

Léon CASSIERS, *Ni ange ni bête.*
Essai sur l'éthique de l'homme ordinaire

Cerf, 2010

En introduction, l'expérience du Comité consultatif de bioéthique : la qualité du dialogue « a bien souvent ébranlé en moi diverses convictions éthiques qui, jusqu'alors, me paraissaient évidentes ». Mais question : « Les valeurs éthiques n'ont-elles que la consistance circonstancielle que leur apportent les majorités changeantes ? » Peut-il y avoir « un terrain commun acceptable par tous ? » (12). L'hypothèse : à partir des structures du psychisme humain et de l'expérience de l'homme ordinaire.

1. Autour du psychisme humain

1.1 Psychisme humain et langage

Pour l'animal cérébré, les objets perçus par les sens se reflètent subjectivement par une image mentale. Au repos, le cerveau recrée une sorte de film subjectif du monde qu'il tire de sa mémoire : chats et chiens rêvent. En outre, l'être humain se donne une image de lui-même et il relie les images des objets à des mots. Il enchaîne ces mots grâce à une grammaire qui assure une logique dans ce lien. Ce langage est arbitraire et conventionnel, et il permet une représentation du monde détachée de l'immédiateté des sensations. Il est une convention sociale qui organise le savoir et permet la communication. Par là il fonde aussi l'ordre des relations entre les humains. Il a une fonction fondamentalement symbolique. Ce langage s'impose au sujet dès sa naissance.

« Le premier effet de cette réorganisation symbolique sociolinguistique du monde mental est qu'il est impossible pour le sujet de ressentir consciemment ses perceptions, désirs et émotions dans leur état originel, 'naturel'. Il ne peut les penser, les connaître et les contrôler que toujours déjà modifiés par leur traduction dans l'ordre symbolique du langage, artificiellement créé, qui laisse toujours un reste non traduit » (210).

L'inscription dans un ordre symbolique par le langage permet aussi l'imagination créatrice, la création de mondes qui n'existent pas dans la réalité.

Enfin le langage permet la création de concepts. Par là, il peut aussi se prendre lui-même comme objet de pensée, développer la connaissance scientifique et en tirer les applications techniques.

« Parce qu'il maîtrise la combinatoire logique du langage, détachée de ses sensations immédiates, l'homme est capable d'imaginer une infinité de mondes 'virtuels'. Il peut ensuite tenter de réaliser ce qui lui semblera le mieux conforme à sa satisfaction. C'est là la source première de son sentiment subjectif de liberté. Cette capacité soulève la question éthique de savoir quels 'bons' mondes réaliser » (212).

1.2 Fonction et structure du psychisme

Il faut prendre en compte quatre notions fondamentales.

« La première notion est celle d'un *ordre symbolique*, découlant de la structure des langages humains, qui organise le psychisme humain à la différence de tout psychisme animal. En termes plus simples, on peut montrer que toute pensée consciente est organisée sous la forme d'un récit que le sujet se donne de lui-même et de ses relations au monde. Les sources premières du psychisme viennent du corps, en particulier du cerveau, comme chez l'animal. Toutefois, ces pulsions ne sont pensables, et ne peuvent faire l'objet d'un savoir conscient que réorganisées par un récit au moyen des langages que l'homme s'est créés » (13).

« Pour penser le monde, [l'être humain] doit entrer dans l'ordre symbolique du langage et des échanges sociaux qui précède son apparition dans le monde. Si, par un côté, l'homme est la source de son propre psychisme par l'activité de son corps et de son cerveau, de l'autre, il ne peut mettre en forme ses désirs, les communiquer et y trouver ses satisfactions qu'en se soumettant à un ordre qui lui préexiste et lui vient des autres. Le psychisme humain est ainsi lié à une double source : le corps, et l'ordre symbolique qui lui permet de penser » (212).

Une deuxième notion : la *logique circulaire*. De multiples éléments interagissent en actions et rétroactions incessantes. Cela peut produire des effets inattendus. Il en est ainsi d'abord de la vie elle-même. Les vivants contournent la loi physique générale de l'entropie : « Leur organisation en boucles de rétroactions circulaires fait apparaître un effet nouveau : ils tendent à maintenir la structure relationnelle entre les éléments qui les composent en absorbant de la matière et de l'énergie, et ils développent cette structure à contre-courant de ce qu'exigerait l'entropie de chaque élément » (13). Cette logique circulaire est encore plus marquante dans le psychisme.

Une troisième notion : la *vie subjective*. « Le cerveau des vertébrés est entièrement construit en boucles de rétroactions. L'effet émergent le plus remarquable de cette organisation est le psychisme, en tant que nous désignons par ce mot *la vie subjective* d'un individu. » (14). Par son cerveau le vertébré se construit des images mentales subjectives du monde. Aucun ordinateur ne se donne une image du monde pour sa propre vie. « Nous n'avons pas encore compris la nature de cette subjectivité qui est l'essence de notre psychisme, ni les rapports exacts qui relient le champ psychique subjectif aux événements biologiques objectifs du cerveau » (15).

Une quatrième notion, enfin, est celle du *fondement relationnel* du psychisme. Notre culture valorise l'autonomie de l'individu. Cependant, « nul n'a décidé de naître, mais aussi nul n'a décidé de son éducation, de sa langue maternelle, de la culture qui l'environne, des innombrables actions venant des autres » (15).

Sur le rapport entre cerveau et psychisme : « Le cerveau est un organe hautement programmable, qui ne cesse de se modifier en fonction des apports sensoriels qu'il reçoit de l'extérieur. L'histoire relationnelle du sujet reste ainsi, à divers degrés, engrammée dans la mémoire cérébrale et continue de s'engrammer, modulant à l'infini les nuances des réactions psychiques individuelles et des décisions qui en découlent pour le sujet. Cette situation est d'autant plus compliquée à démêler que le sujet humain

est en relation avec lui-même par sa conscience réflexive et s'autoprogramme pour une part. Il est certain que l'hypothèse la plus probable est qu'aucune idée ou émotion n'apparaît sans qu'une activité cérébrale ne l'accompagne et ne la marque de sa logique physiologique. Mais le cerveau, *via* son système sensori-moteur, est soumis à la logique du monde matériel environnant et à celle des idées et émotions des autres humains. Cette communication, en outre, est inscrite dans un système symbolique collectif, dont la logique elle-même doit être matérialisée en circuits neuronaux par l'apprentissage. De cette interaction circulaire incroyablement complexe entre plusieurs champs aux logiques différentes émerge la conscience réflexive, nouvelle boucle circulaire par laquelle le sujet – ou le cerveau si on veut – se prend pour objet de son activité psychique. Il se dédouble ainsi en deux parties qui cependant n'en forment qu'une, l'une et l'autre restant marquées par la nécessité de former un tout cohérent, un seul sujet. Cette nouvelle boucle ne peut se fermer entièrement sur elle-même [...]. De l'ouverture qu'elle ne peut refermer émerge à son tour la créativité exploratoire dotée d'un certain gradient de liberté par laquelle le sujet – et le cerveau – tentent de maintenir leur unité » (163).

1.3 La conscience réflexive

« Au plan de notre vécu, nous savons que nous nous scindons en deux instances pour nous représenter, bien que nous ne soyons qu'une seule personne. [...] 'Je' suis capable de parler de 'moi', et même à 'moi', comme s'il s'agissait d'une autre personne qui m'habite. Au plan du vécu, le mot 'je' désigne la personne qui parle, qui est à l'origine de sa pensée et de ses actes, point-source de sa vie et siège de son identité. Par l'image de son 'moi', le 'je' se représente comme acteur sur la scène du monde et communique sa présence aux autres, en tant que vivant, désirant et demandant à cet autre de l'accepter et de le satisfaire. Le sujet devient ainsi à la fois la source et l'objet de sa propre parole, celui qui parle et celui dont il parle » (213).

Cette distinction permet au sujet de prendre du recul, de ne pas manifester ou communiquer tout ce qu'il est, tout ce qu'il vit (le jardin secret) : il y a un droit à la vie privée. Mais cela pose aussi une question éthique : celle de la sincérité ou du mensonge. Cette distance permet aussi de se mettre à la place des autres : empathie, sympathie, compassion : l'autre est mon 'semblable'. Le sujet peut encore jouer son personnage. Et il peut aussi s'obliger à agir contre ce qu'il ressent spontanément, pour se donner bonne figure, pour atteindre tel but...

Cette distance comporte aussi une autoévaluation, mais toujours avec une part de nous-mêmes qui nous échappe, d'où l'ambivalence du rapport à soi.

Le 'je' s'affirme comme le sujet permanent au-delà de tous les changements, et il sait qu'il est ce sujet, mais il ne peut pas se représenter directement, il ne le fait que par le 'moi', produit par l'intermédiaire du système symbolique auquel il participe.

« Si on veut bien respecter cette complexité, on comprend qu'il est faux d'opposer cerveau et psychisme – ou encore cerveau et vécu – comme deux entités distinctes dont l'une expliquerait totalement l'autre. Il s'agit plutôt d'un seul ensemble particulièrement complexe de réactions en boucles / autoréférentielles mobilisant plusieurs plans logiques différents. L'effet de ces interactions est l'émergence, pour l'individu, de son

monde subjectif comme représentation consciente qu'il se donne du monde, comme source de ses pensées, de ses émotions, et comme lieu de son unité intime. La pensée réductionniste qui veut que le cerveau produise tout le psychisme par le seul effet de sa biochimie se contente d'une logique linéaire simple pour laquelle une cause entraîne un effet, de préférence toujours le même. Or tel n'est pas le cas dans la logique circulaire des systèmes construits en rétroaction généralisée » (163-164).

Cette réalité psychique complexe est désignée par le mot *esprit* (qui ne désigne pas ici une entité métaphysique).

1.4 L'esprit

« Si quelqu'un s'interroge avec assez de rigueur sur le parti philosophique auquel il adhère, il découvre facilement que, si logique qu'apparaisse l'édifice qu'il construit, ses bases sont formées de quelques postulats non démontrés, mais ressentis comme évidences » (19). Faut-il pour autant en rester au constat des différences d'approches et de fondements ?

L'histoire de l'humanité est liée à des croyances religieuses, croyance en l'existence d'un monde invisible : un monde imaginaire qui conjure l'angoisse et la violence de l'existence. Mais ce mécanisme est révélateur : il y a ce « fait que l'homme et lui seul soit capable de se créer un monde imaginaire d'esprits invisibles et d'y croire bien qu'il n'en voie jamais » (24). D'où vient cette capacité qui n'a aucun analogue dans le monde animal ?

