

5

Les droits de l'embryon (fœtus) humain et la notion de personne humaine potentielle

Préambule

La pilule anticonceptionnelle, mise au point aux États-Unis en 1955, fut en principe autorisée en France par la loi Neuwirth en 1967, et devint véritablement accessible en 1974 aux couples souhaitant se protéger contre le risque de grossesse non désirée. En 1975, la loi Veil dépénalisait l'interruption de grossesse. Le premier bébé-éprouvette naquit en Angleterre en 1978 ; en 1982, la naissance d'Amandine marquait les débuts, en France, de l'accès à la procréation des couples stériles en manque d'enfant. La procréation médicalement assistée allait, en moins de trente ans, permettre la naissance de 200 000 bébés, par diverses techniques (simple stimulation ovarienne, FIVETE : fécondation in vitro et transfert d'embryon dans l'utérus, ICSI : intra-cytoplasmic sperm injection...). L'Église romaine condamna sévèrement toutes ces méthodes « artificielles » permettant de faire des enfants ou d'éviter d'en avoir, ce qui, dans les pays de culture catholique, troubla les consciences. Le Comité consultatif national d'éthique français, dès son tout premier Avis, en 1984, s'expliquait sur l'utilisation de tissus d'embryons humains morts à des fins thérapeutiques ou scientifiques ; il conférerait à l'embryon humain la qualité de « personne humaine potentielle ». Deux articles rédigés en collaboration avec Geneviève Delaisi de Parseval firent le point, l'un sur le sort de l'enfant procréé « artificiellement », l'autre sur le statut ontologique prêté à l'embryon humain. Ce sont : G. Delaisi de Parseval et A. Fagot-Largeault, « Le statut de l'enfant procréé artificiellement : disparités internationales », *Médecine/Sciences*, 2, 1986, p. 482-488 (trad. anglaise par Max Charlesworth, « The status of artificially procreated children : International disparities », *Bioethics*, 2 [2], 1988, p. 136-150) ; A. Fagot-Largeault et G. Delaisi de Parseval, « Les droits de l'embryon (fœtus) humain et la notion de personne humaine potentielle », *Revue de métaphysique et de morale*,

104

Médecine et philosophie

numéro spécial bioéthique, 3, 1987, p. 361-385 (reproduit avec modifications, « Qu'est-ce qu'un embryon ? Panorama des positions philosophiques actuelles », *Esprit*, 6 [151], 1989, p. 86-120).

On trouve ici le second article dans sa première version, très légèrement amendée.

RÉSUMÉ. — Au cours des années 1970 (qui furent, dans plusieurs pays, celles de la libéralisation de l'avortement), la question du statut de l'embryon humain fut surtout débattue en termes de libertés individuelles : droit des femmes à disposer d'elles-mêmes *vs* « droit à la vie » du fœtus caché dans le corps de sa mère. Dans les années 1980, avec l'application des techniques de procréation « artificielle » au traitement de la stérilité humaine, l'accent est mis sur une responsabilité collective à l'égard de l'embryon séparé, conçu en éprouvette, mis au congélateur, convoité par la recherche lorsqu'il n'est pas rendu à un utérus maternel. « Il est urgent de déterminer le degré de sa protection juridique », dit l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe¹. Mais il n'existe pas de consensus sur les fondements philosophiques d'une telle protection. Le but du présent article n'est pas d'ajouter une thèse de plus à une littérature internationale considérable, mais de situer les positions et arguments en présence, pour éclairer un débat qui touche, entre autres, aux sources du respect dû à la personne humaine.

★
★ ★

Sous le couvert d'une visée thérapeutique (traitement de la stérilité) ou préventive (éradication de tares héréditaires), les techniques de péri-conception nous habituent à ce que les gamètes humains, ou l'embryon humain, soient manipulés comme des objets (congelés, stockés, décongelés) et/ou traités comme des moyens (utilisation de tissus fœtaux pour traiter des déficits immunitaires ou neurologiques). On a même évoqué en Europe, à propos de prélèvements d'organes sur des « bébés donneurs », la possibilité que des parents conçoivent et mettent au monde un enfant dans le but d'utiliser ses organes pour sauver une

1. Conseil de l'Europe, Assemblée parlementaire, *Recommandation 1046* (1986) relative à l'utilisation d'embryons et fœtus humains à des fins diagnostiques, thérapeutiques, scientifiques, industrielles et commerciales ; *Recommandation 1100* (1989) sur l'utilisation des embryons et fœtus humains dans la recherche scientifique.

vie¹. Immanuel Kant disait que la loi morale peut se formuler : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, dans ta personne comme dans celle d'autrui, toujours en même temps comme une fin, jamais seulement comme un moyen. »² Ce principe du respect de la personne humaine est proclamé par la Déclaration universelle des droits de l'homme, et les constitutions de la plupart des pays. Il est reconnu comme un principe essentiel, même s'il est loin d'être toujours respecté (comme en témoignent les rapports d'Amnesty International). Il y a conflit entre le principe du respect dû à l'être humain et l'instrumentalisation de cet être humain aux stades embryonnaire ou fœtal³ – à moins qu'un embryon humain ne soit pas une *personne* humaine ?

Les « droits de l'homme », juridiquement, commencent à la *naissance*. « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1789). « Tous les êtres humains naissent et demeurent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers

1. *Le Monde*, 17 juillet 1987.

2. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) ; trad. franç. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II^e section, seconde formule de l'impératif catégorique, in F. Alquié (éd.), *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1980-1986, vol. III.

3. Le développement humain anténatal dure en moyenne 270 ± 10 jours (neuf mois légaux, ou dix mois lunaires, ou quarante semaines, ou sept quarantaines, comme on le sait depuis longtemps : voir Aristote, *Histoire des animaux*, VII, éd. Bekker, 584 a 34 - b14). Nous utilisons le vocabulaire consacré par l'usage. La phase embryonnaire (huit premières semaines) précède la phase fœtale (de la neuvième semaine jusqu'au terme). Certains appellent « pré-embryon » l'embryon précoce (première semaine, ou deux premières semaines). L'interruption volontaire de grossesse est autorisée en France depuis 1975, initialement jusqu'à la fin de la 10^e semaine ; depuis 2001, ce délai a été étendu à 12 semaines. La mère commence à percevoir les mouvements du fœtus entre la 16^e et la 20^e semaine (c'est ce qu'on appelle, en anglais, *quickening*). Aristote fixait le seuil de viabilité à 28 semaines. Le seuil de viabilité était évalué en France dans les années 1980 à 24 semaines pour un fœtus de 600 g ; il est aujourd'hui fixé à 20 semaines et 500 g (standard OMS). Les idées des gens sur le développement embryonnaire sont souvent imprécises. L'article de C. Wood et A. Westmore, « Postscript : The significance of the early human embryo – a broad perspective » (*Clinics in Obstetrics and Gynecology*, 12 [4], 1985, p. 911-921), rapporte que, en 1984, 40 % des étudiants interrogés au hasard à l'Université Monash (Australie) croyaient que l'embryon d'un ou deux jours a un cerveau ! L'embryon d'un jour est une cellule mesurant 1 ou 2 dixièmes de millimètre de diamètre, qui se divise en deux cellules vers le second jour. Les lecteurs qui souhaiteraient rafraîchir leurs connaissances peuvent trouver d'excellents manuels illustrés, par exemple : Jacques Poirier, Martin Catala, Isabelle Cohen-Poirier, Jean Baudet, *Leçons d'embryologie humaine*, Paris, Maloine, 1981 ; 4^e éd., 2005.

les autres dans un esprit de fraternité » (*Déclaration universelle des droits de l'homme*, ONU, 1948).

Et *avant la naissance* ? Là, les notions juridiques sont floues, ou peu cohérentes. En France, le droit à l'héritage (donc la personnalité juridique) existe depuis le jour de la conception, de façon conditionnelle (*i.e.* à condition que l'enfant naisse vivant et viable). La loi qui garantit (paradoxalement, en apparence) « le respect de tout être humain dès le commencement de la vie » est celle qui a décriminalisé l'avortement (loi du 17 janvier 1975, dite loi Veil). Et tandis que les mauvais traitements à enfant sont passibles de sanctions pénales, on ne peut pas traîner une femme enceinte devant un tribunal sous prétexte de mauvais traitements à fœtus (si, par exemple, elle s'alcoolise). On ne peut pas non plus imposer à une femme enceinte qui s'y refuse une intervention chirurgicale sur le fœtus qu'elle porte, même si cette intervention est décisive pour l'avenir de celui-ci. En caricaturant quelque peu : le fœtus, comme futur enfant, a droit au patrimoine sans avoir droit à la vie ou à la santé¹. Aux États-Unis, on a vu des actions en justice conduites au nom d'enfants handicapés qui reprochent à leurs parents (ou aux médecins) de les avoir laissés naître (*wrongful life suits*), comme s'il était plus grave d'aider à vivre un fœtus infirme que de recourir à l'avortement (pour un enfant infirme, c'est juste l'inverse : on considère qu'il est plus grave de le tuer que de soutenir son existence d'infirme). Mais ce droit à la santé et à l'intégrité physique, admis jusqu'à un certain point par la jurisprudence américaine, n'est que conditionnellement un droit du fœtus : c'est à l'enfant vivant que d'éventuelles compensations sont accordées pour le préjudice actuel dont les causes sont antérieures à son existence personnelle. Quant à la vie fœtale, elle peut être protégée par la loi sans que cela implique

1. R. Théry, « La condition juridique de l'embryon et du fœtus », *Recueil Dalloz*, 1982, 82/10/13, 33, p. 231-238. Les gynécologues-obstétriciens font parfois valoir que le fœtus, même s'il n'est pas une personne ayant des droits, est éventuellement un patient dont le médecin doit défendre les intérêts. Ces intérêts peuvent entrer en conflit avec les droits de la mère. On pense à la malformation cardiaque diagnostiquée pendant la grossesse, et qui pourrait bénéficier d'une chirurgie dans le ventre maternel. Que faire si la mère s'oppose à l'intervention ? Les intérêts du fœtus peuvent-ils l'emporter sur les droits de sa mère ? On peut certes faire pression sur elle, mais on ne peut pas la contraindre.

un droit¹. Elle est d'ailleurs inégalement protégée selon les pays, le délai légal pour l'interruption volontaire de grossesse étant fort variable d'un pays à l'autre. La Cour suprême des États-Unis a confirmé en 1973, à propos de l'affaire *Roe vs. Wade*, que le fœtus n'est pas une « personne » ayant des droits constitutionnels. Au regard de la *common law* britannique, l'avortement n'a jamais été un homicide (car il n'y avait aucune personne humaine qui fût supprimée) ; l'avortement tardif était un crime, et punissable comme tel ; l'avortement précoce était ignoré. Cette distinction demeure ; implique-t-elle que la loi doit ignorer les jeunes embryons manipulés au laboratoire ? Dans certains pays (Australie, Grande-Bretagne, États-Unis), les associations militant en faveur du « droit à la vie » ont tenté d'imposer que la dignité de personne soit constitutionnellement garantie à tout être humain dès sa conception. La cellule (zygote) issue de la fécondation d'un ovocyte par un spermatozoïde ne semble cependant pas posséder les traits minimaux qui permettraient qu'on lui confère un statut personnel. Quels sont ces traits ? Le droit ne le dit point.

Que les critères juridiques ne soient pas clairs incite à une réflexion philosophique. Qu'est-ce qui fait la dignité humaine, et fonde le respect de l'homme par l'homme ? « Le respect s'applique toujours uniquement aux personnes, jamais aux choses », dit Kant². L'être humain est respectable en tant que personne. Une tradition philosophique assez cohérente lie cette notion de personne à celle d'être raisonnable³. « Les

1. Voir L. Glantz, « Is the fetus a person? A lawyer's view », in William B. Bondeson, H. Tristram Engelhardt Jr., Stuart F. Spicker, Daniel H. Winship (éds), *Abortion and the Status of the Fetus*, Dordrecht, Reidel, 1983, p. 107-118 ; P. D. White, « The concept of person, the law, and the use of the fetus in biomedicine », *ibid.*, p. 119-157.

2. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) ; trad. franç. *Critique de la raison pratique*, I, 1, 3, in F. Alquié (éd.), *Œuvres philosophiques*, op. cit., vol. II.

3. La définition classique est celle de Boèce : « Une personne est une substance individuelle de nature raisonnable » (*Contra Eutychen et Nestorium*, sect. III ; texte latin et trad. franç. A. Tisserand, *Traité théologique*, Paris, Gallimard, 2000). Il peut exister des êtres raisonnables autres qu'humains. Thomas d'Aquin traite de la personne dans son chapitre sur les personnes divines. Il insiste sur le fait que les substances raisonnables ont « la maîtrise de leurs actes » : « Elles ne sont pas simplement agies, comme les autres ; elles agissent par elles-mêmes » (*Summa Theologiae* [1265-1277], I, Quest. 29, Art. 1 ; trad. franç. A. Raulin (éd.), *Somme théologique*, Paris, Le Cerf, 1984). L'unité de la personne est celle d'un acte d'exister, d'un « sujet d'existence » (*ibid.*, III, Quest. 35, Art. 1). D'une certaine façon, l'unité de la personne humaine est celle de son âme intellectuelle ou rationnelle ; mais saint

êtres raisonnables sont appelés des personnes. »¹ Mais une incertitude existe touchant le soubassement ontologique de la personnalité. Deux positions extrêmes s'affrontent. Selon les uns, il suffit, pour être une personne, de posséder le génome humain, d'appartenir à l'espèce humaine : le critère pertinent est biologique ou naturel. Selon les autres, il faut, pour être une personne, posséder assez de conscience et de raison pour entrer dans la communauté des sujets libres et exercer son autonomie morale : le critère pertinent est éthique ou culturel.

