

**Stage de formation des professeurs de philosophie de l'Académie d'Amiens  
Lycée Michélie, Amiens, le 13 février 2012**

**La technoscience aux frontières de la personne humaine**

**Laurent Van Elslande**

**Introduction**

1- Focalisation sur l'AMP

Ce qu'il est convenu d'appeler « bioéthique » embrasse un vaste champ de thèmes extrêmement diversifiés. Bien entendu, tous ces thèmes sont étroitement imbriqués et font système, tout en comportant un degré de généralité et de gravité dans les questions qu'ils posent, fort différent. Il serait vain dans le cadre qui est ici le nôtre de chercher à les traiter tous et de prétendre à une quelconque exhaustivité. C'est pourquoi il va nous falloir opérer un certain nombre de choix que nous allons tenter, dans la mesure du possible, de justifier.

Or précisément, dans la mesure où l'ensemble des techniques visant à pallier la stérilité que l'on regroupe sous le vocable d' « *Assistance Médicale à la Procréation* » (AMP), notamment par l'accès qu'elles nous donnent désormais à l'embryon et à son patrimoine génétique, comportent une irréductible dimension architectonique, nous focaliserons plus spécifiquement notre propos sur les problèmes philosophiques et moraux que posent ces techniques. Pour autant, nous ne nous interdirons pas d'évoquer, le cas échéant, certains thèmes afférents dans la mesure où ils permettent un décentrement potentiellement fécond du regard porté sur notre questionnement principal.

2- Explication du titre : un paradoxe apparent

Ce cadre ainsi établi nous donne l'occasion de fournir quelques explications sur le titre de cet exposé: « La technoscience aux frontières de la personne humaine ». Ce titre, en effet, est fondé sur un paradoxe apparent. La science, et en l'occurrence la biomédecine, a pour objet le corps. La génétique explore les tréfonds de notre être biologique. Les techniques que l'on en tire s'appliquent nécessairement à cette dimension de notre être. Si donc ces disciplines doivent atteindre des « frontières », ce sont celles de notre individualité physique. A l'opposé, la « personne » est un concept philosophique, juridique et moral. C'est donc, apparemment, une abstraction que jamais on ne pourra découvrir sous l'oculaire d'un microscope.

Nous voudrions pourtant montrer qu'en devenant capable de rendre, comme le disait Jacques Testart « l'œuf transparent »<sup>1</sup>, en dissociant conception, gestation et maternité, en produisant des embryons congelés dont on ne sait véritablement plus quoi faire, en faisant potentiellement des cellules de l'embryon un matériel de laboratoire ou un outil thérapeutique, en rendant possible un choix entre plusieurs embryons selon des critères « qualitatifs », en se rendant capable de déceler très tôt chez un futur enfant des anomalies génétiques dont la gravité et la probabilité feront l'objet d'une évaluation déterminant son devenir, en se rendant progressivement capable de saisir les ressorts ultimes du fonctionnement de notre corps et d'y modifier différents processus biologiques, voire d'intervenir directement sur les gènes qui les commandent, le tout sous la menace croissante d'une marchandisation du corps humain, la biomédecine contemporaine nous oblige à nous poser des questions philosophiques, juridiques et morales d'un genre nouveau, et à redéfinir les contours exacts de ce que nous entendons par l'expression « *personne humaine* ».

### 3- Vers une problématisation

#### a) Qu'est-ce que la personne ?

Car en effet, qu'est-ce qu'une *personne* ou qu'est-ce que « la » personne? On peut ici paraphraser ce que Saint-Augustin disait du temps: « si personne ne me le demande, je le sais; mais si on me le demande et, que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. »<sup>2</sup>

Une cellule-œuf, un embryon de quelques heures ou de quelques jours, un fœtus doit-il être considéré comme une « personne » à part entière ?

Faut-il déjà voir en quelques cellules une personne humaine ou « de la » personne humaine puisque ces cellules sont biologiquement humaines ?

Qu'est-ce qui fait qu'un embryon, un organe ou même un produit du corps humain, n'est pas un simple objet?

Une catégorie intermédiaire entre les choses et les personnes est-elle pensable?

Y a-t-il lieu de penser un stade de développement à partir duquel l'embryon passerait du statut de chose à celui de personne ?

Comment ajuster la nécessaire fixité du concept de personne à la réalité perpétuellement évolutive qu'il entend saisir ?

---

<sup>1</sup>Jacques Testart, *L'Œuf transparent*, Éd. Flammarion Coll. Champs, 1986.

<sup>2</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre XI, chap. 14, Gallimard « Bibliothèque de la Pléiade », p1041

## b) Qu'est-ce que le respect et la dignité ?

Il en va de même à l'égard d'une autre notion, indissolublement liée à celle de personne en ce que le statut ontologique que nous lui conférons engage *ipso facto* notre attitude morale à son égard, à savoir la notion de *respect*. Qu'est-ce en effet que le « respect »?

Vis-à-vis de qui ou de quoi avons-nous un devoir de respect?

Comment s'articule ce concept de respect avec le concept central de toute la réflexion bioéthique contemporaine, à savoir celui de *dignité* ? Sont-ils indissociables ?

Un fragment d'ADN, des cellules souches embryonnaires ou adultes, un organe, un produit du corps humain par exemple doivent-ils être considérés comme respectables car porteurs d'une dignité ?

Faut-il respecter « la vie » en soi ou accepter l'idée d'une vie de plus ou moins « bonne qualité », plus ou moins « digne d'être vécue »?

Est-il moralement pensable de graduer le respect que nous accordons, de le délivrer sélectivement et de consentir à des exceptions ?

Faut-il admettre que nos devoirs peuvent et doivent toujours se hiérarchiser ou faut-il se résoudre à l'irréductibilité de certains conflits de devoirs ?

## 4- Problématique

Toutes ces questions convergent vers ce qui sera l'axe central de notre propos: quelle signification exacte faut-il donner à l'expression « respecter la dignité de la personne humaine »?

## 5- Enjeux

Notre capacité à apporter une réponse qui soit la plus claire et la plus précise possible à cette question semble déterminante, non bien sûr pour prétendre avoir des solutions toutes faites à tous les problèmes de bioéthique, loin s'en faut, mais pour disposer d'un *axe moral* qui nous permette de ne pas nous y égarer.

Il s'agit de ne pas osciller sans fin entre une fascination prométhéenne pour les « miracles » de la technoscience moderne mise au service d'un désir érigé en manifestation ultime de la liberté, et un repli technophobe coloré de passéisme, prompt à tout interdire quitte à faire passer par pertes et profits les souffrances réelles qu'il s'agit pourtant de soulager.

La difficulté est encore accrue par le fait que les débats au sein du champ de la bioéthique n'ont pas toujours lieu entre des doctrines cohérentes et des positions clairement identifiées par ceux-là mêmes qui les défendent, au point que ces confrontations s'opèrent entre des fragments de traditions souvent hétéroclites et incompatibles entre elles incluant des

composantes platoniciennes ou *a contrario* hobbesiennes dans la conception du bien (essentialisme contre objet de préférence), utilitaristes dans les choix à opérer pour distribuer des ressources rares (par exemple en politique de santé publique), lockéennes dans l'affirmation de la valeur absolue du droit de propriété notamment ici sur notre propre corps, chrétiennes dans l'importance accordée à la charité, à la compassion ou à l'égalité de tous les hommes en valeur morale, kantienne dans notre exigence de respect de l'autonomie personnelle, ou encore inspirées du positivisme juridique dans le renoncement à mettre toutes ces composantes d'accord sur le fond, l'important étant de convenir de règles communes permettant de prendre des décisions concrètes.

C'est donc bien dans un contexte de *fragmentation* des modèles et de forte *conflictualité* que s'inscrit notre actuelle réflexion sur le sens qu'il faut donner à l'expression « respecter la dignité de la personne humaine ».

C'est pourquoi nous nous efforcerons ici de résoudre, autant que faire se peut, le problème de savoir quel *paradigme éthique*, quels principes et quelles valeurs sont les plus pertinents, si tant est qu'ils existent ou que nous soyons capables de les instituer comme tels, pour appréhender les difficiles questions que nous pose la biomédecine contemporaine. *In fine*, l'horizon problématique qui est ici le nôtre est bien de savoir, comme le dit souvent Lucien Sève, *quelle humanité nous voulons être*.

## 6- Plan

Nous dresserons d'abord un rapide bilan des savoirs et des techniques actuellement mis en œuvre dans le domaine de l'assistance médicale à la procréation, afin de mesurer à quel point les immenses espoirs suscités par ces techniques peuvent et doivent être tempérés par de légitimes craintes quant aux risques de « dérives ».

Nous verrons ensuite que, face à l'impérieuse nécessité de poser des règles, la philosophie morale de Kant peut nous être d'un grand secours; mais aussi que, face à l'acuité de certains problèmes de bioéthique, nous rencontrons ses limites.

Nous tenterons enfin d'apporter des éléments de réponse à l'ensemble de ces questions à partir d'une conception renouvelée de la personne humaine, de sa dignité et du devoir de respect que nous avons à son égard.

## **l) Extension du domaine des possibles, et des dérives.**

### **1- Le « progrès » et son ombre**

Les progrès fulgurants réalisés ces dernières décennies en matière d'assistance médicale à la procréation<sup>3</sup> ont permis d'offrir des solutions à de très nombreux couples frappés d'infertilité et de dissiper pour eux la grande souffrance psychologique que constitue un désir d'enfant non réalisable naturellement. Dans le même temps, ils autorisent de grands espoirs pour tous ceux dont le cas est plus difficile, voire à ce jour insoluble.

L'objet du présent texte n'est nullement de chercher à minimiser l'importance et la valeur de ces évolutions, bien au contraire. Il est simplement d'attirer l'attention sur les nombreux et graves dangers de dérive que comportent ces techniques, non pour tout interdire, bien loin de là, mais au contraire pour contribuer à une réflexion éthique, morale et juridique permettant d'accompagner ces évolutions afin que le risque de dévoiement qui les menace toujours ne conduise pas à l'émergence d'un rejet global à forts relents technophobes voire obscurantistes.

Toute la difficulté du problème réside dans le fait que ce que l'on peut qualifier de « dérives » trouve souvent sa source dans des techniques dont on ne saurait contester la légitimité tant elles s'inscrivent dans le droit fil de ce qui fait la noblesse de l'art médical, la lutte contre la souffrance, la maladie et la mort.

### **2- Extension de l'AMP**

Ainsi, comme le montre Jacques Testart, la prescription des techniques d'AMP, singulièrement le Dépistage Pré-Implantatoire (DPI), ne cesse de s'étendre et ce dans des proportions inquiétantes, de manière parfois induite dans la mesure où il existe d'autres recours (hormonaux ou chirurgicaux, par exemple), pour traiter l'infertilité ou certains cas de développement anormal de l'embryon.

Mais l'existence en France d'un encadrement législatif relativement restrictif a engendré un développement du « tourisme procréatif », notamment en direction de l'Espagne ou des USA. Si en France le nombre de centres habilités à pratiquer l'AMP et l'activité de ces centres sont étroitement contrôlés dans la mesure où ils relèvent du service public hospitalier, tel est loin d'être le cas dans bien d'autres pays du monde.<sup>4</sup> C'est dans ce contexte que l'on voit apparaître des demandes adressées au législateur visant à abolir toute limite d'âge ou toute condition de stabilité du couple pour l'accès à l'AMP, à autoriser le transfert d'embryon

---

<sup>3</sup> Voir Power Point « Les techniques d'AMP et leurs prolongements ».

<sup>4</sup> Voir le site internet d'une clinique espagnole dont le seul nom laisse songeur, Eugin : <http://www.eugin.net/>

voire l'insémination *post mortem*, à assouplir les règles actuelles encadrant le don de gamètes voire à le rémunérer, à répondre à « l'infertilité sociale » c'est-à-dire à la situation des femmes seules ou des couples homosexuels, autant de demandes qui d'ailleurs ne doivent pas être placées sur un même plan.

