proposons la définition suivante:

x est une *personne* si et seulement si *x* possède un organe qui sert de support à une certaine classe d'états, d'actes ou de processus mentaux.

Cela reste assez vague, et volontairement. En effet, nous ne voulons pas entrer dans la question de déterminer précisément la classe des états mentaux en question — il nous suffit d'avoir indiqué que la conscience de soi et la

⁴³ Ou une partie du néocortex. C'est là une considération empirique sujette à précision ou à réfutation.

⁴⁴ *Déclaration de l'Académie pontificale des sciences* (1985), in BME, p. 440.

⁴⁵ *Les dragons de l'Eden*, p. 223. SAGAN précise qu'il faut choisir le début du développement du néocortex comme critère de la personnalité: «Mais peut-être pourrions nous situer le passage à l'état humain au moment où commence l'activité néocorticale, telle que peut la déterminer l'électroencéphalogramme du fœtus.»

conscience morale en font partie⁴⁶. Reste que l'expression 'sert de support' est floue et surtout grosse de problèmes; par exemple: implique-t-elle que l'organe soit une condition d'exercice ou une condition d'existence⁴⁷? Y répondre exigerait que l'on aborde la question du dualisme ou du monisme psychophysique, ce que nous ne pouvons faire ici; et même si nous le pouvions, nous ne le voudrions pas, espérant proposer un critère acceptable par les deux conceptions⁴⁸.

Dans cette optique, la notion de 'personne' diffère de celle, purement biologique et génétique, d' 'homme', si bien que nous nions qu' 'être un homme' implique 'être une personne'. Cela ne signifie pas, on le voit bien, que nous adoptions une définition purement relationnelle de la personne, bien au contraire: celle-ci n'est pas constituée par les rapports humains et sociaux, tels le désir des parents ou l'insertion dans la communauté; comme le dit Anne Fagot: «Une ontologie seulement relationnelle, sans point d'ancrage substantiel, nous fait basculer dans l'arbitraire.»⁴⁹

Voyons maintenant quelles sont les conséquences de notre conception en ce qui concerne la bioéthique, et plus particulièrement le problème de l'avor-

⁴⁶ Par 'conscience morale', nous désignons la sensibilité aux jugements de valeur, sans référence à la morale kantienne du devoir, sensibilité qui pourrait bien s'exprimer plus dans le rire d'un enfant que dans la sécheresse du formalisme.

⁴⁷ SAGAN et SEARLE se rallient au deuxième terme de l'alternative: les états mentaux sont *causés* par le cerveau: cf. SAGAN, *op. cit.*, p. 19: «Je pose comme prémisses fondamentales à mon hypothèse sur le cerveau que ses fonctions (que nous nommons parfois 'vie psychique', 'conscience', 'esprit') ne dérivent que de son anatomie et de sa physiologie, et de rien d'autre», et SEARLE, *Du Cerveau au savoir*, Paris, Hermann, 1985, p. 22: «Tous les phénomènes mentaux conscients ou inconscients [...] sont causés par des processus qui se produisent à l'intérieur du cerveau.» Il en va de même de NAGEL: «I am my brain» (*The View from Nowhere*, Oxford, OUP, 1986, p. 44); et, avec lui, contre PARFIT, nous rattacherons l'identité personnelle en premier lieu au cerveau et seulement en second lieu à des états psychiques: «His suggestion [celle de Parfit] is that we should withdraw our special self-interested concern from the identity of the organ that underlies our mental lives, and be concerned instead about the psychological continuities themselves, however they are produced» (*op. cit.*, p. 44). Cf. *Reasons and Persons*.

⁴⁸ Ce critère exclut, bien entendu, qu'il puisse exister des *personnes* désincarnées, ce qui cependant, n'implique pas le rejet de l'existence d'*êtres* ou d'*âmes* désincarnées; mais alors, ce ne seront plus des personnes au sens strict. C'est là le prix à payer dès que l'on prend en compte la nature biologique de la personne; c'est pourquoi les aristotélicothomistes le payent aussi, à leur manière, lorsqu'ils se préoccupent du sort des âmes humaines avant la résurrection des corps. Comme le note le R.P. COTTIER: «Saint Thomas hésite à parler de personne pour l'âme séparée, dans l'état qui est le sien avant la résurrection des corps.» (*art. cit.*, p. 223) Cf. *supra*, note 8 et *infra*, note 51.

