Le concept de personne humaine est-il pertinent dans les débats bioéthiques actuels ?

Is the Concept of Person Relevant in Present-Day Debates on Bioethics?

Karsten Lehmkuhler

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2297>

DOI : 10.4000/cps.2297

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012

Pagination : 265-287

ISBN : 978-2-354100-44-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Karsten Lehmkuhler, « Le concept de personne humaine est-il pertinent dans les débats bioéthiques actuels ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 31 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2297> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2297>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Le concept de personne humaine est-il pertinent dans les débats bioéthiques actuels?

Karsten Lehmkuhler

Dans un article intitulé « S'entendre sur la personne », Lucien Sève, philosophe et ancien membre du Comité consultatif national d'éthique (CCNE), décrit le problème de la signification du mot « personne » dans les débats bioéthiques :

« Les routines de l'usage courant nous font trop aisément croire que nous savons bien le sens de nos mots, et que ce sens est unanimement partagé. L'expérience cruciale où se dévoile toujours sa complexité cachée, c'est celle de la signification aux limites. Et quand il s'agit de savoir ce qu'on veut dire exactement par personne humaine, cette épreuve des limites s'appelle en particulier naissance et mort – plus précisément, dans les termes des dossiers biomédicaux soumis, dès les débuts de son activité, au CCNE : état végétatif chronique, et, objet central de son premier avis, statut de l'embryon humain »¹.

Dans les débats sur le début et la fin de la vie humaine, le concept de personne est souvent utilisé comme un critère qui permet de trancher la question difficile concernant le statut d'une vie humaine. On aimerait savoir si un tel être humain est ou non une « personne humaine ». En fonction de la réponse à cette question, on propose ensuite différents comportements concrets vis-à-vis de certains êtres humains en début ou en fin de vie.

Mais le concept de personne est-il vraiment à même d'éclaircir nos débats ? Les définitions les plus célèbres de la « personne » utilisent, en règle générale, des caractéristiques d'un être humain adulte et en

1 Lucien SÈVE, « S'entendre sur la personne », in : *Travaux du Comité consultatif national d'éthique*, coordination par Didier Sicard, Paris, P.U.F., 2003, p. 33.

bonne santé, telles que « conscience de soi », « libre arbitre » ou encore « capacité de relation ». Un concept dont la définition utilise certaines caractéristiques de l'être humain adulte et en bonne santé est donc utilisé, dans nos débats bioéthiques, pour décrire un être *aux limites* de l'existence humaine – un être qui, précisément, ne dispose pas forcément desdites capacités.

Néanmoins, beaucoup d'auteurs impliqués dans ce débat affirment que le concept de personne doit jouer un rôle central dans la réflexion bioéthique : affirmer ou infirmer le statut de « personne » d'un individu humain serait décisif par rapport aux options d'actions dont nous disposons sur le plan médical. Si l'on affirmait, par exemple, qu'un patient dans un état végétatif chronique n'est plus une « personne », on utiliserait ce concept dans le but de définir le statut de l'être humain en question ; et on serait probablement d'avis qu'il faut en tirer des conclusions très concrètes par rapport au devoir du médecin traitant.

Nous aimerions par la suite examiner l'utilité du concept de personne dans les débats bioéthiques, en discutant tout d'abord deux positions totalement opposées : celle du philosophe Peter Singer et celle du philosophe Robert Spaemann. Puis, nous proposerons une réponse à la question qui nous est posée : celle de la pertinence du concept de personne dans les débats bioéthiques.

I. Peter Singer

Peter Singer (né en 1946), philosophe australien, est professeur d'éthique à l'université de Princeton (États-Unis). Il est connu, d'une part, à cause de son engagement pour le respect des animaux (*Animal Liberation*, 1975), et d'autre part, pour ses thèses radicales en ce qui concerne la définition de la personne et le statut de la vie humaine, notamment en début et en fin de vie. L'ouvrage clé pour ce débat est *Practical Ethics* (1979), traduit en français sous le titre *Questions d'éthique pratique*².

Sur le plan de l'éthique, Singer s'inscrit dans le courant de l'*utilitarisme* qui, selon son fondateur Jeremy Bentham (1748-1832), cherche toujours « le plus grand bonheur du plus grand nombre » (« *the greatest happiness*

2 Peter SINGER, *Questions d'éthique pratique*, trad. fr. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997.

of the greatest number»)³. Dans cette perspective, une action est *bonne* si elle conduit au maximum de bonheur pour le maximum de personnes. Singer, pour sa part, opte pour un certain courant à l'intérieur de l'utilitarisme, appelé « utilitarisme des préférences ». Un tel utilitarisme n'essaie pas de calculer directement les sentiments de bonheur ou de malheur, de joie et de peine, mais il compare les *intérêts* des différentes personnes concernées⁴. Les « meilleures conséquences » d'une action sont celles qui répondent à un maximum d'intérêts. L'égalité comme principe éthique fondamental signifie alors, dans cette vision des choses, « l'égle considération des intérêts »⁵.

La « personne »

C'est dans cette perspective que Singer aborde aussi la question de la définition de la personne. Il attire l'attention sur le fait que notre discours sur *l'être humain* est en effet double : il faut séparer deux significations du terme, l'une purement *biologique*, l'autre se référant à certaines *capacités* humaines. Dans le premier cas, l'expression « être humain » signifie « membre de l'espèce *homo sapiens* », tandis que dans le deuxième cas, nous l'utilisons pour désigner « une personne ». L'appartenance à notre espèce peut être déterminée par une analyse des chromosomes. Il s'agit donc ici d'une pure question biologique. Il en va autrement pour le concept de personne. Il est défini en fonction d'une liste de caractéristiques, telles que « la conscience et le contrôle de soi, le sens du futur et du passé, la capacité d'entrer en relation avec les autres, de se préoccuper des autres, la communication et la curiosité »⁶.

3 Jeremy BENTHAM, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, ed. J.H. Burns & H.L.A. Hart, in: *The Collected Works of Jeremy Bentham*, London, 1977, p. 393 (cité par J.H. Burns, « Happiness and Utility: Jeremy Bentham's Equation », *Utilitas*, vol. 17, n° 1, Cambridge University Press, 2005, p. 46). On désigne cette approche aussi par la formule « Maximum-Happiness-Principle ».

4 Cf. Peter SINGER, *op. cit.*, p. 24 sq.

5 *Ibid.*, p. 55.

6 *Ibid.*, p. 92. Singer se réfère ici à l'ouvrage de l'éthicien et théologien protestant Joseph FLETCHER, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia, Westminster Press, 1966, rééd. Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.