### 3- Chosification de l'embryon

#### a) la réduction embryonnaire

Dans une perspective plus immédiate et actuelle, il faut observer que la pratique de la *réduction embryonnaire* ou *foétale*, rendue nécessaire par la réimplantation d'un nombre d'embryon supérieur au nombre d'enfants désirés, participe de ce processus de chosification inhérent à la technique elle-même. Comment choisit-on les embryons à éliminer ? Même si des indications médicales peuvent être présentes (malformations détectées), c'est souvent le seul hasard de leur implantation, les rendant plus ou moins accessibles, qui tranche. C'est une « roulette russe » qui engendre bien des difficultés psychologiques pour les parents qui, à la différence des situations d'IVG, ont un fort désir d'enfant et se retrouvent en situation d'avoir à « gérer un stock » *in utero*<sup>5</sup>, sans parler des risques pour les embryons restants. Mais à l'inverse, on observe des demandes de réductions formulée par des couples en situation de « simple » grossesse gémellaire.

#### b) Le DPI-HLA

Une autre illustration de ce processus de réification, non plus cette fois de l'embryon mais bien *de l'enfant* lui-même peut être trouvé dans un phénomène dont le nom même fait polémique, le « bébé du double espoir » ou « bébé médicament » ou, plus neutre, « DPI-HLA »<sup>6</sup>. Dans l'hypothèse où cet enfant serait conçu exclusivement dans la finalité de servir de banque de cellules saines, force serait alors de reconnaître que la perspective est bien ici de faire exister des êtres humains non pas pour eux-mêmes (ou pas seulement, ou pas d'abord) mais destinés à de venir un « réservoir de cellules »<sup>7</sup> pour autrui, à être « soumis à un projet prédéterminé par autrui ». Et Axel Kahn de conclure : « L'utilitarisme est poussé ici à l'extrême, réduisant une personne humaine à un objet jugé à l'aune de son utilité technique. »

---

<sup>5</sup>Voir CCNE, *Avis sur les réductions embryonnaires et fœtales*, N°24, 24 juin 1991

<sup>6</sup> Le système HLA (Human Leucocyte Antigen) permet à l'organisme de distinguer le soi du non-soi. Il est spécifique à chaque individu et à l'origine de la plus ou moins grande tolérance à l'égard d'une greffe.

<sup>7</sup> Axel Kahn, *Un type bien ne fait pas ça...*, Nil éditions, avril 2010, p157

#### 4- Vers un eugénisme démocratique

##### a) La dérive eugéniste

La possibilité nouvellement acquise d'explorer le génome de l'embryon fait, par ailleurs, planer la menace d'un phantasme qui, s'il est vieux comme le monde, a aujourd'hui les moyens de ses ambitions: *l'eugénisme*. L'eugénisme est un désir plus ou moins conscient « d'améliorer » l'espèce humaine en supprimant ce qui est considéré comme des « handicaps » (ou les personnes qui les portent) et en favorisant l'apparition des seuls caractères jugés « favorables ».

La forme probablement la plus caricaturale de cet eugénisme moderne s'est incarnée dans la fameuse banque de sperme de prix Nobel inaugurée en 1979 par un millionnaire américain, Robert Graham. Seuls trois Nobels ont accepté le principe d'un don, et un seul s'est exécuté, William B. Shockley (l'inventeur du transistor) bien connu pour son racisme.

La banque a finalement fermé à la mort de son fondateur mais l'« esprit de Graham », si l'on ose écrire, est toujours bien vivace au sein de la procréatique commerciale américaine, comme en témoigne l'offre de structures telles que la California Cryobank qui propose de choisir son donneur de sperme en fonction de toute une batterie de critères allant de la couleur des yeux à la religion en passant par l'origine ethnique, les diplômes, le signe astral ou la ressemblance avec tel ou tel acteur de cinéma.<sup>8</sup>

##### b) Banalisation de l'eugénisme

Mais l'extension de l'eugénisme n'est peut-être jamais si forte et redoutable que lorsqu'elle quitte ces formes paroxystiques pour entrer dans la quotidienneté, presque dans la banalité des pratiques en AMP, avec le dépistage prénatal ou préimplantatoire, la sélection des spermatozoïdes dans l'ICSI et l'IMSI<sup>9</sup>, etc. L'ambition des médecins et le désir des parents ne sont évidemment pas, comme le préconisait le fondateur de « l'eugénisme scientifique » Francis Galton « d'élever les qualités raciales des générations futures » mais bien d'alléger ou d'éviter des souffrances en éradiquant des maladies ou des malformations.

Pourtant, avec la possibilité de détecter des anomalies de plus en plus « légères » susceptibles d'être traitée par voie chirurgicale, ou à caractère esthétique comme le strabisme en Grande-Bretagne, des maladies ne présentant qu'un certain degré de probabilité ou n'étant susceptibles de se déclarer qu'à un certain âge de la vie, avec la

---

<sup>8</sup>Voir <http://cryobank.com/>, et notamment le « printable donor catalog », la page « Specimen Quality standards » ou encore la page invitant les femmes à faire un rapport sur la grossesse obtenue à partir d'un don « to monitor the effectiveness of our specimens ».

<sup>9</sup>Intra Cytoplasmic Sperm Injection et Intra Morphologic Sperm Injection, méthodes d'introduction artificielle du spermatozoïde dans l'ovocyte.

possibilité de trier les embryons avant réimplantation selon des critères qui pourraient devenir de plus en plus flous, et avec la possibilité évoquée par certains de modifier la lignée germinale (l'hérédité) pour éradiquer les maladies à la source, c'est bien dans cette voie que l'on s'engage.

La disponibilité de techniques de dépistage, dont les progrès sont nettement plus rapides que ceux des traitements, conduit au développement d'une situation où l'offre crée la demande et où la tolérance à l'égard de « l'anormalité » est appelée à décroître sans cesse par un effet de contraste avec un modèle de la « normalité » perpétuellement évolutif et fuyant.

### c) L'arrêt Perruche et le « droit de ne pas naître handicapé »

La retentissante affaire de « l'arrêt Perruche » a également constitué une étape marquante dans l'extension d'une certaine forme d'eugénisme dans la mesure où un tribunal a pour la première fois reconnu une sorte de « droit de ne pas naître handicapé ». Le 14 janvier 1983 naît un enfant lourdement handicapé suite à une rubéole contractée pendant la grossesse et non-détectée. Les parents attaquent le médecin et le laboratoire en faisant valoir que, sans leur erreur de diagnostic (il n'y a pas eu de faute directe à l'origine du préjudice), ils n'auraient pas poursuivi cette grossesse. Après une longue bataille juridique la Cour de cassation, dans son arrêt du 17 novembre 2000<sup>10</sup>, donne raison aux époux Perruche.

On notera que c'est bien l'enfant né handicapé *lui-même* qui acquiert le droit d'être indemnisé de son propre préjudice. Dès lors, l'enfant se retrouve en situation, tout au moins dans la mesure où il est capable, de porter plainte éventuellement contre ses propres parents si ceux-ci font le choix, comme c'est le cas par exemple en France dans 4% des trisomies 21, de le laisser naître handicapé.

L'affaire se terminera par une intervention du législateur dite « loi anti-Perruche » stipulant que « Nul ne peut se prévaloir d'un préjudice du seul fait de sa naissance. »<sup>11</sup>

### 5- Vers un modèle du « tout génétique »

Dans un cadre plus large que celui de la seule AMP, on peut observer que l'extension croissante prise par l'idéologie hyperdéterministe du « *tout génétique* », assimilant contre toute rigueur scientifique l'individu à son génome, tend de plus en plus à mettre ce génome sur la place publique au mépris des conséquences éthiques, psychologiques et sociales que cela peut avoir. A bien des niveaux, la pression à la collecte, au stockage et au recoupement d'informations à caractère génétique se fait très forte. Par bien des aspects, la biomédecine contemporaine (ou ce que l'on en fait) est mise au service d'un vaste mouvement idéologique imprégné de réductionnisme, de biologisme et de génétisme.

---

<sup>10</sup> A lire sur <http://www.legifrance.gouv.fr/>

<sup>11</sup> Code de l'action sociale et des familles, article 114-5

Dans le même ordre d'idée, on peut s'interroger sur la grande réceptivité du gouvernement au lobbying d'une minorité d'enfants issus d'IAD en vue d'imposer la *levée de l'anonymat* des dons de gamètes. Tout en restant sensible à un certain nombre de souffrances, on ne peut éviter de voir dans cette revendication de -la formule est éloquente- « l'accès à ses origines » une traduction supplémentaire de ce biologisme ambiant pour lequel l'identité de la personne est à chercher moins dans le lien social, psychologique, éducatif et affectif tissé avec la famille d'accueil que dans le lien du « sang ».

#### 6- La pression de la demande : l'ère du « bio-self »

Si beaucoup rêvent tout haut d'une société « biotech », d'autres franchissent le cap du passage à l'acte, ouvrant sur ce que l'on pourrait appeler par euphémisme des "dérives" quelque peu inquiétantes.

Ainsi voit-on se multiplier, au mépris complet des risques majeurs encourus par la femme et l'enfant, les exemples de mères ménopausées, le record actuel étant détenu par une indienne de 70 ans.

Ainsi voit-on une femme vierge avoir un enfant (à Birmingham en 1991), une mère noire accoucher d'un enfant blanc faute de dons d'embryons noirs, une fille utiliser les ovules de sa propre mère (et inversement), une autre demander à être inséminée avec le sperme de son propre père (qui serait donc ainsi devenu à la fois le père et le grand-père de l'enfant) sans parler des demandes d'insémination après divorce, ou à l'insu du mari, ou de FIV dans un couple à trois (avec le sperme de l'amant, le mari étant stérile), d'un couple de parents sourds demander un DPI pour avoir un enfant...sourd, ou encore d'une FIV avec congélation d'embryons décidée pour permettre à une femme d'affaire américaine très occupée de déterminer avec précision la date de son début de grossesse.

Nous entrons en effet dans l'ère du "bio-self" : à chacun sa morale, et tout le monde au garde-à-vous devant un désir personnel.

#### 7- La biomédecine arraisonnée par les logiques d'argent

Indépendamment de ces situations, propos ou désirs que l'on pourra juger marginaux et caricaturaux, on observe des tendances de fond dont l'une est l'arrivée massive de *logiques économiques* dans le développement des biotechnologies, notamment appliquées à la biomédecine. Le chiffre d'affaire mondial du secteur est en forte croissance depuis 20 ans.

Cette entrée en force des *logiques d'argent* dans le monde biomédical n'est pas sans poser problème, voire est peut-être même à la racine de bien des problèmes que nous renvoyons à tort à une simple réflexion morale décontextualisée.

C'est ainsi que la bataille continue de faire rage autour du problème de brevetisation de gènes ou même d'êtres vivants entiers: autant de signes d'une évolution vers une appropriation privée du vivant. Plus largement, entre des sociétés qui proposent sur Internet, pour 300 euros en moyenne et sans aucune décision judiciaire, des tests de recherche de paternité (et même des tests de fidélité !)<sup>12</sup>, une autre qui propose pour 2600 dollars un test de susceptibilité au cancer du sein, des AMP réalisées à l'étranger, en Espagne notamment, pour 10 à 15 000 euros et des étudiantes américaines qui vendent leurs ovules pour financer leurs études, on perçoit que la collusion entre les biotechnologies et la recherche du gain imprègne des couches de plus en plus profondes de la société.

Le « baby business » représente, pour les seuls Etats-Unis, un chiffre d'affaire de trois milliards de dollars.

#### 8- Un exemple archétypal : la Gestation Pour Autrui

Mais s'il est une pratique qui concentre en elle l'ensemble des dérives auxquelles nous pouvons assister, c'est bien celle, dont la simple dénomination est cette fois encore lourdement signifiante, des « mères porteuses », de la « maternité de substitution » ou de la « location d'utérus » ou encore – c'est l'appellation que l'usage a fini par imposer- de la « Gestation Pour Autrui » (GPA).

Certains ne voient là qu'un simple prolongement des techniques d'AMP, voire un simple acte de générosité.

Pour autant, le développement de telles pratiques n'est pas sans poser quelques problèmes majeurs. La grossesse et l'accouchement comportent en effet des *risques physiques*, parmi lesquels on peut citer la grossesse extra-utérine, le diabète, l'hypertension, ou l'hémorragie de la délivrance conduisant à une hystérectomie d'hémostase interdisant à la gestatrice d'avoir un jour un enfant, y compris bien sûr pour elle-même. Rappelons que si le risque de mortalité maternelle est aujourd'hui faible, il n'est pas nul puisqu'il s'élève à 9,6/100 000 en France, soit tout de même environ 75 cas par an.