Tout être humain dispose d'une conscience réflexive : il se parle, il se dit, il se pense. « Il se trouve beau ou laid, habité de désirs qu'il estime valables ou non, se trouve honnête ou non, s'estime ou se méprise, s'aime ou ne s'aime pas » (24) : « Le même sujet se dédouble en deux instances, celle qui pense et celle qui se donne à elle-même comme objet de pensée » (25). En quelque sorte, le sujet est à la fois acteur et metteur en scène : il est un personnage qui joue sur la scène du monde. Mais il est le sujet de cette mise en scène : « Le sujet peut ne mettre en action sur la scène du monde qu'une partie de ce qu'il pense. Il peut même, envers les autres, faire semblant de penser des choses qu'il sait fausses. Il peut mentir, mais lui, il sait qu'il ment » (25). Mais il peut aussi, dans une certaine mesure, se mentir à lui-même, se donner bonne conscience, par exemple, se justifier. Pour une part il le sait, pour une large part il ne le sait pas.

Mais quel est le propre de l'humain ? « Tout animal cérébré, *via* les organes des sens, se donne une représentation subjective 'intérieure' du monde qui l'entoure. Le monde lui apparaît, sur cette scène subjective, comme des 'images mentales' marquées par des sentiments qui proviennent eux-mêmes des désirs instinctifs qui le mobilisent à chaque instant » (26). L'animal est conscient, il éprouve des émotions, il organise « des stratégies pour satisfaire ses désirs, en fonction de la mémoire qu'il garde de ses expériences précédentes. Dans ce sens précis et limité, il 'sait' ce qu'il doit faire. À ce niveau, le terme 'conscient' signifie qu'une vie subjective émerge de son fonctionnement cérébral » (26).

L'être humain partage avec l'animal ce système de représentation du monde. Mais il dispose d'un second système par les particularités de son langage. « L'humain est

capable de se raconter, au moyen de la langue artificielle qu'il a apprise, les images mentales qui défilent en lui » (26). Dans ce langage, il dit « Je ». Le Je se sent et se sait vivre, mais par la parole et le récit il se dit et se raconte, et il peut se dire dans des récits tout imaginaires. Mais ces récits évoquent de nouvelles images, de nouvelles organisations des désirs, de nouveaux comportements : il y a effet de boucles de rétroactions permanentes entre images mentales et langage.

Mais il faut être attentif au double aspect du langage. « Le sujet l'a d'abord reçu, comme un récit qui lui assigne sa place et ses manières de comprendre le monde et lui-même. En ce sens, il émerge du langage, qui le façonne. / Mais aussi il acquiert une maîtrise de ce langage. Il peut alors composer d'autres récits dans lesquels il joue d'autres rôles, et qui modifient en retour ses émotions et sensations, la conscience qu'il éprouve de lui-même » (27-28). Mais ces récits ont du pouvoir : ils modifient ses perceptions, ses émotions, mais aussi ses propres conduites : la conscience est aussi conscience morale. Par là, il est placé devant des choix à opérer « entre les 'bons' récits, ceux qui le rendront heureux, et les 'mauvais' récits, qui auront l'effet inverse » (28).

« Pour assurer la cohérence du récit par lequel il se désigne comme l'auteur vivant de son discours, le sujet doit se poser comme l'auteur permanent de celui-ci » (29). La permanence consciente de cette identité est en même temps condition de toute société humaine de droit : je ne puis dire que je ne suis pas l'auteur de tel acte parce que mon identité aurait changé. Les attributs sensibles du sujet peuvent changer, son identité ne change pas : elle est désignée par le Je. « Le savoir-être conscient réflexif oblige le sujet à se penser comme une *réalité non représentable* : un esprit » (30). « Ce point-source du savoir [le Je qui est sujet], éminemment ressenti, n'est pas représentable [...], parce qu'il se place en surplomb de l'espace et du temps » (31). À la source de son expérience d'être, il y a une énigme : c'est cette source que désigne son esprit. « Pour le psychiatre que je suis, cette description n'implique aucune affirmation sur la nature métaphysique ou surnaturelle de cet esprit. Elle implique que, pour *se* penser, l'homme doit se placer dans une position virtuelle de transcendance, aussi longtemps qu'il *se* pense » (31).

Cette position, ce savoir, est de l'ordre de la croyance.

1.5 Les croyances

L'homme pense et organise son rapport au monde et aux autres par un récit subjectif. Mais il y a aussi des récits collectifs, des systèmes philosophiques ou religieux. Ceux-ci doivent se donner et proposer une conception de l'être humain et du monde à laquelle les membres du groupe puissent adhérer. Mais ces systèmes ne peuvent démontrer leurs propres fondements. « À la base de sa pensée, l'homme doit 'croire' en quelques affirmations fondatrices. Ces croyances sont fortement investies affectivement puisqu'elles garantissent aux sujets la stabilité de leur discours et de leur conscience réflexive, la stabilité de leur identité, la stabilité des règles de leurs rapports entre eux, et les voies par lesquelles ils pourront s'essayer à la satisfaction de leurs désirs » (32). Fonder son existence sur Dieu ou sur la raison exige un acte de foi similaire. Monod est un bon témoin de cette nécessité : l'homme a besoin d'une forme de transcendance : « Aucun système de valeurs ne peut prétendre constituer une véritable éthique à moins

de proposer un idéal qui transcende l'individu au point de justifier, au besoin, qu'il s'y sacrifie » (J. MONOD, *Le Hasard et la Nécessité*, 1970, p.192).

« La croyance est en soi nécessaire pour fonder le monde symbolique par lequel le sujet pourra se penser et se situer lui-même dans un monde dont il pourra se donner une représentation ordonnée » (61). Ces croyances revêtent aussi une dimension collective et culturelle : elles proposent « une interprétation collective du vide et du sentiment de manque qui s'y rattache » (62).

« C'est bien parce qu'elle se fonde sur une adhésion d'abord affective et non d'abord rationnelle à des postulats indémontrables que la croyance reste libre et qu'il est possible d'en changer sous l'éventuelle mise en question qu'apporte pour chacun son expérience propre de la vie. Lorsqu'un système religieux veut forcer le croire, alors qu'il appelle à l'adhésion sincère du sujet, il devient contradictoire avec la promotion de la vie spirituelle qu'il prétend assurer. » Mais « pour être crédible et donner place à un sujet parmi ses co-humains, une croyance doit toujours se fonder d'abord sur le partage de ses principaux paradigmes avec ceux d'une communauté humaine. Cependant, pour être sincère, elle doit être reprise selon une réorganisation personnelle au sein de la vie spirituelle singulière de ce même sujet. Entre ces deux pôles persistera toujours une tension partiellement irréductible. Toute religion rencontre ce défi » (69). Aujourd'hui, la tension se marque particulièrement à partir de la place faite à la rationalité et à la volonté de maîtriser le monde.

1.6 Et la nature ?

« La fonction du sens moral n'est pas seulement d'interdire certains désirs antisociaux, elle est aussi, et plus fondamentalement, d'inscrire dans le vécu le sentiment qu'aucun désir ne peut être totalement satisfait, et que la toute-puissance n'existe pas. Les chemins qui conduisent à reconnaître et si possible accepter cette finitude structurelle de tout humain peuvent être décrits de manières variées : par l'obligation de partager le désir de la mère, ou celle d'accepter les frères, ou encore comme la fatalité que rencontrent les pulsions à avoir s'inscrire dans un ordre symbolique de type culturel, ou encore par les limites physiques que le corps et le monde opposent à nos rêves de toute-puissance. De ce point de vue, bien plus que la démocratie, on peut penser que les 'triumphes' de la science et de l'économie, sans cesse célébrés, ont créé le sentiment que le sens moral intérieur était suranné et pouvait disparaître de nos cultures et peut-être de nos esprits. Aujourd'hui, ces mêmes cultures sont amenées à constater dans l'espace public que la / Terre est une sphère limitée qu'on ne peut manipuler indéfiniment, et qu'une science et une économie sans limites la détruisent. La nouvelle figure culturelle du 'Juge divin' récusé sera-t-elle la Nature, hypostasiée en divinité ou en 'grand Autre' définissant le permis et le défendu ? » (195-196).

1.7 La source du sens moral

L'être humain est porté par des désirs, auxquels correspondent des plaisirs. Quelle en est la source ? Les instincts, c'est-à-dire « le fonctionnement génétiquement programmé du cerveau » (219) ? Les animaux ont comme nous des besoins et des désirs : manger, boire, dormir, trouver le plaisir sexuel, etc. Les singes supérieurs ont, de ce point de

vue, des comportements analogues aux nôtres, avec des capacités mentales très élaborées : mémoire, stratégies intelligentes, avec aussi une dimension éducative, et une forme de culture.

Pour l'être humain, quel rapport y a-t-il entre ces instincts et les valeurs auxquelles il se réfère. Et quel espace de liberté ? Il y a évidemment des besoins instinctifs orientés à la survie physique de l'individu et de l'espèce. À ce niveau la similarité avec les animaux est très grande. Mais les conduites humaines sont bien plus complexes : les animaux ne font pas la cuisine, ils n'élaborent pas des codes juridiques ; ils ne manifestent pas des plaisirs artistiques ou mathématiques. Ils n'ont pas de préoccupations philosophiques ou religieuses. Quelle est la source de ces plaisirs ? L'explication par la présence d'un esprit surnaturel dans l'homme supprimerait la question scientifique et nierait l'enchaînement évolutif. L'explication se situe dans les potentialités langagières et symboliques. Il y a là « une différence qualitative qui change de manière très radicale les objets de nos désirs et les façons de les satisfaire. D'un côté en effet, la nature dicte ses lois. D'un autre, l'humain cherche sans cesse à les transgresser et à s'en inventer de nouvelles qui le satisfassent mieux. Ce faisant, il est entraîné dans la logique de ses créations symboliques, dont il est loin de pouvoir prévoir toutes les conséquences » (228). Au risque d'être des apprentis sorciers. Nos capacités de créer des mondes imaginaires et de chercher à les réaliser posent la question : où voulons-nous aller ? qu'est-ce qui en vaut la peine ? Et là commence la question de l'éthique humaine.

« La connaissance du fonctionnement cérébral pourra nous apprendre les bornes entre le possible et l'impossible de nos rêves créateurs. Elle ne pourra jamais nous dire, à l'intérieur de ces limites, ce qui est bien ou mal. Certes, il existe des configurations cérébrales d'origine génétique qui favorisent l'apparition d'états dépressifs, et donc du suicide. Ce fait ne nous permet pas de résoudre la question éthique de la légitimité du suicide, entre celui du mélancolique noyé dans le désespoir et la détestation de soi, celui du risque-tout qui joue à la roulette russe, celui du kamikaze terroriste et celui du moine bouddhiste ou de Jan Palach qui se sont immolés par le feu pour protester contre un ordre politique injuste. Pour en juger, nous devons toujours nous référer aux normes proposées par l'un ou l'autre ordre symbolique créé par les humains. Quel éthicien accepterait de prescrire à tous ces candidats au suicide des médicaments anti-dépressifs pour les en 'guérir' sans tenir compte de leurs motivations ? » (211).