Cette liste énumère certaines capacités et caractéristiques de l'être humain adulte et en bonne santé. Elle s'inspire explicitement des réflexions du philosophe anglais John Locke (1632-1704) qui, dans son ouvrage célèbre *An Essay on Human Understanding*⁷, avait défini la personne uniquement en fonction d'une conscience réflexive: pour Locke, la «personne» est...

«[...] un être pensant, intelligent, qui a raison et réflexion et qui peut se regarder soi-même (*self*) comme soi-même, comme la même chose qui pense en différents temps et lieux; ce qu'il fait uniquement par la conscience (*consciousness*)»⁸.

La personne est comprise, chez Locke, comme la continuité d'une conscience. Elle n'est plus, comme dans la philosophie classique, une réalité métaphysique, un «quelque chose», une réalité qui ne dépend pas de notre perception de nous-mêmes, mais la personne est la continuité de notre conscience elle-même. On peut dire qu'il s'agit ici de «l'abandon d'une conception ontologique de la personne au profit d'une conception cognitionniste»⁹.

Singer s'inscrit dans ce courant de pensée et avance une définition de la personne marquée par la liste de caractéristiques mentionnée:

«En tout cas, je propose d'utiliser le mot "personne" au sens d'être rationnel et conscient de soi, afin d'y intégrer les éléments contenus dans le sens populaire de l'expression "être humain" et qui ne sont pas inclus dans l'expression "membre de l'espèce *homo sapiens*"»¹⁰.

Cette définition conduit nécessairement à deux affirmations: il y a, d'une part, des membres de l'espèce *homo sapiens* qui ne sont pas des personnes (foetus, nouveau-nés, handicapés mentaux, comateux), et il y a, d'autre part, probablement des «personnes» qui ne font pas partie de l'espèce humaine. Singer pense ici notamment à certains grands singes.

C'est ici qu'il faut se rappeler que Singer opte pour un «utilitarisme des préférences» qui exige une réflexion sur les différents *intérêts* des êtres concernés. Les «personnes», telles que Singer les définit, ont

7 John LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding* (1690). *Essai sur l'entendement humain*, livres I et II, trad. fr. de la 4^e éd. (1700) par J.-M. Vienne, Paris, J. Vrin, 2001.

8 *Ibid.*, p. 521 sq.

9 Stéphane CHAUVIER, *Qu'est-ce qu'une personne?*, Paris, J. Vrin, 2003, p. 90.

10 Peter SINGER, *op. cit.*, p. 93.

certainement des intérêts. Leurs intérêts concernent, pour une bonne partie, leur avenir : une personne, consciente d'elle-même, a des projets, elle peut se projeter dans l'avenir. Tuer une personne, c'est donc une atteinte grave à ses intérêts, c'est détruire un avenir déjà présent sous forme de projet attendu. C'est pourquoi la mise à mort d'une personne, comprise dans le sens évoqué, est moralement inacceptable.

Par contre, *la seule appartenance à une certaine espèce biologique* ne doit pas privilégier un individu. Ce qui compte, ce sont *les intérêts* en question. Or, il se peut qu'un membre de l'espèce *homo sapiens* n'ait pas (ou plus) d'intérêts du tout, tandis qu'un membre d'une autre espèce puisse avoir des intérêts réels.

Début et fin de la vie humaine

On connaît les conséquences que Singer en tire sur le plan des questions biomédicales. Il refuse une protection axiomatique de tout individu de l'espèce humaine et la qualifie de « spécisme » (*speciesism*), d'une doctrine donc qui favorise notre propre espèce humaine au détriment des autres espèces¹¹. Seule la question des intérêts d'un être en question – et non pas celle de son appartenance à une espèce biologique – peut donner des repères pertinents pour une décision éthique :

« Il n'existe pas de raison objective pour affirmer qu'il est toujours pire de tuer des membres de notre espèce qui ne sont pas des personnes que des membres d'autres espèces qui en sont. Au contraire, ainsi que nous l'avons vu, des arguments de poids conduisent à penser que prendre la vie de personnes est en soi plus grave que prendre la vie de non-personnes. 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 »¹².

Ces thèses sont radicales, mais conséquentes sur le plan philosophique. Si la personne est définie en fonction d'une conscience réflexive et d'une capacité de se projeter dans l'avenir, *alors* ni un nouveau-né ni un être humain dans un état végétatif ne sont des personnes. Et *si* l'exigence de protection absolue de la vie ne concerne que des *personnes ainsi définies*,

11 Le mot « speciesism » a été introduit, en 1970, par le psychologue britannique Richard Ryder, dans le but de lutter contre les expérimentations animales.

12 Peter SINGER, *op. cit.*, p. 120.

la réponse de Singer est tout à fait juste. Il est donc logique que Singer s'exprime, après la présentation de sa théorie sur les personnes, en faveur de la possibilité d'une euthanasie en cas de personnes définitivement privées de conscience et de sensibilité. Il en va de même aussi pour le début de la vie humaine : le fœtus humain, dans la mesure où il n'a pas encore la conscience réflexive, n'est pas, pour Singer, une personne humaine. Il peut donc être sacrifié, même à des phases tardives de la grossesse, au nom d'un calcul utilitariste. Qui plus est, Singer avoue que sa théorie ne permet pas d'établir une différence catégorique entre la vie avant et après la naissance. Aussi un nouveau-né n'est pas une personne, et dans le cas d'un handicap grave l'infanticide pourrait être discuté¹³.

Notons donc que, pour l'utilitarisme des intérêts tel que Singer le présente, le concept de personne est pertinent, voire même décisif dans les débats bioéthiques modernes. Ce concept permet – à suivre Singer – de critiquer toute forme de « spécisme » et de prendre des décisions éclairées uniquement en fonction des intérêts des êtres vivants concernés. Mais l'utilisation de ce concept débouche, chez Singer, sur des thèses qui, pour la plupart d'entre nous, ne correspondent point à nos intuitions spontanées. Pour beaucoup, elles se dressent diamétralement contre les convictions morales occidentales. Si l'on ne veut pas suivre l'argumentation de Singer, peut-on utiliser le concept de personne autrement ?

13 Cf. *ibid.*, p. 182 : « Il n'y a pas d'autre critère, pas même le fait d'être viable, qui permette de mieux séparer le fœtus du nourrisson. La conscience de soi, qui pourrait servir à juger qu'il est mal de tuer un être et de le remplacer par un autre, n'est présente ni chez le fœtus ni chez le nouveau-né. Ni l'un ni l'autre ne sont des individus capables de se considérer eux-mêmes comme des entités distinctes devant mener leur propre vie ». Et un peu plus tard (*ibid.*, p. 185) : « ... 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 ».

