

Dignité humaine et bioéthique. Une approche philosophique critique

*Human dignity and bioethics.
A critical philosophy approach*

Gilbert Hottois*

Résumé

La dignité est une notion très utilisée en bioéthique. Cependant, ses usages sont divers, allant jusqu'à l'incohérence. C'est important, donc, la clarification critique de la signification et de la portée philosophiques profondes des recours à une notion aussi confuse. Elles tiennent dans les présupposés de type idéaliste et spiritualiste, religieux et métaphysique, implicitement associés à la notion de dignité. En nous « vendant » « la dignité de l'Homme », on nous vend en même temps, sans que nous nous en apercevions, plusieurs autres valeurs et notions, dont nous ne voulons peut-être pas : une certaine anthropologie philosophique avec sa conception de la nature ou de l'essence de l'homme, une certaine philosophie de la nature, un droit naturel, une métaphysique essentialiste, une religion... Quelques philosophes contemporains, Habermas, Fukuyama, Rorty, Harris, Bostrom, illustrent la diversité de recours à la dignité : il y a une conception onto-théologique et métaphysique de la dignité humaine, mais autres estiment que l'on peut parfaitement respecter

* Philologue, Philosophe (PhD). Directeur du Centre de Recherches Interdisciplinaires en Bioéthique, Université Libre de Bruxelles, Belgique. ghottois@ulb.ac.be

les individus et les personnes dans une perspective non essentialiste, évolutive, ouverte même à la transformation progressive, délibérée et librement consentie de la « nature humaine » comprise comme une réalité empirique, produit de l'Evolution et de l'Histoire.

Mots clés : dignité, nature humaine, autonomie, bioéthique.

Abstract

Dignity is a concept commonly used in bioethics. However, its uses are diverse, they can even get to incoherency. Therefore, its important a critical explanation of its profound philosophical meaning and implication of the resources for a notion that confusing. They are based on the idealistic and spiritual, religious and metaphysical, concepts implicitly associated to the notion of dignity. When they "sell us" the « Human dignity », they sell us, at the same time, without we can even notice, other values and notions that we might not want: a certain philosophical anthropology with its conception of human's nature or essence, a certain philosophy of nature, a natural right, an essentialist metaphysics, a religion... Some contemporary philosophers, Habermas, Fukuyama, Rorty, Harris, Bostrom, illustrate the diversity of the resources to dignity: there is an onto-theological and metaphysical conception of human dignity, but others consider that it's possible to perfectly respect the individuals and people in an essentialist, evolutionary, open even to progressive transformation, deliberate, and freely agreed perspective of « human nature » understood as an empiric reality, product of Evolution and History.

Key words: dignity, human nature, autonomy, bioethics

Ce texte s'inspire directement de mon dernier livre – *Dignité et diversité des hommes* (Vrin, 2009) – qui lui-même a trouvé son origine dans un vaste projet de recherche sur la dignité humaine mené en collaboration par l'Union Internationale des Académies, la Fondation Européenne pour la Science et l'Unesco. L'espoir au départ de cette entreprise était de trouver dans la notion de dignité humaine, très ancienne et, supposait-on, authentiquement universelle, *le fondement ou le principe fondamental, unique*, univoque et incontestable, à la base de tous les droits de l'homme : cette notion de « droits de l'homme » étant plus moderne et contestée. Entre 2005 et fin 2007, une série de grands colloques internationaux fut organisée à Jérusalem, à Rabat, à Barcelone et, enfin, à Vadstena (Suède), afin d'étudier la notion de dignité sous tous ses aspects – à toutes les

époques, dans tous les pays, par des historiens, philologues, philosophes, sociologues, psychologues, bioéthiciens, juristes etc.