⁴⁹ *Art. cit.*, p. 372n. Cet auteur continue ainsi: «Un être humain peut être désiré un jour, rejeté le lendemain. Faut-il accepter que les vieillards dont nul ne veut plus cessent d'être des personnes?» Le R.P. COTTIER dénonce aussi ces positions, qu'il discerne chez MALHERBE et FRYDMAN. Pour eux, «on deviendrait homme par la volonté d'autres hommes qui décident, devant un produit de la conception déjà existant, s'ils lui accordent la qualité d'être humain.» (*art. cit.*, p. 218). Certains membres de l'Eglise catho-

tement. A cet effet, il nous faut encore expliciter le sens de notre définition de la personne.

«*x* est une personne si et seulement s'il *possède* un organe qui *sert de support* à une certaine classe d'états mentaux», avons-nous dit. Quelles sont les valeurs des deux verbes soulignés. 'Possède' est clairement non dispositionnel et a la valeur d'un verbe d'état, mais 'sert de support'? Cette expression désigne ici une propriété de base⁵⁰, si bien que «le néocortex sert de support aux états mentaux» signifie qu'il possède actuellement la propriété qui est à l'origine de ces états ou de leur exercice, propriété qui ne peut être que non dispositionnelle. Ainsi, une personne est un individu dont le néocortex possède actuellement la propriété de base en question, quelle qu'elle soit.

Reste à savoir si le fœtus la possède et quand il l'acquiert. Il semble que, dans l'état de nos connaissances en neurophysiologie, nous ne puissions répondre à cette question; faut-il donc suspendre notre jugement en attendant que la science progresse? Cela n'est pas nécessaire. En effet, contrairement aux dispositions physiques, les dispositions psychologiques exigent d'avoir été actualisées: un morceau de sucre est soluble même s'il n'a jamais été mis dans de l'eau, alors qu'un individu ne peut être colérique s'il ne s'est jamais mis en colère; ainsi, on ne peut être doué de conscience morale sans l'avoir exercée. Dès lors, le néocortex ne saurait être considéré comme servant de base à des propriétés psychiques tant que celles-ci n'existent pas, c'est-à-dire n'ont pas été exercées⁵¹.

Mais c'est là rejoindre la position d'Engelhardt, donc autoriser l'infanticide, puisque le néocortex d'un tout petit enfant n'est pas le support des états mentaux requis! Certes, cela est sentimentalement difficile à accepter, mais, on le sait, le sentiment ne saurait être jugé en matière d'argumentation. Cependant, quand on y réfléchit, on se rend compte que ce n'est là qu'une possibilité et que notre position mène plus naturellement ailleurs.

lique ont aussi été tentés par des considérations de même nature, si ce n'est qu'ils se basent non sur le type ou la qualité de la relation mais sur la "relationnalité" en tant que telle: «La raison décisive qui oblige à affirmer que cet être [l'embryon] est déjà humain tient à ce fait: par son origine, par sa relation avec sa mère pendant la gestation, et par la fin à laquelle il est ordonné, l'embryon appartient par le plus intime de lui-même au monde des relations humaines [...]. Être humain, l'embryon l'est déjà en vertu de l'acte humain qui l'engendre.» (COMMISSION ÉPISCOPALE FRANÇAISE DE LA FAMILLE, *Note doctrinale sur l'avortement* (1971), in BME, p. 71).

⁵⁰ Cf. *supra* la définition de SCHUWEY.