II. Robert Spaemann

Une personne « a sa nature »

On peut considérer l'ouvrage de Robert Spaemann, *Les personnes*¹⁴, comme une réponse à Peter Singer, même si Singer n'est pas souvent mentionné. Spaemann, né en 1927, catholique, est professeur émérite de philosophie à l'Université de Munich. Ses travaux sur la philosophie morale, traduits en plusieurs langues, sont marqués par une reprise de l'idée aristotélicienne de *téléologie* de la nature humaine.

On pourrait tout d'abord s'étonner du fait que Spaemann énumère également maintes *caractéristiques* qui qualifient une personne. Cette liste ressemble à celle proposée par Singer. Spaemann parle du « désir » et de la « réflexion », de l'« intentionnalité » de l'être humain et de sa « capacité de transcendance » – des caractéristiques qui marquent un être humain capable de réflexion et doté d'une conscience de soi. Mais le but est autre : Spaemann n'énumère pas ces caractéristiques pour donner des critères permettant une distinction entre une « personne » et un simple « être humain ». Il veut plutôt présenter les caractéristiques de ce qu'il appelle la « nature humaine », et il décrit particulièrement la manière spécifique de l'être humain d'« avoir », de posséder cette nature. Car l'homme est un être tout à fait particulier : il « a » sa nature, c'est-à-dire sa nature n'est pas pour lui un destin, un mode d'être donné, sans possibilité de revenir sur les caractéristiques de la condition humaine. L'homme peut « objectiver » sa propre nature, en faire un objet de réflexion, de critique ou d'assentiment. Cette capacité d'auto-objectivation est en même temps l'émergence de la conscience de soi, qui est décisive pour la manière d'être d'une personne.

Selon Spaemann, une personne est un « être vivant » qui « a sa nature » : un être qui peut *se positionner* par rapport à sa nature. Mais cette thèse à elle seule ne semble pas nous aider dans le débat avec Singer. Car tous les êtres humains ne peuvent pas objectiver leur nature : il semble donc que cette description de la personne humaine débouche nécessairement sur les mêmes conclusions que celle de Singer. Un homme dans un état végétatif par exemple ne serait pas une personne, faute de capacité d'auto-objectivation.

14 Robert SPAEMANN, *Les personnes : essais sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un »*, trad. fr. S. Robilliard, Paris, Le Cerf, 2009.

Mais Spaemann défend l'opinion opposée: dans le dernier chapitre de son ouvrage, il développe la thèse que *tous les êtres humains* sont des personnes¹⁵. Comment arrive-t-il à une telle affirmation?

Le biologique et le personnel

La critique de Spaemann, adressée à une position utilitariste comme celle de Singer, porte essentiellement sur *la séparation du biologique* (appartenance à une espèce) *et du personnel* (avoir une conscience de soi). Le débat porte donc sur la question de savoir si quelqu'un entre dans la communauté des personnes *par génération et naissance* ou par *l'émergence de sa conscience* et par une «cooptation par les autres membres de la communauté»¹⁶.

Spaemann propose d'abord une réflexion sur le concept d'espèce. Si nous parlons d'objets physiques ou d'artefacts, nous comprenons certains objets comme des exemplaires d'une espèce, en raison d'une similitude. Mais il serait faux d'appliquer ce modèle aux espèces vivantes. Car les «exemplaires de ces espèces entretiennent entre eux une relation de parenté, une relation généalogique». Cette relation *généalogique* est capitale, et la «communauté de l'espèce est en même temps une communauté de reproduction»¹⁷.

Cette réalité marque bien évidemment tous les êtres vivants, mais elle apparaît de façon spécifique chez l'être humain. Car chez lui, les relations de parenté «ne sont pas de simples données biologiques mais des relations personnelles qui ont chaque fois leur caractère typique, des relations qui, en règle générale, durent toute la vie»¹⁸. Certes, le lien généalogique est d'abord une simple donnée biologique qui fait partie de ce qu'on pourrait appeler l'«animalité» de l'homme. Mais, selon Spaemann,

«[l]a personnalité de l'homme n'est pas quelque chose au-delà de son animalité. L'animalité humaine est plutôt dès le départ plus qu'une simple animalité, elle est le médium de la réalisation de la personne»¹⁹.

15 *Op. cit.*, p. 339-356.

16 *Ibid.*, p. 342.

17 *Ibid.*, p. 343.

18 *Ibid.*, p. 344.

19 *Ibid.*

Spaemann parle ici de la « famille humaine » qui est en même temps une communauté de personnes, toutes liées par un lien généalogique.

L'auteur souligne donc un *lien nécessaire entre le corporel et le personnel* d'un être humain. Mais on pourrait rétorquer, une fois de plus, que ce lien nécessaire concerne uniquement un être humain adulte et en bonne santé. Lorsqu'on regarde l'être humain aux « limites » de la vie humaine, il semble qu'on ne puisse guère constater une telle relation entre réalité corporelle et réalité personnelle. Pour un fœtus humain, une telle relation serait potentielle et non actuelle, tandis que, pour un être humain dans un état végétatif, cette relation serait définitivement brisée, et il ne resterait qu'une réalité corporelle.

« *Quelque chose* » et « *quelqu'un* », *génération et changement*

Mais c'est ici que Spaemann attire notre attention sur la différence entre « quelqu'un » et « quelque chose » : peut-on vraiment concevoir un glissement entre ces deux réalités ? Est-ce que « quelque chose » peut devenir « quelqu'un », ou, inversement, « quelqu'un » peut-il devenir « quelque chose » ? Spaemann répond par la négative, en se basant sur une distinction fondamentale de la philosophie aristotélicienne, celle entre « génération » et « corruption » d'un être d'une part, et le « changement » d'un être d'autre part.

« Lorsqu'un homme meurt, nous ne disons pas que quelque chose a changé dans son état [...] ; nous disons que quelqu'un, à savoir un homme, a cessé d'exister »²⁰.

Il en va de même pour la personne, aussi bien pour ses origines que pour sa fin. Une personne n'est jamais le résultat d'une *transformation de quelque chose*. Elle apparaît comme une nouvelle entité, inconnue jusqu'à présent. Spaemann explique cette affirmation à l'aide d'une observation importante qui concerne notre compréhension de nous-mêmes :

« Nous disons [...] : "Je suis né en telle ou telle année", ou même "J'ai été engendré à tel ou tel moment", bien que l'être qui a été engendré ou qui est né à ce moment-là n'ait pas été capable, à l'époque, de dire "je". »

20 *Ibid.*, p. 17. Spaemann se réfère à ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, I, 1 sqq. Voir aussi la *Physique*, V, 1.