Les conclusions ne confirmèrent pas l'espoir des initiateurs. Ainsi dès la fin du premier colloque " nous découvrîmes de façon répétée que l'évidence historique n'autorise pas une vision consensuelle et optimiste du concept de dignité humaine supposé partagé par les grandes traditions religieuses. "

Lors de la deuxième conférence, celle de Rabat qui s'intitulait " Aspects sociologiques, éthiques et bioéthiques de la dignité humaine ", l'irréductible polysémie de la notion de dignité, allant jusqu'à des acceptions carrément opposées, la diversité des statuts qui lui sont attribués, éclatèrent davantage encore. Apparut nettement la fracture entre ceux pour qui la dignité exprime la valeur en soi de l'être humain, une valeur essentielle renvoyant à dieu ou à la nature, indépendante des volontés et relations humaines, non relativisée par les contextes historiques et culturels, d'une part ; et ceux qui, d'autre part, dénoncent ce fondamentalisme métaphysique ou théologique auquel ils n'adhèrent pas et dont ils craignent les conséquences dogmatiques. Le troisième colloque concluait que " le débat n'est pas terminé et ne se terminera pas aisément bientôt ; il ne devrait d'ailleurs pas se terminer du tout. "

Enfin, le dernier Colloque, intitulé « Les Chemins de la Dignité Humaine : des traditions culturelles à un nouveau paradigme » rappela l'importance cruciale des liens entre dignité et citoyenneté. Qu'est la dignité de l'individu si celui-ci n'est pas citoyen d'un Etat ? Qu'est-elle encore si cet Etat n'est pas un Etat de Droit démocratique ? Comment assurer une reconnaissance internationale de la citoyenneté, dans un sens cosmopolitique, garantissant une protection universelle de la dignité des personnes ? Vastes questions, vastes chantiers, mais qui reconduisent aussi la question de la dignité à celle des droits de l'homme et de la reconnaissance transnationale de ceux-ci. Or, l'espoir au départ de cette enquête n'était-il pas de trouver dans la notion de dignité *le* fondement transculturel, *la* légitimation ultime et universellement acceptée, qui semblait faire défaut à l'idée trop moderne et trop occidentale, selon certains, de " droits de l'homme " ?



En résumé, l'ensemble de cette vaste entreprise aura manifesté l'immense extension et la très riche compréhension, diachronique et synchronique, du champ sémantique de la dignité. Or, étendue et polysémie invitent à voir la notion de dignité comme foncièrement problématique, car complexe et évolutive, et non à y lire l'expression principielle univoque et définitive du fondement moniste qui serait *la* source de tous les autres principes éthiques et juridiques.

L'analyse philosophique critique de l'usage de la notion de dignité dans les discours bioéthiques que je propose ici va dans le même sens.

1. Un usage limité, divers et controversé de la dignité

Remarquons d'abord que l'usage de la notion de dignité dans les argumentations bioéthiques est loin d'être universellement répandu. La dignité est une référence importante et courante dans une part considérable de la bioéthique européenne-continentale, elle est aussi présente dans les textes internationaux émanant de l'Unesco, Conseil de l'Europe, ONU, UE. En revanche, cette notion est rare dans la bioéthique anglo-saxonne qui préfère invoquer les notions de " personne ", d' " autonomie " ou de " sacralité de la vie humaine ".

La dignité n'a pas de place dans le *principlisme*, systématisation classique de la bioéthique américaine.¹ La première édition de l'*Encyclopedia of Bioethics*², coordonnée par W.T. Reich, ne lui consacre aucune entrée et indexe seulement une dizaine d'occurrences. En 1995, la nouvelle édition de l'*Encyclopedia* (en cinq volumes !)³ ne lui consacre aucune entrée et ne la fait même plus figurer dans son index !

¹ Ouvrage classique du principlisme – Beauchamp T. L. et Childress J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, 1979 (1983, 2^{ème} éd. augmentée) – mentionne deux fois le mot " dignité " - une fois pour en souligner le caractère vague, la seconde fois au sein d'une citation ; l'index renvoie à " sanctity of life " (4 mentions) et à " respect for persons " (7 mentions) (2^{ème} édition).

² 1978, New York, Free Press.

³ New York, Simon and Shuster.