Les *risques psychologiques* ne sont pas moindres puisque la gestatrice peut toujours développer un attachement pour l'enfant qu'elle porte, au point de refuser de le restituer. D'ores et déjà, les exemples de contentieux sont nombreux. Faudrait-il alors conduire une expertise psychiatrique pour évaluer sa capacité au désinvestissement affectif ? Faudrait-il prévoir, comme c'est déjà le cas en Grande-Bretagne, un « délai de réflexion et de rétractation » pour la gestatrice, comme s'il s'agissait d'un prêt pour acheter une voiture ? « Comment accepter, écrit Axel Kahn<sup>13</sup>, que la femme soit réduite contractuellement à un « utérus sur pattes » pendant neuf mois, que le développement éventuel de son amour

---

<sup>12</sup> Voir par exemple : <http://www.easydna.fr/>

<sup>13</sup> Axel Kahn, *op. cit.* p148

maternel devienne une faiblesse déviante équivalant à une rupture de contrat, le cas échéant sanctionné, dans tous les cas réprouvé ? »

La GPA constitue une violation du principe de l'indisponibilité du corps et de l'état des personnes. La grossesse est réduite à sa pure dimension fonctionnelle, négligeant le fait qu'elle engage la totalité du corps et du psychisme de la femme, ainsi qu'une large part de sa vie sociale. C'est ainsi que l'on assiste à un véritable *arraisonnement* de la vie entière de la gestatrice par le couple de destination, comme en témoignent les exemples de contrats de GPA aux Etats-Unis comportant des clauses imposant de nombreuses sujétions telles que l'interdiction de fumer, de boire de l'alcool ou des boissons caféinées, de manger ce qu'elle veut, de pratiquer certains sports, d'avoir des relations sexuelles, de prendre des médicaments hors avis médical, ou même de voyager hors du pays.

A l'objection selon laquelle les contrats de GPA seraient assimilables à des contrats de travail, il est aisé de répondre qu'un contrat de travail distingue la vie professionnelle et la vie privée, peut être librement interrompu, est limité dans son objet et dans le temps, ce qui n'est évidemment pas le cas en l'espèce. Comme le souligne Sylviane Agacinski<sup>14</sup>, « la gestation et l'accouchement, fonctions organiques, ne constituent pas une activité. Une femme qui attend un enfant ne fait rien et n'a rien à faire. C'est la substance corporelle qui est en cause, ce n'est en aucun cas une tâche ou un labeur. »

Le fond de l'ignominie est atteint lorsque le rouleau compresseur de la mondialisation capitaliste passe jusque sur cette dimension anthropologique fondamentale qu'est la procréation, ainsi qu'on peut le voir dans le phénomène de la « *délocalisation* » de la GPA. En effet, le prix de ce genre d'opération étant cinq fois moins élevé en Inde qu'aux USA, on assiste à une forte augmentation des demandes et une multiplication des agences de recrutement de gestatrices, avec des contrats qui par exemple mentionnent l'âge maximum (45 ans), mais aucun âge minimum et ne comportent à peu près aucune clause protectrice des femmes. Le principe de respect de la dignité de la personne humaine, tel que nous pouvons l'entendre à partir d'une lecture kantienne tout au moins, n'est plus alors qu'un lointain souvenir.

#### 9- Encadrer le sentiment et la souffrance

Tous ces éléments (et la liste est loin d'être exhaustive) montrent à quel point est impérieuse la nécessité de déterminer, sur un plan moral et juridique, un certain nombre de règles qui, si elles ne garantissent pas le meilleur, permettraient au moins *d'éviter le pire*. C'est peut-être ce qui explique que dans l'actuel débat bioéthique contemporain, et

---

<sup>14</sup> Audition de Sylviane Agacinski par la commission Clayes-Leonetti, *Rapport d'information parlementaire*, La documentation française, p147.

notamment dans les sphères où se prennent les décisions, les morales de type déontologique, les morales de l'interdit sont dominantes par rapport aux éthiques de type téléologique, aux éthiques de la vie bonne, malgré le succès ambigu du terme « éthique ».

De quoi est-ce le signe ou le symptôme ? Peut-être du fait qu'une réflexion sereine sur les fins de la biomédecine est écrasée, débordée ou dépassée par l'emballement des évolutions techniques et par le sentiment d'une urgence législative. En matière d'AMP, une véritable éthique de l'amour, entendue au sens de Spinoza ou aujourd'hui de Comte-Sponville, est rendue plus difficile mais aussi paradoxalement plus nécessaire que jamais par l'actuelle « tyrannie du sentiment ».<sup>15</sup> L'argument-massue du « désir d'enfant », qui se pense bien souvent comme un « droit à l'enfant », et parfois à l'enfant « parfait » semble en passe de tétaniser toute réflexion rationnelle sur les fins. Il apparaît que nous sommes entrés dans une crise du soin, de la maladie, de l'objet-même de la médecine ou de la représentation que l'on s'en fait tant la frontière entre le normal et le pathologique devient plus incertaine que jamais, tant l'utilitarisme ambiant bouleverse en profondeur notre rapport à la *souffrance*, en l'occurrence de n'avoir pas d'enfant, de n'en avoir pas le nombre et la « qualité » désirés au moment désiré.

Dès lors, si le *devoir de respect* est légitimement indexé sur la conception que l'on se fait de la *dignité* humaine, mais que ce concept de dignité est lui-même remodelé par l'hédonisme consumériste ambiant au point de présenter cette dignité comme antithétique à toute souffrance, le fait aujourd'hui d'accompagner cette souffrance et lui offrir des palliatifs qui n'agrément pas au « client », quelle que soit la nature ou l'intensité de cette souffrance puisque lui seul décide de son caractère supportable ou non, revient à nier sa dignité et donc à lui refuser le respect. Le respect se mesure désormais en degré de satisfaction subjective.

## **II) Kant, l'éternel recours**

### **1- Un besoin de kantisme**

Face aux défis que nous lance la biomédecine contemporaine, face à la multiplication des références morales, face à l'offensive lancée tous azimuts par l'utilitarisme, la pensée bioéthique contemporaine semble bien souvent en quête de repères solides et d'une vision claire de la nature même de la morale. A l'évidence, c'est chez Kant qu'elle les trouve.

Semble émerger à de multiples niveaux un besoin de kantisme, tant celui-ci a clarifié plus qu'ils ne l'avaient jamais été les concepts majeurs de toute bioéthique : *dignité*, *autonomie*,

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p163. « Tout se passe, hélas, à notre époque comme si le sentiment pouvait tout remplacer. », ajoute S. Agacinski.

*personne, respect, devoir, volonté, universalité, loi morale, raison, fin et moyen, valeur et prix, etc.*

## 2- Kant : une conception fondatrice de la dignité

Le concept de dignité n'est pas né avec Kant mais va trouver chez lui une formalisation salutaire. On le sait, la dignité est chez Kant *la valeur absolue de l'homme* en tant qu'il est libre, c'est-à-dire qu'il est le seul être au monde à posséder une volonté autonome et donc le seul capable d'agir en vertu d'une loi qu'il se donne par la raison. C'est ce qui le distingue fondamentalement des *choses*, c'est-à-dire de l'ensemble des réalités exclusivement soumises à la causalité naturelle, et qui sont donc pour nous des moyens. L'homme, au contraire, «et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et *non pas simplement comme moyen* dont telle ou telle volonté puisse user à son gré »<sup>16</sup>. C'est ce qui fait de lui une *personne*, une fin objective qui fonde, ou donne un objet à un universel devoir de respect.

D'où la célèbre formulation de l'impératif catégorique, impératif moral inconditionnel et absolu, éminemment importante dans le domaine de l'éthique biomédicale: « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne d'autrui, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen.* »<sup>17</sup> Ce principe pose comme absolue l'exigence de respect de la personne humaine, en montrant que non seulement celle-ci est source des valeurs, mais aussi qu'elle est *la valeur* en elle-même et par excellence. Comme le dit Kant: « *l'humanité elle-même est une dignité.* »<sup>18</sup>

## 3- Autonomie et dignité

L'homme se caractérise par la possession d'une volonté qui le rend capable d'instituer lui-même la loi à laquelle il se soumet librement, indépendamment de la recherche de tout intérêt, et d'une capacité à se juger lui-même et ses actions de ce point de vue. C'est dans la possession et par l'exercice de cette *autonomie* que l'homme possède la valeur. En effet, la morale ne saurait consister en une simple obéissance à un principe extérieur, qu'il relève de la recherche du bonheur, ou qu'il émane d'un dieu, de la « vie » ou la « nature » plus ou moins divinisées, d'un Etat, d'un parti ou de toute autre chose (hétéronomie). La moralité consiste dans la libre acceptation d'un devoir que la raison représente à la volonté comme nécessaire.

---

<sup>16</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Trad. V. Delbos, Ed. Delagrave, Deuxième section, p148

<sup>17</sup> *Ibid.* P150

<sup>18</sup> Kant, *Métaphysique des mœurs*, Trad. A. Renaut, Ed. GF

Parce qu'il est capable d'aller contre ses penchants pour obéir au devoir que seule lui représente sa raison, l'être humain est digne d'estime. C'est pourquoi Kant ajoute que « tout a un prix ou une dignité. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité. »<sup>19</sup> Et Kant de conclure : « *La moralité, ainsi que l'humanité en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité.* »<sup>20</sup>

Le lien étroit établi par Kant entre l'autonomie de la personne humaine et sa dignité permet de mesurer à quel point le respect de la seconde passe par le respect de la première. C'est ce qui ouvre, en éthique biomédicale, sur le caractère central du principe de « *consentement libre, éclairé et exprès* » du patient à tout traitement ou intervention dans un cadre thérapeutique ou du sujet dans un cadre de recherche, d'expérimentation ou de prélèvement d'organe, dont l'obtention est conditionnée par la délivrance d'une information claire, complète, précise et loyale. Ce principe est présent dans toutes les législations concernant l'expérimentation biomédicale depuis le Code de Nuremberg (1947).

#### 4- Le respect

Sans qu'il soit possible ici de tout développer en détail, nous voyons immédiatement à quel point cette doctrine est riche d'enseignements pour la réflexion *bioéthique*, dans la mesure où elle met au jour les fondements de notre devoir de respect de la personne humaine et précise le sens de ces expressions. *Respecter la personne humaine en tant qu'elle est porteuse d'une dignité*, c'est se plier librement à la loi morale rationnelle qui exige que nous prenions inconditionnellement l'humanité en nous et en autrui toujours comme fin et jamais simplement comme moyen.

On voit que ce principe s'oppose frontalement à toute forme de chosification de l'être humain, à toute forme de tri eugéniste opéré au regard de critères qualitatifs eux-mêmes établis à partir d'un modèle de l'enfant supposé « parfait », à toute forme de commercialisation de ce qui relève de l'humain, ou encore à l'idée que la médecine devrait se plier aux demandes les plus folles au nom de la « liberté » : respecter quelqu'un, c'est se plier à sa liberté morale, pas accéder à tous ses désirs.

#### 5- Remettre le bonheur et l'amour à leur place

---

<sup>19</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit. p160

<sup>20</sup> *Ibid.*

En effet, l'un des apports majeurs de Kant en matière de morale a été, en quelque sorte, de « remettre le bonheur à sa place », ou plus précisément de circonscrire le cadre d'une légitime recherche du bonheur (les utilitaristes parleraient indifféremment de « bien-être » ou de plaisir) et ce que l'on peut fonder sur elle. Pour lui, on le sait, il est impossible de fonder une morale sur une telle perspective. Aucun devoir ne saurait dériver d'intérêts empiriques non seulement « *car c'est tout autre chose de rendre un homme heureux que de le rendre bon* »<sup>21</sup>, mais aussi car aucune universalité n'est alors possible et je puis trouver tout autant dans une telle recherche « *les motifs qui poussent à la vertu et ceux qui poussent au vice.* »<sup>22</sup> Un acte ne peut être moral s'il est motivé par autre chose que la seule *volonté bonne*.

Elle est la seule chose qui puisse sans restriction être tenue pour bonne: ni l'intelligence, ni le savoir, ni le pouvoir, ni la richesse, ni le courage ne sont indiscutablement des biens, car tout dépend de l'usage que l'on en fait. Toute action, même morale en apparence, ne peut l'être en réalité si elle est motivée, par exemple, par l'appât du gain, la recherche de la gloire, du plaisir, de l'intérêt ou du bonheur.