Et pourtant, nous ne disons pas : «À l'époque quelque chose est né qui est ensuite devenu moi». J'étais cet être»²¹.

Pour Spaemann, une «personne potentielle» n'existe pas. Le lien entre une réalité corporelle et une réalité personnelle est un lien nécessaire. Tout être humain vit selon un certain mode : il vit *en tant que personne*.

La reconnaissance mutuelle

Spaemann ajoute encore une autre observation qui concerne le fait qu'une personne est toujours *reconnue* par une communauté. Une personne n'existe pas seule, elle s'inscrit dans une «*communauté de reconnaissance*»²². Mais faut-il en déduire que c'est la reconnaissance qui *fait* la personne? Est-ce que la reconnaissance sociale est une condition nécessaire pour qu'une personne puisse advenir? Et pourrait-on en conclure qu'un être humain sans une telle reconnaissance ne serait pas une personne?

Spaemann défend la thèse contraire et affirme : «[L]a reconnaissance présuppose déjà ce qui est à reconnaître»²³. La reconnaissance sociale n'est donc pas l'origine ou la cause de l'émergence d'une personne. La reconnaissance reconnaît plutôt qu'une personne existe *déjà*; elle est donc secondaire par rapport à l'émergence de la personne elle-même. On peut observer que cette reconnaissance d'une personne n'est pas nécessairement une réaction par rapport à la découverte de certaines *caractéristiques* personnelles. Autrement dit : la reconnaissance d'une personne ne dépend pas toujours des caractéristiques dont nous avons fait mention ci-dessus, telles que la conscience de soi ou la capacité d'avoir des projets. Spaemann donne deux exemples importants de notre expérience.

Tout d'abord, nous adressons la parole à nos enfants, bien avant qu'ils ne parlent et comprennent. En utilisant le langage vis-à-vis de nos enfants, nous n'avons pas l'impression de «faire des personnes», mais plutôt de *reconnaître* des personnes déjà présentes. L'acte de la reconnaissance est une réaction par rapport à une *exigence* qui s'impose.

21 *Ibid.*, p. 352.

22 *Ibid.*, p. 351.

23 *Ibid.*, p. 352.

L'enfant a besoin de cette reconnaissance pour pouvoir développer – par la suite! – les caractéristiques d'une personne.

Nous pouvons observer un phénomène comparable dans notre attitude vis-à-vis des êtres humains qui sont gravement handicapés. Même les débiles profonds ne sont pas, pour nous, des choses ou une sorte d'animaux, mais nous « les percevons en tant que *malades* » : « S'ils étaient autre chose que "quelqu'un", il faudrait qu'ils possèdent une certaine normalité spécifique, un mode d'être qui n'est pas le mode d'être des personnes »²⁴. Mais nous les considérons, inévitablement, comme des personnes malades, des porteurs *malades* de la nature *humaine*.

À la fin de son ouvrage, après avoir analysé ces observations, Spaemann revient sur la notion d'*exigence*. Selon lui, tout être humain nous place immédiatement devant une exigence inconditionnée de respect. En parlant du visage d'un être humain, Spaemann s'est en outre référé explicitement à Immanuel Kant et à Emmanuel Levinas : Kant nous apprend que nous ne devons pas utiliser l'humanité de l'autre comme un simple moyen, et Levinas souligne que le visage de l'autre nous adresse le commandement inconditionné « Tu ne me tueras point »²⁵. Selon Spaemann, cette exigence implique l'acceptation de l'autre *en tant que personne* :

« La reconnaissance de la personnalité est la reconnaissance d'une exigence inconditionnée. [...] L'obligation de reconnaissance inconditionnée des personnes serait [...] illusoire si la reconnaissance du fait qu'un homme déterminé est une personne se réduisait à une affaire d'évaluation, soit parce que la reconnaissance des critères de personnalité [est] l'objet de controverses, soit parce que dans un cas donné il y a un doute sur la

24 *Ibid.*, p. 349 (nous soulignons).

25 *Ibid.*, p. 180 *sq.* Spaemann se réfère à I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer / W. de Gruyter, 1910-1983, vol. IV, p. 429 (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. V. Delbos, revue et modifiée par F. Alquié, in: *Œuvres philosophiques*, dir. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980-1986, t. II, p. 295 ; passage cité et commenté dans le présent volume par l'article de Anne MERKER, « Individu, personne et humanité ») ; E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 173 (référence absente de l'édition française du livre de Spaemann). Pour un approfondissement de la perspective de Levinas comparée à celle de Kant, voir dans le présent volume l'article de Gérard BENSUSSAN, « Visage personne et société ».

satisfaction des critères; le mot “inconditionnalité” deviendrait une simple *façon de parler*»²⁶.

Les arguments de Spaemann sont sans doute forts et impressionnent, notamment les remarques sur le lien étroit entre l’aspect personnel et l’aspect corporel de l’existence humaine. La séparation dualiste qui réserve l’exigence de protection absolue seulement à des êtres humains doués d’une conscience réflexive apparaît, chez Spaemann, comme une démarche «contre nature», comme une séparation quasi-agnostique entre corps et connaissance. Car la «famille humaine» peut être considérée comme une communauté de personnes qui sont liées par un lien généalogique.

Il est vrai aussi que, de façon instinctive et spontanée, nous considérons notre propre histoire, en tant que personnes humaines, comme l’histoire d’une personne qui a commencé au moment de la conception; dans cette vision des choses, notre personne ne peut pas être «plus jeune» que notre corps humain. Une personne n’est pas seulement un ensemble de caractéristiques, mais elle est «quelqu’un» qui dispose de ces caractéristiques. Par rapport à ce «quelqu’un», ses caractéristiques sont ontologiquement secondaires.

Mais il faut dire aussi que ces arguments ne convaincront pas de façon contraignante. Si les caractéristiques (conscience de soi, intentionnalité, etc.) sont secondaires par rapport à l’existence même de la personne, comment définir la personne elle-même? Ne faut-il pas conclure que «personne» devient ici tout simplement synonyme d’«individu humain»? On comprend notamment la difficulté de parler d’une personne lorsqu’on regarde, sous le microscope par exemple, un ovocyte fécondé qui commence juste à se diviser²⁷. Cette manière de parler serait, elle aussi, contre nos intuitions.