Les critiques les plus courantes de l'usage de la notion de "dignité" en bioéthique sont le caractère vague, indéfini, ambigu, plurivoque, contradictoire, incohérent, - tant de son extension que de sa compréhension.

En ce qui concerne l'*extension* du concept : la dignité peut s'appliquer à l'homme, dans tous ses états (de l'embryon à l'individu cérébralement mort, voire au cadavre), en totalité et dans toutes ses parties (le corps, les organes, les cellules somatiques, les gamètes, les gènes...) ; à des individus comme à des collectivités ou des communautés ; la dignité peut aussi s'appliquer à des activités (sportive, par exemple), à des comportements (traitement des patients), à des processus et à la manière de les assumer (la conception, la naissance, le mourir...)... Mais des éthiciens contestent aussi le monopole d'application de la dignité aux seuls humains : certains veulent l'appliquer aux animaux, voire à tout ce qui est vivant... En résumé, les références à la dignité sont spécialement fréquentes, mais toujours problématiques, à propos des domaines bioéthiques suivants : expérimentation sur l'homme ; procréation médicalement assistée ; euthanasie ; eugénisme ; prélèvement d'organes et statut du corps humain ; plus marginalement : rapport aux vivants non humains et spéculations transhumanistes et posthumanistes.

En ce qui concerne la *compréhension* du concept, on constate les diversités, incohérences et contradictions suivantes : (a) la dignité humaine est-elle une valeur intrinsèque, universelle et invariante, ou est-elle dépendante de sa reconnaissance contextuelle, et susceptible dès lors de gradation, de variation, voire de suppression ; (b) la dignité de l'homme tient-elle en la présence en chaque homme de l'universel, de l'essence "Homme", ou bien tient-elle à l'unicité, à la *singularité* de chaque individu jugé irremplaçable ; (c) le rapport entre les notions de dignité et d'autonomie est conçu tantôt comme convergence (idéal kantien), tantôt comme tension jamais résolue, tantôt encore comme une opposition pure et simple, en particulier à propos de l'euthanasie ou encore de la disposition par l'individu de son propre corps.

Voici quelques opinions de bioéthiciens.

R. Junquera de Estéfani remarque que le recours à la notion de dignité fonctionne comme un argument incontestable qui met fin à toute discussion et à toute velléité de transgression. Mais il admet en même temps que des positions contradictoires sont ainsi défendues au nom de la dignité⁴. Il observe qu'historiquement la dignité est liée à la reconnaissance sociale et est typique de sociétés hiérarchisées où la dignité la plus élevée exprime la supériorité sociale et l'autorité. A quoi s'oppose la conception onto-théologique qui identifie dignité et valeur en soi de tout homme, par Nature, par Essence ou par Dieu. Cette acception onto-théologique peut encourager l'égalitarisme. Mais de Estéfani estime que la dignité inhérente et universelle de l'homme nécessite la reconnaissance sociale, non pour *exister* mais afin d'être garantie et respectée. Certains font remarquer que l'existence d'une valeur sans reconnaissance n'a pas de sens ou n'a qu'un sens très restreint : la réalité *inhérente* de la dignité n'existe, en fait, que pour ceux qui y croient et la déclarent telle. Il ne suffit évidemment pas d'affirmer l'existence d'une valeur en soi pour la faire exister aux yeux de ceux qui n'y croient pas.

Max Charlesworth⁵ critique l'expression " mourir dans la dignité " : mieux vaudrait dire : mourir avec autonomie. D'autres estiment que l'expression " mourir dans la dignité ", à l'appui du droit à l'euthanasie ou à l'assistance au suicide dans des conditions de détresse, confond exigence de dignité et exigence de " qualité de vie ". Une interprétation nuancée de l'expression " droit de mourir dans la dignité " permet cependant une triple référence : à la qualité de la vie, à l'autonomie et à la dignité. L'individu doit être libre (c'est l'autonomie) d'estimer que dans certaines circonstances (c'est la qualité de la vie) sa vie ne peut plus être vécue avec assez de dignité à son propre regard (estime de soi) et au regard des autres (tel qu'il perçoit leur regard). Son ultime dignité dès lors consiste à choisir de quitter la vie éprouvée comme insupportable. Ceux qui ne reconnaissent pas cette liberté et cette dignité-là confondent, en réalité, dignité et sacralité de la vie. On retrouve ici l'une des antinomies constitutives de la notion de dignité : la dignité comme réalité et valeur psycho-sociales et la dignité onto-théologique associée au caractère sacré,