Cette donnée fondamentale contrecarre, par exemple, l'idée répandue selon laquelle la recherche scientifique et *a fortiori* l'acte médical seraient intrinsèquement porteurs d'une morale immanente. Elle établit également que toutes les techniques d'AMP, par exemple la Gestation Pour Autrui, ne sont pas légitimées en toutes circonstances par l'éventuel « bonheur » que pourrait constituer pour un couple, et *a fortiori* une personne seule, le fait d'avoir un enfant, ni même dans notre exemple par le surcroît de « bien-être » que pourrait apporter à la mère porteuse la rémunération de sa prestation.

Face à la « tyrannie du sentiment » évoquée plus haut, Kant apporte de salutaires clarifications : « *l'amour comme inclination ne peut pas se commander, mais faire le bien par devoir (...) c'est là un amour pratique et non pathologique, qui réside dans la volonté et non dans le penchant, dans les principes de l'action et non dans une compassion amollissante ; or cet amour est le seul qui puisse être commandé* »<sup>23</sup>, et lui seul donc peut revêtir un caractère moral.

#### 6- Ni ascétisme monacal, ni tyrannie du sentiment

N'en concluons pas que Kant puisse être réduit à l'image de ce rigoriste glacial que l'on donne souvent de lui, même s'il faut bien le reconnaître qu'il lui correspond parfois. Il va en effet bien au-delà de l'affirmation traditionnellement relevée selon laquelle la pratique de la vertu ou le respect pour la loi morale nous rendrait simplement « digne du bonheur » en

---

<sup>21</sup> Kant, *ibid.* p172

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Kant, *Fondements...*, Première Section, p98-99.

montrant que si la recherche du bonheur ne saurait s'identifier à la pratique de la vertu, cette recherche, si tant est qu'elle puisse se donner un objet défini, peut être de nature morale ou participer de l'acte moral : « Assurer son propre bonheur est un devoir (au moins indirect) ; car le fait de ne pas être content de son état, de vivre pressé de nombreux soucis et au milieu de besoins non satisfaits pourrait devenir aisément une grande tentation d'enfreindre ses devoirs. »<sup>24</sup> Rejetant explicitement le fanatisme moral, la mortification et « l'ascétisme monacal »<sup>25</sup>, Kant nous invite à cultiver une sociabilité aimable et à rendre notre cœur « toujours joyeux (...) selon l'idée que s'en faisait le vertueux Epicure »<sup>26</sup>.

Autant d'éléments qui nous permettent d'en conclure qu'en matière d'AMP ou de biomédecine en général il ne saurait être question de rester insensible à l'aspiration au bonheur, ou tout au moins à l'évitement du malheur, la reconnaissance d'une telle légitimité ne justifie pas tout et n'interdit en aucune façon de fixer des limites strictes aux indications d'AMP.

Si le recours à la FIV pour un couple infertile ne semble pas poser de problème éthique majeur (à l'exception de la délicate question des « surnuméraires », sur laquelle nous reviendrons), il n'en va pas de même pour quelqu'un qui n'entendrait pas être heureux autrement qu'en concevant une réplique exacte de lui-même par clonage, qu'en triant des embryons dans le DPI selon des critères non-médicaux, qu'en entamant grâce à l'AMP une grossesse à un âge déraisonnablement avancé ou qu'en obtenant un enfant via la GPA par l'exploitation éhontée d'une indienne acculée à cette extrémité par la misère économique.

## 7- Le consentement et l'épreuve d'universalisation

L'impératif catégorique reçoit, sous la plume de Kant, une autre formulation précise, la première dans l'ordre de l'œuvre : "Agis suivant la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle."<sup>27</sup> Cette formule signifie que la règle qui guide mon action dans telle ou telle circonstance particulière doit pouvoir, sans se contredire elle-même, prendre la forme d'une loi valant pour tous. Autrement dit, je dois me demander: « et si tout le monde faisait comme moi ? », et évaluer la réponse non pas tant au regard des conséquences négatives de mon action qu'au regard de la possibilité même de la réaliser à nouveau si elle était aussi réalisée par tous : si elle devenait alors impossible, c'est qu'elle serait immorale.

---

<sup>24</sup> *Ibid.* p95

<sup>25</sup> Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, II §53, Ed. GF p364

<sup>26</sup> *Ibid.* Nous soulignons. Voir un autre exemple de ce courageux hommage au « vertueux Epicure » dans la *Critique de la Raison Pratique*, Première partie, Livre II, ch.2, Ed. Vrin p130

<sup>27</sup> Kant, *Fondements...*, p136

La traduction de ces éléments dans le cas qui nous occupent serait par exemple, comme le souligne Lucien Sève<sup>28</sup>, de rendre impensable le projet de prélever des organes ou de mener une expérimentation sur une personne sans avoir recueilli son consentement libre et éclairé, car un tel projet « *ruinerait toute confiance à l'égard de l'expérimentation ou du prélèvement, au point qu'à la limite il ne se trouverait plus ni volontaire ni donneur.* »

Mais il ajoute une précision capitale : « *ce n'est pas cette conséquence empiriquement prohibitive qui doit me retenir, car alors, par une démarche utilitariste, je pourrais être tenté de tourner la difficulté par exemple en rémunérant le volontaire ou le donneur pour m'assurer son bon vouloir, c'est-à-dire en ajoutant une immoralité à une autre, puisque me donner pour maxime qu'on peut acheter la liberté, c'est une nouvelle fois la détruire.* »

On peut dès lors généraliser les conclusions relatives à cet exemple à toutes les formes d'arrondissement de la liberté humaine par les logiques mercantiles dans le domaine biomédical, y compris lorsqu'elles s'opèrent avec le consentement apparent de la personne concernée : aucune n'est en mesure de réussir « *l'épreuve d'universalisation* » kantienne.

#### 8- Les devoirs envers soi-même

Relevons ensuite que Kant circonscrit et analyse une catégorie particulière de devoirs, ceux que nous avons à l'égard de nous-mêmes, ou plus précisément de l'humanité qui est en nous<sup>29</sup>. Le respect des devoirs envers soi-même est pour Kant ce qui conditionne chez un homme la possession d'une « valeur intrinsèque ». C'est pourquoi Kant ajoute que « celui qui renonce à sa liberté et l'échange pour de l'argent agit contre l'humanité. La vie elle-même ne doit être tenue en haute estime que pour autant qu'elle nous permet de vivre comme des hommes (...). Nous devons dans notre vie être dignes de notre humanité<sup>30</sup>: tout ce qui nous en rend indignes nous rend incapables de tout et suspend l'homme en nous. »<sup>31</sup>

Comprenons bien que ce soin apporté à notre dignité n'est en rien égocentré et qu'il concerne tout autant autrui, puisqu'il est la condition de l'observance de nos devoirs à son égard : « Seule la préservation de notre dignité humaine nous permet de remplir tous nos autres devoirs, puisque c'est là ce qui en constitue la base. »<sup>32</sup> Or, ces devoirs ne se limitent pas à ce que nous sommes en tant qu'être moral mais s'étendent à ce que nous sommes « en tant qu'être animal »<sup>33</sup>, c'est-à-dire en tant que *corps*.

---

<sup>28</sup> Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, op.cit. p143

<sup>29</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, Ed. Le Livre de Poche, p226 à 239, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, I, §1 à 22, Ed GF p267 à 309

<sup>30</sup> Nous devons partant, pourrions-nous ajouter, être dignes de notre dignité.

<sup>31</sup> *Ibid.* p230

<sup>32</sup> *Ibid.* p233

<sup>33</sup> Kant, *Métaphysique des mœurs*, op.cit. p273

Car en effet, celui-ci n'est en aucune façon un objet comme un autre mais la condition-même de notre vie. « *Si le corps, ajoute Kant<sup>34</sup>, n'était pas une condition de la vie, mais ne représentait qu'un état contingent de la vie, de sorte que nous pourrions au choix nous en défaire (sans tort pour cette dernière), et si nous pouvions sortir de notre corps pour entrer dans un autre comme on quitte un pays pour pénétrer dans un autre, alors ce corps serait assujéti à notre libre arbitre et nous pourrions en disposer comme nous le voulons. (...) Notre vie est toutefois entièrement liée à la condition du corps, et le seul concept que nous avons d'elle est celui d'une vie par l'intermédiaire du corps, en lequel seul notre usage de la liberté est possible. Nous voyons donc clairement que le corps constitue une partie intégrante de nous-mêmes. »*

#### 9- Devoirs envers soi-même contre propriété de soi

Dès lors, il est parfaitement impossible d'interpoler entre nous et notre corps, comme le font beaucoup de « morales » utilitaristes en tant qu'elles ont les héritières de Locke, un rapport de *propriété*. Une telle approche comporte en effet une contradiction foncière : « *L'homme ne peut pas, précise Kant<sup>35</sup>, disposer de lui-même, parce qu'il n'est pas une chose. Il ne saurait donc être propriétaire de lui-même, car cela implique contradiction. En tant qu'il est une personne en effet, l'homme est un sujet qui peut être propriétaire des choses. S'il était propriétaire de lui-même, l'homme serait lui-même une chose sur laquelle s'étendrait sa propriété. Or une personne ne peut pas être propriété, et donc ne peut pas être une chose que l'on possède, car il est impossible d'être à la fois une personne et une chose, un propriétaire et une propriété. » C'est ainsi que l'homme, conclut Kant dans une troublante anticipation de nos problématiques actuelles, « *n'est pas autorisé à vendre une dent ou une partie de son corps. »*<sup>36</sup>*

Que je puisse être pour moi-même un objet de conscience, voilà qui ne fait aucun doute, mais cela n'autorise nullement à penser que cette expérience subjective fonde juridiquement et moralement une sorte de rapport patrimonial de soi à soi. Je ne suis pas à moi : je *suis* moi. La remarque vaut tout autant pour ma personne tout entière que pour mon corps en particulier, notamment lorsque, comme Locke, on est empiriste. Il n'est pas un objet dont je disposerais à ma guise, c'est un corps-propre : il est moi, je suis lui, même si aucune des deux dimensions n'est réductible à l'autre.

Le refus de l'esclavage est fondé, chez Locke comme en général, sur le refus de toute objectivation de l'humain : pourquoi cette règle tomberait-elle dès lors qu'il s'agit du rapport de l'individu à lui-même ? En cherchant à fonder la dignité humaine, ou à se passer de ce concept, et l'inviolabilité de la personne sur un rapport de propriété supposé naturel et

---

<sup>34</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, Op.cit. p268

<sup>35</sup> *Leçons d'éthique*, p292

<sup>36</sup> *Ibid.* p293, exemple repris en *Métaphysique des mœurs*, op.cit. p275, où Kant précise, à propos de la dent : « pour qu'elle soit implantée dans la gencive d'un autre ».

garant de ces principes, Locke, et avec lui toute la pensée utilitariste contemporaine construit un modèle calqué sur le paradigme libéral de la marchandise qui fait entrer par la fenêtre ce qu'elle avait voulu faire sortir par la porte. Or, mon corps est indisponible *pour moi aussi*.

C'est le non-respect de ce principe qui débouche dans divers pays du monde sur une commercialisation croissante de produits et organes du corps humain, fondée sur les postulats très lockéens d'un rapport patrimonial de l'homme à lui-même, et d'une relation supposée libre et équilibrée entre le vendeur et l'acheteur : on imagine très aisément quel est le degré de « liberté » du SDF américain qui va vendre son sang aux hôpitaux pour survivre ou de l'étudiante qui va vendre ses ovocytes pour payer les frais d'inscription exorbitants des universités américaines, notamment dans ce second cas, lorsqu'on connaît la lourdeur et les risques inhérents au traitement de stimulation ovarienne et au prélèvement. Si l'esclavage constituait une « vente en gros » d'êtres humains, ce genre de pratiques relève d'une « vente au détail ».

### **III) Les limites du kantisme en bioéthique**

Mais si féconde que soit la pensée morale de Kant, elle n'en est pas pour autant au-dessus de toute critique. Il ne saurait être question ici de se lancer dans un examen critique complet de la doctrine morale de Kant : depuis Hegel jusqu'à Bergson en passant par Nietzsche ou Scheler et bien d'autres, il a été largement et profondément réalisé. Nous nous bornerons simplement à pointer certaines des *limites* du kantisme pratique dans sa confrontation avec les problématiques bioéthiques actuelles, et spécialement avec la difficulté de définir le contenu précis de l'expression « respecter la dignité de la personne humaine ».