26 *Ibid.*, p. 354.

27 Cf. aussi le philosophe allemand Dieter Birnbacher pour lequel l’affirmation qu’un zygote humain est une personne serait «extrêmement contre-intuitif» (Dieter BIRNBACHER, «Das Dilemma des Personenbegriffs», in: Peter STRASSER & Edgar STARZ (Hrsg.), *Personsein aus bioethischer Sicht*, Stuttgart, ARSP-Beiheft 73, 1997, p. 9-25; nous citons ici la version téléchargeable sous: homepage.ruhr-uni-bochum.de/walter.schweidler/birnba.doc, p. 10).

III. «Être une personne» et la «vocation» humaine

Il nous semble que l'utilisation du concept de personne pose des problèmes au sein des deux approches que nous venons de présenter²⁸.

À première vue, la solution de Peter Singer semble conséquente et logique: si un être humain ne dispose pas, actuellement, des caractéristiques en question, il n'est pas une personne. Mais nous avons déjà dit que les conséquences radicales qui en découlent se heurtent tout d'abord à notre intuition. De plus, un autre problème important s'ajoute, qui concerne également le regard unilatéral sur *l'état actuel* d'un être humain: si ce sont les caractéristiques *actuelles* qui font d'un être humain une personne, il faudrait en conclure que ni un homme qui dort ni un homme anesthésié n'est une personne²⁹. Cet exemple extrême montre les impasses d'une position qui veut prendre des décisions de vie et de mort uniquement en fonction de la présence ou de l'absence actuelle d'un groupe de caractéristiques.

Robert Spaemann définit la personne également comme un être capable d'auto-objectivation. Pourtant, dans un deuxième temps, il affirme que *tous* les êtres humains sont des personnes, parce qu'une chose ne peut pas devenir une personne et inversement: si l'homme est une personne, il doit l'être durant toute son existence. Cette affirmation est compréhensible, mais elle est, elle aussi, contre-intuitive, notamment lorsque nous pensons par exemple à l'embryon quelques heures après la fécondation.

Posons donc la question: est-il vraiment nécessaire, dans nos débats bioéthiques, de savoir si un être humain est actuellement une «personne»? Faut-il vraiment «constater» un «être personne» actuel pour pouvoir ensuite demander la protection de l'être humain en question?

28 Pour cette analyse qui souligne les difficultés liées à l'utilisation du concept «personne», cf. aussi Dieter BIRNBACHER, *op. cit.*, *passim*.

29 Le philosophe britannique Derek PARFIT soutient exactement cette thèse dans *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984 (mentionné chez SPAEMANN, *op. cit.*, p. 10).

Jugement analytique et jugement synthétique

Nous commencerons notre réflexion sur ce problème par une question quelque peu inattendue: la phrase «L'être humain est une personne» exprime-t-elle un «jugement analytique» ou un «jugement synthétique»?³⁰ Spaemann répondra qu'il s'agit nécessairement d'un jugement analytique: selon lui, la notion de personne fait nécessairement et implicitement partie de la réalité recouverte par l'expression «être humain». Singer par contre formulerait un jugement synthétique de type «Tel ou tel être humain est une personne», en expliquant que la notion de personne n'est pas contenue dans le concept «être humain», mais qu'il s'agit d'une information nouvelle qui s'ajoute à ce concept.

Si, pour Spaemann, tout être humain est une personne, faut-il en conclure que les termes «être humain» et «personne» appliqués à un individu de l'espèce *homo sapiens* expriment exactement le même contenu, et sont donc des *synonymes*? Il est clair qu'on ne peut répondre que par la négative, car ces deux mots ne disent pas exactement la même chose. L'expression «être humain» identifie un individu de l'espèce mentionnée, tandis que le mot «personne» précise un certain attribut qui, selon Spaemann, est contenu dans la réalité d'un être humain. L'affirmation «Tout être humain est une personne» n'est donc pas une tautologie du type «Tout être humain est un être humain», mais elle explicite un contenu qui se trouve, de façon implicite, dans le concept «être humain»: tout individu de l'espèce *homo sapiens* est marqué par une certaine qualité, celle d'être une personne.

Mais voici toute la difficulté de la position de Spaemann: si le jugement «Tout être humain est une personne» est un jugement

30 Cette distinction importante a été tirée au clair par Emmanuel Kant dans la *Critique de la raison pure* (voir son «Introduction»): un jugement analytique est un jugement qui lie un prédicat à un sujet qui contient déjà implicitement en lui-même la notion exprimée par le prédicat (par exemple, «La balle est ronde»: la notion «être ronde» est déjà impliquée dans le concept de «balle», si bien que la simple analyse du concept de balle permet, sans sortir de ce concept, de trouver la notion de rondeur). Un jugement synthétique par contre ajoute au sujet un nouveau contenu qui n'est pas présent dans le sujet en question (par exemple, «La balle est verte»: la couleur «verte» ne fait pas partie du concept de «balle», si bien qu'il faut sortir du concept de balle pour lui lier synthétiquement la couleur verte, qu'on ne peut trouver par une simple analyse du concept en question).

analytique, il doit prédiquer du sujet un attribut qui fait *nécessairement* partie du concept « être humain » – comme l'attribut « ronde » fait partie du concept « balle ». Mais qu'est-ce qu'une personne ? Si nous énumérons des caractéristiques telles que « conscience de soi » ou « avoir des projets », il est manifeste que ces caractéristiques n'appartiennent ni à un embryon, ni à un comateux. C'est pourquoi une telle définition du concept de personne rend l'affirmation « Tout être humain est une personne » incompréhensible. Il faudrait donc soit abandonner l'idée que tout être humain est une personne, soit définir le concept de personne autrement, sans recours à des caractéristiques actuelles d'un être humain.

Spaemann, pour lequel tout être humain est une personne, devrait proposer une autre définition qui ne fait pas dépendre l'existence d'une personne de ces caractéristiques empiriques. Mais une telle définition fait défaut. Pourtant, on pourrait modifier la position de Singer et proposer l'affirmation suivante : « Tout être humain est soit une personne, soit une personne potentielle ». La notion de « personne potentielle » désignerait dans ce cas un individu de l'espèce *homo sapiens* qui a les prédispositions génétiques pour développer les caractéristiques en question, mais qui ne les *actualise* pas au temps présent. C'est le cas par exemple d'un fœtus humain ou même d'un nouveau-né. Mais il serait plus difficile d'appliquer ce concept de « personne potentielle » à un comateux dans un état végétatif irréversible qui n'aura plus jamais la possibilité d'actualiser lesdites caractéristiques d'une personne. C'est pourquoi le concept de « personne potentielle » nous laisse également quelque peu désarmés face à certaines questions d'éthique médicale.

