La vie humaine

Défis philosophiques actuels

L'embryon humain

et les conceptions de la personne

Enjeux pour aujourd'hui

Prof. François-Xavier Putallaz

Université de Fribourg SP 2013

Le début de la vie : l'embryon et les conceptions de la personne
Semestre printemps 2013, salle 3023

François-Xavier Putallaz et Bernard N. Schumacher

1) **19 février** : fxp Introduction. La théorie du projet parental. Frydman, Testard, Sartre (I)
2) **26 février** : fxp : La théorie du projet parental. Frydman, Testard, Sartre (II)
3) **5 mars** : fxp : L'embryon comme individu de l'espèce humaine A. Suarez (I)
4) **12 mars :** fxp : L'embryon comme individu de l'espèce humaine A. Suarez (II)
5) **19 mars** fxp : Le Diagnostic préimplantatoire repères éthiques
6) **26 mars** : fxp : Discussion et questions ou conférence d'un embryologue.
7) **mercredi 10 avril** : Prof. Pascal Ide (Rome) L'embryon humain est-il une personne ?
8) **16 avril** : BS : Introduction ou conférence d'un juriste
9) **23 avril** : Dr. Roberto Andorno (Zürich) Le DPI et la maîtrise technicienne de la descendance
10) **30 avril** : BS : Peut-on supprimer la vie de l'embryon et du fœtus : Singer
11) **7 mai :** BS : L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ? Jürgen Habermas (I)
12) **14 mai** : BS : L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ? Jürgen Habermas (II)
13) **21 mai** : BS : L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ? Jürgen Habermas (III)
14) **28 mai :** BS: L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ? Jürgen Habermas (IV)

Travail de séminaire écrit. Ou examens oraux :

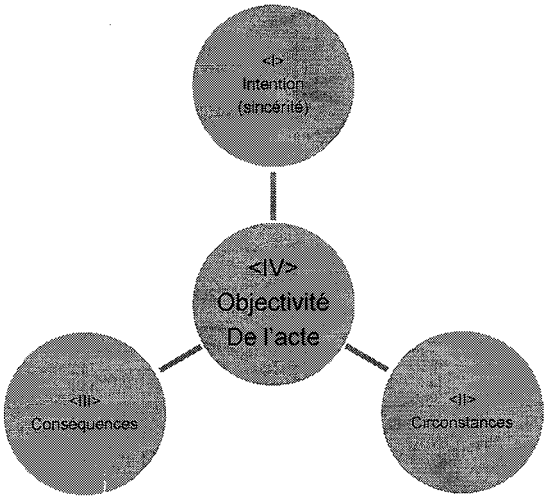
Mardi 4 juin : 10h00-14h00 (FXP)

Lundi 3 juin : 11.30 – (BS)

plan du cours

Les quatre piliers de l'éthique

et l'hypertrophie de chacun d'eux



1. hypertrophie de l'intention

« Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire : tout ce que je **sens** être bien est bien, tout ce que je **sens** être mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la conscience. »

Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, (l'*Emile*, l. IV), Paris 1996, p. 83

2. hypertrophie des circonstances

« L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. »

Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1996, p. 29.

3. hypertrophie des conséquences

Une action sera jugée bonne si elle produit pour tous ceux qu'elle implique plus de bien-être que toute autre action alternative ; elle sera considérée comme mauvaise dans le cas contraire. Le critère du bien et du mal s'est déplacé : il ne réside plus dans l'acte évalué objectivement, mais dans le bien-être à favoriser et la quantité de souffrance à éviter pour le maximum d'êtres vivants concernés. L'éthique a déserté le bien ou le mal, pour mesurer *l'effet* de l'action sur soi-même et sur les autres. Le critère de décision relève exclusivement de *l'intérêt* des êtres vivants.

(cf. Peter Singer, ci-après)

4. Rééquilibrage des quatre piliers

4.1. La question de l'embryon et du fœtus n'est pas une question éthique, mais scientifique et philosophique

(Ci-après A. Suarez, *Engendré non pas fabriqué*, et Guenter Rager, *Données biologiques et réflexions sur la personne*)

Cf. Pascal Ide, *Le zygote est-il une personne humaine* ? Paris, Téqui, 2004.

4.2. Retrouver l'équilibre éthique des trois piliers en éthique

discussion

LE STATUT DE L'EMBRYON[1]

Au long de notre action sur l'avortement, nous nous interrogions : « Qu'est-ce qu'un foetus, qu'est-ce qu'un enfant ? » Maintenant comme alors, je pense qu'il est le résultat d'un processus où se mêlent étroitement les obstacles de nature biologique et le désir plus ou moins conscient de donner la vie : le désir de naissance. La vie existe dans chaque cellule, c'est un processus ininterrompu. Il n'y a pas de moment privilégié où elle commence, où elle finit. Sur le plan biologique, chaque gamète est une parcelle de vie, de même que chaque cellule embryonnaire. Mais ce processus de vie n'aboutira à une personne que si plusieurs obstacles sont surmontés : obstacles biologiques et obstacles psychologiques. Les échecs de la nature sont en effet fréquents : non-fécondation, non-division, non-implantation et anomalies au cours de la grossesse. Mais le matériel biologique embryonnaire n'est pas seulement le fruit d'une simple fonction organique. Il ne peut se poursuivre dans le temps que s'il est porté par un désir de naissance. Si ce désir est absent, la mère peut consciemment avoir recours à l'avortement, quelles que soient les lois et les sanctions encourues. Elle peut également laisser poursuivre la grossesse, mais avoir recours à une conduite telle que, imprudence sur imprudence, elle aboutit à un accouchement prématuré ou à une mort du foetus *in utero*. La dépendance de l'embryon à la mère est donc totale, de l'implantation jusqu'à la fin du deuxième trimestre de gestation. A cette date, il acquiert progressivement son autonomie, il devient un individu, mais un individu sous assistance (assistance maternelle et médicale). Ce n'est qu'au sortir de cette aide et assistance qu'il deviendra une personne, c'est-à-dire un être autonome par rapport à sa mère biologique.

C'est cette conception de la personne qui peut servir de ligne de démarcation pour ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas, et qui peut aider à définir le code de conduite et d'éthique pour le médecin. Celui-ci va suivre la volonté de sa patiente à qui manque l'une des composantes à la création d'un être humain. Lorsque l'IVG (interruption volontaire de grossesse) est décidée, c'est le désir de naissance qui est absent. S'il y a stérilité, c'est l'obstacle mécanique ou physiologique qui est présent. On ne peut respecter l'embryon que dans la mesure où celui-ci est porteur du désir de naissance de ses géniteurs. Car déshabité du désir de naissance de ses parents biologiques et en dernier ressort de sa mère biologique, de sujet potentiel, il devient alors objet.

[1] RENE FRYDMAN, *L'irrésistible désir de naissance*, Paris 1986, p. 34-35.

LE STATUT DE L'EMBRYON[1]

Et nous obtînmes « nos » premiers oeufs fécondés. Je me souviens de cette émotion rare, quand le tube de culture ne contient plus seulement des gamètes, ces cellules versatiles qui ne valent guère plus que n'importe quelle cellule, mais que survient l'idée microscopique d'un enfant. Sa taille est, pour plusieurs jours, celle de l'ovule maternel, son aspect ne diffère absolument pas de celui d'un embryon animal du même âge, mais dans cette chose transparente, il y a l'aptitude au développement unique d'une personne humaine. Qu'on ne se méprenne pas, je suis persuadé que l'humanité n'arrive à l'oeuf que plus tard, après l'établissement de la grossesse, première relation avec l'espèce mère. L'oeuf-éprouvette est moins, infiniment moins qu'un enfant sauvage; il n'est respectable qu'au travers du projet, extérieur à lui, d'en faire un enfant. Aussi l'oeuf humain conçu « pour essayer », en réalisant dans un tube impasse le mariage biologique de cellules compétentes mais anonymes, celui-là, malgré l'assemblage unique de ses gènes, est hors l'humanité.