#### 1- Les antinomies de la raison bioéthique

On sait par exemple que Kant postule l'impossibilité d'un conflit des devoirs, c'est-à-dire de cas où deux devoirs contradictoires s'équilibreraient parfaitement dans ce qu'on appelle couramment un « cas de conscience », et où un devoir supprimerait l'autre. Or, force est de constater que le monde biomédical, probablement davantage que d'autres domaines, nous place en face de situations bien épineuses.

Doit-on refuser le principe même de la congélation d'embryon, comme c'est le cas en Allemagne, pour éviter toute chosification de celui-ci, ou l'accepter pour éviter à la femme des traitements lourds et potentiellement dangereux dans la mesure où la stimulation ovarienne augmente le risque de cancer ?

Dans l'affaire qui a opposé Mme Parpalaix au CECOS, ce dernier était-il fondé à refuser de rendre le dépôt de sperme réalisé par son mari désormais décédé, alors qu'elle le réclamait pour réaliser une insémination dite « post-mortem » ?

Faut-il refuser le tri préimplantatoire au nom du risque de dérive eugéniste, ou l'accepter au nom de la cruelle absurdité que constitue la réimplantation d'un embryon porteur d'une maladie génétique mortelle, ou même « simplement » d'une trisomie ?

Faut-il rejeter catégoriquement le DPI-HLA au nom du refus de toute instrumentalisation de la personne humaine même potentielle, ou l'accepter dans certains cas lorsque la naissance d'un nouvel enfant par FIV était de toute façon prévue et qu'il serait insupportable de laisser mourir le premier enfant alors même qu'on avait les moyens de le sauver ?

Faut-il rejeter catégoriquement toute recherche scientifique sur l'embryon au nom du même principe ou l'accepter sur des embryons surnuméraires de toute façon voués à la destruction alors que ces recherches pourraient à terme déboucher sur des traitements qui sauveront bien des vies ou permettront bien des naissances ?

Sans rien retirer des critiques que nous avons formulées contre la GPA, ne peut-on envisager la mise en place d'un régime dérogatoire très encadré si par exemple une femme déjà mère était prête, en toute conscience des risques, sans aucune demande de rémunération et par pur altruisme, à porter l'enfant de sa sœur ou d'une amie proche privée d'utérus ?

La question posée par chacune de ces situations est bien celle du *droit à l'exception*, dont on sait que Kant le récuse formellement. Sans tomber dans l'excès inverse (Constant et ses « principes intermédiaires », théorisation de tous les renoncements), on peut au moins admettre que la loi morale ne parle pas toujours en nous aussi fort et clair que Kant veut bien le dire.

## 2- L'illusion d'une raison pratique anhistorique

Ajoutons à celles que nous venons de souligner que la manière dont Kant rend compte de l'existence même de la loi morale en nous et de la représentation que nous en avons comme un pur « fait de raison », anhistorique, acausal et acosmique n'est pas sans poser quelques problèmes aux modernes que nous sommes et tant l'examen attentif des positions de Kant dans le domaine du droit ou de maximes particulières de morale met parfois cruellement en lumière l'inanité de toute prétention à échapper complètement à son temps.

On en veut pour preuve un certain nombre de prises de positions de Kant qui viennent heurter frontalement notre sensibilité éthique contemporaine et nous renvoient, par

contrecoup, à la nécessité d'une prise en considération, pour une réflexion bioéthique ajustée à la réalité, de l'évolution des mœurs et des mentalités.

C'est ainsi que l'on voit Kant défendre sans ciller, en matière de justice pénale, l'esclavage<sup>37</sup> ou la déportation<sup>38</sup>, voire, comme on le sait, la peine de mort au point de préciser que si une société civile devait se dissoudre, la dernière chose qu'auraient à faire ses membres avant de se séparer serait d'exécuter leurs condamnés à mort<sup>39</sup>.

C'est ainsi que l'on voit Kant dénier à un peuple tout « droit de révolte », préciser même que « *le peuple ne dispose jamais d'un droit de contrainte à l'égard du chef de l'Etat* »<sup>40</sup>, ou encore que la loi est « *si sacrée (inviolable) que, d'un point de vue pratique, c'est déjà un crime que de simplement la mettre en doute* » au point que celui qui se rendrait coupable d'un tel crime serait « *de plein droit puni, mis à mort* »<sup>41</sup>.

On peut aussi rencontrer quelque passage où Kant précise que la forme de la relation entre maître de maison et domestique est celle de la propriété (même si le maître n'a pas le droit de traiter son domestique comme une chose) « *car le maître de maison peut, dès lors, quand son domestique s'enfuit de chez lui, le replacer sous son pouvoir par un arbitre unilatéral* »<sup>42</sup>.

On trouvera également sous la plume de Kant le concept de « *citoyen passif* », c'est-à-dire qui n'a pas accès au droit de vote, sous lequel il range « *le garçon employé par un marchand (...), le serviteur (...), le mineur, toutes les femmes et, en général tout individu qui n'est pas forcé d'entretenir son existence par sa propre activité* »<sup>43</sup>.

On le voit encore reprendre à son compte sans le moindre recul critique les pires préjugés racistes de son époque : « *les Nègres d'Afrique n'ont reçu de la nature aucun sentiment qui s'élève au-dessus de la niaiserie* »<sup>44</sup>, « *Les Noirs sont très vaniteux, mais à la façon nègre, et ils sont si bavards qu'il faut les séparer et les disperser à coup de bâton* »<sup>45</sup>.

Enfin, et plus en rapport avec les questions qui nous occupent ici, on le voit refuser toute sexualité hors-mariage<sup>46</sup>, ranger indistinctement dans la catégorie des sexualités « *contre*

---

<sup>37</sup> Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine du droit, II, §49, *op. cit.* p154

<sup>38</sup> *Ibid.* p157

<sup>39</sup> *Ibid.* p155

<sup>40</sup> Kant, *Théorie et pratique*, Vrin, p46

<sup>41</sup> Kant, *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.* p135. Et Kant de reprendre à son compte la vieille maxime paulinienne « Tout pouvoir vient de Dieu », et de préciser que ce n'est pas là « un fondement historique de la constitution civile, mais une *Idée comme principe pratique de la raison* – savoir que l'on doit obéir au pouvoir législatif actuellement en place, *quelle qu'en soit l'origine* » (nous soulignons).

<sup>42</sup> *Ibid.* 85

<sup>43</sup> *Ibid.* p129

<sup>44</sup> Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, GF, p166

<sup>45</sup> *Ibid.* p167

<sup>46</sup> *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.* p78-79

*nature* » l'homosexualité et la zoophilie<sup>47</sup>, et même admettre très tranquillement la légalité de l'infanticide des enfants illégitimes dans la mesure où ils sont dans la société comme des « *marchandises interdites* », de telle sorte qu'elle peut ignorer leur existence et donc leur « *anéantissement* »<sup>48</sup>.

### 3- Insuffisance d'une moralité de la seule conscience individuelle jugeante

Il s'agissait donc ici de montrer que l'on ne peut *ni s'en tenir à une moralité de la conscience* individuelle jugeante et supposée infaillible et anhistorique, *ni s'en tenir à un simple formalisme* rigoriste qui fasse l'économie d'une réflexion substantielle en prise avec le réel sur lequel il s'agit de statuer, y compris lorsque des devoirs qualifiés par Kant de « parfaits » sont en jeu, quelles que soient par ailleurs les vertus de ces deux positions.

A propos du premier aspect, évoquant plus spécifiquement ces prises de position kantienne aujourd'hui indéfendables, Lucien Sève écrit : « *Que de telles attitudes aient pu paraître dictées par la pure raison à un esprit si réfléchi ne rend-il pas flagrant l'enracinement contextuel de tout jugement moral ? D'où une interrogation méthodologique de première importance : dans l'épreuve d'universalisation, qui a qualité pour universaliser ? Peut-on vraiment s'en remettre pour cela au seul sujet individuel ?* »<sup>49</sup> Si c'est toujours finalement l'individu qui juge, nous ne pouvons aujourd'hui faire l'économie d'un passage par ce qu'il convenu d'appeler « l'éthique de la discussion »<sup>50</sup>, ou à tout le moins admettre comme totalement incontournables des formes d'élaboration collective du jugement moral.

### 4- Les limites du formalisme

A propos du second aspect, concernant les limites du formalisme, il faut en effet noter que les difficultés surgissent, pour l'agent moral, dès lors qu'il doit déterminer un contenu *précis* pour la maxime de son action face à un objet dont la nature et le statut sont trop indéterminés pour lui permettre d'identifier s'il appelle ou non un devoir de respect. S'il était si facile d'identifier ce à quoi doit s'appliquer mon devoir de respect, si était par principe exclue toute détermination substantielle de l'objet qui appelle la mise en œuvre de l'impératif catégorique, pourquoi assistons-nous depuis maintenant plusieurs décennies et pour encore probablement longtemps à un débat sur le *statut de l'embryon* ?

---

<sup>47</sup> *Ibid.* p77-78

<sup>48</sup> *Id., op. cit.* p159.

<sup>49</sup> Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique, op. cit.* p161.

<sup>50</sup> A propos de laquelle il ne nous est pas possible ici de livrer un développement complet, même s'il serait fort utile. Voir Karl-Otto Appel, *Ethique de la discussion*, CERF, Paris, 1994 et Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Champs Flammarion, Paris, 1992.

Car en effet, qu'est-ce donc exactement que cette humanité que nous devons toujours traiter comme fin en soi ? Si elle n'est rien d'autre que la forme sous laquelle la nature raisonnable nous est donnée, il faut en déduire que cette humanité ou bien se réduit à cette nature raisonnable, ou bien enveloppe un contenu plus large. On sait que pour Kant, c'est la première solution qu'il faut retenir.

Nous l'avons vu, Kant en effet définit la personne en tant que porteuse de cette « humanité » par son caractère raisonnable, c'est-à-dire par le fait qu'elle soit, à la différence des animaux et des choses, douée de raison : « *les êtres raisonnables sont appelés des personnes* », écrit-il, avant d'ajouter que « *la nature raisonnable existe comme fin en soi* ». Il précise encore que « *la personne est ce sujet dont les actions sont susceptibles d'imputation* », l'imputation étant « *le jugement par lequel on regarde quelqu'un comme l'auteur d'une action* ».

Et pour finir, il indique que cette possession de l'autonomie n'est jamais si porteuse de valeur que dans sa mise en œuvre morale, en une formule particulièrement lourde de sens : « *Or, la moralité est la condition qui seule peut faire qu'un être raisonnable est une fin en soi (...). La moralité, ainsi que l'humanité en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité.* »<sup>51</sup>

Mais si l'on fait de la notion de personne une appellation discriminante de ceux qui sont en fait capables d'actualiser pleinement leur nature raisonnable et de vouloir librement par eux-mêmes, combien pourront être tenus pour des personnes ? Qu'en sera-t-il de l'embryon, de l'aliéné ou du patient en coma dépassé ? A n'attribuer le statut de personne qu'à l'individu en pleine possession de ses moyens, on ne soucie de la personne que là où elle est la moins menacée.

Si la personne ne saurait effectivement être réduite à l'individualité empirique et historico-sociale, est-ce pour autant qu'elle lui échappe mystérieusement sous la forme d'une liberté acosmique ?

Qu'il faille, pour nous rendre respectables, nous faire échapper au strict déterminisme naturel qui régit le monde des choses, voilà qui peut être entendu. Mais que cette exigence puisse fonder le postulat d'une liberté pensée comme « un empire dans un empire », condition *sine qua non* de l'intelligibilité de toute moralité, et non comme un état à *faire advenir au sein de la réalité objective et à partir d'elle*, voilà qui est nettement plus problématique.

La définition de la personne comme être doué de raison renvoie-t-elle à autre chose qu'à une *personnification fictive* de la raison elle-même ?

## 5- Recours, pas retour

---

<sup>51</sup> Kant, *Fondements...*, *op. cit.* p160. Nous soulignons.