Personne et téléologie

Nous proposons de passer de l'idée de la « personne humaine » à celle d'une *téléologie de l'être humain*, ou celle d'une « vocation »³¹. On pourrait avancer une première thèse :

- 31 Pour l'argument de la téléologie, voir aussi : A. Theo BOER, « What If the Embryo Is Not a Person? », in : *Advances in Sociology Research*, 8, 2011, p. 169-185, p. 178 *sq.* Il décrit cet argument par rapport au statut des embryons humains (p. 179) : « Their value is not found in their future or their potential but in their membership of a species of which the members have the *telos* to become persons. [...] The core value is not personhood, nor potential personhood, but a *telos* ».

THÈSE 1. – Tout être humain est marqué par une *vocation*, c'est-à-dire par une *téléologie* que nous attribuons à chaque membre de l'espèce *homo sapiens*.

La téléologie d'un être humain se résume dans les caractéristiques déjà évoquées : un être humain a la vocation d'être conscient de soi, d'avoir des projets, de pouvoir prendre des décisions et notamment d'entrer en relation avec d'autres vis-à-vis³². Mais en parlant d'une *téléologie*, nous indiquons que ce *telos* de l'être humain ne se réalise pas de la même manière dans tous les individus de l'espèce. Dans l'histoire normale d'un être humain, les capacités mentionnées émergent et s'actualisent au fur et à mesure, elles grandissent, mais elles peuvent aussi diminuer ou se perdre. Mais même dans le cas où l'actualisation de cette téléologie n'est pas encore ou n'est plus possible, l'individu reste marqué par ladite téléologie, et les autres membres de l'espèce sont enclins à le considérer *dans la lumière de cette téléologie*. C'est probablement cette téléologie qui fait parler les parents avec leurs tout petits enfants, et c'est cette téléologie également qui élucide le fait que, pour nous, les débiles profonds ne sont pas des choses ou des animaux, mais que nous « les percevons en tant que *malades* »³³.

Si nous mettons l'accent sur une telle *téléologie*, la définition du concept de personne n'aura plus tellement d'importance. Nous pouvons, d'un côté, faire de cette téléologie le seul critère déterminant d'une personne ; dans ce cas, tout être humain est une personne en vertu de cette téléologie. Mais, d'un autre côté, nous pouvons aussi dire qu'une personne doit actualiser cette téléologie dans sa propre existence ; dans ce cas, certains êtres humains ne sont pas de personnes. Mais cette distinction importera peu pour les décisions biomédicales, puisque la dignité humaine ne dépendra pas d'un « être personne » mais uniquement de la téléologie de l'espèce. Tout être humain dispose de la

32 La notion de relation est une notion fondamentale dès les débuts de l'histoire du concept de personne, notamment dans les réflexions sur les personnes divines de Tertullien et d'Augustin. Cf. Paul LADRIÈRE, « La notion de personne, héritière d'une longue tradition », in : Simone NOVAES (dir.), *Bioéthique et devenir de la personne*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 27-84, p. 43 : « [L]'aspect relationnel de la personne, qui trouve cependant dans la théologie de la trinité sa conceptualisation la plus hardie, ne sera intégré dans la notion de la personne humaine qu'avec les philosophies, les sciences sociales et le sens commun modernes ».

33 R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 349.

même dignité humaine, parce qu'il doit être regardé dans la lumière de sa téléologie, dans la perspective de sa vocation.

Cette téléologie ou cette vocation sera donc le fondement de la *dignité* humaine, et ce sera elle qui fondera l'exigence de respect et de protection que nous éprouvons vis-à-vis de tout individu de l'espèce humaine. La dignité de l'être humain ne dépendra pas de l'actualisation concrète de certaines caractéristiques, mais de la vocation qui est celle de l'espèce. Nous formulons donc une deuxième thèse :

THÈSE 2. – La réalisation actuelle de la vocation humaine varie considérablement parmi les différents individus de l'espèce humaine. La dignité de l'homme et l'exigence inconditionnée de sa protection ne dépendent pas du degré actuel de la réalisation de cette vocation, mais seulement de cette vocation elle-même.

Certains êtres humains parviennent à la conscience de soi et à une vie relationnelle active, d'autres n'ont pas cette chance. D'autres encore avaient une telle vie relationnelle mais l'ont perdue à cause d'une maladie ou d'un accident. Ces différents degrés d'actualisation de la vocation humaine n'enlèvent rien au caractère général de cette vocation humaine. C'est elle qui élucide, illumine et éclaire aussi des situations que nous pouvons appeler les « bords » ou les « marges » de l'existence humaine. Tout être humain, de par son appartenance généalogique à la « famille humaine », doit être regardé à la lumière de cette vocation et de cette téléologie, même s'il ne peut pas l'actualiser de façon active³⁴.

Il me semble que cette manière de voir la dignité humaine correspond mieux à notre condition humaine que celle avancée par l'utilitarisme de Singer. Autrement dit, une position utilitariste qui fait dépendre la dignité d'un être humain uniquement de ses capacités *actuelles* n'est pas en mesure d'assumer une des caractéristiques les plus importantes et les plus belles de l'être humain : celle de *transcender l'état actuel* d'une réalité et d'y voir donc *plus que l'état actuel*. L'être humain embrasse, dans sa

34 Dans la perspective de Peter Singer, cette affirmation relève d'un spécisme, car l'individu est protégé non pour ce qu'il réalise actuellement dans son existence, mais à cause de son appartenance à une espèce qui, elle, a cette vocation digne de respect et de protection. Certes, mais il ne s'agit pas d'un spécisme aveugle ; il se fonde sur une vocation tout à fait particulière de cette « famille » qui inclut un comportement unique de l'espèce en question : l'espèce *homo sapiens* est la seule qui soit capable de se sentir responsable pour les autres espèces présentes sur la planète.

conscience, *le passé, le temps présent et l'avenir*, il embrasse *l'actuel et le potentiel, la vocation et la réalisation*³⁵. Il a la capacité de protéger une réalité non seulement pour ce qu'elle est actuellement, mais aussi pour ce qu'elle était, pour ce qu'elle pourra devenir, et même à cause de son appartenance à un ensemble plus grand (comme par exemple une espèce). Cette capacité de transcender un état actuel nous oblige particulièrement vis-à-vis d'un être humain. Car, à cause de la téléologie mentionnée, un être humain est toujours *plus que son état actuel*, et il est sans doute *plus que ses actions actuelles*. Le visage humain par exemple nous rappelle une exigence qui ne réside pas dans les capacités actuelles de l'humain en question, mais dans son appartenance à la « famille humaine » et dans sa participation implicite à la vocation de cette famille.