« Nous ne pouvons rejeter ni l'instinct, ni le corps et sa physiologie. Ils nous imposent quelques contraintes et limites, mais nous devons renoncer à y trouver notre maître éthique. De même que nous ne pouvons ni rejeter l'ordre symbolique ni refuser que ce soit dans cet ordre qu'il nous faille les racines de notre liberté éthique et les normes relatives au choix de nos valeurs. Mais nous devons accepter que les données sur lesquelles se construit cet ordre soient aussi, pour une part, des données venant du corps et de la réalité matérielle du monde » (231-232).

L'ordre symbolique préexiste au sujet. Il s'impose aussi en partie à lui comme une loi : la liberté s'exerce toujours par rapport à un ordre présent. Cet ordre doit s'appuyer sur le consensus conventionnel de la communauté humaine pour fonctionner. Pour chaque sujet se pose dès lors la question éthique, à l'intérieur de cet ordre symbolique : quelle confiance la communauté lui accordera-t-elle, quelle confiance la communauté pourra-t-

elle avoir en lui ? L'enjeu : exister à ses propres yeux et aux yeux des autres. Cette double confiance suppose un contrat symbolique qui exclut le meurtre et exige la solidarité.

2. Les trois approches éthiques

2.1 Baser l'éthique sur la religion

La religion est une croyance qui fonde pour le sujet humain la stabilité du monde symbolique qui lui permet de vivre et de se penser.

L'Église catholique prétend fonder son éthique d'une part sur les textes de l'Écriture, mais celle-ci ne rencontre pas de nombreux problèmes éthiques qui se posent actuellement. Et d'autre part sur la loi naturelle. En ce qui concerne la sexualité, elle interprète la loi naturelle à partir des seuls aspects physiologiques. « Or, la nature de l'humain articule la physiologie avec un ordre symbolique qui en transforme profondément le sens et les visées. Ramener la Loi naturelle à la seule physiologie, ainsi instaurée en valeur morale, c'est nier la dimension humaine de l'humain, qui n'est humain que parce que soumis, aussi, à des lois langagières et symboliques » (47).

Au niveau des valeurs : c'est Dieu qui a créé la nature et l'homme. « En conséquence, le respect de chaque vie humaine, comme désirée par Dieu, est une valeur éthique absolue qui ne dépend pas des attributs physiques, intellectuels, ou même moraux du sujet puisque cette valeur lui est donnée 'du dehors' » (49).

Dieu est perçu comme le fondateur et le garant de la Loi, comme le grand Autre de la Loi. Plus la religion personnalise ce Dieu, plus elle tend à en faire « un Justicier distribuant récompenses et punitions, plus elle risque d'entraîner les croyants vers un style de névrose obsessionnelle qui, comme le montrait Freud, mine leur liberté et leur créativité » (72).

La gestion autoritaire de l'éthique heurte de front la sensibilité démocratique contemporaine. Mais, de son côté, celle-ci pose question : les valeurs sont-elles simplement soumises aux majorités démocratiques ? N'y a-t-il aucune universalité stable ?

Positivement, l'éthique à justification religieuse offre à l'homme « une confirmation de la consistance de son esprit, dont il a l'intuition tenace mais qui demande à être soutenue d'un discours pensable. Elle lui offre de même un support pour penser sa dignité, » dignité qui « ne tient pas aux vicissitudes de l'état social, de la santé, ou d'autres circonstances conjoncturelles » (79). L'éthique de compassion et de solidarité est aussi admirée. Mais l'homme ordinaire résiste au caractère de contrainte de l'éthique religieuse, son expression autoritaire heurte son sens de la démocratie et de la responsabilité, et la forme mythique de pensée mise en œuvre pour justifier le discours éthique a pour lui perdu sa crédibilité. De ce fait, l'éthique religieuse entraîne difficilement l'adhésion de l'homme ordinaire occidental.

2.2 Baser l'éthique sur la raison : Kant et l'autonomie

Pour Kant, l'éthique repose sur quelques règles universelles, rationnellement incontournables : elles s'imposent à moins de détruire l'humanité ou d'entraîner des contradictions évidentes. L'esprit humain se caractérise par l'autonomie et la liberté : il détermine lui-même les lois qui règlent sa conduite, décidant du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du bien et du mal. « Le premier devoir éthique est donc de respecter sa propre autonomie et celle d'autrui » (85), l'autonomie de chacun ayant pour limite l'autonomie de l'autre. Le respect de l'autonomie des sujets est à la base des délibérations des comités éthiques.

Dans les débats éthiques actuels, ce principe d'autonomie « s'appuie sur deux dimensions propres à la conscience réflexive : la liberté et la raison. L'être humain se perçoit subjectivement comme libre de choisir entre plusieurs options, et l'exercice de sa raison lui garantit la qualité de ses choix » (86). Raison et liberté ne se démontrent pas : elles sont des postulats de l'éthique.

L'éthique de la raison refuse l'hétéronomie de la source des lois. La raison ne peut prétendre à une vérité absolue, mais elle est un instrument indispensable pour déceler l'erreur, et elle peut faire confiance dans le progrès de la connaissance de soi et du monde. Mais la philosophie reconnaît un esprit humain, par lequel se cherche un sens, et qui est le garant de la recherche éthique vers le bien du sujet et de la société. Cette raison se structure dans le langage et par l'ordre symbolique que l'être humain se crée. Il y a là la reconnaissance d'une forme de transcendance, transcendance non chosifiée et limitée à la vie entre la naissance et la mort.

La loi ne se fonde plus sur un grand Autre : « L'homme occidental qui met sa foi dans la démocratie et la raison est privé de cette facilité psychologique, mais il y gagne quelque chose : le recours à la raison le débarrasse d'une dépendance et d'une culpabilité envers un grand Autre personnalisé. C'est là une réalité psychosociale bien tangible. Tout psychiatre de mon âge est frappé de constater combien les névroses obsessionnelles de culpabilité se sont raréfiées dans les consultations au cours des cinquante dernières années. » Le Juge a-t-il disparu pour autant ? C'est le regard des autres qui l'a remplacé : il convient d'être performant et de réussir. Il y a aussi l'image de soi-même qui apparaît non satisfaisante. « L'un et l'autre jugement, social et personnel, ne conduisent plus guère à une culpabilité anxieuse susceptible de punitions de Dieu, mais peuvent entraîner une augmentation des dépressions narcissiques. [...] La clinique psychiatrique montre bien qu'on a remplacé les névroses de culpabilité par les dépressions » (123).

Les éthiques de l'autonomie et de la raison entraînent un certain relativisme : quel est l'objet et les limites de l'autonomie ? Les sociétés démocratiques résolvent cette question par le vote majoritaire. Celui-ci ne garantit cependant pas la qualité éthique des décisions. En particulier, les nouvelles possibilités biotechniques engendrent beaucoup de perplexités : à partir d'où en juger ?

Par ailleurs, l'éthique de l'autonomie ne favorise pas le lien social. Le lien social n'est pas fait seulement d'intérêts communs. « Il est une réalité affective, tissée des sentiments de respect, d'estime, et de solidarité [...] envers les autres membres de la société » (128). Il contribue au sentiment d'appartenance à une communauté

valorisante. La raison est une croyance froide, visant la maîtrise. En ce sens son idéal est le *self-made man*. Cette exaltation de l'individualité érode et déstabilise le lien social, l'autre étant perçu souvent d'abord comme le rival.

De plus, une éthique de l'autonomie fait difficilement place aux paumés de l'existence, qui sont aussi des paumés de l'autonomie. Des questions sont actuellement posées au sujet de l'euthanasie possible de nourrissons handicapés ou de personnes atteintes de démence grave. « Ces propositions ouvrent la question de savoir quels handicaps altèrent l'autonomie à un point tel que la vie soit 'dénuée de dignité'. Aucune rationalité ne peut déterminer cette limite, qui reste livrée à l'arbitraire de conventions culturelles. On touche du doigt le fait que le concept de dignité humaine fondée sur l'autonomie est une vision théorique surtout valable pour les adultes bien portants, bien éduqués à l'exercice de la raison » (130). Si heureusement nos sociétés prennent en charge malades, handicapés, chômeurs, etc., ce n'est pas au titre d'« une valeur stricte de raison, mais d'autres valeurs venant de l'identification au semblable et des sentiments de compassion qui en résultent » (131).

Il faut reconnaître tous les apports de la raison, y compris dans le domaine de l'éthique : efficacité, démocratie, valorisation de l'autonomie individuelle. Mais la raison autonome demande à être complétée : les intuitions éthiques sont aussi liées aux mouvements affectifs portant à la compassion et à la solidarité. « À côté de la raison autonome, il faut donc préciser la place de l'affectif, émotions et sentiments, dans la construction d'un système éthique » (137).

2.3 Baser l'éthique sur l'intérêt vécu subjectif

Cette approche est surtout anglo-saxonne. « Il s'agit à mes yeux d'un pragmatisme du vécu subjectif, en ce sens qu'ils attachent plus d'importance à l'expérience subjective qu'à la force logique rationnelle, pour guider leur pensée éthique. Un des meilleurs exemples en est donné par Hume » (139). Il s'agit d'une « épistémologie du vécu », qui est assez proche de l'expérience de l'homme ordinaire.

À l'origine de cette approche, il y a la pensée utilitariste (Bentham) : « Toutes les actions humaines peuvent se comprendre par leur motivation générale : se procurer du plaisir et éviter la souffrance » (141). Cela doit constituer la base de la réflexion éthique. Tous les êtres humains étant sensibles au plaisir et à la douleur, il y a là le fondement à une éthique universelle : toute décision doit contribuer au meilleur bien du plus grand nombre. Cette pensée est conséquentialiste : la valeur de l'acte humain est déterminée par ses conséquences sur le bien-être et la souffrance, quelles que soient les motivations.

Mais il y a une difficulté : plaisirs et souffrances sont très variés, et sont vécus de façon subjective de façon très variée. Il faut alors établir une hiérarchie des plaisirs et des douleurs : mais sur quelle base ?

L'intuition de l'homme ordinaire résiste à ne pas prendre en compte l'intention des sujets. Par ailleurs, l'intuition résiste aussi à l'euthanasie des nourrissons handicapés, parce qu'ils connaîtraient une vie de souffrance et feraient souffrir leur parents : on touche là aux symboliques fondamentales qui assurent la vie en société.