Il s'agissait, dans notre critique kantienne de l'utilitarisme, de rompre avec le cynisme, il s'agit maintenant de rompre avec l'idéalisme. Il apparaît en effet maintenant avec suffisamment de clarté que si la réflexion bioéthique, dans sa tentative de donner des contours précis à la notion de « respect de la dignité de la personne humaine », ne peut se passer de Kant, elle ne peut non plus s'en tenir à Kant. Comme l'écrit Yvon Quiniou, « *recours à Kant, donc, mais pas retour à lui* ». <sup>52</sup>

#### **IV) Vers une conception raisonnablement élargie de la personne humaine et de sa dignité (ou ce que le matérialisme peut apporter à la réflexion bioéthique).**

##### 1- Exposé du cadre

L'enjeu de cette partie sera de proposer une lecture *athée, laïque, matérialiste, moniste, sociale, évolutionniste* des valeurs et de leurs origines, visant à la fois à préserver leur absolutité normative et à échapper aux difficultés où nous plonge l'approche kantienne. Il s'agit de montrer que si l'on peut admettre certaines critiques des utilitaristes quant caractère religieux et métaphysique du concept de dignité, cela n'implique en rien de passer ce concept par pertes et profits mais bien au contraire d'en préciser les contours, ce que Kant a déjà très largement contribué à faire, et de lui donner un autre contenu.

##### 2- La morale sans transcendance métaphysique ni postulats

Nous entendons traiter ici la question de savoir comment nous pouvons préserver la dignité de la personne humaine et notre devoir de respect à son égard, tout en refusant de la relier à une quelconque *transcendance* religieuse ou métaphysique (qui finalement fragilise le devoir en suspendant la dignité à un acte de foi), ou à un quelconque *postulat* conduisant inmanquablement à une métaphysique (« les deux règnes »), par l'analyse du processus civilisateur, démocratique et horizontal de donation mutuelle de valeur aux hommes par les hommes.

Il s'agit de penser un processus de laïcisation de la morale comparable *mutatis mutandis* à celui qu'ont opéré en politique les Lumières et la Révolution française : faire descendre les valeurs du ciel sur la terre, sans rien céder, bien au contraire, de leur puissance normative.

##### 3- Définition du matérialisme

On s'étonnera peut-être, non sans quelque légitimité, de voir ainsi le matérialisme appelé à la rescousse dans des affaires morales aussi épineuses que celles que nous rencontrons dans

---

<sup>52</sup> Yvon Quiniou, « L'émergence de la morale », *Sciences et Avenir*, hors série, n° 139, pp. 39-42

le domaine de la bioéthique. La simple *définition du matérialisme* suffit à monter à quel point il semble éloigné du monde des valeurs dont l'absoluité est très souvent considérée comme rigoureusement conditionnée par la transcendance, puisque au-delà des différents courants qui le traversent, il peut être entendu comme une théorie d'après laquelle *toute réalité se ramène à la matière ou à un effet de la matière*.

Afin de bien clarifier le point de vue que nous adoptons ici, et qui ne saurait s'en tenir à un simple matérialisme mécaniciste, précisons avec Yvon Quiniou, que l'on nous pardonnera de citer un peu longuement, le contenu exact de cette définition :

*Le matérialisme « constitue un monisme ontologique dont la thèse est simple : toutes les réalités (sous-entendu : connues-connaissables par l'homme) ne sont, par-delà leur diversité, que des formes diverses d'une même réalité matérielle dont elles sont issues par voie d'évolution et de transformations successives s'opérant dans le temps. Il admet donc une réalité matérielle objective, extérieure à la pensée humaine et lui préexistant, et il affirme que cette dernière, malgré sa spécificité qualitative irrécusable et même inouïe<sup>53</sup>, en provient et n'est donc, ontologiquement parlant, qu'une forme de la matière : elle n'a pas besoin pour exister d'un support spirituel transcendant celle-ci et, par conséquent, aucun « saut ontologique » ne la sépare de la matière vivante et non vivante. Et à la dualité, voire à la pluralité métaphysique des types de réalité, le matérialisme substitue la pluralité des degrés d'organisation ou de complexité d'une même réalité en mouvement. »<sup>54</sup>*

#### 4- Vers une morale matérialiste

On sait qu'historiquement, les relations entre le moraliste et le matérialiste ne sont pas au beau fixe, chacun soupçonnant l'autre des arrière-pensées les plus sombres. Pourtant, nous entendons ici poser quelques bases (aller au-delà exigerait un travail spécifique, déjà largement réalisé par d'autres) permettant de penser une véritable « *morale matérialiste* » au sens le plus fort et le plus rigoureux de ces deux termes, en puisant largement dans les travaux déjà cités d'Yvon Quiniou et de Lucien Sève, pour l'établir formellement avec le premier et substantiellement avec le second.

On peut en effet en matérialiste et à l'issue de ce que l'on pourrait appeler « un droit d'inventaire », revendiquer une partie de l'héritage kantien et réaffirmer les prérogatives irréductibles d'une démarche authentiquement morale. Celles-ci se caractérisent par l'affirmation de « *quelque chose comme une raison pratique* »<sup>55</sup> une raison proprement morale qui certes ne saurait échapper à une mise en œuvre *en situation* mais qui n'est pas pour autant diluée en elle, structurellement comparable à la raison théorique telle qu'elle

---

<sup>53</sup> Nous soulignons.

<sup>54</sup> Yvon Quiniou, *Etudes matérialistes sur la morale*, Ed. Kimé, Paris, 2002, p57

<sup>55</sup> *Ibid.* p14

est par exemple investie dans les sciences, en tant qu'elle est capable de vérité et donc d'une forme de transcendance vis-à-vis de la matière.

On peut dès lors affirmer une *objectivité pratique des valeurs morales* qui, malgré la pertinence de la critique nietzschéenne, ne peut être réduite au seul jeu des « *processus vitaux de valorisation mythifiant la conscience* »<sup>56</sup> faute de quoi il serait impossible de juger les différentes attitudes possibles à l'égard de la vie, mais qui parallèlement ne nécessite en rien le recours à un quelconque Ciel des Idées.

Dès lors, le matérialisme non-mécaniste n'aura aucun scrupule à affirmer le caractère *abstrait* et même *formel* de ces valeurs en tant qu'elles sont nécessairement universelles, faute de quoi nous retomberions dans des éthiques particulières d'égale valeur, rien ne pourrait être jugé, et aucune tentative idéologique d'ériger une éthique particulière en discours faussement universel (Aristote cherchant à justifier l'esclavage, la bourgeoisie tentant de faire passer ses intérêts propres pour ceux de l'humanité tout entière) ne pourrait être dénoncée faute de disposer d'un critérium de l'universel réel.

S'en suit la nécessaire affirmation du caractère *obligatoire* de ces valeurs, et donc du caractère déontologique de la morale, seul propre à rendre compte du fait qu'elles se présentent à nous comme impératives, et plus particulièrement ici du fait que le « respect de la dignité de la personne humaine » ne soit pas une option parmi d'autres.

De même, ce caractère obligatoire peut seul assurer le transfert nécessaire dans la « moralité objective » du droit (réclamée par bien des matérialistes dans le champ de l'action politique, elle est la finalité ultime du combat pour la prise du pouvoir d'Etat et la seule chose qui puisse lui conférer quelque légitimité), tandis « qu'on en saurait concevoir qu'une option éthique strictement facultative, qui n'engage que le type de vie que je préfère et choisis et donc l'usage que je fais de moi, puisse donner lieu à la moindre contrainte juridique »<sup>57</sup>.

##### 5- Nietzsche, Marx et « l'impossible immoralisme »

Sans pouvoir développer ici notre propos, soulignons simplement que l'on trouve jusque chez Nietzsche une critique fondamentalement *morale* de la morale, structurée autour d'une valeur considérée comme suprême, posée comme un absolu indiscutable : la « *vie* ». Cette vie est *principe normatif* de l'appréciation critique des différentes morales et horizon normatif strict d'un projet de vie. Et l'on pourra aisément observer en quoi le fait de favoriser en toutes choses « la vie », ou plus précisément la « puissance » est, dans l'œuvre

---

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Id.* p19

de Nietzsche, tout sauf une simple option facultative (l'impératif est partout !), faute de quoi toutes les « perspectives », la chrétienne comme la nietzschéenne, se vaudraient.

De même chez Marx, on peut penser que celui-ci ne dissout en rien la question morale mais ne fait que la *déplacer* dans l'histoire, celle-ci devenant porteuse d'une sorte de normativité immanente orientée vers un « règne des fins » accessible ici-bas, dont la conception est inséparable des voies *réelles* pour y parvenir, le communisme. Il s'agit d'une « morale sans Sujet ».

L'analyse scientifique du capitalisme est doublée de l'affirmation d'un horizon normatif, seul propre à guider l'action dont le marxisme se veut la théorie. Dire que l'histoire *tend vers* la disparition du capitalisme est une chose, dire *qu'il faut agir* en ce sens en est une autre : on passe alors de l'ordre de l'être à celui du devoir-être. L'exploitation économique n'est-elle pas condamnable pour cette raison de fond qu'elle prend l'homme comme simple moyen et qu'elle ne franchit pas l'épreuve d'universalisation kantienne ?

Ni la liberté ni les valeurs nécessaires à la morale ne sont des données initiales : la liberté doit être entendue comme *processus libérateur* dont l'homme seul peut être l'artisan dans le champ économique, social et politique.

De même, les valeurs structurées autour de cet horizon axiologique qu'est l'universel n'ont pu advenir à la conscience de l'homme que dans et par un long processus historique où lui seul est agent.

## 6- Penser en matérialiste la personne

Tout l'indique, l'attribution d'une dignité à un être, condition de l'affirmation d'un devoir de respect, est strictement conditionnée par l'attribution fondatrice du statut de personne. Que peut donc entendre un matérialiste par le terme de « personne » ?

### a) Ce que n'est pas la personne

La personne n'est d'abord *pas la personnalité* car il s'agit là d'une réalité psychologique par laquelle un individu conscient se saisit lui-même et est appréhendé par les autres de façon particulière comme caractère ou tempérament spécifique. Cette dimension de notre être, singulièrement évolutive et plastique, ne comporte en soi aucune dignité particulière et n'impose en soi aucun devoir de respect : au contraire, certains aspects d'une personnalité peuvent se révéler parfaitement méprisables.

La personne n'est *pas non plus simple sujet de droit* entendu comme « fiction juridique »<sup>58</sup>, ce qui ne signifie évidemment pas qu'elle serait assimilable à une construction arbitraire ou fantaisiste mais qu'elle est un concept situé au-delà de toute réalité empirique et qui « ignore complètement le corps »<sup>59</sup>. Ce concept se définit comme « l'aptitude à être titulaire de droits et d'obligations » et n'est pas conditionné par le fait que son support soit ou non humain mais par la manifestation d'une « volonté agissante »<sup>60</sup>. C'est la raison pour laquelle d'autres réalités que des êtres humains peuvent être des personnes au sens du droit, à savoir des Etats, des syndicats, des entreprises, des fondations, ce que l'on appelle des « personnes morales ».

Enfin, la personne *n'est pas non plus l'individu* car il s'agit là d'une réalité biologique, désignant au sens strict « ce qui ne peut être divisé » sans mourir et qui n'est pas spécifiquement humaine.

Afin d'échapper aux difficultés inhérentes à l'exercice d'attribuer le statut de personne à un être, on se réfugie parfois dans l'affirmation selon laquelle la personne est l'être charnel. Cette idée est parfaitement illustrée par la thèse de l'Eglise catholique selon laquelle « la personne commence dès la conception ».

Cette thèse, sur laquelle il faut que nous nous arrêtions un instant, fait clairement du résultat biologique de l'union de deux êtres humains une personne humaine, avec tout ce que cela implique. Mais que faut-il entendre par « dès la conception »? Cette expression laisse entendre qu'il y aurait un instant "t" de la conception. Or, cet instant "t" n'existe pas. Choisira-t-on l'entrée du spermatozoïde dans l'ovule? On peut objecter que le moment de la fusion des noyaux, et donc des chromosomes, est préférable car ça n'est qu'à cet instant qu'un être nouveau apparaît. Mais peut-on parler d'« instant » dès lors qu'il s'agit d'un processus *continu* ?

Supposons cette difficulté surmontée, aurons-nous alors affaire à *un* être nouveau? Non : jusqu'au quatrième jour, chaque cellule séparée du tout peut redonner un individu complet (totipotence). Et qu'entend-on par le mot « commence »? Faut-il entendre que la dotation génétique de la cellule œuf devrait nécessairement aboutir à un être humain achevé? C'est faux : la plupart des cellules issues des premières divisions produiront non l'embryon, mais

---

<sup>58</sup> Lucien Sève, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, Ed. La dispute, Paris, 2006, op. cit. pp 18 et 37. En latin, la personne juridique est appelée « persona ficta ». Il s'agit d'une catégorie où l'on trouve également l'enfant à naître supposé né dès lors que ses intérêts sont en jeu, l'enfant adopté considéré comme celui de ses parents adoptifs, ou encore l'adage « nul n'est censé ignorer la loi ».