⁴ Dans F.J. Blazquez-Ruiz, ed, *10 palabras clave en Nueva Genética*, Ed. Verbo Divino, Pampelune, 2006.

⁵ *Bioethics in liberal society*, Cambridge University Press, 1993.

intangibles de la vie humaine, à préserver même là où elle se réduit à une survie simplement biologique.

Peter Singer dans “ All Animals are equal ”⁶ critique la notion de dignité parce qu’elle élève l’espèce humaine au-dessus des autres au nom de sa valeur intrinsèque supérieure. L’application exclusivement humaine de la dignité serait une opération rhétorique espéciste, mais qui n’est pas sans conséquence pour les traitements que nous réservons aux vivants non humains. La valeur intrinsèque universelle de l’Homme n’est pas rationnellement justifiable (fondable), prétend Singer, en particulier si l’on songe aux “ nourrissons, déficients mentaux, psychopathes, Hitler, Staline...”. Si l’on se risque à justifier la dignité par une propriété ou une qualité, on constate que, dans certains cas, des animaux ont plus de dignité que des humains. Par rapport à la question du statut de l’animal, la portée onto-théologique de la notion de dignité humaine se manifeste clairement. Cette portée est nettement spiritualiste (principalement de tradition chrétienne) : via l’acceptation du principe de la dignité humaine, nous sommes invités, le plus souvent implicitement, à souscrire à toute une philosophie de l’homme et de la nature, à une conception déterminée de la “ différence anthropologique ”. La Suisse a d’ailleurs introduit dans sa Constitution la notion de « dignité de la créature » et nombreux sont ceux qui souhaitent inscrire la dignité humaine au sein d’une dignité plus large – aux connotations franchement éco-théologiques : la “ dignité de la Création ”, sur base de laquelle toute transgénèse est, a priori, condamnable.⁷

2. La dignité plurielle en Europe

Les *Basic Principles in European Bioethics and Law*⁸ coordonné par Peter Kemp et Jacob Rentdorff apparaissent comme une *réponse bioéthique européenne au principlisme américain* qui ignore le principe de dignité. L’étude européenne retient, elle aussi, quatre principes fondamentaux

⁶ In LaFollette H., *Ethics in Practice*, Blackwell, 1997.

⁷ Cfr O. Schäfer-Guignier, “ Dignité de l’humain et dignité de la diversité ” (in F. Gros et G. Huber, eds, *Anti-destin. Patrimoine génétique et Droits de l’humanité*, Odile Jacob, 1992).

⁸ Ed. Center for Ethics and Law, Copenhagen, et Institut Borja de Bioetica, Barcelona, 2000.

en bioéthique : autonomie, dignité, intégrité et vulnérabilité (qui ont peut-être inspiré le titre général de ce Séminaire ?). Le seul principe explicitement commun aux deux principlismes – américain et européen – est donc *le principe d'autonomie*.

Mais l'inégalité de reconnaissance règne au sein de l'aire culturelle européenne pourtant très accueillante au principe de dignité.

Les *pays germaniques* – tels l'Allemagne ou l'Autriche – soulignent avec force que la dignité est à prendre comme l'indication d'une valeur intrinsèque et universelle de l'être humain dans tous ses états (en particulier, l'embryon, le fœtus), et qu'il convient en outre de l'étendre aux animaux dans la mesure où ils ne sauraient être considérés comme des objets.