Thomas prend soin de préciser que la personne humaine ne se réduit pas à son âme, qui n'est pas faite pour subsister séparée du corps (*ibid.*, I, Quest. 29, Art. 1, Sol. 5, et Quest. 90, Art. 4). Leibniz explique très bien que « par immortalité », dans la tradition chrétienne, on entend « non seulement que l'âme, mais encore que la personnalité subsiste : c'est-à-dire en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment réflexif interne de ce qu'elle est : ce qui la rend capable de châtiement et de récompense » (Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) ; édité par J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammario, 1969, § 89). La doctrine de la métempsychose n'est pas une doctrine de la survie personnelle dans la mesure où, à chaque migration d'une vie à une autre, les âmes boivent l'eau du Léthé (elles perdent la mémoire de leur vie précédente : Platon, *République*, X). Charles Renouvier (*Le personalisme*, Paris, Alcan, 1903, chap. V, § lxii et lxiii) dit que la notion philosophique de personne est le fruit de l'alliance entre le monothéisme juif et la philosophie grecque : le Dieu personnel judéo-chrétien fait don de la personnalité à l'homme aristotélien, individu rationnel. La notion de personne s'épanouit dans la philosophie des Lumières, en même temps qu'elle se dé-substantialise. John Locke lie l'unité de la personne à la continuité de la conscience réflexive de soi (*An Essay concerning Human Understanding*, 5^e éd. (1706) ; edited with an introduction by P. H. Niddich, Oxford, Clarendon Press, II, 27), David Hume (*On the Immortality of the Soul*, posth. [1777]) conteste qu'il y ait unité substantielle, et la notion de personne se détache de celle de substance, au profit soit du *moi* empirique, soit du *je* transcendantal. Pour Kant, la personne est *sujet*, sa réalité nouménale nous échappe. Kant est au carrefour des traditions du personalisme réaliste (de Thomas d'Aquin aux néoscolastiques, par exemple Mounier) et du personalisme idéaliste (de Leibniz à Renouvier). Une philosophie personaliste fait des personnes les réalités ultimes. Pour Thomas d'Aquin, la personne est « ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature » (*Somme théol.*, I, Quest. 29, Art. 3), la personne humaine est « une fin en soi », à l'achèvement de laquelle tout l'univers concourt. Pour Renouvier (*Le personalisme*, op. cit., intr.), la personne est la condition de possibilité du monde : « La connaissance de la personne en tant que conscience et volonté est le fondement de toutes les connaissances humaines. » En dehors de la lignée personaliste, la réflexion métaphysique postkantienne cerne le sujet comme *liberté* (c'est-à-dire ultimement, chez Sartre, pouvoir de *néantiser*), tandis que l'analyse phénoménologique l'appréhende comme *conscience*, et retrouve les problèmes traditionnels, d'une part de l'unité du moi, « synthèse vivante » d'un présent, d'un passé et d'un avenir, d'autre part du sens des valeurs (normativité). L'idée d'une source autonome d'activité reste centrale : « *Le cursus personae* d'un être conscient et libre n'est pas assimilable au *cursus naturae* : ce dernier "arrive", le premier est "produit" par l'homme et pour cela soumis à l'évaluation éthique » (D. Tettamanzi, « La recherche sur les embryons précoces, aspects éthiques », *Observatoire Romano*, 21 février 1986).

1. I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., II^e section (IV, 428).

Après avoir examiné les deux thèses, on écouterait ceux qui, les jugeant inconciliables, proposent d'abandonner le terrain de l'ontologie, et cherchent les bases d'une entente pratique : la question serait moins de savoir si l'embryon est, ou n'est pas, une personne, que de définir des règles de bonne conduite à son égard. Mais il se trouve que les déontologies ébauchées jusqu'ici impliquent une ontologie « intermédiaire », qui se cherche à travers le réaménagement des frontières précitées, ou l'abandon du dualisme choses/personnes.

Suivons d'abord les partisans d'un critère *biologique* de la présence, ou de l'absence, d'une personne humaine. La personne est coextensive à l'organisme qui la sous-tend et l'exprime. Elle dure autant que cet organisme vit. En conséquence, dès sa conception, et jusqu'à son dernier souffle, l'être humain est une personne à part entière. L'embryon de quelques jours, le vieillard sénile, le malade en état de coma chronique ont la même dignité que vous et moi, et ils ont droit au même respect. Cette position, enseignée dans beaucoup de traditions religieuses ou mystiques (on a dit que c'était une doctrine secrète des pythagoriciens¹), est partagée spontanément par beaucoup de gens dans la vieille Europe imprégnée de christianisme. Elle a été réaffirmée avec solennité au sein de l'Église catholique. « Dès le moment de sa conception, la vie de tout être humain doit être absolument respectée »², et encore : « Le fruit de la génération humaine dès le premier instant de son existence, c'est-à-dire à partir de la constitution du zygote, exige le respect inconditionnel moralement dû à l'être humain dans sa totalité corporelle et spirituelle. L'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès sa conception, et donc dès ce moment on doit lui reconnaître les droits de la personne. »³ Le moi ontologique, explique A. Moraczewski, ne doit pas être confondu avec le moi psy-

1. R. H. Feen, « Abortion and exposure in Ancient Greece : Assessing the status of the fetus and "newborn" from classical sources », in W. B. Bondeson *et al.*, *op. cit.*, p. 296-298.

2. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, Paris, Le Cerf, 1987, introduction, § 5.

3. *Ibid.*, I, 1.

chologique (qui n'est coextensif qu'à la vie consciente), ni avec le moi légal (qui n'existe que dans les limites arbitraires d'un enregistrement à l'état civil)¹. La capacité d'un développement pleinement humain est donnée dès la première cellule embryonnaire, elle est inhérente au génome. Il serait absurde de prétendre que ce moi ontologique commence après neuf mois de développement, ou s'interrompt si l'être est momentanément frappé d'incapacité. « Dès que l'ovule est fécondé se trouve inaugurée une vie [...], dès le premier instant se trouve fixé le programme de ce que sera ce vivant. »² On a reproché aux intégristes de la thèse « biologique » de confondre « vie humaine » et « personne humaine », mais le reproche est injuste parce que cette confusion est la thèse même³. Une difficulté (réelle) de cette thèse est qu'elle distingue mal le respect de l'homme par l'homme d'un égoïsme d'espèce : en quoi un « légume » humain est-il radicalement plus respectable qu'un animal vivant, sentant, capable de souffrir, et pourquoi le respect n'est-il pas dû aussi aux animaux ? L'Église catholique répond : « L'homme est sur terre l'unique créature que Dieu a voulue pour lui-même. »⁴ D'autres traditions de spiritualité jugent naïf cet anthropocentrisme et étendent le *respect de la vie* au moins à une partie du monde animal. L'intuition est analogue : ce qui est *vivant* (humain, ou animal) est respectable *parce que vivant*. La vie est une valeur⁵. Le bien est de vivre en harmonie avec la nature (à quoi Schopenhauer rétorquait déjà que la nature, elle, ne respecte pas le vivant : elle le gaspille).

On peut s'étonner de voir des esprits religieux, par ailleurs convaincus de la destinée spirituelle de l'homme, s'accrocher à un critère biologique – voire génétique – de la personne. L'objection a été prévue. L'ontologie substantielle qui vient d'être évoquée (l'homme est un vivant rationnel) se complète, dans les religions révélées, par une ontologie relationnelle (cet « être rationnel » est suscité dans l'homme biolo-

1. A. S. Moraczewski, « Human personhood : A study in personalized biology », in W. B. Bondeson *et al.*, *op. cit.*, p. 301-312.

2. Congrégation pour la doctrine de la foi, *op. cit.*, I, 1.

3. P. D. White, art. cité, p. 131-132.

4. Congrégation pour la doctrine de la foi, *op. cit.*, intr., § 5.

5. *Ibid.*, § 4.

gique par l'appel d'une autre Personne). « Yahvé m'a appelé dès le ventre de ma mère... » (*Isaïe*, 49, 1). C'est l'alliance du Créateur avec sa créature qui « personnalise » l'individu humain et l'élève au-dessus de sa condition animale. L'humanité dans l'homme est un don de Dieu, la « personne » humaine résulte d'une élection divine¹. Quand et comment s'opère cette élection ? Ce n'est pas une question que résolvent les biologistes. « La biologie ne peut rien dire sur la *personnalisation* de l'embryon humain », affirme un théologien². Cette question concerne les théologiens, les philosophes, les juristes. Mais, en montrant que le développement se fait sur la base d'un patrimoine génétique individuel définitivement fixé au moment de la fécondation de l'œuf par le spermatozoïde, le biologiste donne au philosophe une caution objective « pour étendre le concept ontologique du sujet personnel [...] au niveau embryonnaire »³, et justifie pour ainsi dire le choix fait par les théologiens « orthodoxes » de la doctrine de l'animation immédiate⁴.

1. Voir par exemple X. Thévenot, « Le statut de l'embryon humain », *Projet*, 1985, p. 45-56.

2. D. Tettamanzi, art. cité.

3. *Ibid.*

4. Il y avait bien des façons de concevoir la façon dont Dieu infusait cette âme spirituelle dans l'être humain. 1 / Il pouvait l'avoir insufflée une fois pour toutes en nos premiers parents (thèse de Tertullien), qui l'eussent passée (en même temps que la faute originelle) à leur descendance. Cette hypothèse, qui aux yeux de saint Augustin avait l'avantage d'expliquer la transmission de la faute, impliquait la présence de l'âme dans la semence humaine, ce qui donnait à la procréation humaine une participation considérable à la puissance divine. L'âme pouvait aussi faire l'objet d'une création spéciale à chaque génération. Dans cette éventualité, ou bien 2 / Dieu la créait en même temps que par l'acte générateur les parents concevaient un être nouveau (animation immédiate : thèse de Grégoire de Nysse), ou bien 3 / Dieu parachevait l'œuvre de chair au moment où le fœtus était assez développé pour commencer d'exercer une activité spirituelle (animation médiate : Thomas d'Aquin, « l'âme intellectuelle est créée par Dieu au terme de la génération humaine », *Somme théol.*, *op. cit.*, I, Quest. 118, Art. 1). Pour Thomas, le geste de Dieu qui infuse l'âme est appelé par l'organisme à un certain stade de son développement. Quel stade ? Après que toutes les fonctions végétatives, puis sensibles et motrices, ont été mises en place, ce qui correspondrait à peu près au moment où la mère commence à sentir bouger le fœtus. Thomas se range là-dessus à l'opinion d'Aristote (qui pense que ce moment est moins précoce pour les filles que pour les garçons : cf. *Histoire des animaux*, *op. cit.*, VII, 3, 583 b 24). Thomas admet en conséquence que l'avortement n'est pas un homicide avant l'animation (*Somme théol.*, *op. cit.*, II, 2, Quest. 64, Art. 8). Cette doctrine figura dans le Droit canon de l'Église catholique de 1234 à 1869. Philosophes et théologiens ont souvent cherché dans la biologie des indices de la plausibilité de l'une ou l'autre hypothèse. La position thomiste est compatible avec la conception *épigénéstique* du développement embryonnaire qui était celle d'Aristote. Leibniz essaie de s'accorder avec la théorie *préformationniste* de son époque : « Je croirais que les âmes, qui seront un jour âmes humaines comme celles des autres espèces, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam,

Croire à l'animation immédiate (thèse 2)¹, c'est croire que l'acte créateur par lequel Dieu infuse dans le nouvel être humain son âme spirituelle a lieu au moment de la conception de cet être (cette conception qui peut actuellement se réaliser en éprouvette). En adoptant cette doctrine, on entend exclure à la fois la possibilité que les gamètes (ovule et spermatozoïde) par lesquels les parents transmettent la vie soient des êtres personnels (thèse 1), et l'éventualité que l'embryon passe par une phase prépersonnelle de développement avant d'accéder à la pleine réalisation de son humanité (thèse 3). Il faut noter qu'officiellement l'Église catholique garde une certaine prudence à l'égard de ces doc-

et ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé : en quoi il semble que M. Swammerdam, le R.P. Malebranche, M. Bayle, M. Pitcarne, M. Hartsøker, et quantité d'autres personnes très habiles soient de mon sentiment. Et cette doctrine est assez confirmée par les observations microscopiques de M. Leuwenhœck et d'autres bons observateurs. Mais il me paraît encore convenable pour plusieurs raisons qu'elles n'existaient encore qu'en âmes sensibles ou animales, douées de perception et de sentiment, et dépourvues de raison ; et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la raison ; soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensible au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération particulière, ou, si vous voulez, par une espèce de transcréation » (Leibniz, *Essais de théodicée*, *op. cit.*, § 91). Leibniz est donc partisan de l'animation immédiate (thèse 2), tout en avouant qu'il préférerait être entièrement préformationniste (thèse 1), s'il savait résoudre le problème posé par le gaspillage naturel de la semence : les germes qui doivent donner une personne humaine peuvent-ils être présélectionnés par Dieu, et seuls porteurs de l'âme rationnelle, tandis que les autres tout pareils qui ne donneront rien seraient purement animaux ? (*ibid.*). Le problème n'est pas académique. D'après les données scientifiques actuelles, une femme émet au cours de sa vie génitale environ 300 ovules fécondables, un homme émet 100 millions de spermatozoïdes par millilitre de sperme, tandis que le nombre d'enfants réellement mis au monde tourne autour de deux par couple (dans les pays développés) et dépasse rarement douze. Le nombre des « personnes possibles » excède donc considérablement celui des « personnes réelles », et il est difficile de penser que les gamètes qui ne rencontrent jamais leur « partenaire » sont essentiellement différents de ceux qui aboutissent à une fécondation. D'où l'avantage de la thèse 2. Leibniz eût peut-être, par les mêmes raisons, été poussé vers la thèse 3 s'il avait su ce qu'on sait actuellement du gaspillage naturel de la vie embryonnaire : deux œufs fécondés sur trois meurent au cours des six premières semaines (l'arrêt du développement serait dû à une aberration chromosomique dans la moitié des cas environ). Il est moins facile de croire que Dieu s'amuse à ce gaspillage après avoir suscité la personne (thèse 2) que de penser qu'il attend que le gros du tri soit fait pour accorder l'animation (thèse 3). L'enjeu est grave pour un chrétien qui croit à la rédemption par le baptême. On discutait au Moyen Âge pour savoir s'il fallait baptiser les produits de fausses couches. Un partisan de la thèse 2, qui croirait avec saint Augustin que toute personne humaine morte sans baptême est damnée, devrait logiquement s'abstenir de toute vie sexuelle (*ibid.*, § 92 à 95).