Un constat important. « Le sens moral fait partie du vécu humain comme une instance par laquelle le sujet ressent certaines valeurs comme positives et d'autres non. Même en acceptant comme une évidence qu'il éprouve un sentiment de plaisir, sous forme d'estime de soi ou d'estime des autres à se conduire 'bien' selon ces valeurs, et que la pression qu'il en éprouve sur ses sentiments et sur ses conduites est fortement ressentie, les valeurs que lui dicte son sens moral lui semblent venir comme 'du dehors' » (150-151) : Éducation, culture, nécessité de vivre en société. Le vécu humain ordinaire perçoit le sens moral « comme des prescriptions générales : 'on ne peut pas tuer', 'on ne peut pas voler', 'on doit aider à se relever une vieille personne tombée dans la rue', 'on doit protéger un enfant', etc. Quelle que soit la décision concrète que prendra le sujet, éventuellement à l'opposé de ces prescriptions, le prescrit moral restera le plus souvent inentamé dans son esprit, et c'est par rapport à celui-ci qu'il se sentira devoir se justifier, d'abord envers lui-même » (151). Cela semble vrai pour tout humain, y contrevénir c'est nier l'humanité, se comporter de façon inhumaine.

La pensée utilitariste a de la difficulté à fonder la dignité de l'être humain : l'animal cérébré a lui aussi une sensibilité au plaisir et à la souffrance. Par ailleurs, si la règle est le bien-être du plus grand nombre, pourquoi ne pas y sacrifier une minorité ? Et comment définir un contenu objectif au sentiment de dignité, qui varie selon les cultures et les temps ? La vie subjective étant toujours singulière et pour une part incommunicable, comment en faire le fondement objectif d'une éthique ? Le risque aujourd'hui est de faire de la valeur financière l'étalon du plaisir.

La position utilitariste correspond certainement à de nombreuses décisions humaines. Mais son approche du plaisir est trop étroite, souvent réduite à la satisfaction d'un besoin. Cela ne prend pas en compte la réalité du désir humain : quelle que soit la satisfaction du besoin, celle-ci « n'est jamais complète et laisse toujours place à une sorte de 'reste' de désir énigmatique qui n'est pas comblé » (170).

L'éthique fondée sur le vécu est proche de la sensibilité de l'homme ordinaire. Mais elle ne peut fonder le sens moral, ni la dignité foncière de l'être humain. Elle « protège mal l'homme ordinaire contre un scientisme qui assimile son psychisme au fonctionnement de son cerveau, et ses désirs à de simples instincts. Elle ne le protège pas non plus d'une dérive vers l'*homo oeconomicus* défini par ses plaisirs consuméristes » (199).

3. L'euthanasie

L'euthanasie est une problématique nouvelle dans la société, même si exceptionnellement il peut y avoir eu des actes d'euthanasie par le passé (p. ex. blessés non soignables sur le champ de bataille). La question est liée aux progrès de la médecine qui permet la survie de malades qui autrefois mouraient très rapidement. Cela prend place dans une société largement sécularisée où la vie n'est plus pensée comme l'œuvre immédiate de Dieu et où l'épanouissement individuel apparaît comme un objectif prioritaire.

3.1 Pour l'éthique religieuse

Dieu seul peut décider du moment de la mort. Mais les développements de la médecine ont profondément changé le rapport à la mort. L'Église laisse chacun libre de décider jusqu'où il veut faire appel aux techniques médicales pour prolonger la vie ; elle s'oppose à l'acharnement thérapeutique ; elle encourage les soins palliatifs ; mais elle s'oppose à la volonté d'arrêt actif de la vie. « La clarté logique de ces positions ne supprime cependant pas l'incertitude devant certaines situations que créent les progrès de la médecine moderne » (52).

Première incertitude autour de la souffrance. L'Église promeut l'allègement de la souffrance. Mais le vécu subjectif face à la grande souffrance n'est pas limpide, et les intentions sont multiples et mêlées. La distinction entre le désir de supprimer la souffrance et le désir de la mort de l'autre parce qu'il souffre n'est pas évidente.

Deuxième incertitude autour des comas végétatifs chroniques : plus de communication, plus de réaction à aucun stimulant, mais la vie biologique peut continuer des années. Pour certains cette vie doit être respectée par principe. Pour d'autres, le maintien d'une telle vie a quelque chose d'absurde. Mais on ne peut laisser mourir en suspendant tout soin, ce qui entraînerait de la souffrance : alors mettre activement fin à cette vie ?

Troisième incertitude dans la distinction entre laisser mourir et faire mourir (euthanasie active et passive). Laisser mourir, c'est renoncer à toute thérapeutique visant une guérison (pas d'acharnement), en soulageant jusqu'au décès naturel (soins palliatifs). Mais la médecine estompe cette distinction. Pour un malade âgé et atteint de démence sénile grave, faut-il ou non administrer des antibiotiques en cas de pneumonie ? Ne pas le faire, n'est-ce pas considérer que cette vie ne vaut plus la peine d'être vécue ? Au nom de quoi ? De même dans l'utilisation d'un respirateur artificiel : l'arrêter est-ce un geste vraiment différent d'une injection létale ?

« On pourrait citer d'autres situations ambiguës. [...] Ces ambiguïtés indiquent les limites de la rationalité théologique pour élaborer la solution de dilemmes éthiques, même pour les croyants. » Ces situations sont éthiquement surmontées quand les acteurs sont animés par le respect et l'affection envers les patients et par le dialogue, celui-ci portant « généralement bien plus sur l'ambiguïté de leurs sentiments que sur des principes éthiques rationnels ou religieux » (55). « Ce qui fonctionne comme critère éthique pour la plupart des gens est de l'ordre de leur vécu affectif et relationnel, plutôt que de l'ordre rationnel ou intellectuel » (56).

3.2 Pour l'éthique de la raison

L'homme étant autonome et mesure de toute chose, il est évident qu'il est le maître de sa propre vie. Il « dispose du droit d'évaluer sa propre souffrance, son autonomie, et l'état de sa dignité ». S'il juge sa condition comme intolérable et dénuée de sens, il est en droit de se donner la mort ou de demander à un autre de la lui donner, ce dernier étant libre d'accepter ou non de répondre à cette demande. C'est sur cette base que sont élaborées les lois autorisant l'euthanasie aux Pays-Bas et en Belgique, lois qui mettent en place différentes règles de prudence afin d'éviter tout abus qui porterait atteinte à la liberté du sujet.

Le principe d'autonomie suppose que, ultimement, le sujet soit le seul juge de ce qui le concerne. Or cette logique n'est pas pleinement réalisable dans le cas de l'euthanasie (à la différence du suicide), puisqu'elle demande le consentement du médecin, qui doit évaluer l'autonomie et la liberté du demandeur, et il n'y a pas de critères évidents. « Plutôt que de penser l'autonomie comme caractérisant seulement une propriété interne du psychisme, il est peut-être plus exact de la concevoir comme une position relationnelle que prend le sujet dans ses échanges avec autrui » (90-91).

Mais pour l'homme ordinaire, l'autonomie n'est pas le seul critère à partir duquel est perçue la dignité de la personne : le malade délirant, le handicapé mental grave ne sont pas autonomes, mais ils sont sujet de dignité. « Manifestement la dignité que les gens ordinaires attribuent aux personnes handicapées et malades porte sur d'autres dimensions que sur la seule mesure de leur autonomie. C'est d'abord l'attachement, l'affection qu'ils éprouvent envers leurs proches qui les conduit à valoriser ceux-ci, même s'ils en reçoivent peu de retour en raison de la maladie » (91). Et il est évident que le sentiment de respect dû aux cadavres ne se justifie pas à partir de l'autonomie.

Et comment juger à la place de l'autre qu'une vie est ou sera dénuée de sens (avortement ou euthanasie à la naissance dans le cas de trisomie 21) ? Cela ne heurte-t-il pas l'interdit du meurtre ?

En fait, le motif réel qui fonde les lois autorisant l'euthanasie est la sensibilité et la réponse à la souffrance, donc la compassion. L'autonomie est argument, mais pas motif. « La 'clinique du vécu' nous montre que l'autonomie n'est assimilée à la dignité dans le vécu subjectif que lorsque le sujet ne se voit pas reconnaître une suffisante liberté de pensée et d'action. En revanche, la clinique de l'euthanasie nous montre que lorsqu'il s'agit de l'autre, ce n'est pas la perte d'autonomie mais l'intolérable d'une souffrance qui appelle au secours sans qu'on puisse la soulager, donc une forme de 'compassion', qui peut rendre l'euthanasie subjectivement légitime. [...] La question de l'euthanasie est bien une question de compassion, comme d'ailleurs il est dit si souvent. En revanche, le principe d'autonomie et la dignité qui en découle sont des arguments nécessaires pour justifier la loi » (94-95). Et la souffrance dont il s'agit est à la fois celle de la personne malade, mais aussi celle de son entourage.

« Le désir de vivre est d'abord une donnée biologique ». Ce qui caractérise le vivant « par rapport à l'inerte, le non-vivant, est que cet objet est animé d'un dynamisme qui le pousse à maintenir sa propre structure, à la développer et à la reproduire. [...] Lorsque ce dynamisme d'automaintenance défaille, l'individu est 'mort', retourné à l'inerte » (96). L'être humain, comme être biologique, est animé de ce même dynamisme général. Mais en raison de la structure de son psychisme, il s'inscrit aussi dans un univers symbolique. C'est à partir de celui-ci que se pose la question du sens de la vie : « le sujet s'efforce de se donner une signification pensable à son existence, lui ouvrant suffisamment l'espoir de satisfaire l'essentiel de ses désirs et d'éviter trop de souffrance. C'est lorsque cet espoir s'effondre que le sujet déclare sa vie 'dénuée de sens' et envisage d'y mettre un terme » (97). Il y a dès lors tension entre la poussée vitale et la perte des raisons de vivre.

Lorsqu'il souffre et que le sens de sa vie est mis en question, l'homme ordinaire en appelle d'abord au registre affectif et ne fait guère appel à la force de la raison. Telle est

la faiblesse de la raison philosophique. L'éthique de l'autonomie n'est pas alors d'un grand secours, sauf si elle se complète d'une éthique de la bienveillance. Lorsque le sujet autonome souffrant, physiquement ou psychiquement, demande l'euthanasie, il n'en appelle pas tant à la raison, mais d'abord à la compassion. « C'est lorsqu'il consent à cette compassion que l'homme ordinaire se sent lui-même grandir en dignité et conférer celle-ci à l'autre, bien plus qu'en s'occupant de la question de l'autonomie » (101).