En ce qui concerne la *Belgique*, multiculturalisme et pluralisme sont mis en évidence avec pour conséquence des consensus seulement partiels et une reconnaissance limitée de la notion de dignité – spécialement en tant que valeur intrinsèque universelle définie aux nombreuses implications juridiques sous forme d'interdits : « C'est un pays qui insiste sur la diversité bioéthique et ses horizons multiculturels ». Les auteurs admettent que la Belgique est ainsi à l'image de l'ensemble de l'Europe. Pluralisme et libéralisme sont spécialement sensibles à propos de l'embryon et de l'euthanasie, mais aussi à propos du statut du corps et de ses organes. En Belgique, le principe d'autonomie est plus régulièrement invoqué que le principe de dignité.

Je souligne que c'est dès son deuxième Avis (1997, “ Concernant la Convention du Conseil de l'Europe sur les Droits de l'Homme et la Biomédecine ”) que le Comité Consultatif de Bioéthique de Belgique s'exprime très clairement sur la question de la dignité : “ il faut rappeler que *l'esprit* de la Déclaration des Droits de l'Homme (DH) au nom duquel la Convention est déclarée, veut protéger des personnes au sens d'individus, sinon adultes, du moins nés: protéger l'embryon ou des entités encore plus éloignées de l'individu (ou de collectifs d'individus vulnérables), tel le génome humain, n'a jamais été à l'ordre du jour des textes fondamentaux des DH. La valeur fondamentale des textes DH de base est d'abord la *liberté de l'individu* (spécialement, Déclarations de

1789 et 1948: Art.1); la valeur fondatrice de la Convention est la *dignité de l'être humain*. Si l'on postule qu'il revient à chaque individu de décider de ce qui relève de sa dignité, la continuité est assurée. Mais si l'on estime qu'il convient de protéger les individus et les collectivités contre des atteintes à la 'dignité' de l'être humain malgré eux et même contre leur propre volonté, toutes les limitations deviennent possibles au nom des 'vraies valeurs'. Le danger est qu'une fraction de la société (ou de l'humanité, par exemple une communauté religieuse ou une tendance idéologique) définisse et impose aux autres sa conception de la dignité de l'être humain. ”⁹

En revanche, la *France* voisine place le principe de dignité au centre de la bioéthique et du biodroit et postule sa convergence kantienne avec le principe d'autonomie. France et Allemagne se rejoignent pour dénoncer la bioéthique anglo-américaine jugée analytiste, utilitariste et réductionniste de l'humain.

Mais c'est bien à l'*Allemagne* que revient la première place dans la promotion de la dignité humaine qui figure dans l'article premier de la Constitution de 1949 : “ La dignité de l'être humain est intangible ”.

«L'idée de dignité humaine exprime en Allemagne le besoin d'avoir quelque chose à opposer à l'idée d'autonomie humaine » observent Rendtorff et Kemp, en ajoutant que certains y “ utilisent le mot 'dignité' comme l'expression d'un tabou pour défendre leur conception de l'humanité sans plus argumenter ”. On sait que dans le cadre de questions impliquant la dignité humaine (euthanasie, handicaps...), le philosophe Peter Singer, déjà mentionné, a été interdit de parole en Allemagne.

Différences d'accents et oppositions sont également perceptibles lorsque l'on compare des pays géographiquement et linguistiquement aussi proches que l'*Irlande* et le *Royaume Uni*. La dignité est centrale pour l'Irlande. En revanche, on constate que la dignité “ n'est pas directement mentionnée dans la pensée juridique du Royaume Uni », au profit du concept d'autonomie qui s'y affirme en priorité et explicitement. La

⁹ Cassiers L., Englert Y. et alii, eds, *Les avis du Comité Consultatif de Bioéthique de Belgique 1996-2000*, De Boeck-Université, Bruxelles, 2001.

tradition libérale utilitariste et la proximité avec la culture américaine expliqueraient cela.