1. Voir note précédente.

trines. « Le Magistère ne s'est pas expressément engagé sur une affirmation de nature philosophique », dit la Congrégation pour la doctrine de la foi¹, qui affirme cependant que « l'âme spirituelle de tout homme est immédiatement créée par Dieu »². La Déclaration sur l'avortement de la même Congrégation (1974) disait que, même s'il y a un doute sur le fait que l'embryon précoce soit une personne humaine, on doit faire comme s'il l'était et respecter sa vie, car ce serait une faute grave de prendre le *risque* d'un homicide.

Cette notion de risque est très présente dans les arguments utilisés pour défendre les implications de la position « biologique » stricte, parfois appelée aussi « vitaliste »³. L'un des plus courants (et des plus médiocres) est l'argument de la « pente glissante », ou de la « pente savonneuse », selon lequel il ne faut pas commencer à concéder que l'embryon précoce n'est pas tout à fait un être personnel, parce que, *si l'on commence, on ne saura pas s'arrêter*. Cet argument peut prendre bien des formes, par exemple : il faut interdire aux chercheurs d'observer le développement *in vitro* de l'œuf fécondé, parce que, si on leur permet d'observer, ils ne pourront pas s'empêcher de manipuler, et que toute manipulation expérimentale est une menace pour l'intégrité de l'œuf. Le ressort de la démonstration est la prémisse souvent formulée : « Tout ce qui est techniquement réalisable, nous sommes irrésistiblement entraînés à le faire », ou encore : « Nous ne savons pas nous imposer des limites. » Mais la morale consiste justement à poser des limites, et demander un interdit en présupposant que les interdits sont toujours transgressés est peu cohérent.

Un autre argument, qui revient en partie au premier, pose qu'il ne faut pas « outrepasser les limites d'une raisonnable domination de la nature »⁴. Les avancées scientifiques et techniques qui établissent notre « seigneurie »⁵ sur la nature doivent s'arrêter au seuil de la vie personnelle. On connaît les réserves de l'Église catholique à l'égard des tech-

1. Congrégation pour la doctrine de la foi, *op. cit.*, I, 1.

2. *Ibid.*, introduction, § 5.

3. E. W. Keyserlingk, in Commission de réforme du droit du Canada, *Le caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie*, Canada, Ministère des Approvisionnements et Services, 1979, chap. 2.

4. Congrégation pour la doctrine de la foi, *op. cit.*, introduction, § 1.

5. *Ibid.*, I, 2.

niques permettant la maîtrise de la procréation humaine, alors qu'elle n'a jamais objecté contre une rationalisation de la procréation animale. Elle dénonce dans le contrôle de la fertilité humaine, même tout orienté vers le don de la vie, « une dynamique de violence et de domination »¹. La même inquiétude s'exprime dans un Avis, en France, du Comité consultatif national d'éthique : il faut « éviter qu'un rapport de toute-puissance ne s'institue sur l'humain au nom de progrès scientifiques »². Et ce n'est pas seulement le pouvoir de donner la vie et la mort à un être sans défense qui est visé, c'est le pouvoir de le connaître dans son intimité, de prévoir ce qu'il sera, comme si la connaissance scientifique de l'homme était par elle-même déjà un viol de la personnalité. Le dogme de l'impossibilité *a priori* des sciences humaines (répandu dans les milieux philosophiques) procède de la même crainte.

Cela nous conduit à un troisième argument qui s'appuie sur le principe du « caractère sacré de la vie ». Ce principe est censé impliquer un droit du vivant à la vie, donc un devoir de le faire vivre. Il va souvent avec la croyance que toute science de la vie est illégitime, parce qu'on ne peut pas faire d'étude expérimentale sur le vivant sans le tuer (c'est faux, mais d'excellents esprits l'ont cru, comme le physicien Niels Bohr, qui contribua à propager cette idée dans les années 1930). L'application du principe du caractère sacré de la vie à la période anténatale de la vie humaine est délicate. Si l'on considère que, dans les conditions naturelles de la procréation, deux œufs fécondés sur trois meurent au cours des six premières semaines³, et si l'on reconnaît à ces œufs un droit à la vie, ne doit-on pas voler à leur secours et tenter d'en faire survivre davantage, comme on s'est efforcé, depuis le siècle dernier, de réduire la mortalité des enfants en bas âge (avec le succès que l'on sait) ? Cela conduirait à développer au mieux la recherche sur le développement embryonnaire précoce, et les techniques d'assistance à la procréa-

1. *Ibid.*, II, p. 29.

2. Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE), Avis n° 8 « relatif aux recherches sur les embryons humains *in vitro* et à leur utilisation à des fins médicales et scientifiques », 1986-12-15, Rapport éthique, § 7 ; tous les avis du CCNE cités dans cet article sont consultables en ligne sur www.ccne-ethique.fr.

3. Voir J. D. Biggers, « Generation of the human life cycle », in W. B. Bondeson *et al.*, *op. cit.*, p. 46.

tion, d'où une ingérence dans le secret de l'œuf et du corps féminin, insupportable au regard de l'argument précédent. Le « droit à la vie » sera donc seulement entendu comme un droit à une « chance de vie », et le devoir comme devoir de « laisser une chance », de ne pas tuer délibérément, de ne pas interférer avec la sélection naturelle. « L'homme ne doit pas se substituer à Dieu. »

Et voici un quatrième type d'argument : Dieu seul est maître de la vie. On croit qu'il s'agit d'un truisme, parce qu'on voit que le pouvoir humain de « créer » la vie se réduit (au lit comme au laboratoire) à créer l'occasion d'une rencontre entre deux cellules... vivantes. Ce n'est pas un pouvoir vraiment créateur. Mais il s'agit d'autre chose. Leibniz disait que, parmi toutes les « personnes possibles » dont il a l'idée (dont il conçoit l'*essence*), Dieu « choisit pour l'*existence* » celles qu'il veut, par des raisons qui tiennent à l'harmonie globale de l'univers¹. Ces raisons dépassent les êtres limités que nous sommes. Notre idée du meilleur est partielle, surtout négative : nous ne voulons pas mettre au monde un enfant trisomique, nous préférons un sexe à l'autre – bref, si nous pouvions savoir ce que donnera l'union de deux gamètes, il est des résultats que nous récuserions². Or, grâce au diagnostic prénatal *in vivo* aujourd'hui, grâce au diagnostic génétique *in vitro* demain, nous accédons à des connaissances permettant de rectifier les choix divins, voire de

1. G. W. von Leibniz, *Discours de métaphysique* (1686) ; H. Lestienne (éd.), Paris, Alcan, 1907, § 31.

2. Un chercheur comme J. Testart s'est vivement prononcé pour la liberté de ne pas chercher à savoir, afin de ne pas pouvoir choisir en connaissance de cause. « Je revendique une éthique de la non-recherche » (*Le Monde*, 10 septembre 1986). Le CCNE, en France, a recommandé un moratoire sur les recherches visant à rendre possible un diagnostic génétique sur des cellules embryonnaires prélevées *in vitro* avant transfert de l'embryon dans l'utérus, en arguant que la disponibilité du diagnostic augmenterait la tentation de programmer l'enfant à naître en fonction de certaines qualités jugées désirables (CCNE, Avis n° 8, 1986-12-15, « Recherches soumises à un moratoire »). Le problème jugé le plus préoccupant est celui de la sélection du sexe, parce qu'elle est accessible. La Corée du Sud a connu une vague d'avortements de fœtus de sexe féminin, dès qu'ont été disponibles les moyens techniques de diagnostiquer le sexe dans les délais légaux de l'IVG, au point qu'en 1986 les autorités coréennes ont interdit aux médecins de révéler ce diagnostic aux parents. Depuis qu'on a pris conscience (au XVII^e siècle) de la stabilité naturelle du *sex ratio*, on s'est toujours demandé ce qui se passerait si les parents pouvaient librement décider du sexe de leur progéniture. Les savants répondent que les conséquences seraient probablement négligeables si le choix reste individuel (c'est-à-dire en dehors d'une politique d'ensemble pour imposer un *sex ratio* défini).

choisir nous-mêmes, selon nos propres critères, *qui* mérite d'exister. Redoutable pouvoir. Il faut une sagesse supérieure à la nôtre pour décerner un droit à l'existence. La version laïque du même argument remplace Dieu par le hasard : on doit respecter la « loterie génétique »¹. Une version atténuée dit que la responsabilité d'empêcher d'être une personne potentielle ne devrait échoir à l'homme que dans des conditions très difficiles qui rendent la décision douloureuse². Il est pourtant douteux que la douleur rende sage. Les tenants de la position vitaliste stricte ont toujours argué qu'en propageant la vie l'homme est l'occasion, sinon l'auteur, d'un don d'existence, impliquant un choix (tri naturel) de qui va venir à l'être, parmi une foule de possibles ; et que c'est folie humaine de prétendre se charger du choix. Tous ces arguments sont, remarquons-le, d'inspiration conséquentialiste. « Il y a péril effectif pour l'avenir du monde, à moins que ne surviennent des hommes plus sages. »³

Les implications éthiques de la position « biologique » sont bien connues. Toute vie humaine mérite le même respect que toute autre, toute vie conçue au sein de l'espèce humaine est une vie personnelle. En conséquence : 1 / L'interruption volontaire de grossesse n'est pas mieux admissible que l'infanticide, ou que le meurtre d'un homme adulte. On ne doit pas tuer, qu'il s'agisse de contraception⁴, d'avortement de convenance (IVG) ou d'avortement médical (pour malformation fœtale). Lorsque la vie du fœtus met en danger celle de la mère, on peut à la rigueur invoquer la « légitime défense ». Mais le fœtus n'a pas l'intention de nuire. Le droit à la vie d'un être humain *innocent* est

1. CCNE, Avis n° 8, 1986-12-15, Rapport éthique, § 20.

2. « La difficile décision d'avortement nous protège contre la tentation d'un tri génétique des embryons *in vitro* » (CCNE, Avis n° 8, 1986-12-15, « Recherches soumises à un moratoire »). Noter que le CCNE est revenu sur cette position : Avis n° 72, 2002-07-04.

3. Congrégation pour la doctrine de la foi, *op. cit.*, intr., § 2.

4. Les méthodes contraceptives (« pilule ») préviennent la fécondation. D'autres méthodes (stérilet, « pilule du lendemain », mifépristone ou RU 486) empêchent la gestation, soit en prévenant l'implantation de l'œuf fécondé, soit en provoquant un avortement extrêmement précoce (contragestion). Croire que la personne humaine commence à la fécondation implique le rejet des méthodes du second type. L'Église catholique condamne aussi la contraception, laissant entendre qu'il n'est pas légitime d'empêcher une personne possible d'accéder à l'existence, même si l'on ne peut proprement dire qu'elle a un « droit à l'existence ».