Pourtant de tels embryons expérimentaux m'ont fait gamberger. Parfois en me donnant la preuve irréfutable de ma fertilité, mais surtout en me procurant des émotions exceptionnelles et dérisoires à la fois, comme d'avoir réussi environ la moitié d'un projet auquel je ne croyais qu'à demi, comme d'assumer le pouvoir pervers de réaliser, dans l'asepsie sexuelle, une sorte de coït clandestin entre deux personnes qui s'ignorent. Quand nous fûmes à travailler en « grandeur réelle », avec des couples stériles à qui l'embryon devait être restitué, ces émotions préliminaires furent renvoyées à leur puérilité : la fécondation *in vitro* réduisait notre espace ludique et développait des responsabilités. On peut intellectualiser à perte de temps sur la nature réelle, les droits ou le statut de l'oeuf humain, cette chose inconnaissable qui gît, inerte, dans une solution synthétique. Il reste qu'un homme et surtout une femme ont souffert, longtemps et avec obstination, et ont le droit de considérer, déjà, l'oeuf fécondé comme le début de leur enfant. Ce que des actes médicaux répétés n'ont pu réaliser pour ce couple, a commencé ici, au fond d'un tube qui devient aussi précieux qu'un berceau. La gamberge devant le tube, quand survient la preuve qu'il s'est passé « quelque chose » est le véritable salaire de l'éprouveur. Elle ne dure hélas, que le temps de s'accoutumer au succès, mais elle prit des allures d'obsession à l'époque où tout n'était qu'incertitude.

[1] JACQUES TESTART, *L'oeuf transparent*, Paris 1985, p. 55-56.

UNE IDÉE FONDAMENTALE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL : L'INTENTIONNALITÉ [1]

« Il la mangeait des yeux. » Cette phrase et beaucoup d'autres signes marquent assez l'illusion commune au réalisme et à l'idéalisme, selon laquelle connaître, c'est manger. La philosophie française, après cent ans d'académisme, en est encore là. Nous avons tous lu Brunschvicg, Lalande et Meyerson, nous avons tous cru que l'Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance. Qu'est-ce qu'une table, un rocher, une maison? Un certain assemblage de « contenus de conscience », un ordre de ces contenus. O philosophie alimentaire! Rien ne semblait pourtant plus évident : la table n'est-elle pas le contenu actuel de ma perception, ma perception n'est-elle pas l'état présent de ma conscience? Nutrition, assimilation. Assimilation, disait M. Lalande, des choses aux idées, des idées entre elles et des esprits entre eux. Les puissantes arêtes du monde étaient rongées par ces diligentes diastases : assimilation, unification, identification. En vain, les plus simples et les plus rudes parmi nous cherchaient-ils quelque chose de solide, quelque chose, enfin, qui ne fût pas l'esprit; ils ne rencontraient partout qu'un brouillard mou et si distingué : eux-mêmes.

Contre la philosophie digestive de l'empirio-criticisme, du néo-kantisme, contre tout « psycholo-

1 JEAN-PAUL SARTRE dans SITUATIONS I, Paris 1947, p. 29-32

gisme », Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience. Vous voyez cet arbre-ci, soit. Mais vous le voyez à l'endroit même où il est : au bord de la route, au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. Il ne saurait entrer dans votre conscience, car il n'est pas de même nature qu'elle. Vous croyez ici reconnaître Bergson et le premier chapitre de *Matière et Mémoire*. Mais Husserl n'est point réaliste : cet arbre sur son bout de terre craquelé, il n'en fait pas un absolu qui entrerait, par après, en communication avec nous. La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle. C'est que Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu'aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l'image rapide et obscure de l'éclatement. Connaître, c'est « s'éclater vers », s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne se peut diluer en moi : hors de lui, hors de moi. Est-ce que vous ne reconnaissez pas dans cette description vos exigences et vos pressentiments? Vous saviez bien que l'arbre n'était pas vous, que vous ne pouviez pas le faire entrer dans vos estomacs sombres et que la connaissance ne pouvait pas, sans malhonnêteté, se comparer à la possession. Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi; si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans »; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience. Imaginez à présent une suite liée d'écla-

tements qui nous arrachent à nous-mêmes, qui ne laissent même pas à un « nous-mêmes » le loisir de se former derrière eux, mais qui nous jettent au contraire au-delà d'eux, dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses; imaginez que nous sommes ainsi rejetés, délaissés par notre nature même dans un monde indifférent, hostile et rétif; vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : « Toute conscience est conscience *de* quelque chose. » Il n'en faut pas plus pour mettre un terme à la philosophie douillette de l'immanence, où tout se fait par compromis, échanges protoplasmiques, par une tiède chimie cellulaire. La philosophie de la transcendance nous jette sur la grand-route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière. Être, dit Heidegger, c'est être-dans-le-monde. Comprenez cet « être-dans » au sens de mouvement. Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde. Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volets clos, elle s'anéantit. Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme « intentionnalité ».

J'ai parlé d'abord de la connaissance pour me faire mieux entendre : la philosophie française, qui nous a formés, ne connaît plus guère que l'épistémologie. Mais, pour Husserl et les phénoménologues, la conscience que nous prenons des choses ne se limite point à leur connaissance. La connaissance ou pure « représentation » n'est qu'une des formes possibles de ma conscience « de » cet arbre; je puis aussi l'aimer, le craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme « intentionnalité », se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour. Haïr autrui, c'est une manière encore de s'éclater vers lui, c'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord

la qualité objective de « haïssable ». Voilà que, tout d'un coup, ces fameuses réactions « subjectives », haine, amour, crainte, sympathie, qui flottaient dans la saumure malodorante de l'Esprit, s'en arrachent; elles ne sont que des manières de découvrir le monde. Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. C'est une *propriété* de ce masque japonais que d'être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même, — et non la somme de nos réactions subjectives à un morceau de bois sculpté. Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses. Il nous a restitué le monde des artistes et des prophètes : effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. Il a fait la place nette pour un nouveau traité des passions qui s'inspirerait de cette vérité si simple et si profondément méconnue par nos raffinés : si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable. Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la « vie intérieure » : en vain chercherions-nous, comme Amiel, comme une enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses, les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes.

Janvier 1939.

IL N'Y A PAS DE NATURE HUMAINE[1]

L'existentialisme athée, que je représente, est plus cohérent. Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme. C'est aussi ce qu'on appelle la subjectivité, et que l'on nous reproche sous ce même nom. Mais que voulons-nous dire par là, sinon que l'homme a une plus grande dignité que la pierre ou que la table ? Car nous voulons dire que l'homme existe d'abord, c'est-à-dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur; rien n'existe préalablement à ce projet; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être. Non pas ce qu'il voudra être. Car ce que nous entendons ordinairement par vouloir, c'est une décision consciente, et qui est pour la plupart d'entre nous postérieure à ce qu'il s'est fait lui-même. Je veux vouloir adhérer à un parti, écrire un livre, me marier, tout cela n'est qu'une manifestation d'un choix plus originel, plus spontané que ce qu'on appelle volonté. Mais si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi, la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence.

[1] JEAN-PAUL SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1970, p. 21-24.

LE STATUT DE L'EMBRYON

(point de vue anthropologique)

Ce qui fait l'humain, c'est le contact des autres porteurs de la culture, donc des moyens de vivre. La vie humaine est dans la relation à autrui, dans la communication, l'échange des données vitales et contingentes. Les gènes et la biologie font office de support de base, indispensable mais gouvernable, de l'être culturel.

Ainsi la virtualité génétique contenue dans l'embryon ne garantit pas le développement d'un être humain. Seule la relation, parentale, fraternelle, sociale, peut lui assurer ce devenir humain.

(point de vue théologique)

Le témoignage biblique prolonge le point de vue anthropologique : « L'homme ne vivra pas de pain seulement, mais de toute Parole qui vient de Dieu » (Matt. 4:4).