3.3 Pour l'éthique du vécu subjectif

Face à la demande d'euthanasie, on se range généralement à l'avis du malade. Mais le médecin est lui aussi impliqué. Et comment concilier droit à la vie et droit à la liberté ? Le droit à la vie est au fondement de la société : cela implique-t-il de protéger la vie, quelles que soient les conditions ? Et au nom de quoi et comment déterminer si un être humain est ou n'est pas une personne porteuse de droits (nourrisson handicapé, patient comateux, dément) ? Intuitivement ces êtres sont considérés comme des personnes. Il est significatif que « dans les pays anglo-saxons, majoritairement attachés à une pensée utilitariste, l'euthanasie reste l'objet d'une forte résistance et n'a jamais été légalisée à ce jour, bien qu'en Angleterre et aux États-Unis de nombreux groupes aient tenté d'y parvenir » (176).

4. Les procréations médicalement assistées

4.1 Pour l'éthique religieuse

Bible et tradition sont muets sur ce problème. On fait alors appel à la loi naturelle : « toute activité sexuelle doit rester ouverte à la procréation, et se dérouler selon les gestes naturels que commande la structure des corps ». Mais n'est-il pas « dans la nature de l'homme d'artificialiser la nature par son action intelligente, afin de la rendre plus conforme à ses désirs » (56) ? Pourquoi cela ne s'applique-t-il pas dans le domaine de la sexualité ? Parce que Dieu est engagé par l'exercice de la sexualité humaine (création d'une nouvelle personne), la loi naturelle exprimant ses intentions.

La fécondation in vitro est illégitime parce qu'elle a lieu en dehors de tout acte sexuel, mais aussi parce qu'elle implique la constitution d'embryons multiples qui seront détruits.

Les gens ordinaires voient dans l'exercice de la sexualité un soutien essentiel à leur tendresse réciproque et à leur fidélité : il y a là un but tout aussi important que la fécondation. Et dans cette perspective, « mettre au monde un enfant désiré, grâce à la fécondation in vitro, est spontanément vécu comme un acte éthiquement légitime qui surmonte les ratés de la nature. [...] On peut constater ainsi que, sauf pour une minorité de croyants très convaincus et respectueux de la hiérarchie religieuse, les normes éthiques proposées par l'Église catholique ne soulagent pas le désarroi » (59). « Ils vivent le plaisir sexuel comme un élément important de leur bien-être et la relation amoureuse comme une valeur positive de l'humanité. Ils se sentent incompris, voire

dévalorisés devant la traditionnelle méfiance que manifeste l'Église catholique envers le désir et le plaisir sexuels. Ils vivent la reproduction comme idéalement mieux réalisée lorsqu'elle rencontre un désir d'enfant, plutôt que comme une conséquence naturelle à accepter. [...] Ils ne peuvent comprendre qu'un respect de la nature en son état naturel leur interdirait de contourner l'infertilité par la technique » (60). Leur inquiétude porte bien plutôt sur les formes de souffrances psychiques mal prévisibles que ces formes de procréation peuvent engendrer.

Ces questionnements et inquiétudes portent également sur les nouvelles formes de relations et de couples qui se développent aujourd'hui (homosexualité, mères porteuses, etc.), qui ébranlent le modèle traditionnel de la famille.

4.2 Pour l'éthique de la raison

Pour une éthique de l'autonomie, les pratiques de procréation médicalement assistée ne soulèvent pas d'objection de principe : tout ce qui élargit la maîtrise de l'homme sur son propre corps et sur ses souffrances est positif. La vision naturaliste de la sexualité n'a pas de sens.

Des questions se posent quand la fécondation artificielle met en jeu un donneur externe de gamètes : droit de l'enfant à connaître ses origines ? risques courus par la femme donneuse d'ovules ? paiement ou non des prestations ? En Europe, ces pratiques sont exclues du domaine commercial. Il n'en va pas de même aux États-Unis.

Des questions se posent aussi sur le rapport entre l'autonomie des adultes et la réalisation de leurs désirs, d'une part, le bien-être et l'autonomie des enfants à venir, d'autre part. Pour l'homme ordinaire, la question n'est pas posée à partir de l'autonomie : « c'est la valeur éthique du choix, en termes de désir du bien de l'autre et du sien propre, que presque tous prennent pour norme » (104). On peut se poser la question : pourquoi s'interroger sur la qualité du désir lors de demandes de procréation assistée, alors qu'on ne s'interroge jamais au sujet du désir des parents ordinaires.

De son côté, le diagnostic préimplantatoire (DPI) pose de difficiles questions, liées à l'eugénisme. Si on a le choix, au nom de quoi ne pas éliminer les embryons porteurs de malformation ou de risque ? Mais cela ne conduira-t-il pas à vouloir éliminer tous les 'anormaux' dans la société, tous les handicapés ? Cela ne va-t-il pas encourager le désir 'd'enfants parfaits' ?

4.3 Pour l'éthique du vécu subjectif

La dissociation du processus de la procréation pose des questions entièrement nouvelles. L'éthique empirique, maximisant le plaisir et minimisant la souffrance, dans la perspective du bien-être pour tous est a priori ouverte aux procédures de procréation médicalement assistée. Mais comment évaluer le plaisir ou la souffrance, que ce type de procédure peut engendrer, pour l'enfant à naître ?

5. Baser l'éthique sur le vécu de l'homme ordinaire

5.1 Le vécu de l'homme ordinaire

« Au premier abord, le plus simple, l'homme ordinaire ressent sa vie morale comme le conflit entre de multiples désirs. Les siens et ceux de l'autre, bien évidemment, dans les situations de concurrence ou de désirs opposés. Mais aussi entre ses propres désirs lorsqu'une satisfaction en exclut une autre, et surtout entre désirs qu'il ressent comme plus valables et d'autres qui le sont moins, 'bons' et 'mauvais' désirs. S'il est évident que l'homme ordinaire cherche à s'assurer le meilleur bien-être et à minimiser frustrations et souffrances, il est tout aussi évident / qu'il classe ses aspirations selon des hiérarchies de plaisirs dont la grille est toujours personnelle, selon sa constitution et son histoire propre » (239-240).

Un premier critère moral apparaît dans les limites imposées par le corps et la réalité matérielle, et en particulier en fonction des conséquences de l'acte (ne pas trop boire ou se droguer). Mais fumer est-il immoral ? L'être humain a cependant aussi le désir de transgresser les limites imposées par la réalité [le rêve d'Icare, par exemple]. De plus, pour l'être humain, être rassasié ne comble pas nécessairement le désir (nourriture ou acte sexuel).

Il y a aussi les nécessités de la vie sociale : les exigences de la vie en société imposent aussi des limites.

L'homme ordinaire ressent ses propres désirs comme ordonnés entre meilleurs et moins bons, et il se juge lui-même. Il suppose aussi les conséquences de ses décisions en les évaluant. Et pour ce faire il ne prend pas seulement en compte son propre plaisir : il peut se sacrifier pour d'autres ou pour une cause qu'il juge essentielle. Il s'évalue à partir d'une image idéale de lui-même, image à partir de laquelle il évalue aussi les autres. Cette image lui donne l'idée de ce qui est vraiment humain ou de ce que l'humain devrait être.

Mais l'homme ordinaire est aussi un lieu de conflits : il peut transgresser ce qui lui semblerait être le bien. Et cependant il cherche à 'avoir la conscience en paix'. Ce qui est une forme de plaisir. Mais un plaisir d'un ordre un peu particulier. Par ailleurs, cette recherche d'un accord avec lui-même peut conduire l'homme ordinaire à réviser les valeurs qui fondaient ses jugements. Et pourtant il continue à adhérer à certaines valeurs générales, comme la bonté, la générosité, la vérité, qu'il considère comme universelles.

Ce que l'homme ordinaire cherche c'est le bonheur, alors même qu'il sait qu'il n'existe pas. Mais il est des moments de plénitude qui sont comme le signe de « ce monde parfait d'harmonie totalement réconcilié avec tout et tous » (247) auquel il aspire. « Au fil du vécu dont il parle, l'homme ordinaire exprime que son sens moral est polarisé par un horizon d'harmonie, de sérénité, de bienveillance et de paix, et que ces valeurs lui paraissent universelles » (249).

Cet idéal se heurte à l'universalité de la violence. Il y a les violences qu'on rencontre dans le monde animal : accès à la nourriture ou au partenaire sexuel, violence plus ou moins régulée. Mais il y a surtout le fait que « les principales violences chez les

humains sont spécifiquement humaines, entre humains, venant de leur ambivalence à se reconnaître mutuellement, comme le leur demande cependant leur commune soumission à l'ordre symbolique » (253). Ces violences portent atteinte à l'exigence d'être reconnu pour soi-même. Dans cette demande, le désir s'adresse au désir de l'autre : il y a désir du désir. Le refus de reconnaissance conduit aux sentiments d'humiliation, de dévalorisation, au découragement voire à la dépression.

5.2 L'euthanasie

Instinctivement, beaucoup de gens résistent à la décision d'arrêt de soins de survie quand ils sont confrontés personnellement à la décision : ils expriment inquiétude, culpabilité, souffrance morale. A fortiori lorsqu'il s'agit de la décision d'euthanasie active d'un nourrisson. Faut-il faire prévaloir cette intuition affective sur la raison ? Non, mais pas non plus l'inverse. Ce fait n'est pas simplement le reliquat d'une culture religieuse, il est porteur d'un sens plus profond.

« La demande d'euthanasie faite par un malade implique qu'il estime trop souffrir physiquement et/ou moralement pour encore désirer vivre. Cela pose la question de comprendre ce qui anime le désir de vivre » (316). Les raisons de vivre, telles qu'elles s'expriment spontanément se situent bien davantage dans l'ordre relationnel et affectif que dans l'ordre rationnel. « Les études montrent que la prise en charge des malades graves en soins palliatifs fait disparaître jusqu'à quatre-vingt-quinze pour cent des demandes d'euthanasie. [...] Au plan symbolique de la pensée, le désir de vivre s'exprime bien comme le désir du désir, de l'estime, du respect, et mieux encore de l'affection de autres » (318).

« Bien que l'origine de sa pensée, de ses sentiments et de son esprit soit relationnelle, le malade qui demande l'euthanasie doit, légitimement, rester le premier juge, en son intimité subjective, de sa propre souffrance et de son sentiment d'avoir perdu sa dignité. Il n'y a rien à concéder à cette priorité du patient » (319). Mais il faut être attentif à ce qui s'exprime dans la demande : la conviction que l'autre auquel il adresse sa demande ne peut plus rien pour lui. « L'autre qui acquiesce à cette demande acquiesce aussi à ce que plus aucun rapport réciproque ne soit possible, sinon celui de cette ultime compassion qui clôt définitivement tout dialogue » (320).