⁵¹ Contrairement à ce qu'on pourrait penser à première vue, cela ne fait pas basculer notre critère du côté du matérialisme, car ces propriétés psychologiques pourraient très bien être celles d'une substance spirituelle, bien qu'elles ne se manifesteraient qu'à un certain stade du développement du cerveau. Il faut toutefois relever que, si c'était le cas, le néocortex serait, à l'origine, non seulement condition d'exercice, mais encore condition d'existence de ces propriétés mentales: sans cet organe, elles ne se manifesteraient, pas c'est-à-dire n'existeraient jamais.

V

Pour le montrer, nous allons introduire la notion de *disposition future* ou de *capacité*: contrairement aux dispositions actuelles qui exigent que la propriété de base qui les sous-tend soit aussi actuelle, elles reposent sur une propriété qui n'existe pas encore, mais qui est causalement reliée à une ou plusieurs propriétés actuelles. Par exemple, pour en venir tout de suite au cœur de notre sujet, si le néocortex d'un fœtus de cinq mois ne possède pas la propriété de base susceptible de faire de cet organe le support des états mentaux requis, il a tout de même des propriétés qui, sauf accident, produiront cette propriété de base.

La question qui se pose est alors de savoir si une telle capacité, constitutive de ce que nous appellerons 'personne potentielle', suffit ou non pour que nous devions considérer celui qui la possède — un fœtus ou un nouveau-né, par exemple — comme sujet de droits tels que sa destruction ou sa manipulation pourraient être moralement prohibées. Engelhardt et l'Église catholique, quoique pour d'autres raisons, s'accordent à reconnaître que la notion de personne potentielle, si elle a un sens, ne mène nulle part, car une personne potentielle n'est pas une personne⁵². Sans doute, mais une telle notion pourrait bien avoir son rôle à jouer en bioéthique, si l'on consent à abandonner la dichotomie kantienne de la personne et de la chose et le caractère décisif du moment de l'animation.

Mais avant tout, il nous faut voir ce que sont ces capacités ou potentialités. A cet effet, nous partirons de deux exemples:

(a) Toute personne peut devenir président de la Confédération helvétique⁵³.

⁵² Cf. ARCHEVÊQUES DE GRANDE-BRETAGNE, *L'avortement* (1980), in BME, p. 154-155: «Chaque nouvelle vie qui se forme ainsi est la vie, non pas d'un être humain potentiel, mais celle d'un être humain avec un potentiel [...]. Le fœtus n'a pas encore développé toutes ses potentialités et il dépend de sa mère. Mais le nouveau-né est lui aussi dépendant et même les adultes n'ont pas forcément encore déployé toutes leurs potentialités.» La thèse est claire; en effet, pour un aristotélicien, il faut distinguer l'acte de l'exercice, si bien que quelque chose qui n'est pas en exercice peut tout de même être en acte, et il en est ainsi de la personne, c'est pourquoi on ne peut dire qu'un fœtus est une personne potentielle: c'est une personne en acte — elle est douée d'une âme rationnelle qui est, comme telle, en acte, puisqu'elle est forme, et cela même chez les débiles mentaux —, bien que toutes ses potentialités ne soient pas en exercice. Pour la position d'ENGELHARDT, cf. *The Foundations of Bioethics*, p. 111: «If X is a potential Y, it follows that X is not a Y. If fetuses are potential persons, it follows clearly that fetuses are not persons.» Cet auteur, cependant, reconnaît dans un article récent qu'il y a là des difficultés: «Controversies regarding the beginning of life versus the beginning of personhood involve complex arguments about potentiality» (*The Foundations of Bioethics: The Attempt to Legitimate Biomedical Decisions and Health Care Policy*, in RMM, 1987/3, p. 394).

⁵³ A condition qu'elle acquière la nationalité suisse si elle ne l'a pas, bien entendu. Mais cette restriction et d'autres analogues ne touchent pas notre argumentation.

- (b) Tout néocortex humain peut devenir le support de la conscience morale, ou plus simplement, mais moins précisément, tout fœtus peut devenir un agent moral.

Il apparaît immédiatement qu'il y a des différences entre ces potentialités, et cela selon trois axes :

- (i) l'importance de la potentialité
- (ii) la source de son actualisation
- (iii) la continuité entre la potentialité et son actualisation.