L'être humain vit parce qu'il a été appelé à la vie et qu'il reçoit promesse et bénédiction de Dieu sur sa vie. Ainsi la parole de Dieu est transmise à l'être à naître par ses parents, qui ont formé ce projet de nouvelle vie. La relation parentale à l'enfant, expression de la promesse de vie donnée par Dieu, fonde son devenir. L'enfant n'existe pas humainement en dehors de ce projet, de cette promesse.

Ainsi l'embryon ne reçoit pas sa qualité de par son existence biologique, mais au travers du projet des parents de le voir venir à la vie et de l'accueillir comme un don. L'embryon reçoit donc un statut personnel lorsque ses parents le reconnaissent comme tel, relayant ainsi la parole du Créateur.

(respect et protection de l'embryon)

Les réflexions développées jusqu'ici nous amènent à rejeter deux modèles de statut de l'embryon : d'une part considérer que l'existence biologique est équivalente avec l'existence humaine et décider de là que la vie humaine commence à la conception; d'autre part considérer que l'embryon n'est qu'un tissu biologique, avant la nidation, et qu'on peut donc en disposer librement dans cet intervalle de temps.

Le premier modèle, sous une apparence de grande humanité, méprise en fait la relation humaine qui crée et fonde l'humanisation; le second modèle, qui peut découler du point de vue anthropologique, où l'homme décide en premier lieu s'il inscrit ou non l'embryon dans une relation, manque la dimension du don de la vie et de la promesse qui viennent d'ailleurs.

Le modèle théologique décrit propose la reconnaissance à l'embryon d'un statut qui se traduise dans les faits en lui assurant le respect et une certaine protection. Le respect ne sera jamais nul, ce qui a pour conséquence qu'il se posera toujours une question éthique quant à son devenir. La protection, elle, sera progressive en fonction du temps. Elle tiendra compte surtout du projet parental qui repose sur l'embryon.

Ainsi, dans le cas de la fécondation in vitro, l'embryon en éprouvette, ou même congelé avant la fusion des pro-nucléi, étant porteur de tous les espoirs et désirs d'enfant des parents sera manipulé avec tout le soin et la protection que réclame un être tant souhaité par ses parents. Mais si le projet parental disparaît, cette protection perd son fondement et tombe, sans pour autant que l'embryon ne perde le respect qui lui est dû et qui le différencie d'un simple tissu biologique.[1]

---

[1] Jean-Marie THEVOZ, *Le statut de l'embryon*, dans *Fécondation in vitro, Possibilités techniques et perspectives éthiques*, Etudes et rapports 37, Institut d'éthique sociale de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, Lausanne-Berne, juin 1990, p. 61-62.

INTRODUCTION

TEXTE 1

- « C'est pourquoi nous devons rejeter la doctrine qui place la vie des membres de notre espèce au-dessus de celle des membres d'autres espèces. Certains de ceux-ci sont des personnes, certains membres de notre espèce n'en sont pas. (...) Il semble donc, par exemple, que tuer un chimpanzé est pire que tuer un être humain qui, du fait d'un handicap mental congénital, n'est pas et ne sera jamais une personne. » (Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, Paris 1997 (version originale, Cambridge 1993).

Cette citation est tirée des *Questions d'éthique pratique* du célèbre Peter Singer, hier encore Directeur du Centre de bioéthique humaine de Melbourne, aujourd'hui professeur de bioéthique dans la prestigieuse université de Princeton. De cette citation, on peut retenir les premiers mots « *c'est pourquoi...* » afin de

1° présenter les arguments qui fondent une telle affirmation ;
2° tirer une conséquence exemplaire de ces principes (l'infanticide) ;
3° mettre critiquement en lumière un fondement anthropologique de cette éthique ;
4° essayer un jugement critique.

1. THESES ANTISPECISTES DE PETER SINGER

1.1. Deux principes

L'opinion de Peter Singer repose sur un double principe :

1.1.1. L'utilitarisme (conséquentialisme)

D'abord cette opinion se rattache à une éthique **conséquentialiste**, qui évacue tout principe moral pour ne retenir que les effets résultant d'une action.

TEXTE 2

- « (Les conséquentialistes) évaluent les actions en fonction de la manière dont (les règles morales) favorisent leur réalisation. (...) L'utilitariste jugera que mentir est mauvais dans certaines circonstances et bon dans d'autres, en fonction des conséquences qui s'ensuivent. » (p. 15)

Parmi les morales conséquentialistes, la plus courue est l'utilitarisme, inauguré par Jeremy Bentham (1748-1832) et développée par John Stuart Mill (1806-1873) :

TEXTE 3

- « L'utilitarisme classique considère qu'une action est bonne si elle produit pour tous ceux qu'elle implique autant ou plus de bonheur [entendez : de bien-être] que toute autre action alternative ; l'action est considérée comme mauvaise dans le cas contraire. » (p. 15)

Singer se réclame de l'utilitarisme, mais son apport tient à la tonalité fortement argumentative et analytique qui lui permet de défendre une version améliorée de cette morale, appelée « utilitarisme de préférence » [cet forme d'utilitarisme considère le degré d'accord des actions avec les préférences de celui qui est affecté par elles (cf. p. 98-99)[1]]

1.1.2. L'égalité entendue comme l'égale considération des intérêts

Une fois installé dans l'utilitarisme, Peter Singer énonce un second principe : celui de l'égalité. Le fait est indéniable que les hommes diffèrent entre eux (intellectuellement ou physiquement etc.), mais l'exigence éthique d'égalité s'est imposée au XXe siècle, dans la mesure où justement elle n'est fondée sur aucune de ces différences naturelles ; au contraire, le principe fondamental tient à *l'égale considération des intérêts*, égalité *morale* distincte de toute égalité de *fait*, laquelle n'existe pas entre humains.

L'égalité ne consiste donc pas à traiter chacun de la même manière, ni à saisir le sens métaphysique de la personne humaine, mais seulement à prendre en compte, dans nos délibérations, l'égale considération des intérêts individuels, c'est-à-dire

TEXTE 4

- « d'accorder un poids égal aux intérêts de tous ceux qui sont concernés par nos actions » (p. 32).

---

[1] Il y a une tendance à passer de l'utilitarisme classique à l'utilitarisme de préférence, ou on s'occupe moins de désir et de non-désir (dans son ensemble) que de la possibilité pour des êtres conscients de pouvoir réellement réaliser ce qu'ils désirent réaliser (ce qu'ils préfèrent). Cela ne vaut pas seulement pour des êtres humains, mais aussi pour des animaux supérieurs que l'utilitarisme de préférence doit considérer comme des personnes dans ses calculs.

Il en résulte une formalisation quantitative visant à mettre dans la balance les pertes et profits de nos actions pour l'ensemble de ceux qui sont concernés, afin d'en établir le bilan et de leur appliquer des règles de type économique comme celle de l'utilité marginale décroissante.

Selon Singer, c'est ce principe égalitaire qui aurait motivé les luttes contre l'inégalité raciale. Voici comment.

Contre l'inégalité raciale

Lorsque des personnes d'origines raciales différentes passent des tests de QI, la moyenne de leurs résultats indique généralement des différences tendancielles incontestables. Supposons, à titre d'hypothèse, qu'il existe des différences génétiques qui produiraient de tels résultats. Cela n'impliquerait pas pour autant le racisme, car ces différences n'affectent en rien l'égalité comprise de façon utilitariste : si le fondement « soutenant le principe d'égalité est l'égale considération des intérêts » (p. 40), alors l'intérêt des individus d'une race, comme le désir d'éviter la douleur, n'est nullement affecté par une différence d'intelligence. Le fait d'être intellectuellement supérieur à d'autres ne rend pas la personne plus intelligente maître des propriétés ni a fortiori de la personne des autres.