Relation et imago Dei

Jusqu'à présent, nous avons essayé d'expliquer la dignité de tout être humain en nous basant sur le concept de téléologie. Mais il nous faut encore une précision supplémentaire. L'utilisation de la notion de vocation ou de téléologie peut faire croire qu'il existe des êtres humains pour lesquels cette vocation reste *totalement* hypothétique, des êtres humains, donc, pour lesquels *aucune* réalisation actuelle de ladite vocation ne peut être constatée. Mais cette conclusion s'avère douteuse dès lors que nous considérons le plan des *relations*. Nous formulons donc la thèse suivante :

THÈSE 3. – « Appartenir à la famille humaine » implique toujours des relations, de sorte qu'on peut dire : un être humain sans relations n'existe pas.

Certes, il y a des êtres humains qui ne sont pas capables d'entretenir, de façon active, des relations. Mais il est tout à fait possible (sinon inévitable) que d'autres humains entretiennent une relation avec eux. En disant que le visage de l'être humain nous rappelle une exigence, nous exprimons déjà une telle relation entre deux êtres humains : entre celui qui regarde et celui qui est sous son regard. De par son appartenance à la « famille humaine », tout être humain exige le respect et l'empathie des autres humains, et ce respect et cette empathie fondent déjà eux-mêmes

35 C'est pourquoi on peut lire, dans l'*Ecclésiaste*, que Dieu a mis dans le cœur de l'homme « le sens de la durée » ou même, selon une autre traduction, l'« éternité » (*Eccl.* 3, 11).

une relation humaine. Lorsqu'on parle d'êtres humains sans capacité de relation, on fait totalement abstraction des relations que les autres êtres humains entretiennent avec ces êtres humains en question.

La perspective de la théologie chrétienne ajoute ici un élément fondamental et décisif : la réflexion sur les *relations avec une altérité fondatrice*. D'où une dernière thèse que l'on peut formuler ainsi :

THÈSE 4. – La tradition judéo-chrétienne affirme que l'être humain est « créé à l'image de Dieu ». Cette formule exprime, elle aussi, la vocation de l'être humain : celle d'être le vis-à-vis de Dieu.

On peut très bien comprendre la formule biblique « être créé à » comme la description d'une téléologie, d'une vocation particulière de l'être humain. Selon la tradition judéo-chrétienne, tout être humain est « créé à l'image de Dieu », c'est-à-dire que tout être humain a la vocation d'être le vis-à-vis de Dieu, son interlocuteur, capable de relation avec Dieu comme aussi avec autrui³⁶. Dans le livre de la *Genèse* (*Gen.* 9, 6), cette caractéristique, à savoir d'être à l'image de Dieu, figure comme justification de l'interdiction de l'*homicide*, sans aucune précision casuistique en ce qui concerne l'état actuel de l'être humain en question³⁷. Il semble que cette interdiction soit totale et ne dépende en rien de critères empiriques. Car, dans la perspective biblique, *tout être humain* se trouve dans une relation à Dieu, indépendamment de son état concret³⁸.

Il se peut que cette relation soit, du côté de l'humain, une relation purement passive, notamment au début de la vie humaine et aussi, selon les cas, en fin de vie. Mais cette passivité humaine n'enlève rien au

36 L'humain a la capacité de devenir le destinataire de la parole de Dieu et d'y répondre (*cf.* le récit de la création et de la chute) ; il est apte aussi à des relations interhumaines où un « je » devient le « tu » de l'autre.

37 De façon paradoxale, cette interdiction de l'homicide prévoit la peine capitale pour celui qui a tué un être humain.

38 Nos traditions religieuses et philosophiques interdisent l'*homicide* plutôt que la mise à mort d'une *personne*. Aussi la découverte moderne des droits fondamentaux de tout individu humain était bel et bien la découverte des « droits de l'Homme » et non celle des « droits de la personne ». Le concept de la personne apparaît de façon secondaire, dans la réflexion philosophique qui cherche une explication pour cette interdiction et cette protection absolue de l'être humain. Le concept de personne est un concept de réflexion qui est utilisé pour expliquer la spécificité de la condition humaine. Mais c'est l'*être humain*, cet être de chair et d'os, qui est protégé par ces interdictions traditionnelles.

caractère réel de cette relation qui, de la part de Dieu, est éminemment active. C'est cette relation divine dont parlent les témoignages des auteurs bibliques qui méditent les débuts de leur existence. Le psalmiste en donne un merveilleux exemple (*Ps.* 139, 13.15 *sq.*) :

« C'est toi qui as créé mes reins ; tu m'abritais dans le sein maternel. [...] Mes os ne t'ont pas été cachés lorsque j'ai été fait dans le secret, tissé dans une terre profonde. Je n'étais qu'une ébauche et tes yeux m'ont vu. Dans ton livre ils étaient tous décrits, ces jours qui furent formés quand aucun d'eux n'existait »³⁹.

La vocation de l'homme selon la tradition judéo-chrétienne, à savoir celle d'être le vis-à-vis de Dieu, n'est jamais simplement potentielle. De la part de Dieu, cette relation est réelle pour tout être humain, dans toutes les phases de son existence.

IV. Le concept de personne humaine est-il pertinent dans les débats bioéthiques ?

Tout être humain est-il une personne ? La réponse dépend, nous l'avons vu, de la définition de ce concept. Si « être une personne » implique la réalisation actuelle de certaines caractéristiques telles que la conscience de soi, la réponse sera négative. Si par contre le concept de personne renvoie uniquement à un être marqué par la téléologie humaine, on peut répondre par l'affirmative.