La dignité est un don réciproque par lequel les humains se font humains. Comment le médecin peut-il alors se situer face à une demande ou le désir de la bonne vie devient désir de la bonne mort ? Comment dans cette situation vivre la compassion ? La compassion ne peut-être qu'une forme de tendresse envers l'autre. Cette tendresse est chemin avec l'autre, et on ne peut savoir d'avance où ce chemin conduit. La majorité des patients renoncent à la demande d'euthanasie quand ils bénéficient de l'esprit des soins palliatifs. « Mais il peut aussi arriver que l'issue du dialogue soit qu'on accepte de donner la mort. Seule la relation de tendresse justifie alors le geste, car il est accordé comme un don d'humanité, fût-il paradoxal et, souvent, douloureux » (322).

Mais qu'en est-il de la légalisation de l'euthanasie ? Une société démocratique doit faire droit aux diverses conceptions de vie, la vie publique devant rester neutre vis-à-vis de ces conceptions. Mais cette neutralité n'est pas aussi neutre qu'elle le prétend. Elle présuppose que la dignité humaine s'identifie à la liberté et à l'autonomie. Il s'agit là

d'une croyance qui se présente comme la vérité. La loi est fidèle à cette croyance établie en principe en stipulant que personne ne peut être contraint à participer à cet acte. La loi établit par ailleurs des balises : la demande doit être consciente ; seul le médecin peut l'exécuter et doit faire un rapport. La raison invoquée par la loi est d'ordre humanitaire. Certains trouvent cependant que la loi est trop restrictive (mineurs, démence sénile).

Du côté des opposants, il y a d'abord les principes religieux (mais tous les croyants ne s'y alignent pas). Il y a opposition ou réticence plus large, en argumentant à partir des règles symboliques et de l'interdit fondateur du meurtre. La loi ne règle pas seulement des cas individuels, elle modifie aussi la perception éthique générale de la communauté sociale. Elle suggère que de fait certaines vies sont privées de sens. Elle pourrait laisser entendre que ceux qui souffrent des mêmes maux justifiant l'euthanasie ont tort de s'attacher encore à la vie. La loi fragiliserait la vie des faibles.

En fait, les études montrent que la loi n'a pas entraîné une augmentation significative de la mort par euthanasie. D'autre part, la loi n'a pas entraîné non plus une diminution de l'aide aux personnes handicapées, et elle a été accompagnée d'un développement significatif des soins palliatifs.

Pour l'homme ordinaire, la dignité suppose le respect inconditionnel de la vie et du désir de vie. Mais l'homme ordinaire sait aussi que la société est traversée par diverses croyances et il sait que la relation de tendresse n'est pas toute-puissante. Mais fallait-il pour autant légiférer ? Il était important d'apporter la sécurité juridique pour les médecins conduits, en conscience, à pratiquer l'euthanasie. « Je suis donc, personnellement, favorable à la légalisation de l'euthanasie. [...] J'aurais cependant souhaité, même si cela paraît peu logique à des juristes, que notre loi déclare *expressis verbis* qu'elle instaure une exception à l'interdit fondateur de supprimer la vie d'un autre être humain » (331).

5.3 Les procréations médicalement assistées

La plupart des techniques de PMA ont été mises au point pour lutte contre l'infertilité dans le but de contribuer à la bonne vie des parents. L'éthique de l'homme ordinaire n'y voit aucune objection a priori. « Considérant que c'est par sa nécessaire inscription dans un ordre symbolique que l'humain se fait humain, elle considère également que la 'nature' de l'humain est d'artificialiser la nature pour améliorer sa vie et diminuer ses souffrances au profit de l'exercice de son esprit » (334).

Ces techniques posent nécessairement la question du statut éthique de l'embryon : cf. infra.

6. La dignité humaine

6.1 Reconnaissance de la dignité humaine

Pour la religion, la réalité foncière de l'être humain est un esprit, une 'âme' ; cette âme qui différencie l'être humain des choses et des animaux, est ce qui en fait une personne,

fondement de sa dignité. Dès lors, il y a exigence de respect inconditionnel de la vie humaine, « de la conception à la mort naturelle ».

Pour l'éthique de la raison, le fondement de la dignité humaine se trouve dans la raison et l'autonomie qu'elle assure. Se pose alors la question de savoir qui parmi les êtres biologiquement humains sont sujet de dignité et des exigences que cela comporte.

Quant à l'éthique du vécu subjectif, elle ne se prononce guère sur la question de la dignité humaine : il y a pour une part une certaine reconnaissance implicite, mais le critère du plaisir et de l'évitement de la souffrance ne permet pas de reconnaître une dignité spécifiquement humaine.

Qu'en est-il pour l'homme ordinaire ? Quel sentiment se donne-t-il de lui-même ? Quelle valeur s'attribue-t-il ? « Ce qu'il dénomme le plus souvent sa 'dignité'. Cette dignité est l'enjeu ultime de son agir moral face à lui-même. Elle est aussi ce qu'il demande à l'autre de lui reconnaître pour s'assurer qu'il est bien un 'humain' » (258). L'idée de dignité comporte celle d'un respect particulier qui est dû à tout être humain parce qu'il est humain. Le sujet humain en tant qu'humain a une valeur. Cette valeur est triangulaire et réciproque : « La valeur que je m'attribue à moi-même tient à celle que m'attribue autrui, mais dès lors, réciproquement, à celle que je lui accorde moi-même » (259). Mais qu'est ce respect ?

Une première expression de ce respect est la politesse. Toute culture comporte des codes de politesse (qui varient d'une culture à l'autre) : ce sont des rituels qui « ont en charge de faire exister des éléments non spontanément visibles de la relation entre personnes » ; ils signifient « le respect que s'accordent mutuellement les interlocuteurs » (261). Ce signe a fonction de reconnaissance sociale, d'appartenance à la même société et plus largement à la même humanité ; mais il assure aussi la sauvegarde de l'intimité psychologique de chacun. Par la présence ou l'absence du signe on se sent reconnu, honoré ou humilié. « Radicalement symbolique dans sa structure, tout rituel de politesse dit clairement à l'autre qu'il est reconnu comme membre d'un ordre symbolique déterminé » (262).

Il y a plus : « Tout code de politesse est une mise en forme de *l'expression* des désirs et des sentiments, mise en forme qui exige une mise à distance des expressions spontanées, immédiates, au profit de modes d'expression 'policés', selon les conventions de la cité. Cette retenue de l'impulsivité immédiate a pour sens de rappeler que tout ordre symbolique commun exige que désirs et sentiments ne soient pas imposés à l'autre sous leurs formes immédiates, mais toujours selon un formalisme médiatisé par un ordre conventionnel commun. La politesse est la protection que les membres d'une communauté humaine s'accordent mutuellement, au fil de leurs rencontres quotidiennes, contre la violence de leurs pulsions » (262-263).

La politesse est expression de la dignité humaine, mais elle en reste à un niveau assez superficiel (elle peut être hypocrite). Plus profondément, la dignité, c'est être reconnu pour soi-même. La publicité et le consumérisme cherchent à vendre une certaine image de la dignité : logement, auto, vacances, etc. Mais tout cela, à un moment, apparaît futile : chômage, maladie, échecs. Mais aussi condition de l'immigré, du sans-papiers.

Le plus souvent, c'est d'abord négativement que se revendique la dignité : « On n'est pas des chiens ! » ou « Je ne suis pas un numéro ! » « C'est comme si je n'existais pas. » Sur quoi se fonde cette demande à être reconnu ? Il est « difficile de définir cet 'humain' à la dignité énigmatique qui persiste même lorsqu'il se trouve dépouillé de toutes les images qui, habituellement, en assurent la repérabilité et en confrontent l'assurance » (269).

« La dignité humaine se manifeste comme une création symbolique humaine, une qualité que se donnent mutuellement les humains pour se dire humains. Elle n'est pas d'abord une propriété intrinsèque de la nature physique des humains, même s'il y faut leur corps et leur cerveau pour la construire. Avant qu'on la justifie par une source transcendante ou par la raison, elle est un don réciproque d'humanité que s'accordent les humains et par lequel ils se disent et se font humains, se reconnaissant / comme co-créateurs de l'humain. La dignité est relationnelle, n'existe que par cette relation, et c'est bien pourquoi les humains s'interrogent mutuellement sans cesse afin de s'assurer qu'elle leur est reconnue. Elle est une création symbolique des humains » (270-271).

La non-reconnaissance cause des ravages, tant en termes de pathologies individuelles que de pathologies sociales.

« La dignité spécifique de l'humain est ainsi une construction de respect mutuel créée entre humains, pour se garantir mutuellement leur existence dans un ordre symbolique qui leur permettra de créer et d'échanger. Elle est l'exigence mutuellement posée de se tenir dans cet ordre, d'en respecter la condition de non-violence. C'est le devoir d'accepter la présence de l'autre, co-créateur de l'ordre, mais aussi le droit de tableur sur la non-violence de cet autre, de lui 'faire confiance' » (272).

La requête de dignité est demande d'être reconnu dans une dimension de réalité invisible, comme 'esprit'.

6.2 La construction symbolique du semblable

La dignité s'exprime dans le processus réciproque de reconnaissance de l'autre comme semblable. Mais qui est mon semblable ? Une réponse évidente : tous les humains (cf. la DUDH). La seule similitude matérielle ou physique ne suffit pas à répondre à la question : jusqu'où s'étend l'interdit du meurtre et le droit au respect de la dignité ?

Plusieurs obstacles s'opposent à la reconnaissance de l'autre comme semblable. Il y a d'abord la différence physique. Et la première de ces différences, la différence sexuelle. Or toute société, toute civilisation a établi entre les sexes des différences de valeur, de pouvoir et de respect. Il y a aussi l'étranger, celui qu'on ne comprend pas. Il y a la personne handicapée. La reconnaissance de l'autre comme semblable suppose que soit surmontée la différence.