1.2. La thèse antispéciste

Si l'on avait présenté cette thèse à des fermiers blancs américains du XIXe siècle, ils auraient été heurtés, convaincus de l'existence parmi les hommes d'« espèces inférieures sans loi » (p. 27). Or nous sommes à notre tour dans une situation comparable, victimes aujourd'hui d'un préjugé qui

TEXTE 5

- « refuse de prendre au sérieux l'intérêt des animaux – préjugé qui n'est pas plus fondé que celui des propriétaires d'esclaves blancs qui refusaient de prendre au sérieux les intérêts de leurs esclaves africains » (p. 64).

Le progrès en matière d'égalité n'a aucune raison, après avoir franchi la barrière des races, de s'arrêter arbitrairement aux frontières de l'espèce humaine, car le principe de l'égale considération des intérêts fonde bien plus que l'égalité humaine : l'antiracisme se métamorphose naturellement en un antispécisme :

Le principe de l'égale considération des intérêts, appliqué aux races, impliquait

TEXTE 6

- « que le souci d'autrui ne devait dépendre ni de son apparence ni de ses aptitudes (...). Le fait que certains ne soient pas membres de notre race ne nous autorise pas à les exploiter. Que certains soient moins intelligents que d'autres ne signifie pas non plus qu'il faille négliger leurs intérêts. Ce principe implique également l'interdiction d'exploiter des êtres sous prétexte qu'ils ne sont pas membres de notre espèce ; de la même façon, le fait que d'autres animaux sont moins intelligents que nous ne signifie pas que leurs intérêts doivent être négligés. » (p. 64)

Car c'est la capacité de souffrir, qui permet à un être d'avoir des intérêts : il serait absurde d'imaginer par exemple qu'une pierre ait un intérêt ne pas être poussée du pied. Si l'on privilégie ainsi la capacité de souffrir, alors la thèse singérienne peut se développer dans sa curieuse logique :

TEXTE 7

- « Si un être souffre, refuser de prendre cette souffrance en considération n'est pas justifié moralement. Peu importe la nature de cet être. (...) C'est pourquoi notre intérêt pour autrui ne peut avoir d'autre limite défendable que celle de la sensibilité (...). » (p. 65)

TEXTE 8

- Si donc les racistes violent « le principe d'égalité en accordant un poids supérieur aux intérêts des membres de leur propre race lorsque ceux-ci sont en désaccord avec ceux d'une autre race » (...) « de la même façon, ceux que j'appellerai les 'spécistes' accordent une plus grande importance aux intérêts des membres de leur propre espèce lorsqu'ils entrent en contradiction avec ceux d'autres espèces. Les spécistes n'acceptent pas que la douleur soit aussi grave lorsqu'elle est ressentie par des cochons ou des souris que par des êtres humains. » (p. 66)

Et la rationalité, objectera-t-on ? Réponse : la raison entre en jeu dans la mesure où les adultes humains sont normalement équipés de capacités mentales qui risquent de les faire souffrir davantage que d'autres : la raison peut accroître la douleur (ou le plaisir), à cause d'une conscience aiguë conduisant par exemple à se sentir terrorisé par crainte d'un événement futur. La raison intervient dans la seule mesure où, conscients d'eux-mêmes, les hommes sont susceptibles de percevoir leur subsistence dans le temps, et de craindre par conséquent

l'apparition d'un événement futur nuisible. Voilà pour les humains adultes dotés de conscience de soi et de rationalité.

Mais dans le cas où les capacités mentales sont trop peu développées ? Un fœtus humain, un enfant handicapé mental, n'ont pas la moindre idée de ce qui pourrait leur arriver si on les utilisait au même titre que d'autres animaux pour des expériences médicales. Il faut en conclure que

TEXTE 9

- « de ce point de vue, les animaux non humains, les enfants et les personnes gravement handicapées mentales entrent dans la même catégorie. » Aucune différence n'est justifiable entre eux, « si ce n'est à cause d'une préférence indéfendable favorisant les membres de notre espèce. » (p. 67)

1.3. Une conséquence exemplaire : l'infanticide

Il y aurait de nombreuses conséquences d'éthique pratique à tirer de tels principes. La plus spectaculaire concerne la justification de l'infanticide. L'argumentation est simpliste : si l'égale considération des intérêts impose qu'on franchisse les frontières de l'espèce pour tenir compte de la capacité de souffrir d'un individu animal et donc de son degré de conscience, alors une mise dans la balance « utilitariste » est requise entre un fœtus humain et un individu animal adulte d'une autre espèce :

TEXTE 10

- « Si l'on compare honnêtement le veau, le cochon et le poulet avec le fœtus, selon des critères moralement significatifs tels que la rationalité, la conscience de soi (etc.), alors le veau, le cochon et le poulet viennent bien avant le fœtus quel que soit l'état d'avancement de la grossesse. Car même un poisson manifeste davantage de signes de conscience qu'un fœtus de moins de trois mois. » (p. 150)

Il faut donc soutenir que, avant dix-huit semaines, où le cerveau humain est physiquement incapable de recevoir des signaux indispensables à la conscience, « l'avortement est en lui-même moralement neutre » (p. 162). Parce que si les caractères retenus plus haut (conscience de soi et rationalité) constituent les caractéristiques d'une personne, aucun fœtus ne peut revendiquer la vie à titre de personne.

Une fois accepté, cet argument est transposable au nouveau-né :

TEXTE 11

- « Un bébé d'une semaine n'est pas un être rationnel conscient de soi, et il existe de nombreux animaux non humains dont la rationalité, la conscience de soi, l'éveil et la capacité de sentir, notamment, dépassent ceux d'un bébé humain âgé d'une semaine ou d'un mois. Si le fœtus n'a pas droit à la vie comme une personne, le nouveau-né non plus. Et la vie d'un nouveau-né a moins de valeur pour celui-ci que la vie d'un cochon, d'un chien, d'un chimpanzé n'en a pour chacun de ces animaux non humains. »[2] (p. 166)

Considérons alors le cas des nourrissons handicapés. Supposons un cas d'hémophilie où le bilan conséquentialiste ne permet pas de dire avec certitude que la vie de l'enfant ne vaut pas la peine d'être vécue ; supposons que les parents ne désirent pas que l'enfant vive à tout prix ; supposons en outre que le fait de tuer ce nouveau-né permettra à ces mêmes parents de donner naissance à un autre enfant, non handicapé, auquel ils auraient dû renoncer dans le cas contraire. L'utilitarisme (dans sa version 'totale' qui cherche à mesurer la balance globale entre le plaisir et la souffrance quels qu'en soient les sujets) préconise de supprimer l'enfant. Car,

TEXTE 12

- « la quantité totale de bonheur est plus grande si l'enfant handicapé est tué. La perte de la vie du premier nourrisson est compensée par le gain d'une vie plus heureuse pour le second. C'est pourquoi, selon le point de vue utilitariste total, si tuer le nourrisson hémophile n'a pas d'effets néfastes sur d'autres personnes, le tuer sera justifié. (...) L'enfant est remplaçable, comme les animaux qui ne sont pas conscients d'eux-mêmes. » (p. 180)

Alors pourquoi la plupart des femmes préfèrent-elles l'avortement à l'infanticide ? Parce que endurer une grossesse et un accouchement pour donner naissance à un enfant dont on décide qu'il ne doit pas vivre est « une expérience difficile qui peut briser le cœur » (p. 184). C'est ce même type de critère, émotionnel, qui fait que vous et moi sommes probablement choqués par les propos de Singer, un critère affectif sans pertinence en morale : nous cherchons instinctivement à protéger les nourrissons, parce qu'ils nous touchent comme tout ce qui est petit et sans défense ; or la pensée doit mettre entre parenthèses

---

[2] Nous trouvons dans cette idée une claire formulation du droit à la vie fondé sur la capacité de *désirer* continuer de vivre et de se considérer soi-même comme un sujet mental susceptible de se projeter dans le futur.