Mais l'essentiel ne se trouve pas ici. L'essentiel, c'est l'exigence devant laquelle tout être humain nous place, c'est la dignité que nous attribuons à tout être humain⁴⁰. Cette attribution ne peut pas se baser sur une preuve,

39 *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Société biblique française, 1977. Pour ce qui est de la relation de Dieu à la vie prénatale, nous pouvons tout au moins dire qu'une telle relation ne peut pas être exclue ; elle est, à plusieurs reprises, affirmée dans les témoignages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cf. *Ps.* 139, 13-17 ; *Ps.* 71, 6 ; *Ps.* 22, 11 ; *Jér.* 1, 4 *sq.* ; *Es.* 46, 3 ; *Job.* 10, 8-12 ; *Sap.* 7, 1 *sq.* ; 2 *Macc.* 7, 22 *sq.* (cette liste est tirée de http://www.kath.ch/sbk-ces-cvs/pdf/Leitsatze_Endfassung.pdf). Pour le Nouveau Testament, on ajoutera *Luc.* 1, 15 (l'annonce de la naissance de Jean Baptiste) : « Il sera rempli de l'Esprit Saint dès le sein de sa mère » ; comme aussi *Luc.* 1, 41.44, et *Galates.* 1, 15.

40 Cf. l'article de Stanley HAUERWAS, « Must a Patient Be a Person to Be a Patient? Or, My Uncle Charlie Is Not Much of a Person, But He Is Still My Uncle Charlie », in : John BERKMAN & Michael CARTWRIGHT (eds),

sur une démonstration ontologique d'un «être personne». Elle dépend plutôt d'un *choix éthique fondamental*, à savoir le choix de considérer tout être humain comme porteur de la dignité humaine. L'utilisation du concept du «choix» n'indique pas ici un choix arbitraire qui ne peut pas se baser sur un «étant», sur une réalité à reconnaître. Pour celui qui choisit cette vision des choses, le respect face à un être humain s'impose, et le choix suit donc une exigence : «[L]a reconnaissance présuppose déjà ce qui est à reconnaître»⁴¹.

Nous nous opposons, pour notre part, aux thèses de Peter Singer. Mais cette opposition n'a pas besoin de se baser sur l'affirmation axiomatique «Tout être humain est une personne». Elle se base sur l'affirmation – également axiomatique – que tout être humain dispose de la même dignité, une dignité qui, elle, s'enracine dans la vocation de la famille humaine.

La théologie précisera davantage cette vision des choses : cette dignité est celle de son «être à l'image de Dieu». Cet être concerne également une vocation, celle d'être le vis-à-vis de Dieu. Du côté de Dieu, cette vocation est toujours actualisée ; du côté humain, cette réalisation peut dépendre d'autres critères empiriques. Mais la dignité réside uniquement dans cette vocation elle-même et dans le regard divin sur tout être humain.

Dans cette perspective, le concept de personne humaine n'a de valeur que de façon heuristique : il renvoie à la téléologie de l'humain. Il peut signifier cette particularité de l'être humain, il peut désigner aussi, pour la théologie, sa relation unique avec son créateur. L'impact du concept de personne humaine pour les discussions bioéthiques doit donc être limité⁴². Le but de nos réflexions ne doit pas être de démontrer l'«être

The Hauerwas Reader, Durham/London, Duke University Press, 2001, p. 596-602. Hauerwas attire l'attention sur le fait que l'importance donnée au concept de personne dans les débats éthiques est un phénomène récent qui ne correspond pas à nos intuitions premières. Nous nous occupons par exemple de «l'oncle Charlie» parce qu'il est l'oncle Charlie et non parce qu'il est une personne. En élargissant cette idée, on pourrait dire que nous aidons un humain non parce qu'il est une personne, mais parce qu'il est un membre de la «famille humaine».

41 R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 352.

42 Cf. aussi A. Th. BOER, *op. cit.*, p. 181, stipulant que «[...] the stress on the value of personhood in present day western morality can be criticized. [...] what I hope to have made clear is that even those who cannot affirm the

personne» d'un individu humain. La vraie question est celle de savoir si nous voulons reconnaître la même dignité humaine dans tout individu de notre espèce. La réponse à cette question ne se trouvera pas dans la définition de la «personne». Elle dépendra d'un choix fondamental sur le plan de nos orientations.

Bibliographie

- BIRNBACHER Dieter, «Das Dilemma des Personenbegriffs», in: STRASSER Peter & STARZ Edgar (Hrsg.), *Personsein aus bioethischer Sicht*, Stuttgart, ARSP-Beiheft 73, 1997, p. 9-25 (version téléchargeable sous: homepage.ruhr-uni-bochum.de/walter.schweidler/birnba.doc).
- BOER A. Theo, «What If the Embryo Is Not a Person?», in: *Advances in Sociology Research*, 8, 2011, p. 169-185.
- CHAUVIER Stéphane, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Paris, J. Vrin, coll. Chemins philosophiques, 2003.
- FLETCHER Joseph, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia, Westminster Press, 1966, rééd. Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.
- HAUERWAS Stanley, «Must a Patient Be a Person to Be a Patient? Or, My Uncle Charlie Is Not Much of a Person, But He Is Still My Uncle Charlie», in: BERKMAN John & CARTWRIGHT Michael (eds), *The Hauerwas Reader*, Durham, London, Duke University Press, 2001, p. 596-602.
- KANT Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, königlich-preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer/ W. de Gruyter, 1910-1983, vol. IV.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. fr. Alexandre J.-L. Delamarre & François Marty, in: *Cœuvres philosophiques*, dir. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980-1986, t. I.
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. Victor Delbos, revue et modifiée par Ferdinand Alquié, in: *Cœuvres philosophiques*, dir. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980-1986, t. II.

presence of personhood in embryos, and who still insist that the purely instrumental use of embryos should be avoided as much as possible, are not devoid of good arguments...

- LADRIÈRE Paul, « La notion de personne, héritière d'une longue tradition », in: NOVAES Simone (dir.), *Bioéthique et devenir de la personne*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 27-84.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961.
- LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding* (1690). *Essai sur l'entendement humain*, livres I et II, trad. fr. de la 4^e éd. (1700) par J.-M. Vienne, Paris, J. Vrin, 2001.
- PARFIT Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- SÈVE Lucien, « S'entendre sur la personne », in: *Travaux du Comité consultatif national d'éthique*, coordination par Didier Sicard, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 32-43.
- SINGER Peter, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 3^e éd., 2011 (1^{re} éd. : 1979). *Questions d'éthique pratique*, trad. fr. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997.
- SMITH Allyne L. (ed.), « Personhood: Beginnings and Endings », in: *Christian Bioethics*, 6, 2000, n° 1 [numéro thématique].
- SPAEMANN Robert, *Personen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996. *Les personnes : essais sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un »*, trad. fr. S. Robilliard, Paris, Le Cerf, 2009.
- WALD Berthold, « Über den Mißbrauch des Personbegriffs zur Rechtfertigung von Abtreibung und Euthanasie », in: *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 42, 1996, p. 79-89.