Il y a aussi le fait que l'autre est mon rival : mes sentiments à son égard sont ambivalents. Comment assurer la non-violence ? Pour l'homme ordinaire, la réponse est d'abord juridique : les lois sont instituées pour la régulation de la violence. Cela ne suffit cependant pas à assurer la reconnaissance de l'autre comme semblable. Il faut que l'autre puisse être reconnu au-delà du personnage par lequel il se présente, comme un 'je', « source 'transcendante' de sa vie, de sa pensée, de sa parole – en un mot : un

‘esprit’ » (283). « Ce que je désire de l’autre est qu’il accepte mon existence, qu’il la désire comme désir de ma vie et même de ma bonne vie en l’intime de lui-même, tout comme il désire que j’éprouve le même désir envers lui. Il s’agit d’un contrat réciproque permettant aux humains ‘d’exister’ comme des personnes, les uns pour les autres. [...] La reconnaissance de dignité est la reconnaissance de l’autre comme source toujours énigmatique de vie désirante » (285). L’homme ordinaire proteste si on le traite « comme s’il n’existait pas », et il déclare spontanément que « tout le monde à le droit de vivre ». Tous rêvent d’une coexistence harmonieuse assurant pour tous une vie commune pleinement agréable.

La dignité n’étant pas une chose visible, toute société crée un langage symbolique de la dignité : règles régissant les échanges, assurant la répartition des biens, les modes de conduite réciproque, etc.

Les symboles de la dignité sont multiples et disparates, mais ils constituent un réseau symbolique. Les symboles de la dignité dépassent l’humain : faire souffrir gratuitement des animaux est indigne de l’humain, parce qu’il y a dans l’animal une part semblable à l’humain, la capacité de plaisir ou de souffrance. Il y a aussi un respect des morts : le cadavre reste signe d’une présence humaine. [Des objets sont signe d’une dignité collective, comme le drapeau.] Si on détruit un de ces symboles, « c’est la réalité de la dignité humaine qu’on ébranle pour les membres du groupe et par delà, la confiance dans le fait que tous la respectent » (288).

De cette cohérence du réseau symbolique de la dignité il résulte que : « Au-delà du problème immédiat qu’il faut résoudre, toute décision éthique concrète, individuelle et, *a fortiori*, collective doit s’interroger sur le retentissement qu’elle peut avoir sur l’ensemble symbolique de la dignité. Risque-t-elle d’en altérer l’image et la confiance chez les autres citoyens ? » (288). Des glissements sont possibles : la dépénalisation de l’euthanasie qui porte atteinte à l’interdit du meurtre ; l’avortement de fœtus atteints de malformations ouvre-t-elle la voie à l’élimination des handicapés ?

Par ailleurs, certaines sociétés sont plus sensibles à la liberté d’expression et d’action pour tous, et d’autres aux exigences du minimum vital matériel pour tous : question de dignité.

« La dignité humaine est bien une création symbolique collective en perpétuelle évolution au fil de l’histoire. Doit-on en tirer la conclusion relativiste qu’elle n’aurait d’autre consistance que celle que lui donne telle culture à tel moment historique ? [...] Ce qui est relatif d’une société à l’autre n’est pas le prescrit de non-violence et de solidarité, mais bien les compromis pratiques que les sociétés s’accordent pour ne pas le respecter en raison de l’ambivalence humaine » (291). La sagesse des religions et des nations exprime une exigence commune : Ne pas faire à autrui ce qu’il ne voudrait pas que je lui fasse, et son corollaire positif. Il y a là un horizon opposé de tout relativisme.

6.3 Les limites du cercle symbolique de la dignité

Mais se pose la question : Qui est admis dans le cercle symbolique de la dignité humaine ? Il existe presque toujours une frontière entre ceux qu’on respecte comme

véritables humains, et ceux qui ne bénéficient pas ou pas pleinement d'une telle reconnaissance.

À un premier niveau, administratif, il y a le registre d'état civil : en être exclu a des conséquences considérables du point de vue économique, social, psychologique, etc.

Plus largement, il y a l'attitude vis-à-vis de l'étranger. La symbolique de la dignité est facilement limitée à la seule tribu ou à la nation. L'ennemi est-il pleinement considéré dans sa dignité d'humain ? Mais « c'est aussi à l'intérieur d'elle-même que chaque société dessine la géographie complexe des degrés de la dignité et des exclusions » (295). L'esclavage ou le racisme le manifestent. Les femmes qui n'ont pas les mêmes droits que les hommes...

Et il existe dans toute société une catégorie d'humains dont la dignité fait problème : « les paumés de la vie ». Déficients physique ou mentaux, miséreux économiques, malchanceux, immigrés non accueillis... « Les systèmes éthiques que nous connaissons sont élaborés par des gens normaux, à l'usage de gens normaux. Mais qu'est-ce qu'être normal ? « L'homme ordinaire et les éthiciens généralement, savent que l'homme ordinaire 'normal' est celui qui se reconnaît à la fois une liberté créatrice et une capacité de choix au moyen desquelles il est capable de conduire sa vie journalière entre travail, famille et loisirs, selon les règles principales de sa société, et dans une suffisante entente avec son entourage » (297). Mais tous ceux qui ne répondent pas à cet ensemble de critères ? Quelle place leur reconnaître ?

Les éthiques religieuses prônent clairement la solidarité avec les paumés de la vie ; elles résistent à toute idée d'exclusion de ce point de vue [mais elles introduisent souvent des exclusions sur d'autres critères : moraux, pureté, etc.]. Les philosophies rationnelles peinent davantage à justifier la pleine dignité des paumés : y a-t-il un degré d'autonomie en deçà duquel on est exclu du cercle de la dignité humaine ? Certains courants des éthiques utilitaristes acceptent assez facilement l'élimination des incapables graves, mais majoritairement il y a résistance vis-à-vis d'une telle option.

Mais qu'en est-il de l'homme ordinaire ? Spontanément, il ressent l'interdit du meurtre comme un principe inviolable. Face aux déments, aux personnes dans un coma profond, l'homme ordinaire ne réagit pas par le raisonnement : « Intuitivement, l'homme ordinaire perçoit ces personnes comme douées de sensibilité et de pensée sans doute altérées mais présumées présentes » (301). Cela n'est mis en doute que lorsque toute possibilité de communication disparaît. « Confronté à l'autre faible, malade, paumé de quelque façon que ce soit, l'homme ordinaire, dans son premier mouvement, ne doute pas qu'il y reconnaît un semblable. Mais justement parce que semblable, le paumé, le malheureux l'effraie et le rebute en lui rappelant sa propre vulnérabilité » (303). Présence, tendresse, fidélité, particulièrement vis-à-vis des proches : parents, conjoint, enfants.

Mais devant la personne paumée inconnue ? On peut observer de multiples petits gestes de solidarité. Et il y a aussi les mouvements collectifs de solidarité. Mais il y a aussi le rejet : les personnes abandonnées dans les maisons de retraite, les actes de racisme... Ambivalence des attitudes et des sentiments humains. Et la solidarité rencontre aussi nécessairement des limites, et nécessite donc des compromis.

6.4 Le bien-être, ultime objet de l'éthique

On peut « définir l'éthique comme l'ensemble des règles que se donnent les humains pour tenter de réaliser leur bien-être. Si je souligne de la sorte le second terme de cette expression, c'est pour marquer combien il s'agit d'abord d'une manière de se ressentir comme étant, et d'y éprouver une forme d'harmonie. [...] Le bien-être indique une harmonie d'abord subjective entre l'être vivant et sa conscience de vivre, qui transcende les plaisirs et la non-souffrance selon leurs significations ordinaires » (309).

Aucune règle ne permet de définir le chemin d'accès à ce bien-être, qui est de l'ordre de l'esprit. Il est un horizon, un idéal qui mobilise mais n'est jamais atteint. « L'éthique peut baliser quelques valeurs dont le respect est la condition du bien-être. Elle ne peut l'assurer » (310). Il en va de même au niveau collectif, la loi ne peut garantir l'accès au bien-être : elle peut seulement poser des balises, en limitant les formes de violence et en favorisant la solidarité.

6.5 Le statut de l'embryon

Pour l'éthique religieuse, toute vie humaine dès sa conception est directement et personnellement voulue par Dieu, créateur de l'âme. Dès lors l'embryon est porteur de la dignité humaine comme toute personne.

« Le concept d'autonomie comme critère du respect de la dignité humaine soulève d'évidentes difficultés lorsqu'il s'agit de statuer sur la dignité de l'embryon humain » (105) : création d'embryons surnuméraires, sélection d'embryons, utilisation à fin de recherche scientifique et médicale...

« L'embryon humain possède le bagage génétique et la biochimie qui lui permettront de devenir un être humain singulier à condition d'être placé dans un milieu adéquat, c'est-à-dire dans l'utérus d'une femme préparée à le recevoir. Cette capacité est généralement exprimée par le terme d'« être humain potentiel » et les innombrables débats à propos du niveau de dignité qu'il faut lui reconnaître tournent autour du sens qu'il convient de donner au terme 'potentiel' » (106).

Pour les penseurs de l'autonomie, l'embryon ne possède qu'une autonomie biologique, séparée de l'autonomie proprement humaine par un développement semé d'incertitudes ; de plus cette autonomie dépend étroitement de la décision autonome des adultes qui l'entourent. « Ainsi paraît-il légitime de réaliser un projet de procréation par fécondation *in vitro*, même si cette procédure implique la perte d'un certain nombre d'embryons surnuméraires lorsque le projet parental aura été réalisé. Ceci d'autant plus que la nature elle-même, dans les meilleures conditions, ne réussit à mener à terme qu'un embryon sur quatre ou cinq » (107).

Pour les éthiciens du vécu subjectif, « pour la plupart des penseurs empiristes, l'embryon n'est pas pleinement humain dès la conception et son statut ne justifie pas qu'on lui accorde les droits qui s'attachent aux fœtus formés, aux nourrissons et aux adultes. [...] Ils attachent une importance primordiale aux parents et à leur droit de décider de la destinée de l'embryon » (181). Mais il y a débat qui oppose « ceux qui manifestent une confiance quasi idéologique dans le progrès scientifique et la maîtrise de la nature par l'homme, à ceux qui, intuitivement et parfois tout aussi

idéologiquement, prônent la plus grande prudence avant de toucher aux racines naturelles du corps humain » (182).

Pour l'homme ordinaire, l'approche qui vise à remédier aux ratés de la nature relève du bon sens. « Mais elle soulève la question du caractère relationnel de la dignité humaine sitôt qu'on admet de comprendre la 'potentialité humaine' de l'embryon et sa dignité comme partagées entre une propriété qui lui est attachée, d'une part, et une décision venant des adultes de lui accorder cette dignité d'autre part. En radicalisant cette position de manière purement logique, ne serait-on pas amené à dire qu'un nourrisson ne doit être considéré comme humain que si les parents ou la société y consentent » (107) ? Infanticide pour raison de convenance ? On ne peut répondre qu'en faisant appel à l'intuition et à l'affectivité subjectives : spontanément, on considère que le nourrisson est un être humain porteur de dignité, de même d'ailleurs que le fœtus proche du terme de la grossesse. Ce processus d'identification et d'attachement ne joue pas envers un embryon de quelques cellules non immédiatement décelable. « L'attribution de pleine dignité à certains embryons et pas à d'autres, selon les projets des adultes qui les entourent, restera toujours le fait d'une décision partiellement arbitraire, c'est-à-dire sans possibilité de *justification* seulement sur des bases matériellement objectives. Dans le continuum du développement d'un embryon, l'observation scientifique ne nous propose pas de coupure entre deux stades différents tels que l'un exigerait la qualification de dignité et l'autre pas. C'est bien une décision humaine au plein sens du terme, c'est-à-dire combinant raisons objectives, intuition et relation affective qui aboutira à l'*attribution* de dignité à un embryon » (108). De ce point de vue, le statut de dignité de l'embryon porteur du projet parental n'est pas le même que celui de l'embryon surnuméraire.