Selon le premier axe, nous distinguerons entre les capacités fondamentales de la personne et celles qui ne lui sont qu'accidentelles, c'est-à-dire entre celles dont l'actualisation est constitutive ou non de la personnalité; en effet, la capacité de devenir président de la Confédération n'est pas actualisée par tout le monde, mais cela n'a pas d'importance, car on est une personne même si on n'exerce jamais cette fonction; ainsi, si toute personne a cette potentialité, il n'est pas nécessaire qu'elle l'actualise: c'est une simple possibilité *de re*. Or, si une capacité accidentelle ne donne aucun titre à celui qui la possède, il ne va pas de soi qu'il en est de même pour les capacités fondamentales. On voit par exemple que, dans le cas de l'éducation, les potentialités marquantes que les enfants possèdent — leurs «dons» — sont l'objet de soins particuliers; et si un Einstein potentiel n'est pas un Einstein, il n'est pas simplement un non-Einstein, sinon dans un exercice de logique élémentaire. Cela affaiblit l'argument d'Engelhardt, lorsqu'il dit que, puisqu'un président potentiel n'a pas les droits d'un président actuel, une personne potentielle n'a pas ceux d'une personne, car il compare des potentialités fort différentes, et montre que celui des évêques anglo-saxons n'est pas pertinent: ce n'est pas parce qu'une personne a de multiples potentialités qu'elle actualise peu à peu ou pas du tout que son statut est comparable à celui du fœtus⁵⁴.

Le second axe renforce ces remarques: il faut distinguer les potentialités dont l'actualisation est effectuée de l'extérieur et celles qui le sont de l'intérieur. Par exemple, 'être président de la Confédération' l'est de l'extérieur — il faut une élection, je ne peux pas me conférer cette qualité moi-même — ; par contre, les qualités morales sont actuées de l'intérieur, même si l'environnement joue le plus souvent un rôle de cause instrumentale. Ainsi, les capacités fondamentales de la personne sont des propriétés actuées intrinsèquement — elles tiennent à notre 'nature' —, car la personnalité n'est pas conférée de l'extérieur, mais de l'intérieur, par le développement spontané du néocortex et l'apparition d'états mentaux⁵⁵. Or, un être qui possède des capacités qu'il est

⁵⁴ Cf. *supra* note 52 et ENGELHARDT, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁵ Il serait déplacé de nous objecter ici tout ce que les psychologues et les sociologues ont dit à propos du rôle de l'environnement sur la naissance et la formation de la personnalité. Ce n'est en effet pas sur ce plan que nous nous situons. Cette distinction entre les potentialités actuées intrinsèquement et extrinsèquement recouvre celle que SCHUWEY trace entre les dispositions actives et passives. Cf. *op. cit.*, p. 137.

capable d'actualiser lui-même ne peut être considéré de la même façon qu'un autre qui doit tout à l'extérieur. Si deux individus acquéraient la maîtrise de la mécanique quantique, l'un par une étude solitaire et assidue, l'autre par une greffe de matière cérébrale, qui de nous ne jugerait que le premier avait, bien avant cette acquisition, des capacités qui manquaient au second et qui lui conféraient une valeur que l'autre n'avait pas? Ou plutôt, car le fait que les deux possèdent maintenant ces connaissances montre qu'ils avaient chacun la capacité de l'acquérir, il paraît qu'une capacité actuée intrinsèquement dénote rétrospectivement chez son possesseur un type de propriétés absentes dans l'autre cas. Ainsi, une personne potentielle, relativement à sa potentialité, a des propriétés qu'un président potentiel, relativement encore à sa potentialité, n'a pas.

Cela illustre déjà le troisième axe: une capacité intrinsèque est en continuité avec son actualisation, ce qui n'est pas le cas d'une potentialité extrinsèque. L'Église, on l'a vu, argumentait dans ce sens en faveur de la continuité de la vie humaine depuis la fécondation, et on voit bien maintenant que, dans un certain sens, elle avait raison de le faire. Seulement, on ne peut tirer argument de cette continuité pour dire que le fœtus est une personne humaine, mais au plus qu'elle est une personne potentielle.