« inviolable »¹. 2 / Les interventions médicales (diagnostiques ou thérapeutiques) sur le fœtus ne sont légitimes que si elles sont faites à coup sûr pour son bien, et sans réel danger pour sa vie. Il est exclu d'utiliser un embryon ou fœtus vivant à des fins de recherche scientifique, même sous un prétexte humanitaire (la Commission nationale américaine avait posé un « principe d'égal traitement » pour tous les fœtus, contre ceux qui pensaient que les fœtus destinés de toute façon à l'avortement pouvaient légitimement faire l'objet d'expériences, en particulier sur les effets des médicaments²). 3 / En cas de mort du fœtus, on doit les mêmes égards à sa dépouille qu'à celle des autres êtres humains. 4 / Dans l'hypothèse où la fécondation *in vitro* est tolérée (pour traiter la stérilité), il faut éviter le gaspillage d'embryons « surnuméraires », et toutes manipulations (comme la congélation) qui entraîneraient une perte de chances. L'embryon obtenu *in vitro* doit être réimplanté dans les meilleurs délais. En fait, la position stricte est qu'aucune procédure « artificielle » de procréation n'est acceptable, parce que la mise au point des gestes techniques nécessite des essais préalables, des tâtonnements, des ratés, donc un gaspillage de vie du fait de la volonté humaine³. Les préceptes énumérés se résument à un seul : nous devons servir les propres fins de l'embryon, non l'utiliser comme moyen à des fins autres que les siennes. La fin présumée de l'être en gestation est de vivre et se développer. Mais, protestent ceux qui ne partagent pas le point de vue vitaliste, il est absurde d'appliquer l'impératif kantien à un être dépourvu de fins rationnelles (universalisables)⁴. Chez les croyants, cette objection est esquivée par l'argument que les fins organiques internes à l'embryon entrent dans les desseins de Dieu, qui est assurément une personne. Léser l'embryon, c'est alors manquer au respect dû

1. Congrégation pour la doctrine de la foi, *op. cit.*, intr., § 4.

2. National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *Research on the Fetus : Report and Recommendations*, Washington (DC), DHEW, 1976 ; voir l'analyse de Leroy Walters, « The fetus in ethical and public policy discussion from 1973 to the present », in W. B. Bondeson *et al.*, *op. cit.*, p. 15-30 (en particulier p. 17-22).

3. D. Tettamanzi, art. cité.

4. Peter Singer, Helga Kuhse, « The ethics of embryo research », *Law, Medicine & Health Care*, 14, 1986, p. 133-138.

à Dieu (ou, de toute façon, à une rationalité naturelle qui dépasse l'individu).

Si l'on suit la position « biologique » jusque sur le plan législatif, tout doit être interdit (ou presque) de ce qui s'est cherché dans le domaine de la procréation. Ainsi, le projet de loi déposé (non adopté) en Australie par le sénateur Harradine (*Human Experimentation Act*, 1985) prohibait les tentatives expérimentales sur l'embryon humain, sauf celles qui peuvent individuellement contribuer à son bien-être. L'Église catholique juge licites les essais pour corriger des tares génétiques au stade embryonnaire, à condition que ces essais soient compatibles avec la survie de l'embryon. Elle juge illicite toute recherche sur l'embryon humain, autre que ces tentatives empiriques. La recherche doit se faire sur l'animal. La législation adoptée par l'État australien du Victoria était moins sévère. Cet État est le premier au monde à s'être donné les moyens juridiques de contrôler les nouvelles méthodes de procréation (*Infertility [Medical Procedures] Act*, 1984). Était interdite non la recherche sur l'embryon, mais la création d'embryons humains dans un but exclusif de recherche. Le promoteur de la loi recourait à un critère d'intentionnalité qui, même laxiste, est réminiscent de l'éthique ici caractérisée. On a le droit d'utiliser pour la recherche (avec le consentement des géniteurs) des embryons créés avec l'intention d'aboutir à une procréation (dans le cadre du projet parental d'un couple stérile), et demeurés au congélateur après que le couple a eu les enfants qu'il souhaitait (embryons surnuméraires, *spare embryos*). On n'a pas le droit de fabriquer un embryon exprès pour la recherche. « Cette entité humaine individuelle et génétiquement unique ne peut pas être formée *seulement* et d'emblée pour être utilisée comme moyen en vue d'une autre fin humaine, aussi louable soit-elle »¹. La distinction fut reprise par la

1. « This individual and genetically unique human entity may not be formed *solely* and from the outset to be used as a means for any other human purpose, however laudible » (in L. Waller, « In vitro fertilization : Legal and ethical problems, "new life" and legal creation », *Australasian Law Students Association Conference*, 1985 (polycopié) ; Committee to consider the Social, Ethical and Legal Issues Arising from in Vitro Fertilization (Victoria), chaired by L. Waller, *Report on the Disposition of Embryos Produced by In Vitro Fertilization*, Melbourne, Government Printer, 1984).

commission Benda en Allemagne¹, et par le CCNE en France². Kuhse et Singer objectent que l'intention dans laquelle il est formé ne fait pour l'embryon aucune différence, et que la loi du Victoria conduisait à des aberrations : elle permet, par exemple, de congeler un ovule, de le décongeler, de le féconder, de transférer l'embryon ainsi obtenu dans un utérus, mais elle interdit de s'assurer avant le transfert que la congélation n'entraîne pas de malformations embryonnaires (parce qu'il faudrait pour cette recherche féconder des ovules sans intention procréatrice). « On préfère donc risquer la naissance d'enfants anormaux plutôt que de permettre la création et la dissection d'embryons avec le consentement des géniteurs »³ ; ces auteurs y voient une « distorsion perverse de l'éthique »⁴. Les défenseurs de la position stricte y voient plutôt la preuve qu'une loi permissive ouvre la porte aux abus (pente savonneuse), et qu'il faut prohiber toutes les manipulations d'embryons humains en laboratoire, quel qu'en soit le but. L'Église catholique va jusqu'à parler d'un *droit* de l'être humain à être conçu par la méthode naturelle (rapport sexuel), et dans le mariage⁵. La prudence des juristes, même lorsqu'ils ont des sympathies pour cette position, se comprend aisément. On peut, certes, obliger les médecins pratiquant la FIV à inscrire sur des registres tous les embryons formés, et leur devenir (comme le fit une loi de l'état de Pennsylvanie, aux États-Unis). On peut prévoir des sanctions pour les chercheurs se livrant à certains types de recherches (comme le fit la loi du Victoria), ou refuser de financer sur fonds publics des essais autres que thérapeutiques (comme cela fut fait

1. Bericht des Arbeitsgruppe In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Genterapie (1985) ; trad. franç. Fécondation in vitro, analyse du génome et thérapie génétique. Rapport du groupe de travail du ministère fédéral de la Recherche et de la Technologie et du ministère fédéral de la Justice de la RFA, Paris, La Documentation française, 1987, § 2412.

2. CCNE, Avis n° 8, art. cité, 1986-12-15, Recommandations générales.

3. P. Singer, H. Kuhse, « Ethical issues in reproductive alternatives for genetic indications », in F. Vogel et K. Sperling (eds), *Human Genetics*, Berlin, Springer, 1987, p. 683-691.

4. *Ibid.*

5. « Nul ne peut revendiquer, avant d'exister, un droit subjectif à venir à l'existence ; toutefois, il est légitime d'affirmer le droit de l'enfant à avoir une origine pleinement humaine grâce à une conception conforme à la nature personnelle de l'être humain. » L'éprouvette et l'utérus artificiel (couveuse) sont jugés « contraires à la dignité d'être humain qui appartient à l'embryon » (Congrégation pour la doctrine de la foi, *op. cit.*, I, § 6 et n. 32).

aux États-Unis). On peut difficilement restreindre la liberté des femmes enceintes autant qu'on souhaite limiter celle des chercheurs, ou garantir aux embryons « artificiels » plus de droits qu'aux embryons « naturels ». Mais les défenseurs du critère biologique de la personnalité se sont beaucoup battus pour obtenir que la loi interdise tout ce qu'ils condamnent moralement comme atteinte aux droits de l'homme.

Si la radicalité de cette condamnation dispense de poser des problèmes de frontières (ici, par exemple, discuter pour savoir si la recherche sur l'embryon est permise jusqu'au 14^e jour du développement, ou au 17^e, ou au 25^e, est jugé ridicule), cependant elle mène à de terribles *cas de conscience*. L'embryon trisomique a le même droit de vivre que l'embryon normal : si le diagnostic de la trisomie devient possible au stade embryonnaire précoce, faut-il, dans le cas de l'aide médicale à la procréation, implanter sciemment l'embryon trisomique et imposer cette épreuve aux parents ? Faut-il repousser l'hypothèse que le diagnostic prénatal d'une malformation ou d'une maladie héréditaire conduise à une décision d'avortement ? Faut-il condamner les efforts faits pour éradiquer des tares génétiques (comme la thalassémie) dans les populations atteintes ? En principe, on pose qu'il n'y a pas de problème de qualité de la vie, que la misérable existence d'un enfant thalassémique a autant de valeur que celle d'un enfant « normal ». En pratique, on tient souvent compte de la souffrance infligée, on se sent acculé à choisir un mal pour éviter un autre mal : on détruit le fœtus thalassémique pour épargner une vie douloureuse à l'enfant qu'il deviendrait, ainsi qu'à sa famille. On en éprouve de la culpabilité, comme on en éprouverait si on le laissait vivre. À la limite, il peut y avoir une sorte de suicide moral, par refus de choisir. On ne veut pas prendre la responsabilité de faire mourir un prématuré handicapé, on « laisse choisir la nature », en espérant qu'elle le fera mourir¹. Derrière

1. « Préserver la vie est plus important que vivre une "bonne vie" », disait Byron Sherwin, expliquant à propos de l'euthanasie que, « selon la loi juive, la vie doit être préservée, même à grand prix » (cité dans Commission de réforme du droit du Canada, *Le caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie*, *op. cit.*, chap. 2). Mais il arrive qu'on ait à choisir entre deux vies : interrompre une grossesse pour sauver la mère, par exemple. Des règles sont parfois proposées pour trancher. Une règle talmudique dit que la mère passe avant l'enfant jusqu'au moment où, l'accouchement étant engagé, la tête de l'enfant apparaît ; après ce moment, la vie de l'enfant passe d'abord. Choisir

la rigidité des principes posés, il y a donc une vision tragique de la vie morale : quand l'homme substitue ses décisions à celles de la nature, il ne peut que faire le mal.

Tout à l'opposé, suivons maintenant les néokantiens, pour qui ce qui fait la dignité humaine, c'est l'autonomie du vouloir. Ils récusent le critère biologique, en faisant valoir que, pour être une personne, il n'est ni nécessaire ni suffisant de posséder le génome humain¹. Nous accordons un statut personnel à des collectivités (les États sont des personnes morales), nous n'accordons pas de statut personnel à nos cellules somatiques (qui toutes ont le potentiel de donner, par clonage ou reprogrammation nucléaire, un individu humain). Le respect pour la *personnalité*, en l'homme, est « un respect pour quelque chose qui est tout à fait autre que la vie », disait Kant². Une personne au sens propre, *i.e.* au sens *éthique* du terme, est un être raisonnable qui s'oblige à ne s'incliner que devant la loi qu'il pose lui-même comme universalisable. C'est un *sujet* libre, à qui le Bien n'est pas dicté : il en juge par lui-même, il décide par lui-même, et reconnaît à ses semblables la même prérogative. Ainsi, l'être humain qui prend ses responsabilités d'homme entre, avec les autres êtres raisonnables, dans un règne moral qui n'est pas le règne naturel : il transcende la nature, il lui prescrit des fins. « Un monde d'êtres raisonnables (*mundus intelligibilis*) est rendu possible par la législation de toutes les personnes qui en sont membres. »³ Dans ce

pour un autre entre la mort et une vie « qui n'en vaut pas la peine » est plus délicat. En 1980, en Grande-Bretagne, un médecin fut attaqué en justice par l'association « Life » pour avoir laissé mourir, à la demande des parents, un nouveau-né handicapé. En 1982, aux États-Unis, un bébé (*baby Doe*) vint au monde atteint de trisomie 21 et d'une malformation digestive nécessitant une correction chirurgicale immédiate si l'on voulait qu'il survive. Les parents, en accord avec l'équipe médicale, choisirent de ne pas le faire opérer. L'administration de l'hôpital en appela au juge, qui confirma le droit des parents à prendre cette décision. Le bébé mourut au bout de cinq jours. Les milieux proches du mouvement pour le « droit à la vie » firent un énorme scandale dans la presse, disant que la vie d'un trisomique pouvait valoir la peine d'être vécue, et qu'on avait fait passer le confort des adultes avant la vie d'un enfant.

1. H. Tristram Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 1986, chap. 4.
2. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, op. cit., I, 1, chap. 3 (V, 88).
3. I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., 1785, II^e section.

monde intelligible, il ne s'agit pas de « faire du bien aux autres par amour pour eux »¹, mais de respecter en eux la dignité du législateur, c'est-à-dire de ne rien leur imposer qu'ils ne veulent. Engelhardt appelle « communauté morale pacifique » ce que Kant appelait « règne des fins ». La condition de possibilité d'une « communauté morale pacifique »² est précisément que chacun traite l'autre « aussi comme une fin », et que les dissensions éventuelles sur ce qui doit être fait (en matière législative ou réglementaire, par exemple) se résolvent par la négociation entre interlocuteurs qui se considèrent mutuellement comme source (et non seulement comme objet) de la moralité.