« L'embryon humain *in vitro* n'offre aucun de ces supports qui conduisent à la reconnaissance d'un 'semblable'. Il est une création technique, fruit de la science. Nul ne peut le voir, sinon les spécialistes, et les photos qu'ils nous en proposent ne soutiennent aucune identification : sauf le spécialiste, personne ne peut y reconnaître un embryon plutôt que la photo de cellules quelconques. » Cet embryon n'a pas de systèmes nerveux, son existence physique est suspendue à des procédures techniques. « Rien dans l'embryon *in vitro*, n'éveille l'intuition qui fait reconnaître un être humain. Rien, sinon la confiance que le couple met dans le savoir des spécialistes, confiance portée par leur désir d'enfant » (337). Une fois l'enfant né, l'ensemble de la procédure et les embryons restants perdent sens et valeur. La destruction des embryons surnuméraire n'est pas vécue par l'homme ordinaire « comme une atteinte à l'interdit du meurtre. Je partage ce point de vue » (338).

La loi belge encadre très strictement les recherches sur les embryons surnuméraires « Ce faisant, cette loi trouve un équilibre entre le maintien de la dignité symbolique de tout ce qui est humain et la légitimité de certaines autres valeurs éthiques, comme le soulagement des souffrances humaines. Le fait que cette loi ait été émise, les conditions rigoureuses qu'elle prescrit, et le contrôle qu'elle instaure indiquent clairement que l'embryon humain s'inscrit dans le cercle symbolique du respect de l'homme » (341). [Par analogie : il y avait culturellement et religieusement un principe de respect absolu des cadavres. Ce tabou a été levé par Vésale, en 1543. Mais dans notre société, la

dissection de même que l'autopsie, qui de quelque manière font exception à ce principe, sont strictement réglementés.]

Et l'avortement ? « L'embryon situé dans le corps de la femme change profondément de statut en tant que 'semblable' humain. [...] Une femme qui commence une grossesse en prend conscience après quelques jours ou quelques semaines, avec ou sans confirmation par un test médical. Plus ou moins rapidement, elle se forme l'image de ce que son corps est habité par un nouvel être humain, un enfant débutant. Même si le slogan qui veut affirmer son droit à décider d'un avortement proclame 'qu'une femme est maîtresse de son ventre', elle ne ressent pas ce début d'enfant comme une partie quelconque de son ventre, mais bien comme un être différent d'elle-même » (342).

Ne pas accepter de poursuivre cette vie commençante est-il ou non une transgression de l'interdit du meurtre ? La réponse est différente selon les croyances idéologiques.

Qu'en est-il du vécu des personnes concernées ? Les femmes vivent un débat éthique difficile et douloureux. « La grande majorité d'entre elles vit cette interruption comme l'élimination d'une vie humaine. » Elles parlent spontanément en termes d'enfant. Mais celui-ci « n'a pas encore la pleine consistance de semblable. Aucune de ces femmes ne tuerait un nourrisson dont elle aurait accouché » (343). Si elles estiment ne pas pouvoir assumer leur grossesse, c'est le plus souvent parce qu'elles ne trouvent aucun appui du côté du partenaire masculin ou de la famille. « La plupart de ces femmes se retrouvent irrémédiablement seules à devoir gérer leur situation. Elles ne sont pas les seules à abandonner l'enfant à venir » (344). Sauf rares exceptions, la décision est lourde et marque l'existence de ces femmes. Une aide est souvent nécessaire pour repartir positivement vers leur avenir.

« Pour l'éthique de l'homme ordinaire, l'avortement reste donc une mauvaise solution parce qu'il s'apparente à une transgression de l'interdit du meurtre, et que presque toutes et tous le ressentent comme tel. Personnellement, je reconnais l'interruption volontaire de grossesse comme une transgression de cet interdit, mais plus floue et moins évidente que ne le serait le meurtre d'un humain déjà clairement présent, un fœtus pleinement formé ou un nourrisson. Si cette interruption apparaît cependant comme la seule solution de compromis acceptable par une femme face à une situation insupportable, c'est aussi qu'elle n'est pas seule en cause, mais doit cependant décider à peu près seule. Devant une demande individuelle d'interruption de grossesse, il ne s'agit donc pas de lui jeter la pierre et moins encore d'adopter la posture de censeur moral. Il s'agira de l'aider, le mieux possible, à prendre une décision avec laquelle elle puisse se sentir en accord et qui lui permette de poursuivre / positivement son existence. Il s'agira aussi de l'aider à réaliser cette solution » (344-345).

La loi dépénalisant l'avortement est un compromis. Les avortements clandestins sont cause de drames physiques, psychologiques et sociaux. De plus la loi punissant l'avortement ne pénalise que la femme, alors que l'homme échappe à toute sanction : « l'inégalité sociale devant une telle loi est patente et scandaleuse ». « Pour ces raisons, je suis favorable à une loi de dépénalisation » (346).

L'avortement pour raison médicale. Si la vie de la mère est menacée, on ne met guère en question la décision d'avorter. La question posée par le fœtus porteur de handicap est plus difficile. Le choix est-il encore vraiment libre ? La culture ambiante, l'entourage,

les soignants poussent à l'avortement. On sait cependant qu'un trisomique peut être heureux. Par ailleurs, on sait bien que l'enfant qui naît normal ne répondra jamais aux rêves qu'on en avait. Dans ce contexte, les gynécologues prennent leurs précautions, pour ne pas être accusés de ne pas avoir décelé une anomalie ; les examens prénataux engendrent de l'inquiétude pour les femmes. Si un nourrisson naît handicapé, on voit parfois des euthanasies illégales. Et les personnes handicapées en viennent à se demander si elles ont le droit d'existence dans la société. Pourtant la société prend en charge les handicapés. Contradictions de notre société et de notre culture.

Si on prend en compte la relation et l'esprit humain, la personne handicapée est d'un apport important dans la société : elle témoigne de notre finitude ; elle témoigne aussi du fait que la performance n'est pas la mesure du sens de la vie.

Mais qu'en est-il alors du statut éthique de l'embryon ? Qu'en est-il de la nature humaine ? L'embryon est-il une personne ? une personne potentielle ? Mais que dit-on par là ?

Comme tout être vivant, l'être humain change et peut changer considérablement tout au long de son existence. Mais il est porteur d'une identité stable malgré les variations. La philosophie aristotélicienne désigne par le mot de substance le support de cette identité. Certains attribuent à cette substance une réalité spirituelle consistante : l'âme. Pour la théologie catholique, l'âme est le fondement de la réalité personnelle de l'être humain. Dans cette perspective, le terme de personne potentielle dit que l'âme, comme réalité surnaturelle, est présente dès la conception de l'embryon. Mais on est là dans l'ordre de la croyance. « Légitime comme toute croyance, elle devrait se discuter moins au plan de ce qui la fonde que par la validité des conséquences qu'on en tire quant à l'organisation du bonheur humain » (351). Mais comment fonder une telle croyance dans le débat démocratique ? On en appelle au génome, dépositaire de l'identité biologique. Mais on peut tout aussi bien s'appuyer sur d'autres évidences somatiques : la capacité de division (la personne n'est pas sécable en plusieurs personnes), l'apparition des premières cellules nerveuses, etc. Le choix est finalement arbitraire.

« En fait, toutes ces discussions masquent une erreur fondamentale. La nature d'une 'personne' est d'être le résultat émergent d'une interaction entre un corps biologiquement humain et un ordre symbolique dans lequel il est inscrit. » Il y a un continuum qui va de l'embryon princeps de deux cellules à l'adulte : « aucune modification somatique spécifique ne signalera qu'il devient dépositaire de dignité, la dignité humaine étant une qualité relationnelle que les sujets créent et s'attribuent mutuellement » (352).

« Il m'a semblé que le chemin qui s'appuie sur nos intuitions reliées aux structures de notre psychisme était plus convaincant, parce que plus apte à entrer en résonance avec l'intuition courante de l'homme ordinaire. Il s'agit aussi d'un processus de croyance, bien évidemment. [...] J'ai donc choisi de fonder le statut de l'embryon sur le processus psychique de la reconnaissance du semblable. Celui-ci se base sur quatre éléments au moins : une *intuition d'identification physique*, un *champ cognitif (et rationnel)* constitué de nos connaissances et de nos capacités de savoir qu'un embryon pourrait devenir humain, un *attachement affectif* qui nous détermine à inscrire cet autre dans

l'ordre symbolique, et enfin *une liberté de décision* par laquelle nous acquiesçons ou non à cette inscription » (354).

L'élément le plus fort de cette reconnaissance est la similitude physique : on ne niera pas qu'un nourrisson est pleinement humain, cette reconnaissance étant marquée par la sensibilité. L'élément cognitif, dans notre culture, est marqué par la science (nous avons à ce sujet une autre connaissance que Thomas d'Aquin). L'élément affectif intervient aussi : le désir d'enfant de parents engagés dans un processus de fécondation in vitro les conduit à considérer les embryons comme de futurs enfants ; mais leur désir réalisé, les embryons surnuméraires perdent pour eux leur statut de personnes potentielles. Il y a aussi la décision : garder ou avorter un embryon inattendu, accepter ou non un enfant handicapé. Le concept de personne potentielle attache trop peu d'importance à cet ensemble d'éléments, reposant sur « une ontologie substantialiste implicite, en s'appuyant sur la singularité du génome ». De plus « un embryon n'est une 'personne potentielle' que comme une probabilité somme toute bien faible ! » (356). Au plan somatique, et bien plus encore au niveau psychique, c'est dans la relation qu'émerge la personne humaine. « Nous sommes créés par autrui, et nous contribuons à les créer. Cette réalité me paraît si forte qu'elle invalide à mes yeux toute construction ontologique qui se centre sur la seule 'nature propre' du sujet. Le sujet existe comme suspendu entre lui-même et les autres » (357).