L'argument de la continuité soulève cependant une difficulté: si un fœtus possédant un néocortex est une personne potentielle, pourquoi un embryon, voire un gamète humain n'en sont-ils pas? On peut facilement exclure les gamètes, car leur génome n'est pas encore humain; mais les embryons? Ne faut-il pas dire avec certains évêques: «Aussi bien l'opinion éclairée que la recherche biologique inclinent en effet de nos jours à considérer le moment de la conception comme le seul point de départ indiscutablement nouveau dans la vie d'un embryon»⁵⁶, de telle façon que «l'on ne peut pas, sans contredire la façon dont l'embryologie s'exprime, briser en deux le devenir de cet être, comme si, à un certain moment, il se produisait en lui une mutation "telle qu'elle le modifierait du tout au tout en le faisant passer de l'animalité à l'humanité".»⁵⁷ Nous avons déjà rencontré cette considération, et nous avons vu qu'elle n'était pas un argument acceptable en faveur de la personnalité de l'embryon. Mais maintenant, le problème est différent, et la continuité pourrait bien valoir comme critère de la personne potentielle: dans cette optique, tout homme — identifié par son génome, et porteur de gènes «sains» — serait une personne potentielle.

⁵⁶ EVÊQUES CATHOLIQUES DES PAYS DU NORD DE L'EUROPE, *L'avortement et la responsabilité du chrétien* (1971), in BME, p. 84.

⁵⁷ COMMISSION ÉPISCOPALE FRANÇAISE DE LA FAMILLE, *Note doctrinale sur l'avortement* (1971), in BME, p. 71. Ce texte dit aussi, parlant de l'embryon, «Il est bien vrai que la vie psychique et morale n'y est pas encore effective, mais elle existe déjà en puissance dans les formations cellulaires à partir desquelles se développera le système nerveux qui en est la condition matérielle» (*op. cit.*, p. 70-71).

Il n'y a pourtant aucune nécessité de conclure ainsi. En premier lieu, on remarque que cette prise de position *présuppose* l'acceptation du critère génétique. C'est alors seulement que la continuité apparaît comme pertinente et indiscutable. Sinon, ce n'est plus le cas, et des ruptures apparaissent, selon les points de vue: lors de la première division cellulaire dans le cas des vrais jumeaux, lors de la séparation des cellules embryonnaires et placentaires⁵⁸, ou encore lors de la formation du système nerveux. Ainsi, s'il reste vrai que, dès la fécondation, il y a «un organisme d'origine humaine possédant en lui-même tout ce qui est nécessaire pour organiser son propre développement, sa propre croissance, sa propre multiplication et différenciation»⁵⁹, il ne s'ensuit pas que cette continuité soit pertinente lorsqu'il est question de personne potentielle. L'argument qui s'y appuie est donc, selon l'expression consacrée, *theory-laden* — imprégné de théorie⁶⁰.

En second lieu, nous devons considérer que la propriété 'être une personne potentielle' ne peut acquérir de signification que par rapport à celle qui lui sert de fondement: 'être une personne'. Or cette dernière repose sur l'existence de certaines propriétés du néocortex; on ne saurait donc étendre la notion de personne potentielle au-delà de la possession de cet organe, et dire, par exemple, qu'un embryon de quelques jours est une personne potentielle. Ce faisant, et en vertu de ce que nous avons dit de l'imprégnation théorique, il est

⁵⁸ Cf. *Réponse au rapport Warnock* (1984), in BME, p. 210, n. 9: «La masse cellulaire interne s'est différenciée du reste de l'embryon au 5^e jour environ, et la différenciation fonctionnelle des cellules dans l'embryon commence plus tôt encore.»

⁵⁹ Mgr LITTLE, *L'utilisation d'embryons humains à des fins scientifiques* (1984), in BME, p. 178-179.