Au terme de cette comparaison, Rendtorff et Kemp constatent : « La description des principes éthiques de base en Europe manifeste le fait basique du pluralisme (...) A cause des différences d'importance et de compréhension des principes, il est très difficile d'harmoniser ». Toutefois, « la plupart des pays interprètent la dignité comme une valeur intrinsèque, tandis qu'une minorité semble la voir en termes d'autonomie ». La tension entre les deux est indubitable. L'absence de consensus culmine à propos de la question du statut de l'embryon et de celle de l'euthanasie.

3. La dignité est-elle un « concept inutile » ?

Au terme de cette rapide description des usages vagues, divergents et contradictoires du terme dignité, n'est-il pas raisonnable de voir dans cette notion un concept inutile, voire nuisible à la clarté des débats bio-éthiques et biojuridiques ?

C'est la conclusion à laquelle aboutit Ruth Macklin dans un bref éditorial du *British Medical Journal* intitulé *Dignity is a useless concept*¹⁰. Macklin souligne l'abondance des mentions de la dignité, en particulier dans des textes juridiques internationaux. Mais elle n'y voit qu'un terme vague qui soit répète des notions plus précises tels le respect de la personne dans son autonomie, sa vie privée et la protection contre des pratiques abusives ou discriminatoires ; soit se limite à un slogan. La notion de dignité aurait émergé dans les années 1970 dans le cadre du « droit de mourir dans la dignité » où, suivant Macklin, elle n'a d'autre sens que le respect de l'autonomie de l'individu (ainsi que celui de ses « directives anticipées »). La dignité apparaît encore dans le titre *Human Cloning and Human Dignity* du Rapport (2002) du President's Council on Bioethics, avec un usage « désespérément vague ». Les autres contextes d'utilisation

¹⁰ Editorial dans *BMJ - British Medical Journal* -, 2003 ; 327.

mentionnés par Ruth Macklin ne démentent pas ce diagnostic. Enfin, elle fait une hypothèse sur l'origine de ces usages: l'influence de l'Eglise Catholique Romaine.

Cet article a suscité beaucoup de critiques.

Ainsi dans “ La notion de dignité humaine est-elle superflue en bioéthique ? ”¹¹, Roberto Andorno, juriste et membre du Comité International de Bioéthique reconnaît le vague, l'inflation, les contradictions de l'usage de l'expression “ dignité humaine ” et même son caractère dogmatique (un “ knock-out argument ” qui dispense d'expliquer, d'argumenter et de discuter). Mais il la défend : “ Le respect des personnes n'est que la *conséquence* de leur dignité ” : celle-ci est la “ valeur intrinsèque ” universelle qui fonde et justifie l'obligation de respecter les personnes. Toutefois, il reconnaît que “ le fondement ultime de la valeur inhérente de l'être humain ” est plus “ complexe ” et renvoie à la métaphysique ou à la théologie .“ A ce niveau, l'argumentation la plus fréquente est celle qui renvoie à la nature *spirituelle* de l'âme humaine. ” Et il réfère à Platon et Aristote ainsi qu'à la tradition chrétienne de l'*Imago Dei* . Mais il n'approfondit pas cette justification philosophico-théologique et, faisant comme si elle était acceptée par tous, il revient au pratique : “ Mais en réalité nous n'avons pas forcément besoin d'avoir recours à ces notions hautement métaphysiques et de nous mettre d'accord sur le fondement *théorique* ultime de la dignité humaine pour la reconnaître dans la *pratique* de la vie sociale. ”

Une des références d'Andorno est *Les normes internationales de la bioéthique* de Lenoir et Mathieu, qui affirment que “ la dignité de la personne humaine ” est “ le principe cardinal du droit de la bioéthique ” en soulignant: “ la liberté ne voit pas son champ limité exclusivement par l'impératif de ne pas nuire à la liberté d'autrui. Elle peut se heurter aux exigences du respect de la dignité de la personne, expression en quelque sorte dérivée de la valeur spirituelle de l'être humain. ”.

Les alliés, y compris parmi les philosophes, sont innombrables.

¹¹ www.contrepointphilosophique.ch Rubrique Ethique.