<sup>59</sup> Dominique Thouvenin, *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, La Documentation française, 1988, cité par Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Odile Jacob, Paris, 1994, op.cit. p27. Soulignons que cette remarque vaut tout autant pour la personne dite « physique » puisqu'il est possible qu'une personne bien vivante soit déclarée morte en droit, par exemple dans les cas de condamnation à la mort civile (disposition qui n'existe plus aujourd'hui) ou dans les cas de disparition. Celle-ci pourra d'ailleurs faire l'objet d'une « résurrection juridique » par laquelle elle recouvrera tous ses droits.

<sup>60</sup> *Ibid.*

son placenta; le processus peut déboucher sur une môle (croissance anormale du placenta qui aboutit à un avortement spontané) ou une tumeur; l'embryon peut, jusqu'à la troisième semaine, se diviser pour donner des jumeaux; ou ne pas nidifier et être évacué à l'insu même de la mère ce qui, semble-t-il, représente environ deux tiers des cas.

Il y a donc, on le voit, grand danger conceptuel à assimiler personne et corps, mais aussi péril moral car on finit, à ce compte-là, par faire du corps un tabou comme si la personne n'avait pas parfois des raisons de se plaindre de son corps et d'appeler la médecine à corriger la nature, pour qu'elle-même soit respectée.

La personne n'est donc ni une chose, ni une fiction juridique, ni une personnalité, ni un être auquel on aurait attribué par postulat une mystérieuse liberté acosmique et qui en serait seul détenteur, et encore moins une entité métaphysique ou sacrée qui viendrait infuser la matière en une insaisissable instantanéité.

#### b) Ce qu'est la personne

La notion de personne humaine est bien une notion philosophique, juridique et morale, c'est une valeur. Il est donc bien clair que ce que nous visons dans l'être humain en le nommant « personne » est *d'ordre incorporel*, au sens où nous évoquons plus haut la possibilité et les limites d'un tel ordre dans un cadre matérialiste.

Mais l'émergence de cet ordre incorporel de la personne est impensable hors de l'émergence de l'homme lui-même, dont elle n'est qu'une forme. L'humanité est sortie de l'animalité, tout en y gardant des racines, non pas grâce à une évolution simplement biologique mais grâce à la capacité acquise par elle de s'émanciper de la nature en produisant de façon de plus en plus habile et réfléchie ses moyens de subsistance.

La production d'outils et de signes constitue la traduction inorganique et objective de capacités qualitativement inédites. Les progrès de l'homme ne sont pas stockés, comme chez les animaux au rythme de l'évolution biologique, dans son organisme mais hors de lui, de façon exponentiellement cumulative, dans le monde social, les objets, le langage, l'écriture, les institutions, les modes de transmission du savoir et des techniques.

Chaque individu doit alors s'approprier, par une forme proprement humaine d'apprentissage, une part spécifique du monde humain ainsi formé. Par ce double processus d'hominisation biologique et d'humanisation culturelle, l'humain devient un fait d'histoire partiellement autoproduit et acquiert une forme de transcendance profane vis-à-vis du monde simplement biologique.

Dès lors l'humanité, entendue comme le fait d'être homme, distingué de l'animalité pure, n'est pas une donnée présente dans chaque individu isolé ainsi qu'en témoignent les exemples « d'enfants sauvages », c'est le monde social humain, et chaque individu naturel

devient humain en s'humanisant par son processus de vie réelle au sein des rapports sociaux. Comme le dit Marx, « l'homme, c'est le monde de l'homme »<sup>61</sup>.

C'est là, dans ce processus civilisateur, que se construit tout autant la catégorie morale de personne humaine et qu'elle s'incorpore à l'individu : *en devenant homme, il achève d'acquérir la valeur*. Nous assistons à un *processus d'émergence de la valeur à partir du fait* structurellement comparable à l'émergence de la morale telle que la décrit le Darwin de « La descendance de l'homme », où la sélection naturelle a sélectionné des pratiques anti-sélectives (morale, solidarité, etc.) en un effet de rupture explicable dans les termes de la théorie de l'évolution.

Pas plus que l'or ou l'argent, la personne n'a de valeur par nature, mais elle ne l'acquiert pas davantage par une décision arbitraire : elle procède d'un immense *labeur de civilisation*. S'il nous faut refuser sans relâche toute marchandisation du corps humain, il peut ainsi en revanche se révéler très fécond de recourir, pour appréhender ce qui se joue-là, au « *paradigme de la marchandise* »<sup>62</sup>.

En effet, toute marchandise est à la fois un objet et une valeur. L'utilité de l'objet et sa valeur ne sont pas corrélatives : il est des choses indispensables mais sans valeur mesurable (l'air), il est des objets inutiles mais de très grande valeur (l'or). Sans entrer ici dans un débat économique complexe et pour rester dans le cadre marxien qui est le nôtre, nous reprendrons à notre compte l'analyse selon laquelle la valeur d'une marchandise traduit la quantité de travail social nécessaire à sa production, valeur qui se cristallise dans l'échange et qui s'y traduit en prix lorsqu'on y a recours à la monnaie. L'air ne nécessite (à ce jour) aucun travail pour que nous en disposions, l'or en demande beaucoup.

La valeur n'est donc pas immanente à la substance de la chose, elle ne découle pas non plus d'une décision particulière : elle est un incorporel qui va s'incorporer à la corporéité de la marchandise par l'effet d'un *travail social*.

Nous disposons ainsi d'un modèle précieux pour penser la constitution historico-sociale de l'humain, et en lui de la valeur de la personne humaine. Par ce processus, la fiction abstraite de la personne se transmue en réalité concrète d'une personne, l'individu acquiert la qualité de *sociétaire du genre humain*, à la manière dont on peut être sociétaire d'une mutuelle, avec toutes les prérogatives qui lui sont attachées.

« Individu », « personnalité » et même « sujet » sont des termes *descriptifs*, « personne » est un terme *prescriptif*. Ce statut de personne est une prérogative morale qui à la fois lui appartient et la dépasse, parce qu'il est à tous tout en n'étant à personne.

---

<sup>61</sup> Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Ed. Sociales, 1975, p198

<sup>62</sup> Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, op. cit. p43.

*La personne est donc la valeur universellement acquise par tout individu en sa qualité de sociétaire du genre humain. C'est une qualité inaliénable que l'individu devra, lorsqu'il en sera capable et dans la mesure où il en sera capable, accueillir, revendiquer et défendre pour lui-même comme pour les autres.*

#### 7- Comment l'individu devient personne : l'ascription

Il s'agit là d'un mode d'incorporation ou d'inhérence tout à fait original, qu'à la suite de Strawson et Ricoeur, Sève appelle « *ascription* »<sup>63</sup>. Celle-ci n'est *ni l'imputation* de Kant, qui ne désigne que le rapport d'un acte à un agent alors qu'il s'agit ici de lier un être à une valeur, *ni la description* qui désigne le constat d'un simple état de fait alors que nous parlons ici d'assigner une façon de se conduire, *ni la prescription* qui ne suppose pas l'assentiment de celui à qui elle s'adresse alors que nous visons ici un acte de réappropriation volontaire d'une valeur par le sujet lui-même, d'emblée interpersonnelle et réciproque.

« *L'ascription d'une dignité, ajoute Sève<sup>64</sup>, est le processus par lequel l'être individuel vient à détenir en-soi et pour-soi la qualité de sociétaire du genre humain* ». Si donc il y a effectivement « en nous plus que nous », c'est-à-dire plus que notre individualité subjective, il ne s'agit pas d'une mystérieuse entité métaphysique dont l'unité avec le corps et donc la relation au monde reste fondamentalement inconcevable, et qui ne viendrait valoriser l'homme complet et concret que de façon adventice, comme la perle valorise l'écrin tout en conservant l'exclusivité de la valeur.

Il s'agit du résultat, déposé là avec notre consentement, d'un *effort civilisationnel multimillénaire à visée universaliste*, non-linéaire, fragile, contingent, perpétuellement menacé par les barbaries de toutes sortes, infiniment précieux car profondément humain.

Mesurons bien en quoi cette catégorie de personne comporte, du coup, une irréductible objectivité et ne saurait être réduite, dans son actualité comme dans sa genèse, à la simple relation intersubjective, qui elle ne peut déboucher que sur un relativisme éthique et soumet la personne aux caprices de l'air du temps ou de l'humeur singulière.

Rien mieux peut-être ne traduit cette élaboration collective de l'ordre de la personne que le système français du *don du sang* (que l'on pourrait élargir au don d'organes ou de gamètes) qui, a contrario du système étasunien organisant sa commercialisation, est né au sein des réseaux de résistance pendant la guerre pour se formaliser dans la décennie qui suivit la libération, conjointement à la création de la Sécurité Sociale. C'est pourquoi dans le don anonyme et gratuit de sang, d'organes ou de gamètes, *nous donnons* à l'autre une fraction à la fois de ce que nous sommes et de ce qui nous lie à lui, à savoir *de l'humanité*.

---

<sup>63</sup> *Id.* p71

<sup>64</sup> *Id.* p72

Jamais la valeur morale du don d'un objet, si cher nous soit-il, n'égalerait celle que peut atteindre le don d'un élément de son propre corps, c'est-à-dire de sa propre personne *non pas identifiée au corps mais investie dans le don*, même si évidemment les choses se déclinent différemment selon que l'on donne un élément renouvelable (sang, gamètes) ou non (organe), selon que ce don ait lieu *ante* ou *post mortem*, et surtout que ce don ait été réalisé de façon explicitement consentie ou sur la seule base du consentement dit « présumé ».

Un matérialiste peut entendre ainsi la notion de personne humaine, donc le processus par lequel elle acquiert la dignité fondant notre devoir de respect :

La *personne humaine* est une réalité d'essence historico-sociale, civilisationnelle, activement intériorisée par chacun de façon modulée et variable, qui ne se laisse réduire ni à une substance, ni à une fiction, ni au lien intersubjectif, et qui a pour socle l'ordre de la personne entendu comme ensemble de pratiques, de représentations et d'institutions engagé dans une histoire. Cet ordre, formé au fil du temps et des aléas de l'histoire, est l'ensemble des formes sociales à la fois matérielles et idéelles à partir desquelles s'incorpore plus ou moins en chaque individu la conscience d'une irréductible valeur de l'humain. La personne procède ainsi d'un agir civilisationnel dont nous sommes tous responsables au quotidien. Enracinée dans l'individualité biopsychique qui lui donne ses contours, elle ne s'y résout pas et acquiert une universalité qui la rend susceptible de valoriser d'autres éléments relevant de l'humain, raison pour laquelle elle peut être appelée « forme-valeur ». Cette forme-valeur est également ascrée à tout individu en sa qualité de sociétaire du genre humain.<sup>65</sup>

#### 8- Penser en matérialiste le devoir de respect

On voit donc comment se forme, en un même mouvement d'émergence, l'humain, la personne, la dignité que confère ce statut de personne et le devoir moral qui en découle. En effet, par ce processus d'incorporation de la personne, l'être humain acquiert une dignité qui appelle notre respect, ce respect n'étant rien d'autre que la reconnaissance de cette dignité. Nous retrouvons ici un cadre kantien, et en particulier ce repère intangible de la différence radicale entre dignité et prix, mais que la prise en considération de l'humanité réelle nous oblige à repenser dans ses conditions objectives de possibilité et de déploiement.

Compte-tenu de cette définition que nous venons de produire de la personne humaine, en quoi peut consister le respect de sa dignité ? Si la personne est en effet la forme-valeur également ascrée à tout individu dans un monde humanisé, le respect doit à son tour être

---

<sup>65</sup> Cette définition synthétise toute une série d'éléments que l'on retrouvera plus en détail chez Lucien Sève en *Pour une critique de la raison bioéthique*, op. cit. p82 et *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, op. cit. pp 19, 51 à 55 et 63-64.

entendu comme « *la conscience initiatrice de cette forme-valeur, la pratique responsable de son ascription, l'effort vigilant pour la rendre vivace.* »<sup>66</sup>

Dès lors, on saisit qu'il n'y a pas lieu de penser le rapport entre dignité et respect en terme d'alternative, de primauté ou de primat de l'un sur l'autre, et de s'interroger pour savoir si c'est la présence effective de cette dignité en une personne qui impose le respect ou si c'est l'impératif abstrait de la respecter qui ordonne d'ascrire une dignité. Il s'agit bien d'un *rapport dialectique vivant* entre ces deux dimensions, où la présence d'individus humains ayant une valeur mais aucun prix exige que nous les respections, tandis que dans un même mouvement la pratique commune d'un tel respect soutient en eux la forme-valeur de la personne.