TEXTE 13

- « les sentiments qu'éveillent la petitesse, la vulnérabilité et, parfois, la mignonne apparence des nourrissons humains. Penser que la vie des nourrissons a une valeur particulière parce qu'ils sont petits et mignons s'accorde bien avec l'idée qu'un bébé phoque mérite, avec sa douce fourrure blanche et ses grands yeux ronds, davantage de protection qu'un gorille à qui ces attributs font défaut. La vulnérabilité ou l'innocence du nourrisson homo sapiens ne représente pas une raison de le préférer au fœtus homo sapiens qui est également vulnérable et innocent, ni aux rats de laboratoire qui sont 'innocents' exactement au même sens que les nourrissons humains et, comparés à la force de l'expérimentateur, également vulnérables. » Voilà des caractères « émotionnellement touchants mais sans aucune pertinence » en morale. (p. 167)

C'est ainsi que tombe la conclusion de Singer, laquelle a suscité tant de réactions indignées : car
TEXTE 14

- « l'essentiel est clair : tuer un nourrisson invalide n'est pas moralement équivalent au fait de tuer une personne. Dans certains cas, ce n'est pas un mal. » (p. 185)

2. NOTES CRITIQUES

Tout esprit averti aura évidemment repéré une foule de présupposés dans ce qui précède: le matérialisme foncier de la réduction de la spécificité humaine à sa propriété générique de pouvoir éprouver la douleur ; le pragmatisme utilitariste qui réduit toute causalité à la seule cause efficiente, c'est-à-dire au calcul des conséquences, sans même imaginer qu'un acte libre s'éclaire en fonction de la finalité et de sa causalité formelle, qui seules permettent de comprendre que « tuer délibérément un innocent » est un acte intrinsèquement mauvais.

Mais si l'on y regarde de plus près, malgré une certaine rationalité, l'analyse singérienne ne comporte aucun relief, je veux dire ne débouche sur aucune épaisseur ontologique. Ce type d'opinion (on hésite à parler de philosophie) ressemble plutôt à une mode intellectuelle, mais qui ne présentera à long terme aucun danger majeur, pour la raison précisément qu'elle ne s'engage pas sur le terrain métaphysique.

On pourrait illustrer ce propos par de multiples exemples, mais on n'invoquera ici qu'un seul cas qui, sans être le principal, est exemplaire ce cette façon de raisonner : celui de la séparation entre « membre de l'espèce humaine » et « personne ».

La séparation entre *être humain* et *personne*

Parmi toutes les critiques possibles, je voudrais serrer d'un peu plus près la distinction singérienne entre « être humain » et « personne ».[3] Aux yeux de Singer, l'expression « être humain » recèle *deux sens* différents. D'une part, elle désigne l'appartenance à une espèce animale, l'*homo sapiens* ; d'autre part, elle désigne la possession d'un degré élevé de conscience de soi et de rationalité. Dans le premier sens, un être humain est un individu d'une espèce donnée ; dans le second, on parlera de 'personne' :

TEXTE 15a

- « Certains enfants sont donc humains, dans le sens où ils appartiennent à l'espèce *homo sapiens*, mais ils ne le sont pas dans le sens qui importe moralement, car ils ne montrent aucune des qualités spécifiquement humaines énumérées. » (*Muß dieses Kind am Leben bleiben ?* p. 165) « Le terme 'humain' peut recouvrir deux notions distinctes : membre de l'espèce *homo sapiens* ou personne. » (p. 150)

Aux yeux de Singer, toute notre culture occidentale repose donc sur une confusion entre deux sens du terme être humain. Cette manière de voir constitue un défi, et c'est bien en ces termes que Singer l'envisage, de manière très arrogante :

TEXTE 15b

- « Notre argumentation est si claire, que le fardeau de la preuve incombe dorénavant à ceux qui, en en appelant au principe que la vie est sacrée, veulent montrer en quoi nous nous trompons dans notre réfutation. » (*Muß*... 161) S'ils n'y parviennent pas, alors ils ne sont plus justifiés d'en appeler à un principe qui ne résiste pas à une preuve philosophique.

---

[3] On se souvient de la phrase interro-négative de *Donum vitae*, reprise par *Evangelium vitae* : « Comment un individu, une substance individuelle, sujet de vie humaine ne serait-il pas une personne ? »

Singer a-t-il raison d'être aussi sûr de lui ? Pour y répondre, il faut presser l'analyse de sa distinction centrale entre « personne « (humain au sens 1) et membre de l'espèce *homo sapiens* (humain au sens 2). Singer prétend « disséquer » un simple *mot*, afin d'y distinguer deux *sens*, et conclure enfin qu'il existe des individus membres de l'espèce humaine qui ne sont pas des personnes (un embryon, un nourrisson handicapé, privés de conscience de soi et de rationalité), et qu'il existe des personnes en dehors de l'espèce humaine, comme des chimpanzés (cf. p. 93). (A partir de là, c'est un jeu d'enfant pour lui de montrer : (a) que l'appartenance à une espèce (le nombre de paires de chromosomes par ex.) ne constitue pas un critère suffisant pour fonder une dignité transcendante, (b) que le niveau individuel de conscience de soi permet de mesurer l'intérêt qu'un être vivant porte à lui-même).

Mais qui admettra que Singer n'ait disséqué qu'un *mot*, alors qu'il aboutit à une différence de *choses* ? Faut-il croire à cette déconnexion nominaliste entre le langage et les choses ? Il serait surprenant qu'en disséquant un simple mot (comme il le prétend, p. 150), on finisse par séparer, dans les choses mêmes, la dimension biologique du corps et les facultés psychologiques ou spirituelles de l'âme ? En réalité, le scalpel linguistique de Singer a induit que l'âme et le corps sont non seulement distincts, mais réellement séparés l'un de l'autre. Si j'emploie à dessein les termes 'âme' et 'corps', c'est pour faire voir immédiatement la tradition à laquelle Singer se rattache sans l'avouer :

TEXTE 16

- Son analyse présuppose une conception philosophique *dualiste* de la personne humaine, où le fait d'être biologiquement et génétiquement membre de l'espèce humaine entretient un rapport extrinsèque avec le fait d'être conscient de soi et rationnel. C'est parce que les propriétés biologiques sont déconnectées des propriétés psychiques (et spirituelles), que Singer peut mettre dans sa balance de boutiquier un chimpanzé et un enfant handicapé, en prétendant que la différence entre les intérêts de ces deux individus pèse en faveur du primate. (fxP)

D'où une première question : comment se fait-il qu'il n'envisage pas, au moins à titre d'hypothèse ou d'objection, que la dignité reconnue aux membres de l'espèce humaine tient à leur nature d'être personnel ? Comment n'imagine-t-il même pas que, si le corps humain, fût-il handicapé, est intrinsèquement porteur de dignité, c'est qu'il fait partie intégrante de la personne ? L'anthropologie philosophique thomiste, qui constitue pourtant l'un des grands courants occidentaux ayant acquis ses lettres de noblesse, Singer est incapable de la penser, donc de la contester, car ses préjugés philosophiques maintiennent à l'extérieur du champ analytique jusqu'à l'idée même que le biologique humain est humain parce qu'il est personnel. Autrement dit, son entière construction repose sur une thèse non dite, malicieusement présente : celle de la dualité irréductible de l'âme et du corps (de la rationalité et de l'appartenance à l'espèce, pour prendre son langage), ce qui le retient définitivement de comprendre le corps humain comme partie intégrante de la personne.

TEXTE 17

- *Critique 1* : On peut donc au moins sévèrement lui reprocher une *incompétence* au dialogue philosophique, dans la mesure où, si on veut bien tolérer qu'un professeur d'éthique ne partage pas la doctrine de l'unité substantielle de la personne humaine, il reste inadmissible qu'un philosophe professionnel ne l'envisage pas, fût-ce à titre d'objection, au motif justement qu'il n'en a pas la moindre idée. (fx P.)