Dans l'*Encyclopédie Philosophique Universelle*, l'entrée " dignité " évoque Pascal et Kant exclusivement. La dignité humaine exprime l'origine divine de l'homme ; elle fonde aussi les " droits naturels " " auxquels elle confère une valeur universelle absolue et intangible ". La dignité est liée à " la nature spirituelle " de l'homme qui fonde son statut moral et juridique à respecter absolument, non relativisée par le contexte et par l'histoire, ou le politique.

4. Critique de l'usage abusif de la dignité d'un point de vue philosophique

Un certain nombre d'utilisateurs de la notion de dignité reconnaissent qu'il faut distinguer entre : (a) la dignité comme valeur socialement et culturellement définie et (b) la dignité comme valeur intrinsèque.

Toutefois, la plupart du temps cette distinction n'est pas explicitement faite. Elle serait en effet contre-productive, car indicative de contenus contextuels, particuliers, relatifs, de la dignité, entrant en contradiction avec l'ambition universaliste et fondationnaliste. On recourt à la notion de dignité quasi exclusivement pour en déduire ou y associer des obligations et des interdictions universelles, catégoriques, fondées sur la valeur intrinsèque de la dignité.

Le recours à la dignité comme valeur intrinsèque tombe d'abord sous les critiques générales relatives à l'existence de valeurs en soi. La critique générale fait valoir que ce sont toujours des individus ou des collectivités – c'est-à-dire des hommes et jamais *tous* les hommes – qui affirment l'existence de valeurs absolues, non dépendantes des hommes et qui s'efforcent, de cette manière, de les imposer ou de les faire accepter par d'autres hommes qui ne les partagent pas. Cette critique vaut pour tout fondationalisme (et tout fondamentalisme¹²), toute position essentialiste et universaliste,

¹² Je fais une distinction entre " fondationalisme " et " fondamentalisme ". Le premier terme renvoie à toute forme de pensée qui s'appuie sur des fondements ou fondations, c'est-à-dire sur des vérités – principes, valeurs, normes, axiomes...- données pour indiscutables, définitives. Tous les fondamentalismes sont des fondationalismes mais ceux-ci ne sont pas nécessairement fondamentalistes. Le fondamentalisme, au sens où ce terme est utilisé au XXème siècle, désigne des positions religieuses, théologiquement plus

tout dogmatisme onto-théologique. Mais cette première critique n'est pas purement formelle : le recours à la valeur en soi (et ce qui va avec : essences, natures, invariants, vérités indiscutables, etc) est caractéristique de *certaines* conceptions philosophiques, mais pas de toutes. Il a déjà un contenu ; il est indicatif, dirais-je, d'une famille philosophique : celle des métaphysiciens (théologiens ou non) et des idéalistes.

En bioéthique, la dignité intrinsèque, son contenu et ses implications, relèvent prioritairement de la tradition chrétienne et de positions philosophiques spiritualistes apparentées à cette tradition.

Bref, le recours à la notion de dignité comme valeur intrinsèque universelle et absolue est critiquable *formellement* et *substantiellement* parce que ce recours véhicule des contenus métaphysiques, anthropologiques et cosmologiques déterminés avec lesquels tout le monde n'est pas nécessairement d'accord.

4.1. Critique de l'instrumentalisation de la philosophie en bioéthique

La bioéthique n'a pas bonne presse auprès de nombreux philosophes professionnels. Parmi les critiques justifiées, il y a l'instrumentalisation contestable de la philosophie par la bioéthique. Cette instrumentalisation s'explique diversement : d'abord, par l'ignorance de l'histoire de la philosophie autant que de la philosophie contemporaine ; ensuite, parce que les intérêts et les visées des divers acteurs de la bioéthique (qui sont juristes, médecins, biologistes, psychologues, théologiens, représentants de divers groupes de pression, etc...) sont souvent éloignés de l'esprit du questionnement philosophique.