L'affirmation d'un tel rapport dialectique ne résout magiquement aucune des difficultés pratiques bien épineuses auxquelles nous confronte la bioéthique, mais offre *un cap* : tout ce qui relève de l'humain relève de la personne, porte donc une irréductible dignité, et impose *ipso facto* un absolu devoir de respect qui lui-même entretient le statut et la valeur de la personne humaine.

## **Conclusion**

*Qu'est-ce donc alors que respecter la dignité de la personne humaine?*

C'est *maintenir vivant le processus de civilisation* qui fait de l'individu y compris en devenir, y compris dans ses composants biologiques, un sociétaire du genre humain porteur d'une dignité inaliénable.

C'est refuser en toutes circonstances la chosification de l'être humain, de ses facultés, de ses produits ou de ses composantes, comme par exemple et respectivement la capacité à procréer, le sang ou les gamètes, et les organes.

C'est, conformément à la perspective kantienne dans laquelle nous persistons à nous placer, refuser de traiter autrui comme moyen mais le prendre toujours aussi comme fin.

C'est donc refuser de la façon la plus ferme que les logiques d'argent ne viennent investir le monde biomédical<sup>67</sup>, notamment en restaurant la capacité du Service Public, incarnation

---

<sup>66</sup> Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, op. cit. p184

<sup>67</sup> L'actualité ne cesse malheureusement de confirmer la nécessité et l'urgence d'un tel refus : affaire du sang contaminé, et plus récemment, affaire des surirradiés d'Epinal, affaire du Médiateur, affaire des prothèses PIP, sans même parler du lobbying, des conflits d'intérêt, de l'orientation générale de la recherche qui ressemble bien souvent à une pure recherche du seul profit maximal, etc.

centrale de la « moralité objective », à offrir à tous des soins de qualité, voire en élargissant ses prérogatives par exemple à la production de médicaments et de prothèses.

C'est œuvrer concrètement c'est-à-dire politiquement à la mise en place des conditions d'une véritable appropriation collective de telles valeurs, notamment par la construction d'une réelle démocratisation du débat bioéthique.

C'est affirmer en toutes circonstances quelques *principes* fondamentaux tels que *l'inviolabilité* en tant que droit de chacun à être protégé; *l'indisponibilité* en tant que refus de faire du corps une marchandise y compris si tel est le désir de la personne réduite à sa situation d'individu aliéné ou acculé par la misère<sup>68</sup>; le *respect de l'identité* et de l'intégrité du corps, sauf impératif thérapeutique; *la protection* des personnes fragiles et vulnérables; le *respect du libre choix* de la personne malade dans la conduite de son traitement après que toutes les conditions d'un choix effectivement libre aient été réunies, etc.

Ce dernier point pose bien entendu la délicate question de savoir où fixer la limite d'un *seuil de souffrance* « acceptable », entre médecine préventive et curative d'une part, et médecine de confort d'autre part. Observons que ce seuil est de fait légalement déjà fixé par une nécessaire distinction entre ce qui peut ouvrir droit à remboursement ou pas, même si on peut toujours débattre du niveau où on va stabiliser le curseur.

Statuer en matérialiste, à la fois progressiste et responsable, sur l'idéal d'une humanité débarrassée dès ici-bas de toute souffrance impose, face à l'offensive utilitariste-libérale, de conserver à l'esprit que la définition de la santé par l'OMS constitue un idéal régulateur<sup>69</sup>, pas un droit opposable quel qu'en soit le contenu et face auquel nous devrions tous être au garde-à-vous.

Cela suppose de faire le départ, tant sur le plan légal que sur le plan moral, entre des désirs légitimes c'est-à-dire compatibles avec ceux de l'humanité actuelle et future, et les désirs illégitimes car incompatibles avec une telle exigence.

Cela invite également, et peut-être surtout à comprendre qu'une part considérable des souffrances individuelles et collectives trouve ses causes à un niveau spécifiquement économique, social et politique, et ne pourra dès lors trouver ses solutions qu'à ce niveau, aux antipodes de toute fuite en avant techniciste et mercantile.

L'accroissement des demandes d'AMP, par exemple, lié au recul progressif de l'âge de la grossesse peut recevoir une réponse politique et sociale, par une lutte effective contre le

---

<sup>68</sup> Principe que l'on préférera peut-être appeler « non-patrimonialité » du corps pour souligner que celui-ci doit être hors-commerce mais pas nécessairement hors d'usage. Cf. Lucien Sève *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, Ed. La Dispute, 2006, op. cit. p24 note 20.

<sup>69</sup> Elle est, rappelons-le, ainsi énoncée : « la *santé* est un état complet de bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité ». Cette définition conduit à ce que 70 à 99% de la population, selon les pays, soit considérés comme en mauvaise santé.

chômage de masse, par une hausse des allocations, par des mesures de protection de la carrière des femmes (pas de refus de recrutement, de blocage de carrière, voire de licenciement pour « fait de grossesse »), par une redistribution du partage des tâches entre hommes et femmes, par le développement de structures d'accueil pour les jeunes enfants, et par la restauration de l'accès à l'école pour les enfants de deux ans.

Observons également qu'à l'encontre de tout le projet technoscientifique de l'Occident depuis cinq siècles, *respecter la dignité de la personne humaine* notamment dans le champ de la procréatique peut aujourd'hui signifier, dans ce que nous appellerons une « *éthique de l'abstention* » (à distinguer de « l'éthique de la non-découverte », voire de la « non-recherche » développée par Jacques Testart), choisir de ne pas choisir, décider de ne pas décider, poser l'acte de ne pas agir c'est-à-dire prendre l'option délibérée de laisser à la nature la bride sur le cou, non pas évidemment lorsque l'apparition d'une maladie ou d'une malformation grave est en jeu, mais lorsque le respect du futur enfant et de sa liberté impose de laisser faire la « loterie génétique ».

Il ne s'agit donc pas de considérer que la nature soit intrinsèquement bonne, puisqu'il faut tout faire pour l'empêcher d'infliger à l'enfant un handicap lourd ou de graves maladies, mais simplement de laisser toute latitude à la future personne, ou potentialité de personne humaine, dans le choix qu'elle fera elle-même à propos du corps qu'elle aura reçu. Si c'est pour elle un problème de n'avoir pas les yeux bleus, libre à elle de se mettre des lentilles colorées, mais ses parents ne sont pas fondés à le lui imposer et la biomédecine a bien d'autres choses à faire que de satisfaire ce genre de caprices.

Concernant la procréatique de manière générale, l'exigence de respecter la dignité de la personne humaine nous semble imposer de demeurer dans le cadre du relatif consensus dominant actuellement en matière d'indications de l'AMP et de continuer à la réserver exclusivement aux situations d'infertilité médicalement établies au sein d'un couple d'adultes vivants, consentants et en âge de procréer, sans extension à l'infertilité « sociale » (personnes seules, homosexuelles, ou ayant dépassé l'âge d'une procréation naturelle) qui en tant que telle ne relève pas de la médecine, en tout état de cause dans le but de préserver l'enfant des formes chosifiantes du désir de parentalité.

Soulignons néanmoins que le même souci du respect de la dignité de la personne humaine conduit dans certains cas à conférer des droits aux parents sur l'embryon puis l'enfant (IVG, anonymat des dons de gamètes ou d'embryons) au nom de la primauté de la dignité d'êtres *actuels* sur celle d'un être potentiel ou possible. A l'inverse, il peut consister à en conférer à l'embryon ou l'enfant pour le protéger des désirs non-universalisables des parents ou de la société dans son ensemble (GPA, extensions indues de l'AMP, clonage, fabrication

d'embryons pour la recherche, DPI-HLA dans le cas d'un enfant conçu exclusivement pour servir de « médicament » à un autre, etc.).

La perspective matérialiste et athée que nous adoptons ici n'interdit nullement de manifester notre plein accord avec la théologienne protestante France Quéré (même si nous ne mettons probablement pas la même chose derrière le mot « transcendance ») lorsqu'elle écrit, à propos des dérives de la procréatique moderne :

*« Face à ces manques, mais il y en aurait bien d'autres, ayons la modestie de revenir à la mission première de la médecine, qui a pour tâche de guérir et de prévenir le mal et non de produire ou de déterminer la vie, au nom d'un "bien" que nous ne savons pas définir. L'enfant est l'œuvre de notre chair, mais pas de nos calculs et de nos mains. Il est engendré et non fabriqué. Il est reçu et non déterminé. Sa liberté est le fruit de sa contingence, où les parents n'ont pas de part; la merveille de la parenté consiste dans le respect de l'étrangeté de l'enfant, que les jeux de nature impliquent, que l'éducation préserve, qui consiste en l'effacement progressif de l'autorité. Ainsi se reconnaît, en cette singularité, la transcendance d'un être qui, comme tel, a le droit à un espace inviolable, qui est le "naos"<sup>70</sup> de sa conscience et le sentiment absolument personnel de sa singularité. »<sup>71</sup>*

L'important est finalement surtout, pour donner un contenu *concret* à cette notion de devoir de respect de la personne humaine et de sa dignité, d'avoir saisi l'esprit d'une démarche qui, inspirée de Kant, élargit pourtant le champ de son propos moral et tente d'éviter ses difficultés. Il est déterminant de prendre conscience que chaque cas appelle une mise en pratique de principes universels, et qu'il ne faut *ni céder sur les principes*, car tout devient possible (libéralisme, utilitarisme, éthique minimale), *ni s'y cramponner*, car plus rien ne l'est (Eglise catholique).

Nous serons perpétuellement confrontés, comme nous l'indiquions plus haut<sup>72</sup>, à la contradiction inhérente aux situations morales entre *respect des obligations universelles* et *attention aux cas particuliers*, le premier pouvant conduire à une cruelle indifférence face aux situations spécifiques et donc à une violation du principe lui-même, la seconde pouvant conduire à une casuistique sans rivage qui d'exceptions en exceptions se traduit par un anéantissement du principe même au nom duquel nous étions attentifs au cas particulier.

Il faut, pour sortir autant que faire se peut du dilemme, être attentif à ce que chaque cas peut avoir d'inédit, tout en considérant que *chaque cas est le lieu de l'universelle exigence de*

---

<sup>70</sup> Terme issu du vocabulaire de l'architecture religieuse : cœur du temple égyptien ou grec, ou encore de l'église orthodoxe.

<sup>71</sup> France Quéré, « Avis relatif aux recherches et utilisation des embryons humains in vitro à des fins médicales et scientifiques » in *Avis du CCNE sur le statut de l'embryon*, N°8 - 15 décembre 1986, p46.

<sup>72</sup> Cf. « *Antinomies...* »

*respect*. « Nous dirons alors, précise Lucien Sève<sup>73</sup>, qu'il y a une universalité d'obligations morales applicables au grand nombre des cas, mais qu'il y a toujours aussi des exceptions contraignant à y déroger plus ou moins. Ainsi refusons-nous *en règle générale* le diagnostic du sexe de l'embryon à implanter *sauf en cas* de maladie génétique grave liée au sexe, comme l'hémophilie. »

Nous sommes bien dans une contradiction dialectique, non-antagonique et perpétuellement évolutive où nous rencontrons l'universel *dans* le particulier mais où le particulier se révèle être le seul mode d'existence *effectif* de l'universel. Il faut donc *mettre en œuvre au cas par cas l'universel* *devoir de respect de la dignité humaine*.

Il ne faut pas céder à la tentation de fixer des dates-butoir, de tracer des frontières infranchissables, car on se voue alors aux inextricables contradictions des exceptions, à l'image d'un conducteur qui s'interdirait absolument de franchir une ligne blanche continue, fut-ce pour éviter de renverser une personne sur la chaussée, mais évaluer singulièrement chaque cas au regard de valeurs, au regard d'une *visée morale* structurée par la conscience aiguë de la dignité de la personne humaine et de notre devoir de respect à son égard. Du déontologisme, nous garderons l'idée du *cap* à ne pas perdre de vue, du téléologisme la possibilité de *louvoyer* pour parvenir à l'objectif.

---

<sup>73</sup> Lucien Sève, *Critique de la raison bioéthique*, *op. cit.* p194. Souligné par l'auteur.