Mais il y a plus. Lorsque Singer sépare absolument le fait d'appartenir à l'espèce humaine et le fait d'être une personne, quand il prétend qu'un individu appartient à l'espèce humaine à cause de *propriétés* biologiques qui n'ont *rien à voir* avec les *propriétés* qui feraient de lui une personne, il refuse implicitement que ces deux types de propriétés puissent se rencontrer dans l'unité d'une même *substance*.

TEXTE 18

- L'écrasement phénoméniste de la perspective ontologique, qui interdit à Singer de penser une profondeur inhérente à la *nature* des choses, tient en réalité à son préjugé *nominaliste* (fxP).

Voilà belle lurette en effet que la raison purement linguistique a renoncé à ce-qui-est. En effet, si les concepts ne trouvent aucun ancrage dans la nature des choses (ici de l'homme), alors l'organisation des mots, sans lien vital avec ce-qui-est, se réduit à une pure logique des propositions. Puisqu'il n'existe dans cette perspective que les *mots* et les *choses*, aucunement chevillés autour d'un *concept* universel, on peut indéfiniment raisonner sur les mots et les formules, lesquelles ont abandonné toute prétention au vrai.

L'ingénuité de Singer consiste donc à prétendre disséquer un mot (« être humain »), à se réclamer d'une simple clarification analytique du langage, mais à réintroduire en fait, subrepticement, une conception ontologique inavouée : car il tient dès le début qu'il n'existe pas de substance (c'est-à-dire que les individus sont indistinctement remplaçables, puisque la douleur ressentie n'est jamais mesurée par la dignité du sujet qui l'éprouve, homme ou cochon). Pourquoi ? parce qu'il plaque artificiellement une distinction linguistique sur

quelques *propriétés* empiriquement ou scientifiquement repérables (tels que le nombre de chromosomes auquel on applique arbitrairement le vocable « espèce humaine » et la conscience de soi auquel on associe le mot « personne »).

TEXTE 19

- *Critique 2* : Alors même que ce nominalisme analytique prétend se défaire de l'être, voilà qu'il le réintroduit clandestinement au cœur de l'argumentation : ayant déserté les chemins de la substance, cette philosophie distingue deux sens d'un *terme*, puis hypostasie ces deux *sens*, et enfin les plaque sur les *choses* en prétendant qu'*il existe deux propriétés* si étrangères l'une à l'autre qu'elles ne peuvent s'unir autrement qu'accidentellement. (fxP)

Incapable d'unifier le biologique et la rationalité au sein d'une unique substance, cette opinion débouche inexorablement sur une anthropologie dualiste : les propriétés du corps humain et celles de l'esprit demeurent séparées, comme suspendues en l'air, sans sujet, et ne communiquent pas dans une substance constitutive de la personne humaine.

Il faut reconnaître toutefois que, à défaut de *comprendre* les choses (ce à quoi il a renoncé), l'utilitarisme paraît tout de même *rejoindre* nos préoccupations actuelles, et c'est même ce qui lui assure un certain succès : en effet, les conséquences *pratiques* de l'utilitarisme donnent le sentiment qu'on est en prise sur des problèmes éthiques importants (et Singer lui-même demande qu'on le juge à partir de ces conséquences). Or que s'est-il passé en réalité ? Comme la pensée a pris congé de l'ontologie, elle ne rejoint qu'accidentellement les interrogations de notre temps : puisqu'on a renoncé à la vérité (le mot vérité n'apparaît pas dans son texte !), il ne reste que du *vrai-semblable*. Cela assure une plausibilité superficielle à certaines thèses utilitaristes, une crédibilité apparente et séduisante, qui table sur la répétition de quelques arguments, en espérant que, à force de répétition, le vrai-semblable finisse par sembler vrai. Mais justement parce que la raison humaine a renoncé au vrai et à la métaphysique, cette éthique ne présente aucun danger en elle-même : elle ne sera en fin de compte qu'une mode passagère. Néanmoins, pour que cette mode soit possible, il a bien fallu qu'elle soit adaptée à notre culture, et soit le symptôme d'une crise plus profonde.

TEXTE 20 (Conclusion)

- Si donc l'utilitarisme singérien lance un défi à l'anthropologie philosophique, c'est moins par ce qu'il est, que par ce qu'il révèle : une crise majeure de la rationalité. (fxP)

© F.-X. Putallaz
Fribourg-Sion 2003

L'embryon est un individu de l'espèce humaine, mais pas une personne

La faiblesse de la première prémisse de l'argument conservateur[1] tient à ce que cette prémisse repose sur le postulat que la vie *humaine* aurait un statut particulier. Le terme « humain » peut recouvrir deux notions distinctes : membres de l'espèce *homo sapiens* ou personne. Une fois qu'on a disséqué ce mot, la faiblesse de la première prémisse des conservateurs devient évidente. Si « humain » est pris comme équivalent de « personne », la deuxième prémisse de l'argument (le fœtus est un être humain), est visiblement fausse, car il n'est pas crédible que le fœtus soit un être rationnel et conscient de soi. Mais si « humain » ne signifie rien de plus que « membre de l'espèce humaine », alors la défense de la vie du fœtus n'a aucune signification morale et la première prémisse devient fausse. Le fait qu'un être soit ou non membre de notre espèce n'est pas en soi plus pertinent pour déterminer qu'il est mal de le tuer que de savoir s'il est ou s'il n'est pas un membre de notre race. Croire que la simple appartenance à notre espèce, sans tenir compte d'autres caractères, permet de décider qu'il est mal de tuer est un héritage de doctrines religieuses que même les opposants à l'avortement hésitent d'invoquer.

Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*

Paris 1997, p. 150

---

[1] Voici le raisonnement « conservateur » :

Première prémisse :	il est mal de tuer un être humain innocent
Deuxième prémisse :	un fœtus humain est un être humain innocent
Conclusion :	il est donc mal de tuer une fœtus humain

d'un soma humain, et en aurait conclu que l'âme humaine est créée au moment de la fécondation ou au moment de la production d'un équivalent de l'ovule fécondé. On a remarqué que le caractère spirituel de l'âme humaine exige effectivement sa création par Dieu, car de la matière ne peut sortir que de la matière. Ajoutons enfin [13] que ,"*la multitude des corps est la cause de la diversité et de la multitude des âmes*": deux corps humains différents ont des âmes distinctes, même si les patrimoines génétiques sont identiques (cas des vrais jumeaux), car c'est la matière qui est source de l'individuation. En philosophie thomiste en effet, l'essence universelle (l'homme) se trouve divisée en une multiplicité d'êtres par les principes d'individuation qui viennent de la matière [14].

5. Conclusion.

Thomas d'Aquin s'appuyant sur la science de son époque obtient un résultat erroné; mais son raisonnement aux plans logique et philosophique est correct; il suffit de l'appliquer aux résultats globalement certains de la science biologique actuelle pour en déduire le fait de l'animation immédiate.

Jean de Siebenthal

L'embryon : un homme
Actes du Premier Congrès de la Société suisse de bioéthique
8 et 9 novembre 1986

Lausanne 1987.

[13] Ia, qu. 76, art. 2, sol. 1
[14] Ia, qu. 76, art. 2, sol. 3

ANTOINE SUAREZ. Dr. Sc. nat, Poly. Zürich

Engendré, non pas fabriqué

L'embryon, c.a.d. la personne humaine, n'est pas un produit de consommation - critique de la "philosophie" du désir.

Cet exposé a un double but:

a) démontrer par une analyse logique que les positions niant l'individualité biologique et personnelle de l'embryon ne sont pas *raisonnables*;

b) montrer que ces positions sont conditionnées en grande mesure par une idéologie qui soumet la raison au *désir* et au *choix*, fait de ceux-ci la règle sacrée de conduite, et finit par prendre la vie humaine pour un produit de consommation.