L'exercice de l'autonomie morale ne nécessite ni de grands talents ni d'éminentes vertus. Kant l'avait dit : la « faculté de juger en matière pratique » se rencontre chez des gens très simples³. Mais on ne « naît » pas autonome. « L'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. »⁴ Bien des êtres humains restent « mineurs » toute leur vie, et ne participent à la communauté morale que sous l'autorité d'un « tuteur », qui les assiste dans la pratique de leurs droits et devoirs, et répond d'eux auprès des autres personnes⁵. Un « mineur » n'est pas une personne à part entière. On a beaucoup discuté, ces dernières années, des conditions de possibilité d'une autonomie personnelle minimale : conscience de son identité, capacité à se « projeter », aptitude à communiquer, etc.⁶. Une liste de critères a été proposée par J. Fletcher⁷. Engelhardt observe seulement qu'il y a un apprentissage de l'autonomie, et point d'autonomie sans un certain sens du juste et de l'injuste (donc un minimum de conscience et de raison)⁸. On devient une « personne »

1. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, op. cit., I, 1, chap. 3 (V, 82).
2. H. T. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, op. cit., chap. 4.
3. I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., I^e section.
4. I. Kant, *Über Pädagogik* (1803) ; trad. franç. P. Jalabert, *Propos de pédagogie*, in F. Alquié (éd.), *Œuvres philosophiques*, op. cit., vol. III, intro.
5. I. Kant, « *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* » (1784) ; trad. franç. H. Wismann, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?*, in F. Alquié (éd.), *Œuvres philosophiques*, op. cit., vol. II.
6. Voir W. B. Bondeson *et al.*, op. cit., *passim*.
7. J. Fletcher, « Indicators of humanhood : A tentative profile of man », *Hastings Center Report*, 2 (5), 1972, p. 1-4.
8. H. T. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, op. cit., chap. 4.

humaine progressivement, au cours de son enfance, à mesure qu'on accède à la responsabilité (« âge de raison ») ; on cesse d'être une « personne » parfois bien avant de mourir de mort biologique, lorsqu'on sombre dans la détérioration sénile ou dans un coma irréversible. Bref, 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). Cette ontologie substantielle se complète, comme dans la position précédente, par une ontologie relationnelle¹ : les membres de la communauté morale se respectent mutuellement, c'est-à-dire s'appellent mutuellement à se conduire comme des êtres autonomes (dans la mesure où nous sommes rationnels et sensibles, libres et déterminés, le respect au sens kantien a toujours à la fois le sens d'une reconnaissance du « fait de la raison » et d'un appel à être rationnel).

On ne saurait appeler à l'autonomie un être qui n'en a pas la capacité (en anglais, *competence*). En particulier, cela n'a pas de sens de dire qu'il faut traiter l'embryon humain comme une personne. C'est la position développée, avec le courage de choquer, par H. Tristram Engelhardt, Jr². Même un enfant nouveau-né n'est pas encore une per-

1. L'ontologie substantielle et l'ontologie relationnelle sont intimement liées, même s'agissant des personnes divines, si l'on en croit les théologiens chrétiens. On peut préférer l'un des aspects, on ne peut pas ignorer l'autre. Pour justifier la liberté d'avorter naguère, pour justifier aujourd'hui la liberté de choisir les embryons qu'on va transférer dans l'utérus et ceux qu'on va laisser au congélateur, on a été parfois tenté d'ancrer la dignité personnelle dans une ontologie seulement relationnelle. Le collectif chrétien qui rédigea en 1973 un texte favorable à une libéralisation de l'avortement insistait sur l'insuffisance des critères biologiques : « L'acharnement à définir une réalité objective de l'embryon ne masque-t-il pas la peur d'endosser une vraie responsabilité ? » (Coll., « Pour une réforme de la législation française relative à l'avortement », *Études*, 338 [1], 1973, p. 55-84). Il introduisait la distinction entre « vie humaine » et « vie humanisée », l'humanisation s'effectuant dans la relation qui s'instaure entre le fœtus et ses parents qui le désirent, le reconnaissent, l'appellent à naître. En l'absence de cette relation, l'avortement serait un moindre mal. Plus récemment, le groupe de réflexion bioéthique de Rennes soulignait « l'aporie d'une définition substantialiste et figée de la personne » et concluait qu'il faut penser la personne « comme nœud relationnel et non comme substance repérable objectivement », parce que la personne « ne tient son être que de sa relation [...] à d'autres personnes » (J. Lagrée, « La personne humaine », *Lettre d'information du CCNE*, 6, 1986, p. 6). Fort bien, l'ontologie relationnelle s'impose. Mais qui ne voit qu'une ontologie seulement relationnelle, sans point d'ancrage substantiel, nous fait basculer dans l'arbitraire ? 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 ?

2. H. T. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, op. cit., chap. 4.

sonne : les liens humains qu'il tisse lui permettront peu à peu de construire son autonomie, à condition qu'il soit capable de cet apprentissage. Un nouveau-né anencéphale ne sera jamais une personne. *A fortiori*, un embryon humain, un fœtus ne sont pas des personnes, juste des personnes futures, ou possibles, ou probables. La valeur d'un embryon n'est pas le fait d'une hypothétique dignité intrinsèque, c'est sa valeur pour les personnes qui attendent sa « venue au monde ». L'embryon humain par soi n'a pas plus de droits qu'un animal : on ne lui doit pas le respect de son autonomie morale (il n'en a pas), on lui doit seulement comme aux animaux des égards pour sa sensibilité (on ne doit pas le faire souffrir). Par contre, on doit aux personnes actuelles le respect de leur autonomie : on doit à une femme enceinte de ne pas faire pression pour qu'elle avorte si elle s'y refuse, ni pour qu'elle garde l'enfant si elle veut avorter. Le « principe de bienfaisance » est un principe éthique distinct du « principe du respect des personnes », et subordonné à celui-ci. C'est une faute morale plus grave de forcer des parents à garder un nouveau-né très handicapé, s'ils préfèrent ne pas le laisser vivre, que d'abandonner ce nouveau-né à son sort. Notons que l'aspect relationnel de l'ontologie de la personne permet de conférer des « droits » à des êtres qui n'ont pas une pleine capacité d'exercer les responsabilités d'une personne (comme les enfants) ; mais cette extension de la communauté morale ne peut dépasser ce qu'autorise l'aspect substantiel de cette ontologie. Les êtres qui sont en deçà de la capacité d'autonomie « minimale », la communauté des personnes peut décider de les protéger (comme on protège la nature), non de les respecter (comme on respecte l'autonomie des personnes).

On s'attend donc à ce que l'éthique soit ici moins argumentative que *procédurale*¹. Je n'ai pas à démontrer à un autre agent moral qu'il a tort de vouloir une insémination artificielle, mais à comprendre son point de vue et à l'informer du mien. Lorsque des actions collectives sont nécessaires, les agents moraux doivent forger des procédures de négociation leur permettant de s'accorder, par exemple, sur le degré de protection qu'ils veulent donner aux embryons humains (suivi médical gratuit de la

1. *Ibid.*, chap. 2.

grossesse, règlements intérieurs aux banques d'embryons, etc.). Ces accords sont contractuels et révisables, ils n'engagent que ceux qui y souscrivent, chaque personne garde la liberté de ne pas faire ce à quoi en conscience elle objecte (« clause de conscience »). Les pouvoirs publics ont pour tâche de défendre la liberté des personnes, en particulier des plus vulnérables (jeunes, malades, infirmes, minorités), contre la coercition et la violence. La contribution particulière des philosophes est, par un travail de réflexion critique, d'opérer la claire distinction entre ce qui est « constitutif » de l'éthique, et ce qui est seulement « exhortatoire », donc soumis à discussion. Nous n'avons pas d'arguments rationnels décisifs pour condamner moralement la femme qui interrompt une grossesse normale, ni celle qui refuse d'interrompre une grossesse pathologique, ni le chercheur qui veut libérer les femmes du fardeau de la grossesse en étudiant les conditions du développement de l'embryon hors de l'utérus maternel (ectogénèse), ni le chercheur qui refuse de participer à cette étude. Les conceptions particulières du Bien sont diverses et, en l'absence de négociation réussie qui nous mette tous d'accord sur un point, nous devons nous habituer à tolérer que d'autres fassent ce que personnellement nous désapprouvons : « *One must often tolerate on moral grounds that which one must condemn on moral grounds.* »¹ Mais nous ne pouvons pas tolérer l'intolérance, parce que l'autonomie des agents moraux est la condition de possibilité de la « communauté morale pacifique », c'est-à-dire de l'éthique.

La seule règle morale *universelle* est donc celle du respect des personnes. Chacun juge de ce qui doit être comme il l'entend, à condition de reconnaître la même liberté chez autrui. À l'égard des êtres dépourvus d'autonomie personnelle, il n'y a, comme on l'a dit, que des devoirs de bienfaisance. En conséquence : 1 / La vie ne doit pas être gaspillée sans nécessité ni de façon inutilement cruelle : cette règle s'applique aux êtres humains prépersonnels aussi bien qu'aux animaux. Il est donc souhaitable que la création d'embryons humains *in vitro*, et leur destruction, ne se fasse pas de façon anarchique, ou que les méthodes d'avortement tardif tiennent compte du développement

1. *Ibid.*, chap. 1, p. 14.

neurologique du fœtus et lui évitent de souffrir. Mais, dans la mesure où l'être biologiquement humain que l'on supprime n'est pas une « personne », il ne saurait être question ici de dire à la femme porteuse d'un stérilet, au chercheur qui laisse l'embryon congelé se « volatiliser » avec le consentement des géniteurs¹, aux parents qui décident de ne pas laisser survivre leur nouveau-né handicapé, qu'ils commettent un « crime abominable »². On sait que l'exposition des enfants à la naissance fut, et est encore, tolérée dans certaines cultures³. Michael Tooley s'est fait l'ardent défenseur du droit des personnes à choisir *positivement* l'avortement ou l'infanticide⁴. Certains auteurs considèrent même comme une faute morale grave de mettre au monde sciemment un enfant handicapé : ce serait un manque de respect, envers cette personne future que nous contrainsons à vivre diminuée, et envers la communauté morale⁵. Toutefois, et par les mêmes raisons, nul État, nul membre de la communauté morale, ne saurait contraindre une personne à un geste d'eugénisme. 2 / L'expérimentation sur un embryon

1. P. Jouanet, « Réflexions à propos des problèmes éthiques soulevés par la congélation d'embryons humains », *Médecine/Sciences*, 2, 1986, p. 345-347.

2. Congrégation pour la doctrine de la foi, *op. cit.*, I, 1.

3. R. H. Feen, « Abortion and exposure in Ancient Greece... », art. cité, p. 283-289.

4. M. Tooley, « Abortion and infanticide », *Philosophy and Public Affairs*, 2 (1), 1972, p. 37-65 ; et M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford, Clarendon Press, 1983. Le philosophe anglais R. M. Hare imagine le cas de parents qui mettent au monde un enfant atteint de *spina bifida* (le cas n'est pas exceptionnel en Angleterre). Il faut qu'ils choisissent entre consacrer leur vie à soigner cet être lourdement handicapé, et avoir un autre enfant après avoir laissé mourir celui-ci. Hare dit qu'on peut justifier le choix de la seconde option par l'argument rationnel suivant. Entre deux vies dont l'une est certainement de mauvaise qualité, l'autre probablement normale, il faut choisir la meilleure ; il vaut donc mieux donner sa chance à « l'enfant qui suit dans la file d'attente » (R. M. Hare, « Survival of the Weakest », in S. Gorowitz, A. L. Jameton, R. Macklin, J. M. O'Connor, E. V. Perrin, B. Page St. Clair, S. Sherwin, *Moral Problems in Medicine*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1976, p. 364-369). C'est un argument utilitariste : on doit « maximiser » les chances d'une vie de bonne qualité. Le même argument est souvent offert pour justifier l'avortement des fœtus anormaux. Un personnaliste n'accepterait pas de mettre en balance la vie d'une personne réelle et celle d'une personne « possible ». Il dirait que toute la question est de savoir si ce nouveau-né est réellement une personne. La limite « sociale » entre non-personne et personne se situe habituellement quelques heures après la naissance, ce qui laisse aux parents le temps de prendre une décision avec l'aide de l'équipe médicale. Si l'enfant vit, lui seul aura par la suite le droit de décider de son sort, la loi le protégera absolument. Engelhardt pense que la suppression des fœtus ou nouveau-nés handicapés est entièrement compatible avec la protection stricte des personnes handicapées, une fois qu'elles existent comme personnes.

5. M. W. Shaw, « The destiny of the fetus », in W. B. Bondeson *et al.*, *op. cit.*, p. 273-279.

humain, *in vivo* et *in vitro*, avec les mêmes précautions que lorsqu'on expérimente sur un animal, est parfaitement acceptable : mais elle requiert le consentement des géniteurs, et le souci des conséquences, car *si* le geste aboutit à faire vivre un être qui deviendra une personne humaine, on sera responsable devant cette personne. Cela implique une attitude scientifique opposée à l'empirisme de la position « biologique ». Ici on ne tentera pas de thérapeutique extraordinaire pour « sauver » un fœtus particulier sans avoir d'abord évalué scientifiquement cette thérapeutique sur des embryons expérimentaux qu'on ne laisse pas se développer. On juge en effet qu'il n'est pas licite d'intervenir sur un fœtus « pour son bien » sans être raisonnablement sûr que la personne future pourra ratifier le choix qu'on lui impose. Cela signifie qu'il est moralement préférable de tuer un fœtus que de le laisser vivre endommagé (pensons aux lésions produites par la rubéole, par la thalidomide), et qu'il n'y a pas d'obstacle éthique à ce qu'un embryon, ou un tissu embryonnaire, soit utilisé comme *moyen* en vue d'une fin humaine. 3 / Toute transaction commerciale concernant des êtres humains prépersonnels (par exemple, la location d'utérus pour le temps d'une grossesse) est admissible, pourvu qu'aucune personne ne soit contrainte à ce qu'elle ne veut pas. Kant disait, nous l'avons rappelé, que le respect est dû aux personnes, non aux choses, et il plaçait sans ambiguïté les animaux du côté des choses. « Les choses peuvent exciter en nous de l'inclination, et même de l'amour si ce sont des animaux, ou aussi de la crainte..., mais jamais du respect. »¹ On peut aimer un fœtus humain, on ne lui doit pas de respect. Les tenants du critère « éthique » de la personne font remarquer que les Églises chrétiennes n'ont jamais exigé de baptême ou de cérémonie d'enterrement pour les produits de fausses couches (qui dans les hôpitaux, y compris les hôpitaux catholiques, étaient habituellement incinérés avec les autres déchets humains). Ils ajoutent qu'il serait de toute façon impossible de traiter avec égards la « dépouille » des œufs fécondés (nombreux : un sur deux ou trois) qui avortent dans les deux premières semaines et sont éliminés avec les règles sans même que la mère sache qu'elle a été enceinte.

1. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, op. cit., I, 1, 3.

La position néokantienne a le double mérite de fonder une large tolérance pour des choix moraux différents, et d'insister sur la responsabilité que nous avons, non pas à l'égard d'un fœtus, mais à l'égard des personnes qui nous succéderont. L'idée que nos enfants et petits-enfants auraient le droit de nous demander des comptes si nous nous mettons à fabriquer des clones humains ou à déséquilibrer le *sex ratio* est relativement dissuasive : l'expérience américaine montre déjà que la possibilité de sanctions obtenues par des enfants contre des parents ou des médecins qui se seraient conduits de façon irresponsable n'est pas du tout théorique. Avec cette réserve, il est clair que sur le plan législatif ou réglementaire on tend ici vers une attitude permissive. La loi ne saurait ni imposer une pratique eugénique, ni interdire aux femmes enceintes le recours à l'avortement, ni empêcher les couples stériles de recourir à la procréation médicalement assistée, ni d'ailleurs obliger les citoyens hostiles à ces procédures de payer pour qu'elles soient offertes aux autres comme un service gratuit. La loi ne saurait non plus interdire aux chercheurs de chercher, elle peut au plus prévoir une concertation préalable aux investissements de recherche (ceux qui versent des fonds pour la recherche ont le droit de contrôler qu'ils sont d'accord avec ce que les chercheurs font de leur argent) ; elle est surtout gardienne des droits personnels (un médecin qui ferait pression sur ses patientes pour qu'elles donnent des ovocytes à la science, ou qui prélèverait des ovocytes à leur insu lors d'interventions chirurgicales, serait passible de sanctions, même si le travail scientifique réalisé grâce à ces ovocytes est de grande valeur). Le Conseil de l'Europe a souhaité que soient prohibés par la loi dans tous les pays des thèmes de recherche jugés « déviants » (sur la parthénogenèse humaine, sur la fertilisation croisée homme-chimpanzé, sur la possibilité de développement d'un embryon humain dans un utérus animal, etc.). Cette prohibition serait inacceptable (et ridicule) pour un néokantien, qui ne voit rien d'immoral à transgresser des barrières « naturelles » et qui, par contre, ne peut admettre qu'une équipe de chercheurs responsables soit empêchée d'entreprendre sans même

1. Conseil de l'Europe, Assemblée parlementaire, *Recommandation 1046*, op. cit., 14, iv.

pouvoir argumenter publiquement l'intérêt scientifique et l'acceptabilité éthique de son projet.

Bref, la position « éthique » revendique pour les personnes la liberté d'assumer leurs choix. Mais elle les expose à de redoutables problèmes de casuistique aux frontières : où passe au juste la limite entre personne et non-personne ? Quand le petit enfant devient-il une personne ? Qui est vraiment autonome, quand ? Et qui a le droit de décider que tel est, ou n'est pas, vraiment autonome ? Quand faut-il exercer à l'égard d'un mineur un paternalisme éclairé, quand faut-il le traiter en sujet libre et responsable ? Les mauvais esprits insinuent qu'il n'y a pas de critères « intrinsèques » nets, et qu'on devient une personne parce qu'on est reconnu comme personne par des êtres humains qui se reconnaissent eux-mêmes comme personnes¹. Engelhardt affronte la difficulté, maintient les critères intrinsèques, discute des cas difficiles (arriération mentale profonde, comas prolongés), et conclut qu'il est prudent que le concept social de personne soit plus large que le concept éthique (par exemple, l'enfant a des droits dès sa naissance, avant d'avoir aucune autonomie personnelle)². En coupant large, on est sûr de n'exclure de la communauté des agents moraux aucun être humain qui serait susceptible d'en faire partie³. Mais ces frontières présumées larges ont elles-mêmes été contestées au nom d'expériences de « régression » au cours desquelles certaines personnes auraient revécu des moments de leur vie intra-utérine, et leur « décision » de naître⁴. Kant lui-même n'était pas absolument insensible à l'idée que l'autonomie biologique, avec sa normativité spontanée, préfigure l'autonomie morale.

1. Voir R. C. Solomon, « Reflections on the meaning of (fetal) life », in W. B. Bondeson *et al.*, *op. cit.*, p. 209-226 ; R. Pucetti, « The life of a person », *ibid.*, p. 174-179.

2. H. T. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, *op. cit.*, chap. 4 et 6.

3. H. T. Engelhardt, Jr. pense en réalité (avec d'autres auteurs, comme J. Fletcher, M. Tooley, P. Singer et H. Kuhse) que la « notion sociale » de la personne coupe trop large, et qu'il devrait être admissible de déclarer qu'un malade en état de coma végétatif chronique, ou un nouveau-né atteint d'un déficit neurologique sévère – bref, ces êtres qu'en jargon médical on appelle des « légumes » – ne sont pas des personnes, et qu'il n'y a donc pas d'obligation à les « prolonger » indéfiniment.

4. Voir C. Wood, A. Westmore, « Postscript : The significance of the early human embryo – a broad perspective », art. cité.

Touchant la question qui nous occupe, les deux positions extrêmes décrites ci-dessus¹ sont en complet désaccord, sauf sur un point. Elles confondent dans la même réprobation, ou approbation, des pratiques que la conscience morale commune ne juge pas moralement équivalentes : l'infanticide et le port du stérilet, le tri génétique des embryons avant d'induire une grossesse et l'avortement sélectif en cours de grossesse, etc. D'où cette intuition : chacune des deux attitudes est respectable comme choix individuel, aucune n'est praticable comme choix de société, l'une parce qu'elle jette la suspicion et l'interdit sur des habitudes très largement admises (et refuse la maîtrise humaine de la procréation, qui est devenue un fait), l'autre parce qu'elle comporte le danger que les faibles, les arriérés mentaux, les laissés-pour-compte du développement soient exclus de la communauté éthique (et fait une confiance probablement excessive à la raison humaine individuelle). Mais comment fonder philosophiquement une position intermédiaire, un « juste milieu » entre dénier à l'embryon humain tout statut personnel, et conférer à une cellule la même dignité morale qu'à un être conscient et raisonnable ?

L'expérience des diverses commissions nationales qui ont réfléchi sur les nouvelles techniques de procréation et les perspectives ouvertes par l'ingénierie génétique semble montrer qu'on se met assez facilement d'accord, en pratique, sur ce qui est acceptable (par exemple, par-

1. Il existe des représentants des deux tendances dans toutes les familles de pensée, comme il existe partout des personnes qui ont de l'aversion pour le risque, et d'autres que le risque attire. Une enquête américaine a montré que, contrairement à ce qu'on pouvait croire, la proportion des gens favorables ou hostiles à l'avortement était à peu près la même chez les catholiques et chez les protestants (T. A. Shannon, « Abortion : A challenge for ethics and public policy », in W. B. Bondeson, *op. cit.*, p. 7-8). Le juriste australien R. Scott (dans un discours intitulé « Regulating biomedicine by law – delusions at the epicentre », *Address to the 56th ANZAAS Congress*, 29 janvier 1987, Palmerston North, New Zealand, photocopié) relève avec une pointe d'humour qu'en juin 1985, à quatre jours de distance, le *Times* de Londres publiait une déclaration de l'archevêque (anglican) d'York disant que le pré-embryon n'est pas une personne humaine, et une déclaration du primat (catholique romain) de Westminster disant que le pré-embryon est une personne humaine. Il ajoute qu'on trouve des dissensions analogues dans les communautés juive et musulmane. Le rapport sur les procréations artificielles rédigé en France à la demande du Premier ministre (M.-O. Alnot, C. Labrusse-Riou, J. Mandelbaum-Bleithreu, Y. Perol, J.-P. Rosenczveig, *Les procréations artificielles. Rapport préliminaire à Monsieur le Premier ministre*, Paris, La Documentation française, 1986) met en évidence une large diversité d'opinions.

venir à corriger dans l'œuf une maladie génétique), ce qui est irrecevable et doit éventuellement être sanctionné (par exemple, la création d'hybrides homme-animal à des fins autres que la recherche), ce qui est prématuré mais pourrait être exploré prudemment (par exemple, la possibilité de conduire des grossesses humaines entièrement hors de l'utérus humain). Lady M. Warnock, qui dirigea les travaux du Comité britannique, soutenait un point de vue résolument pragmatique¹. Nos positions philosophiques sont inconciliables : laissons-les de côté. Les critères intrinsèques de la personnalité sont incohérents, les critères relationnels sont injustes : cessons de nous demander *quand* l'embryon devient une « personne », cherchons quels droits il devrait avoir et quelles modifications il faut apporter à la loi pour qu'il les acquière. R. M. Hare approuve entièrement cette résolution : ne perdons plus notre temps, dit-il, en discussions oiseuses sur la *nature* de l'être embryonnaire². Ce qui doit être ne découle pas de ce qui est. La vraie question est de savoir comment l'embryon doit être traité. Le Comité britannique a, par exemple, recommandé que l'utilisation d'embryons humains à des fins de recherche scientifique soit licite dans un délai de 14 jours après la fécondation. Cette limite est arbitraire. Warnock croit qu'en dépit de cet arbitraire il est important de sentir qu'on peut poser des limites, sans tomber ni dans l'inefficacité de tout interdire, ni dans l'angoisse d'être emporté par le torrent du progrès scientifico-technologique³. Elle pense pourtant que la limite fixée n'est pas entièrement arbitraire. Il faut tenir compte, dit-elle, de ce qu'est l'embryon précoce : un paquet de cellules. Le 14^e jour correspond à peu près à l'apparition de la « ligne primitive » sur le disque embryonnaire, c'est le dernier moment où des jumeaux peuvent se former. L'argument est repris de R. Edwards (l'un des « pères » des premiers bébés-éprouvettes britanniques). Un paquet de cellules qui n'a pas d'indivi-

1. M. Warnock, « Do human cells have rights ? », *Bioethics*, 1 (1), 1987, p. 1-14.

2. R. M. Hare, « An ambiguity in Warnock », *Bioethics*, 1 (2), 1987, p. 175-178.

3. À ceux qui objectent que la limite sera transgressée, elle répond qu'il y a de bonnes raisons de croire le contraire. Il existe des précédents. La législation britannique limitant l'usage des animaux pour la recherche est dans l'ensemble respectée, par les laboratoires publics et privés. Et, pour le cas des embryons humains, les scientifiques eux-mêmes ont demandé qu'on leur fixe des règles.

dualité propre (puisqu'il peut donner par division gémellaire plusieurs individus) et qui ne souffre pas (puisqu'il n'a pas le plus petit commencement d'ébauche de système nerveux) peut et doit être traité autrement qu'on ne traite un fœtus de six mois qui a une forme humaine, un système nerveux différencié, un cerveau en voie de maturation. Cet argument se rattache à une philosophie utilitariste : la possibilité de faire souffrir impose une limite à nos interventions. Warnock le complète par un autre : nous devons nous abstenir aussi des recherches qui, sans causer de souffrance à l'objet étudié, froissent une majorité de nos contemporains dans leur sensibilité. Conclusion : nous pouvons faire de la recherche sur l'embryon humain jusqu'à 14 jours, parce que nous sommes certains 1 / qu'il ne souffre pas et 2 / que nos contemporains s'émeuvent moins pour un paquet de cellules humaines que pour les animaux utilisés dans les laboratoires de recherche biomédicale.