⁶⁰ Les considérations suivantes feront voir qu'elle est celle de l'Eglise. Lorsqu'on parle de potentialités, il n'existe que deux interprétations possibles: «Ou bien [le zygote, l'œuf] possède déjà l'identité d'un sujet qui, après avoir franchi une série d'obstacles, développera les potentialités qu'il contient réellement dès l'origine [...]. Ou bien [...] ce zygote, cet œuf, etc., a la capacité d'acquérir ces attributs, non par mode d'actuation de potentialités réelles, mais par l'apport d'un élément extrinsèque.» (G. COTTIER, *art. cit.*, p. 218. Cf. aussi p. 221: «Seul un individu qui *est* humain dès l'origine peut développer des potentialités d'humanité.») C'est, bien sûr, la première interprétation qui, ici, est la bonne: la personne doit exister en acte pour posséder des potentialités de personne, par exemple la capacité à exercer la conscience de soi et la conscience morale. Notre position repose sur une autre conception des processus. Nous disons que, si tout processus suppose bien un sujet, celui-ci peut être à l'origine d'un organe — le néocortex — qui développera une propriété émergente — 'être le support des états mentaux' —, constitutive de la personne. Ainsi, toute potentialité n'exige pas d'être sous-tendue par un acte "à sa mesure" et 'être une personne potentielle' est une expression douée de sens, qui ne présuppose pas 'être une personne'. Il ne suit donc pas de notre position que la personne serait un épiphénomène, comme le suggère le R.P. COTTIER: «Poser que l'individuation advient à la vie et que la personne advient à l'individu serait faire de la personne un épiphénomène» (*art. cit.*, p. 225).

tout à fait légitime de voir une discontinuité au moment de la formation du néocortex⁶¹.

Nous proposons donc la définition suivante :

x est une *personne potentielle* si et seulement si *x* possède un organe qui a la capacité intrinsèque de servir de support à une certaine classe d'états, d'actes ou de processus mentaux.

Si nous revenons maintenant à la question de l'avortement, il faut dire que, comme les personnes potentielles ne sont pas des choses, on ne saurait leur accorder seulement, à la manière d'Engelhardt, un droit à la bienveillance. Une forme de respect leur est due, de telle façon qu'il est immoral de les détruire, même si un tel acte n'est pas ce qu'on nomme couramment un homicide, ou de les endommager. Ainsi, l'être humain passe de l'état de non-personne à celui de personne potentielle lors de la formation de son néocortex, et il ne devient une personne que plus tard, quelque temps après sa naissance. Il est encore possible que, bien après, il retombe dans l'état de non-personne, en devenant très vieux ou à la suite d'un accident⁶².

VI

Sans prétendre avoir apporté une réponse définitive à ce débat actuel et parfois houleux de l'impact éthique des biotechnologies, où les condamnations, voire les invectives, ne manquent pas — comme le dit Glover dans un ouvrage récent, il est plus facile en ce domaine d'éprouver des sentiments de répulsion ou d'horreur (cet auteur étudie essentiellement les manipulations génétiques) que d'examiner les arguments en présence⁶³ —, nous avons proposé ces quelques réflexions pour tenter de le clarifier, ce qui, d'une certaine manière, est aussi une contribution au respect de la personne, car à la voir où elle n'est pas, on ne favorise pas son respect, bien au contraire⁶⁴.

Engelhardt pense que, en l'absence d'argument conclusif, «l'affinement progressif du sens moral» exige une attitude pluraliste en bioéthique. Il y

⁶¹ Par là, nous suivons le conseil d'Anne FAGOT-LARGEAULT : «Une des voies les plus fécondes est celle de la réflexion sur les 'seuils' de développement» (*art. cit.*, p. 381).

⁶² Quant aux animaux munis d'un néocortex, ils ne sauraient être considérés comme des personnes potentielles, puisqu'ils ne seront jamais des personnes.

⁶³ Cf. J. GLOVER, *What Sort of People Should There Be?* Penguin Books, 1984, p. 14 : «It is much easier to feel disturbed and repelled by these enterprises than it is to give a coherent account of precisely what the objections are.»