1. Concepts fondamentaux.

Dans la tradition philosophique, *individu* signifie: "*être singulier, en soi indivis, et différent des autres*" [1]. Chaque être vivant est une unité pour soi, un tout indivis, donc un *individu biologique*: "Pierre", "mon chien", "cette rose" , mais aussi "telle cellule vivante d'un corps humain, séparée de lui", "tel spermatozoïde", sont chacun un être vivant pour soi, et par conséquent un être avec individualité biologique.

Par *corps d'un être vivant* on entend un ensemble de molécules ou de cellules, dont la division et les interactions sont dirigées par un principe ordinateur qui fait de l'ensemble une unité biologique, capable de se développer et de se reproduire. Par *espèce* on entend un ensemble d'êtres vivants présentant et reproduisant le même type de corps.

Dire d'une chose qu'elle est vie d'une espèce déterminée veut dire, soit qu'elle est un individu de l'espèce en question, soit qu'elle doit être considérée comme faisant partie de la vie d'un individu, qui est son sujet : p. ex. mes muscles, ma peau, mon sang, l'eau de mon organisme sont de *la vie humaine* [2], dont le sujet est un individu aussi avec *vie humaine*: moi; par contre des cellules d'un corps humain séparées de lui, les spermatozoïdes, les molécules d'eau à boire ne sont pas de la vie hu-

[1] Boèce, *De duabus naturis*, PL 64, p.13243; Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q.76, a.2, ad 3.
[2] Les cellules d'un corps vivant ne sont pas des êtres vivants pour soi, des individus biologiques, aussi longtemps qu'elles sont intégrées fonctionellement dans ce corps.

13

maine : ils ne sont ni des individus de l'espèce humaine, ni ne participent de la vie d'un tel individu aussi longtemps qu'ils sont séparés d'un organisme humain. En fait, les cellules d'un corps humain séparées de ce corps peuvent, en certains cas, se reproduire elles- mêmes par division, mais l'ensemble cellulaire qui en résulte n'est pas une unité biologique, un corps ou individu humain, mais un ensemble d'unités biologiques, d'individus sans type d'espèce humaine.

Par *embryon* nous entendons dans ce qui suit, l'être humain durant les deux premières semaines de son développement (c.a.d avant l'apparition de la ligne primitive), aussi appellé dernièrement par certains *pré-embryon*.

Personne signifie dans la tradition philosophique *"la substance individuelle de nature rationnelle"* [3], la rationalité supposant un principe de vie spirituel. Pour notre démonstration nous partons de ce qui est généralement admis, c'est-à-dire, nous définissons la personne comme l'être humain possédant une qualité qui lui donne un statut privilégié par rapport aux animaux non humains; une personne a des droits fondamentaux qui ne sont pas reconnus aux êtres non personnels, et que l'on peut résumer dans le principe: "la personne doit toujours être traitée comme un but pour soi, et jamais employée comme *un simple moyen* en vue d'autres buts". Partant de cette définition, il s'agira de démontrer rationnellement que le principe par lequel la qualité personnelle revient à l'être humain, est présent déjà chez l'embryon.

2. Analyse des différentes façons de nier que l'embryon est un homme.

Logiquement il y a quatre possibilités de définir l'embryon humain par rapport aux deux prédicats *individu* et *vie humaine* (voir le schéma 1 à la fin de l'article):

I: "l'embryon n'est ni un individu biologique, ni de la vie humaine".

II: "L'embryon est un individu biologique, mais il n'est pas de la vie humaine".

III: "L'embryon n'est pas un individu biologique, mais il est de la vie humaine".

IV: "L'embryon est un individu biologique de l'espèce humaine".

[3] Boèce, ibidem; Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q.29, a.1.

On peut donc nier que l'embryon est une personne, soit en affirmant une des trois propositions I, II, III, soit en affirmant: "l'embryon est un individu de l'espèce humaine (proposition IV), mais il n'est pas une personne". Dans ce qui suit nous analysons chacune de ces quatre possibilités, et à la fin nous étudions la question: "chaque ovule fécondé est-il un embryon ?"

2.1 "L'embryon n'est ni un individu biologique, ni de la vie humaine".

Pour autant que nous le sachions, personne ne soutient cette double négation. Elle aurait des conséquences fort fâcheuses. Nier que l'embryon soit de la vie humaine équivaudrait à affirmer qu'il est de la vie non humaine. Dire qu'il n'est pas un individu biologique, équivaut à dire qu'il n'est pas un être vivant pour soi: l'embryon serait ainsi un ensemble cellulaire qui ferait partie de la mère. Conclusion: la mère elle-même serait le sujet d'une vie non-humaine, et aurait ainsi deux natures: en plus d'être humaine elle serait aussi une sorte de plante ou de bête.

2.2 "L'embryon est un être vivant pour soi, un individu biologique, mais il n'est pas de l'espèce humaine".

Cette position est présentée souvent comme celle de Thomas d'Aquin. A ce sujet, quelques précisions se révèlent nécessaires. Cet auteur soutenait que l'embryon est un être vivant individuel sans type d'espèce, qui se développe dans le sein de la mère, jusqu'à ce que sa matière biologique devienne apte à être informée par une âme spirituelle. C'est alors que l'âme animale disparaît et, par l'action de l'âme spirituelle la matière biologique devient un corps humain, un être humain. Pour Thomas d'Aquin donc l'être humain est un être vivant, différent de l'embryon dont procède sa matière biologique, dans la même mesure que pour nous l'être humain est un être vivant différent du spermatozoïde ou de l'ovule [4]. Ceci veut dire que l'expression *"embryo prius"* chez Thomas d'Aquin devrait être traduite soit par *spermatozoïde*, soit par *ovule*. L'énoncé "embryo prius animal est" serait alors correcte: l'"embryon" de Thomas d'Aquin est un animal sans type d'espèce (une sorte de spermatozoïde) qui devient au 40e jour (au 90e pour l'embryon femelle) ce que pour nous est l'ovule fécondé: un corps humain, un être vivant de l'espèce humaine.

[4] Cette question est traitée dans ces actes en détail dans l'exposé de Jean de Siebenthal, *L'animation selon Thomas d'Aquin*, pp. 91-98.

Chez Thomas d'Aquin, même si pour lui la vie embryonnaire n'est pas de la vie spécifiquement humaine, étant donné qu'il considère l'embryon comme un être vivant pour soi, on ne peut pas conclure que la mère soit le sujet d'une vie non humaine. Cette position ne pose pas de problème pour la mère.

Or, si l'on donne au terme "embryon" dans l'énoncé 2.2 le sens qu'il a de nos jours, il est clair que, au vu des résultats de la science contemporaine, l'énoncé 2.2 ne saurait plus être soutenu raisonnablement. En effet, d'un côté *l'embryologie* montre que l'embryon et l'adulte qui en procède, sont un seul et même être vivant, et que l'embryon, par contre, est un être vivant différent, et du spermatozoïde, et de l'ovule [5]. D'un autre côté la *génétique* nous dit que nul être vivant, et en particulier nul embryon, ne deviendra en cours de son développement biologique spécifiquement humain, s'il ne l'était pas auparavant. Raisonnablement donc, il faut conclure que la vie de l'embryon, déjà en tant qu'ovule fécondé, est spécifiquement humaine. Et en fait, personne ne met ceci en doute, bien au contraire, il est généralement admis, que "le développement depuis l'ovule fécondé jusqu'à l'adulte, se fait avec continuité et sans sauts qualitatifs" [6], c.a.d. le soma de l'être vivant humain est spécifiquement humain dès le premier instant de sa vie.

2.3 "La vie embryonnaire est de la vie humaine, mais l'embryon n'est pas un individu biologique"

C'est la position de certaines commissions éthiques constituées par des associations médicales et par des organes législatifs [7]; c'est aussi la position de certains théologiens moralistes de différentes confessions [8]. Les textes, surtout ceux des théologiens en question, sont

[5] La fécondation in vitro a mis à tout jamais en évidence que l'adulte et l'embryon dont il procède, sont un seul et même être vivant.