Mary Warnock veut montrer qu'on peut poser des barrières morales comme celle-ci sans supposer que l'embryon humain devient une « personne » à 14 jours. Mais elle ne prouve pas que la déontologie cherchée est indépendante de toute ontologie ; au contraire, puisque la règle ci-dessus est explicitement fondée sur ce qu'est l'embryon précoce. Nous croyons que ce qui se cherche là sous le couvert du pragmatisme est une éthique fondée sur une ontologie *progressive*, en accord avec l'intuition toute simple et commune que l'être embryonnaire est un être en devenir, et qu'à l'égard d'une cellule vivante, puis d'un fœtus de cinq mois, puis d'un enfant de 5 ans, nos obligations morales ne sauraient être les mêmes. Les utilitaristes australiens expriment cette évidence d'une façon un peu provocante, mais qui n'est pas sans rappeler l'approche aristotélicienne¹. Au début de son développement, disent-ils, l'embryon humain n'a pas plus de psychisme qu'un végétal (« qu'une laitue »), il n'y a donc pas d'obstacle moral à mettre, par exemple, des cellules embryonnaires en culture ; les laboratoires pharmaceutiques feraient d'ailleurs mieux de tester la tératogénicité des médicaments sur des cellules embryonnaires humaines, plutôt que sur

1. P. Singer, H. Kuhse, « The ethics of embryo research », art. cité.

des animaux adultes (comme ils le font). Lorsque apparaît dans l'embryon une sensibilité animale, nous lui devons les mêmes égards qu'à tout être mû par une sensibilité animale, et en particulier il a « droit » à ce qu'on ne le fasse pas souffrir. Le respect au sens kantien ne saurait être dû avant que cet être commence à poursuivre des fins rationnelles. Les commissions d'éthique officielles s'expriment avec moins de brutalité. Le comité consultatif d'éthique du ministère américain de la Santé (DHEW), lorsqu'il eut à se prononcer sur des protocoles de recherche liés à la fécondation *in vitro*, affirma qu'on doit à l'embryon humain un profond respect, mais non pas un respect aussi plein que ce qui est impliqué dans les « droits de l'homme » : « *The human embryo is entitled to profound respect ; but this respect does not necessarily encompass the full legal and moral rights attributed to persons.* »¹ Lorsqu'on répète que l'embryon humain, même congelé, n'est « ni un matériau ni une denrée » (Ordre des médecins, France, Déclaration du 21 octobre 1986), on entend rappeler qu'il est *plus* qu'une « chose » (contrairement à ce qu'implique la thèse néokantienne). Et si l'on ne pensait pas (contrairement à ce qu'implique la thèse biologique) que le fœtus croît en dimension personnelle à mesure qu'il s'approche du terme, on ne se donnerait pas tant de peine pour améliorer les performances du diagnostic prénatal, et faire avorter le plus tôt possible au cours de la grossesse des êtres malformés qu'il serait plus simple de supprimer après la naissance. Reste à expliciter les intuitions philosophiques sous-jacentes à ces conduites de prudence, à cette sagesse pratique. Elles se sont concentrées dans la notion de personne humaine *potentielle*.

Que l'embryon humain est une « personne humaine potentielle », c'est ce qu'ont dit à la fois le Comité consultatif national d'éthique (CCNE) en France (1984) et le Comité permanent des médecins de la Communauté européenne (1985). Ainsi, le CCNE, dans son tout premier Avis « sur les prélèvements de tissus d'embryons ou de fœtus humains morts, à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scienti-

1. Ethics Advisory Board, *HEW Support of Research Involving Human In Vitro Fertilization and Embryo Transfer : Report, Conclusions, and Appendix*, Washington, US Department of Health, Education and Welfare (DHEW), 1979.

fiques », écrit : « L'embryon ou le fœtus doit être reconnu comme une personne humaine potentielle qui est ou a été vivante et dont le respect s'impose à tous. »¹ Le rapport Warnock emploie l'expression « être humain potentiel » (*potential human being*)², le rapport Benda écrit : « *Entwicklungsform eines menschlichen Subjekts* »³. Il est intéressant de noter que la notion de personne humaine *potentielle* est récusée par les tenants des deux partis extrêmes présentés au début. Dans le camp personnaliste, on dénonce la « mystification » consistant à faire croire que ce qui n'est pas encore là est déjà présent⁴. Engelhardt dit que le mot « potentiel » impliquerait que la personne se trouve déjà là en puissance, dans un embryon qui n'a pas encore de système nerveux, donc *a fortiori* pas de conscience ni de raison, ce qui est absurde : il préfère dire que l'embryon est une « personne possible »⁵. Dans le camp vitaliste, on tient que l'embryon est une « personne actuelle »⁶. Tettamanzi argue que l'humanité n'est pas « potentielle » dans l'œuf, elle y est pleine et entière : certes, l'être humain possède, à tous les stades de sa vie, dit-il, un « potentiel de développement », mais même incomplètement développé il est entièrement humain⁷. Jusque dans le camp des utilitaristes et empiristes, on avoue n'être pas très à l'aise avec ce concept de potentialité dont on redoute les usages abusifs. Pour Warnock, la potentialité d'être humain ne fonde pas un droit à le devenir, donc n'implique pas le devoir de faire vivre ; les droits de l'embryon à un moment donné sont en rapport avec son être actuel, non avec ce qu'il est en puissance⁸. Kuhse et Singer, après Tooley, fustigent l'argument qu'il ne faut pas détruire cet embryon humain parce que c'est

1. CCNE, Avis n° 1, 1984-05-22.
2. M. Warnock, *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology*, London, Her Majesty's Stationery's Office, 1984 ; trad. franç. I. Espalieu, *Fécondation et embryologie humaines*, Paris, La Documentation française, 1985, § 11.22.
3. *Bericht des Arbeitsgruppe In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Genterapie*, op. cit., § 1.3.
4. M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, op. cit.
5. H. T. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, op. cit., chap. 4.
6. A. S. Moraczewski, « Human personhood : A study in personalized biology », art. cité, p. 308-309.
7. D. Tettamanzi, « La recherche sur les embryons précoces, aspects éthiques », art. cité.
8. M. Warnock, « Do human cells have rights ? », art. cité.

peut-être un Mozart « en puissance »¹. Cet argument, disent-ils, ne prouve rien, ou il prouve trop. Il ne prouve rien, parce que de ce que l'œuf de poule est un poulet potentiel, il ne résulte pas qu'on n'a pas le droit de lui faire ce qu'on n'a pas le droit de faire à un poulet. Il prouve trop, parce qu'il condamne, pour dénier peut-être l'existence à un génie potentiel, toute personne qui évite d'avoir un enfant, alors qu'elle pourrait en avoir...

Courageusement le CCNE a tenté de « fonder en raison » son recours à la notion de personne humaine potentielle². Il admet que les propriétés de l'être personnel apparaissent de façon « progressive » et que, « dès la conception, ce développement vers l'être personnel a commencé ». Il insiste sur la nécessité d'enraciner cette personnalité en formation à la fois dans une réalité biologique (l'embryon est humain en vertu d'un génome, et d'une succession normale de niveaux d'organisation, décrite par les histologistes et embryologistes) et dans une réalité « anthropologique et culturelle » (l'embryon s'humanise aussi en vertu d'un « projet parental », d'un « roman familial », d'une reconnaissance juridique). Comme précédemment, ontologie substantielle et ontologie relationnelle s'appellent l'une l'autre, mais c'est en évoluant l'une avec l'autre. Sa politique de « prudence » conduit le CCNE, qui maintient le dualisme choses/personnes (et range les animaux du côté des choses sans difficulté apparente), à tirer plutôt l'embryon humain du côté de la personne. « L'embryon humain dès la fécondation appartient à l'ordre de l'être et non de l'avoir, de la personne et non de la chose ou de l'animal. Il devrait être éthiquement considéré comme un sujet en puissance, comme une altérité dont on ne saurait disposer sans limite et dont la dignité assigne des limites au pouvoir ou à la maîtrise d'autrui. »³ L'idée que, dès les premières cellules embryonnaires, l'œuf humain a une dignité supérieure à celle d'un animal adulte est, nous l'avons vu, étrangère aux philosophies utilitaristes, qui ont le sens de

1. P. Singer, H. Kuhse, « Ethical issues in reproductive alternatives for genetic indications », art. cité ; M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, *op. cit.*
2. CCNE, Avis n° 8, *op. cit.*, Rapport éthique, § 13, 14.
3. *Ibid.*, § 14.

l'unité des vivants, qui donnent aux niveaux de développement une importance plus cruciale qu'au génome spécifique, et pour qui en un mot, au stade où il a la sensibilité d'une huître, l'œuf humain a la dignité d'une huître. La position du CCNE, qui donne à l'homme dans la nature une place spéciale, a d'autres racines philosophiques (composites, sans doute partiellement thomistes). « Ce qui est *en puissance* dans l'embryon humain, au point où en arrivent aujourd'hui les savoirs et les pouvoirs biomédicaux, c'est inséparablement le destin d'un être singulier et une part d'avenir de l'humanité elle-même. »¹ On doit respecter dans l'embryon humain à la fois une « singularité individuelle » et une idée de l'espèce. « En me choisissant, je choisis l'homme », disait Sartre². Le CCNE a écrit que le pré-embryon (l'œuf humain avant sa nidation, aux stades où on le congèle) mérite le respect « en tant qu'élément du patrimoine humain »³, ce qui s'entend à la fois sur le plan objectif (nous accédons à la liberté de modifier le génome de notre espèce, ne faisons pas n'importe quoi) et sur le plan symbolique (« notre rapport à l'embryon est significatif de la moralité de notre rapport [...] au genre humain lui-même »⁴). Le respect de la singularité individuelle se comprend sous deux aspects. Sous un premier aspect, la singularité individuelle conditionne la liberté future, et l'on rejoint la règle néo-kantienne : lorsqu'on intervient sur un embryon qu'on a l'intention de faire vivre, on doit se placer au point de vue de « la personne réelle qu'il pourra devenir » et « ne jamais se comporter à son égard d'une manière à laquelle elle ne pourrait librement adhérer par elle-même »⁵. Sous un second aspect, la singularité individuelle est l'organisation embryonnaire elle-même à son stade actuel de développement, et on rejoint les philosophies de l'autonomie biologique (Ruyer, Canguilhem⁶), qui s'inclinent devant cette normativité organique spontanée

1. *Ibid.*, § 18.
2. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.
3. CCNE, Avis n° 1, 2004-05-22, *op. cit.*, document de travail annexé à l'Avis.
4. CCNE, Avis n° 8, 1986-12-15, *op. cit.*, Rapport éthique, § 15.
5. *Ibid.*, § 15 et 17.
6. Georges Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres, n° 100, 1943 ; Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 1952.

(dont la liberté personnelle ne serait que le prolongement) ; on rejoint aussi une vieille tradition médicale de complicité avec cette normativité¹, complicité qui n'est pas un respect de la vie mais un respect des normes inhérentes au vivant (« l'éthique ne commande pas de tenir pour sacré l'ordre naturel »²). Quant à l'union dans l'être humain d'une généralité (type de l'espèce) et d'une singularité, elle peut se comprendre par la (difficile) doctrine thomiste de l'individuation par la matière, qui donnerait un fondement philosophique aux recommandations du CCNE touchant la recherche sur l'embryon *in vitro*. Poser que cette recherche doit confronter la « double exigence » du respect de la « potentialité de personne » dans l'embryon et du respect de la « dignité de la science »³, c'est en effet supposer que le composé ne devient pleinement respectable dans sa singularité qu'après que la forme humaine s'est suffisamment actualisée pour lui permettre de devenir le coauteur de lui-même. Avant cela, c'est le type humain en voie d'actualisation qui est respectable, et dans la mesure où par notre activité scientifique nous intervenons dans cette actualisation, nous devons aussi le respect à notre propre pouvoir d'intervention.

Pour penser le statut de l'embryon dans la perspective des nouveaux pouvoirs qui nous échoient, « les références culturelles font partiellement défaut », dit le CCNE⁴. Elles ne font pas entièrement défaut.

1. La médecine corrige la nature, mais en se fiant à des normes inspirées des équilibres naturels. Cette voie médiane, entre le respect aveugle et l'interventionnisme arbitraire, est bien décrite par J.-M. Thévoz dans une perspective protestante : « Il ne s'agit pas de suivre uniformément la nature [...], il ne peut non plus être question de ne tenir aucun compte de son mode d'action » (J.-M. Thévoz, « Un statut moral pour l'embryon ? Recherche protestante », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 153, 1985, p. 113-124). La déontologie professionnelle mise au point pour le diagnostic anténatal trace la frontière entre les anomalies graves qui rendent l'interruption thérapeutique de grossesse (ITG) moralement admissible, et les anomalies bénignes pour lesquelles l'ITG doit être refusée : [le médecin] « ne saurait [...] refuser l'interruption de grossesse pour une affection grave et incurable si celle-ci est demandée par les parents », [mais il] « ne peut l'admettre lorsqu'il s'agit d'une malformation mineure ou curable chirurgicalement ou médicalement » (P. Maroteaux et al., « À propos de l'Avis du CCNE sur le diagnostic prénatal et périnatal », *Archives françaises de pédiatrie*, 41, 1984, p. 445-448 ; reproduit dans la *Lettre d'information* du CCNE, 3, 1986, p. 5).

2. CCNE, Avis n° 8, 1986-12-15, *op. cit.*, Rapport éthique, § 16.

3. *Ibid.*, § 1.