⁶⁴ Cf. ENGELHARDT, *op. cit.*, p. 8. «Greater clarity about a problem is better than more confusion, even when final answers are elusive.» Dès lors, il ne faut souscrire qu'avec des réserves à ce jugement du cardinal Suenens : «L'affinement progressif du sens moral au cours des âges s'est exprimé précisément, jusqu'à la crise contemporaine, par un respect accru de la vie humaine sous toutes ses formes» (*Fondements religieux du respect de la vie* (1963), in BME, p. 372).

insiste beaucoup et relève qu'il faut distinguer deux niveaux en morale : celui des morales particulières et celui de la morale générale, fondée sur la tolérance, puisque aucune morale particulière ne saurait rationnellement s'imposer⁶⁵. Mais cette stratégie a selon nous des limites, que nos réflexions sur la notion de personne mettent en évidence. En effet, un catholique ne saurait accepter des traditions déniaient la dignité de personne à des fœtus, puisque ce serait autoriser des homicides, ce qu'exprime sans ambiguïté cette déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi : « Le pluralisme éthique est revendiqué comme la conséquence normale du pluralisme idéologique. Il y a pourtant loin de l'un à l'autre, parce que l'action touche plus vite les intérêts d'autrui que la simple opinion et qu'on ne peut jamais se réclamer de la liberté d'opinion pour porter atteinte au droit des autres, très spécialement au droit à la vie. »⁶⁶ Bref, on peut penser ce que l'on veut, mais non agir en conséquence ; cela serait sans doute difficile à justifier rationnellement, nonobstant la vérité de la thèse qu'« on ne peut jamais se réclamer de la liberté d'opinion pour porter atteinte au droit des autres », puisqu'il y a pluralité idéologique sur ce qu'est un « autre », mais est significatif de la situation éthique : quoiqu'il en ait, Engelhardt ne peut se placer au-dessus des morales particulières, car il n'y a pas de méta-morale — il y a tout au plus des morales comprenant des énoncés méta-éthiques. C'est pourquoi, pensons-nous, nous avons eu raison de mettre ses positions sur pied d'égalité avec celles de l'Eglise catholique, et celles que nous proposons ne prétendent à aucun autre statut, si ce n'est que nous espérons qu'elles pourront favoriser le consensus que le droit réclame⁶⁷.

⁶⁵ Cf. *The Foundations of Bioethics*, p. 385-386 : « The argument has not been that moral traditions, such as the Judeo-Christian, ought to be abandoned. Far from it. The propositions of a secular pluralist morality are, I have argued, unavoidable, not in the sense that they must supplant in the concrete moral life that individuals live with consenting others but rather in the sense that there is no rational warrant for the use of force by imposing any one particular view of the good life on others. One is forced to live one's life within two moral tiers. On the one hand, one will be committed to particular moral views about good health care, by virtue of being a member of an actual and concrete moral community. Here one should be a good Baptist, Hindu, Catholic, or Jew. However, as one's community does not include all others, one will need to reach to others within the constraints of a secular pluralist morality. »

⁶⁶ *Déclaration sur l'avortement provoqué* (1974), in BME, p. 119. Cf. aussi Cdal HUME, *Don de sperme ou d'ovule, recherche sur les embryons humains* (1984), in BME, p. 184 : « Nous ne pouvons accepter de telles pratiques pour nous-mêmes, ni que d'autres puissent en user, car elles nient le droit à la vie pour des êtres humains » ; et CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration sur l'euthanasie* (1980), in BME, p. 416 : « Puisqu'il s'agit ici des droits fondamentaux de toute personne humaine, on ne saurait recourir à des arguments tirés du pluralisme politique ou de la liberté religieuse pour en refuser la valeur universelle. »

⁶⁷ Cf. G. COTTIER, *Interview*, in *Bulletin du groupe genevois de la société romande de philosophie*, n° 5, 1987, p. 9 : « Il faut un certain consensus — mais de quel type ? — sur ce qu'est l'homme, ce sujet de droits. »