[6] Conseil de l'Europe, Assemblée parlamentaire, *Recommandation 1046*, point 5, 24.9.1986.

[7] Richtlinien zur Forschung an frühen menschlichen Embryonen. Bundesärztekammer. Deutsches Ärzteblatt, 82. Jahrgang Heft 50, vom 11. Dezember 1985 (27), Punkt 3.3.2; Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology (aussi "Warnock-Report", d'après le nom de la présidente, Mary Warnock), Departement of Health and Social Security, London 1984, p. 66; Conseil de l'Europe, Recommandation 1046 (1986), 14. A. iv

[8] Voir dans ces actes: Edgardo Giovannini, *Le statut de l'embryon*, pp.69-89

quelque peu confus: on ne sait pas très bien s'ils refusent à l'embryon le caractère d'individu de l'espèce humaine, ou le caractère d'individu personnel, position que nous examinerons par la suite. Quoi qu'il en soit, ils affirment très explicitement que "la vie embryonnaire est de la vie humaine", mais ils évitent soigneusement de dire que l'embryon est un individu de l'espèce humaine.

Leur argumentation se fonde sur le présupposé qu'un ensemble cellulaire embryonnaire ne peut pas être considéré comme un individu de l'espèce humaine, aussi longtemps qu'il peut se partager et donner lieu à plusieurs individus (jumeaux), ce qui est le cas jusqu'à l'apparition de la ligne primitive [9]. On peut montrer que cette argumentation est insoutenable:

a) *Du point de vue biologique*: chaque embryon uni- ou pluricellulaire est un être vivant pour soi, donc un individu d'une espèce déterminée. Aussi longtemps que les cellules restent ensemble, elles sont en interaction physiologique, sous l'influence d'un unique "principe directeur" ou *ordinateur* [10]; celui-ci coordonne et donne cohésion à l'ensemble, faisant de lui une seule *unité biologique*; sous l'action de ce principe le corps embryonnaire se différencie et s'organise progressivement. Dans le cas des jumeaux, lorsque les deux masses cellulaires atteignent un degré de séparation suffisant, on a affaire à deux principes directeurs. Dans le cas où, par partage d'un être vivant, se forment plusieurs êtres vivants de la même espèce, on a biologiquement parlant, un individu avant le partage, et plusieurs individus après le partage.

b) *Par réduction à l'absurde*: Dire que la vie embryonnaire n'a pas d'individualité biologique, équivaut à dire que l'embryon n'est pas un être vivant en soi, et donc que le sujet de la vie embryonnaire est la mère : par conséquent la vie embryonnaire serait une partie de l'organisme de la mère et ne se distinguerait pas de la vie de celle-ci. On arrive à la conclusion étonnante qui suit : une femme qui, à la suite d'une fécondation, porte en elle un "pré-embryon", serait biologiquement parlant un ensemble cellulaire avec vie humaine, qui au 14e jour après la fécondation donnera lieu à deux individus (la femme et l'embryon de 14 jours). Il faudrait donc conclure, d'après le présupposé des théologiens

[9] Voir p.ex.:Erwin Deutsch, expert by the Parliamentary hearing of the Council of Europe on the use of human embryos, *Human reproduction*, 7, p. 470, 1986.

[10] Voir dans ces actes l'exposé d' E. Giovannini, pp.69-89

et des commissions en question, que *la femme porteuse du pré-embryon serait partageable et donc ne serait pas un individu, et pas davantage une personne* [11].

Bien que le fait de l'individualité biologique de l'embryon soit indiscutable, il faut tout de même, par souci de précision, éviter de confondre l'individualité biologique avec l'unicité de l'information génétique. Celle-ci n'est une condition, ni nécessaire, ni suffisante pour l'individualité biologique : dans le cas des jumeaux, des individus différents ont la même information génétique, et dans le cas d'une mosaïque (embryon résultant de la fusion de deux embryons différents) le même individu a deux sortes de cellules, chaque sorte avec une information génétique différente. En plus chaque chromosome acquiert sa structure avant la fécondation, à savoir durant la méiose, lors de la production des gamètes. De ce fait, beaucoup de caractéristiques de l'individu (dans la mesure où elles sont déterminées génétiquement) sont déjà fixées dans les gamètes avant leur fusion. De plus, pour ce qui est de l'appartenance à une espèce déterminée, l'information génétique spécifique en est bien une condition nécessaire (nul vivant ne deviendra un vivant humain, s'il ne l'est déjà), mais elle n'en est pas une condition suffisante. Considérons un spermatoïde A et un ovule B, l'ovule fécondé C résultant de la fusion de A et B, et une cellule D du corps adulte de C séparée de celui-ci; génétiquement parlant l'ensemble de A et B, la cellule C et la cellule D sont équivalents. Par contre l'ensemble de A et B ne constitue pas un être vivant pour soi; la cellule D est un être vivant, mais non pas de l'espèce humaine; seule la cellule C est un être vivant de l'espèce humaine, car seulement chez C est actif ce principe ordinateur capable de faire de l'ensemble de cellules résultant de la divison de C une unité biologique. Un corps entier est essentiellement différent d'une de ses cellules séparées de lui : ainsi qui dit par exemple que l'ovule fécondé ou

[11] Beaucoup de femmes réagissent contre les méthodes de la procréation artificielle de façon virulente. La raison en est, à mon avis, que leur inconscient féminin sent bien que l'argument par lequel on cherche à justifier la déshumanisation de l'embryon, justifie aussi la déshumanisation et l'instrumentalisation de la femme. Avec la séparation de la procréation et de la sexualité permise par la pilule, on entend se "libérer" de la charge de la maternité. Cette séparation, dans le champ des intérêts déclanchés par les techniques nouvelles, se retourne maintenant contre la femme, et menace de la convertir en une fabrique d'ovocytes.

une cellule totipotente ont la même qualité qu'une des cellules n'appartenant pas à la masse embryonnaire du blastocyste, doit aussi admettre que le corps entier d'un adulte humain a la même qualité que les cheveux qu'il perd.

En dernière analyse *l'individualité biologique spécifique d'un vivant résulte de l'unicité et de la spécificité de son corps :* c'est la même chose d'être *un* être vivant de l'espèce humaine, que d'être un *individu* biologique humain.

2.4 "L'embryon est un individu de l'espèce humaine, mais il n'est pas un individu personnel"

Nous divisons la discussion de cet énoncé en sept points.

2.4.1 L'énoncé 2.4 implique que la qualité de personne émane d'un principe spirituel.

En effet, l'énoncé 2.4 implique que la qualité personnelle ne résulte ni de l'évolution des espèces (*phylogénèse*), car alors l'embryon humain aurait aussi cette qualité, ni ne peut être une potentialité qui s'actualise à un certain moment du développement biologique individuel (*embryogénèse*), car alors les mammifères non-humains deviendraient aussi des personnes, lorsque leur embryogénèse atteint la même limite établie pour les humains (nidation, fin de la nidation, apparition de la ligne primitive, du système nerveux central, des organes caractéristiques des mammifères, etc.). Or si la qualité personnelle d'un corps ne peut pas être le résultat d'aucun processus biologique, alors il faut admettre dans le corps de l'être humain personnel la présence d'un principe ou âme spirituelle.

De même, en avançant l'argument de la possibilité de formation des jumeaux et de la fusion d'embryons contre l'individualité personnelle de l'embryon, on souligne que la qualité personnelle est liée à un principe qu'on ne peut copier, ni diviser, ni faire fusionner avec un autre. Un tel principe ne peut être que d'ordre spirituel.

Il faut donc conclure, qu'on ne peut pas refuser à l'embryon humain le statut de personne durant les premières semaines du développement, sans accepter : ou bien la présence d'un principe spirituel chez l'être humain personnel, ou bien que des animaux non humains soient aussi des personnes. (...)