4. *Ibid.*

D'abord, il existe dans toutes les cultures traditionnelles des rites entourant la grossesse, la naissance, l'imposition du nom, qui scandent l'accession progressive du petit d'homme au plein statut personnel¹, et dans notre propre tradition occidentale il y eut en outre des discussions philosophiques et théologiques subtiles sur la nature du fœtus². Ensuite, notre droit conserve des traces de ces préoccupations. Certes, les « droits de la personnalité » (conformément à la vieille doctrine liant l'animation au souffle) s'appliquent de la naissance vivante (premier cri) à la mort (dernier soupir) ; mais la loi accorde à l'être prépersonnel une protection croissante, de sa conception à sa naissance. Avant la nidation, l'embryon n'est pas protégé du tout (c'est le « vide juridique », jugé préoccupant au regard des embryons *in vitro*) ; puis il est faiblement protégé dans la mesure où la loi autorise l'interruption de grossesse à certaines conditions ; enfin, à partir du troisième mois environ, il est fortement protégé, à mesure que l'interruption de grossesse est soumise à des conditions strictes (motif médical), et où les femmes enceintes bénéficient elles-mêmes d'une protection. Le juriste suisse Olivier Guillod montre que les développements récents poussent le droit à accentuer cette tendance, en définissant une zone intermédiaire entre les choses et les personnes : « Les juristes doivent s'extraire de la dichotomie choses/personnes. »³ Il s'agirait d'approfondir la notion de « bien de la personnalité ». Suis-je propriétaire de mes cellules, de mes gamètes ? Les juristes ne sont pas unanimes. Certains pensent que la propriété est entière (il est des pays où l'on peut vendre son sang, ses organes) ; d'autres considèrent ces biens comme des possessions dont on peut faire don, mais non point commerce ; d'autres enfin insistent que nous n'en avons pas la propriété mais la simple disposition, et que

1. G. T. Perkoff, « Toward a normative definition of personhood », in W. B. Bondeson et al., *op. cit.*, p. 159-166 ; Coll., *Génétiq. procréation et droit*, Arles, Actes Sud, 1985.

2. Il est vrai que ces controverses sont bien oubliées, voire refoulées, comme si l'on avait honte de s'être demandé quand le fœtus acquiert son âme rationnelle. La question « Quand l'embryon devient-il une personne ? » n'est pourtant que la version laïque de la question « Quand l'animation a-t-elle lieu ? », c'est-à-dire : « Quand Dieu insuffle-t-il à l'embryon son âme ? »

3. O. Guillod, « Implications juridiques de certains progrès scientifiques dans le domaine de la procréation et du génie génétique. Aspects du droit de la personnalité », *La Semaine judiciaire*, 108 (8), 1986, p. 113-124.

le « don de gamètes » n'est pas une donation¹. Dans la dernière hypothèse, nos gamètes, sans être des personnes, ne sont assurément pas assimilables à des choses. Ils font partie de notre « sphère personnelle ». Guillod explique que les « droits de la personnalité » sont négatifs, ou défensifs². Ils protègent la sphère personnelle. Je peux m'opposer à l'utilisation de mes cellules (interdire qu'un autre couple se serve de mes ovocytes), je ne peux pas l'imposer (exiger qu'une autre femme bénéficie de mes ovocytes surnuméraires). À qui appartient l'embryon précoce ? À ses géniteurs. Selon Guillod, l'embryon, d'abord englobé dans la sphère personnelle de ses parents (qui en disposent librement : « pilule du lendemain », par exemple), s'en dégage peu à peu pour constituer la sienne à mesure que le droit le protège mieux (et lui réserve la disposition de lui-même). Cette protection est négative (et ne fonde pour un embryon aucun « droit » d'exiger un utérus pour se développer). La difficile question, non résolue, est de savoir en quel sens l'embryon précoce « appartient » à ses géniteurs. La notion de « propriété » est presque unanimement rejetée³. Le rapport Warnock parle d'un « droit d'usage »⁴. La tendance des comités d'éthique a été de considérer que le consentement des géniteurs est nécessaire, mais non suffisant, pour les manipulations d'embryons *in vitro* (les protocoles expérimentaux doivent être contrôlés par des commissions scientifiques et éthiques), ce qui donne à ces embryons, sinon plus de droits qu'aux autres, du moins une meilleure protection, en instituant une sorte de tutorat de la collectivité. Faut-il aller plus loin et, comme le suggèrent par exemple G. J. Annas et S. Elias⁵, donner aux embryons dans les négociations qui les concernent des représentants qui parlent en leur nom, comme s'ils avaient une sphère personnelle propre ? Cela irait contre une très forte tradition du respect de l'intimité familiale.

1. J. Rubellin-Devichi, « Le droit, la bioéthique et les nouvelles méthodes de procréation », *Neuropsychiatrie de l'enfance*, 35, 1987, p. 101-127.

2. O. Guillod, « Implications juridiques de certains progrès scientifiques... », art. cité.

3. Ontario Law Reform Commission, *Report on Human Artificial Reproduction and Related Matters*, Toronto, Ministry of the Attorney General, 1985 (2 vol.), 3, § 7.

4. M. Warnock, *Report of the Committee of Inquiry...*, op. cit., § 10.

5. G. J. Annas, S. Elias, « In vitro fertilization and embryo transfer : Medico-legal aspects of a new technique to create a family », *Family Law Quarterly*, 17 (2), 1983, p. 199-223.

C. Whitbeck ajoute que, si l'on tenait mieux compte de l'expérience de la maternité (qui est aussi une donnée culturelle forte), on verrait qu'à la relation de l'adulte avec un fœtus ou un petit enfant, qui n'est pas contractuelle, il est absurde d'appliquer une éthique contractuelle des droits et devoirs (je respecte ton droit, tu respectes le mien)¹. Pour amener un fœtus puis un nouveau-né jusqu'à être, dit-elle, « une personne qui parle », il faut beaucoup plus que la non-interférence et le respect des droits ; il faut pourvoir à ses besoins, donner de sa personne, et ce partage charnel qu'on attend des mères, s'il est indispensable, ne saurait être exigible. Le don de sang ou de moelle n'est pas exigible. Si la collectivité décidait que les embryons ont droit à tout ce qui est indispensable pour devenir pleinement des personnes, elle devrait faire pour eux ce que l'Église fit jadis pour les enfants abandonnés à la naissance : les recueillir, les élever (couveuses ?), organiser leur « adoption » – sorte d'expérimentation psychosociale hasardeuse qui n'est pas clairement préférable à la situation actuelle où les embryons, inclus dans la sphère personnelle de leurs géniteurs, peuvent être individuellement donnés par ceux-ci à la science.

Ce qui nous manque peut-être le plus, pour concevoir le statut de l'embryon humain, est une pensée philosophique et anthropologique informée par le travail scientifique. Les références culturelles qui imprègnent notre droit et nos mentalités sont, en effet, liées à une embryologie fruste, peu différente de l'embryologie aristotélicienne, tandis que notre philosophie morale a été plus attentive aux conditionnements socio-économiques de la liberté qu'à ses conditionnements organiques. Les extraordinaires avancées réalisées depuis un siècle en biologie de la procréation sont encore mal assimilées. Il n'est que de voir comment certains thomistes se rangèrent hâtivement à la thèse de l'animation immédiate sous le coup des découvertes de la génétique², comme si la génétique avait prouvé que, tout étant préformé dans les chromosomes, l'acquis ne joue aucun rôle. On s'étonne aussi d'en-

1. C. Whitbeck, « The moral implications of regarding women as people : New perspectives on pregnancy and personhood », in W. B. Bondeson, et al., op. cit., p. 249-258.

2. M. Regnier, « Le thomisme depuis 1970 », in Yvon Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1974, vol. 3, p. 490-493.

tendre parler de la conception comme du « début de la vie », alors que par elle la vie continue (les gamètes sont vivants, il n'y a pas de génération spontanée, pas de vie qui ne soit transmise¹). Si l'on accepte l'idée d'une continuité de la vie, et d'une accession progressive de chaque génération humaine à la vie personnelle, une des voies les plus fécondes est celle de la réflexion sur les « seuils » de développement. Il est difficile de penser le changement, plus difficile encore de penser le développement continu d'un être qui reste le même en devenant autre. La dévalorisation de l'ontologie substantielle rend malaisé l'accès aux concepts philosophiques pertinents (potentialité, actualisation...). Mais la science décrit des étapes dans le développement embryonnaire, et il est naturel de s'interroger avec les scientifiques sur ce que ces étapes peuvent signifier pour l'accession à l'être personnel. Beaucoup d'auteurs proches de la position « biologique » admettent, par exemple, qu'il n'est pas raisonnable d'attribuer la « personnalité » à un amas cellulaire qui peut encore devenir deux organismes distincts ; s'il est exact que la détermination individuelle s'acquiert au cours de la troisième semaine avec l'apparition de la ligne primitive (« organisateur primaire ») et la perte de la « totipotence » cellulaire, il s'ensuit que le pré-embryon ne remplit pas l'une des conditions minimales de la personnalité. Cela relativise l'importance qu'on est tenté d'accorder au moment de la fécondation, y compris d'un point de vue religieux². Mais le pré-supposé philosophique qu'il ne peut y avoir de vie humaine personnelle sans individualité organique sous-jacente mérite un examen attentif, parce que, comme le font remarquer Wood et Westmore³, l'individualité du zygote, de l'ovule, du spermatozoïde ne fait pas de doute non plus : en quoi le zygote est-il moins un individu personnel

1. À ce sujet, voir les pages éloquentes de Raymond Ruyer, *Éléments de psychobiologie*, Paris, PUF, 1946, Introduction.

2. Voir par exemple, pour un point de vue thomiste ; P. A. Smith, « The beginning of personhood : A thomistic perspective », *Laval théologique et philosophique*, 39 (2), 1983, p. 195-214 ; J. J. McCartney, « Some Roman catholic concepts of "person" and their implication for the ontological status of the unborn », in W. B. Bondeson *et al.*, *op. cit.*, montre que beaucoup de théologiens, y compris le pape Jean-Paul II, ont été sensibles à cet argument.

3. C. Wood, A. Westmore, « Postscript : The significance of the early human embryo – a broad perspective », art. cité.

que l'embryon de trois semaines ? Un autre seuil significatif, en tout cas aux yeux des auteurs de langue anglaise, est l'apparition, dans l'être embryonnaire, d'une capacité sensitive (ce qui suppose qu'on fait la distinction entre la sensibilité d'une cellule et la sensibilité d'un organisme pluricellulaire possédant un système nerveux). Pour la plupart des philosophes utilitaristes, l'existence d'une capacité de sentir fonde un droit de ne pas souffrir, mais pas forcément un droit de vivre. L. Fleming conteste ce point de vue¹. Elle pose (avec les utilitaristes) que le Bien pour un vivant consiste en la satisfaction de ses aspirations, le Mal (souffrance) réside dans la frustration de ses désirs ou aspirations, et tout désir est corrélatif d'un droit (à ne pas être indûment frustré). Elle convient aussi que, avant d'être capable d'éprouver de la frustration, le fœtus n'a pas de droits. Mais elle pense que, à partir du moment où le fœtus commence à être capable de désirer, les droits que cela lui confère impliquent un droit de continuer d'exister pour obtenir satisfaction, cela même si les désirs sont sporadiques, et ne sont pas unifiés dans l'unité d'un sujet désirant. D'autres auteurs estiment qu'on ne peut commencer à évoquer des droits personnels avant que les désirs soient ceux d'un sujet ayant un minimum de conscience, et cette conscience ne peut exister avant que ne se développent les centres cérébraux compétents. La question de la conscience est liée à celle de la capacité de communication. Tout le monde admet que l'acquisition du langage est une étape décisive dans la formation de la personne², mais la mise en évidence d'une capacité de communication non verbale (reconnaissance de la voix, par exemple) justifie peut-être qu'on fasse jouer les critères relationnels de l'accession au monde des personnes avant même la naissance, et au cours des premiers mois³. La viabilité semble constituer encore une étape importante pour le statut éthique du fœtus, puisqu'un prématuré qui vient au monde viable est sociale-

1. L. Fleming, « The moral status of the fetus : A reappraisal », *Bioethics*, 1 (1), 1987, p. 15-34.

2. J.-F. Malherbe, « L'embryon est-il une personne humaine ? », *Lumière et vie*, 34 (172), numéro spécial « Biologie et éthique », 1985, p. 19-31.

3. Daniel N. Stern, *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, New York, Basic Books, 1985.

ment une personne. Cette importance a été mise en doute. En effet, le seuil de viabilité s'est abaissé avec les progrès techniques des dernières décennies, et il n'est pas impossible qu'il s'abaisse encore, voire que les efforts des pédiatres pour faire survivre dans de bonnes conditions (*i.e.* sans infirmité neurologique) des prématurés de plus en plus jeunes rejoignent un jour les efforts des biologistes pour élever les embryons précoces dans des milieux de culture appropriés. Pourtant Engelhardt a vivement plaidé pour que l'on conserve au seuil « naturel » de viabilité sa signification morale de limite au-delà de laquelle la mère perd le droit de disposer du fœtus comme de son propre corps, parce qu'il est devenu un organisme capable de vie indépendante¹. On peut certainement discuter ce point de vue. Ce que nous voulons suggérer, c'est que les confrontations transdisciplinaires qui résultent du travail des commissions d'éthique qui réfléchissent sur les technologies de la procréation peuvent, au-delà des recommandations inspirées par le pragmatisme, renouer un lien entre ontologie et éthique. La somme des textes déjà publiés sur le statut de l'embryon (fœtus) humain augure bien de notre capacité à fonder nos choix sur une pensée philosophique, qu'elle soit d'inspiration empiriste-utilitariste, comme souvent dans les pays de langue anglaise, ou qu'elle annonce un possible renouveau de l'hylémorphisme aristotélicien, sur le vieux continent.

1. H. T. Engelhardt, Jr., « Viability and the uses of fetus », in W. B. Bondeson *et al.*, *op. cit.*, p. 183-208.