L'exemple de Roberto Andorno est tout à fait parlant à cet égard. Qu'on ne se méprenne pas : je ne critique pas cette attitude légitime dans le chef d'un juriste. C'est aux philosophes de faire leur travail, et de montrer

ou moins élaborées, intégristes et conservatrices, souvent associées à des visées politiques théocratiques, restreintes à une communauté ou à imposer universellement. Un système métaphysique ou une méthode systématique d'accès à la vérité développée par un philosophe entretiennent rarement de telles prétentions. Mais le fondamentalisme peut être non religieux ; cela a été le cas d'idéologies totalitaires d'inspiration marxiste ou fasciste, par exemple. J'utilise plus volontiers "fondationalisme" parce que ce terme plus large inclut, sans s'y restreindre, les positions fondamentalistes.

que cette évocation de la philosophie pour fonder la dignité humaine et tout ce qui doit s'ensuivre va un peu vite en besogne, qu'il s'agit là d'une mise en scène à peu de frais qui fait l'impasse sur la philosophie bien plus qu'elle ne lui rend justice. Ces manquements concernent d'abord le choix des références philosophiques.

4.2. *Une référence quasi exclusivement kantienne*

De texte en texte, la référence kantienne est répétée dans les argumentations bioéthiques évoquant la dignité de l'homme. Elle n'est pas injustifiée : Kant distingue entre choses et personnes, les premières ont un prix, les secondes n'ont pas de prix mais une valeur intrinsèque, non échangeable, la dignité. Cette dignité qui est le propre de l'homme s'exprime dans l'autonomie dont la règle est l'impératif catégorique.

Par ces références, l'on pense avoir tout éclairé et fondé : la dignité humaine, son universalité, son association essentielle à la liberté. Le reste de la philosophie kantienne n'est pas considéré, les présupposés et les postulats kantien sont ignorés ou passés sous silence. Parmi ceux-ci, je signale : (a) la convergence postulée entre la liberté (ou volonté) et la raison ; (b) le dualisme, l'idéalisme et le spiritualisme ; (c) la foi chrétienne piétiste qui inclut, notamment, la croyance en l'immortalité de l'âme ; (d) une conception finaliste de la Nature.

Certains (tel Lucien Sève) diront que la morale kantienne – et toutes les notions qu'elle inclut – “ tient ” parfaitement sans ces présupposés. Ce n'est pas mon avis (en particulier, lorsqu'il s'agit d'affirmer des valeurs intrinsèques, telle la dignité de la personne). En outre, un grand nombre de bioéthiciens recourant à Kant seraient plutôt enclins à se féliciter des attendus spiritualistes de sa morale et du fait qu'ils demeurent implicites. Car ce qui demeure présupposé et non explicité peut passer pour accepté, par le lecteur ou l'interlocuteur, sans courir le risque de la mise en question et de la discussion

Il est douteux que *tous* les bioéthiciens qui s'appuient sur telle ou telle référence kantienne soient prêts à prendre en charge ne fût-ce qu'à titre d'hypothèses vraisemblables toutes ces présuppositions.

Remarquons à ce propos que le philosophe Peter Kemp¹³ est plus lucide et prudent : il estime que la référence à Kant est très importante, mais qu'elle ne suffit pas. Et il mentionne même, en passant, Pic de la Mirandole et son « Discours sur la dignité humaine » de 1486.

4.3. La référence écartée : l'*Oratio de Dignitate Hominis*

Pic n'est que très exceptionnellement évoqué dans les textes bioéthiques relatifs à la dignité. Les historiens de la philosophie estiment pourtant que son *Discours* est un texte fondamental de la Renaissance italienne, important pour l'anthropologie de la Modernité.

Pic reconnaît que « l'homme est un intermédiaire entre les créatures ». Mais là n'est pas sa dignité essentielle. Si c'était le cas, l'homme serait seulement l'être du milieu. Or, il est « au milieu » des créatures parce que de là il peut tout considérer et choisir ce qu'il veut devenir. La dignité tient donc au fait que l'homme a été créé sans « archétype », qu'il est l'« œuvre d'une image indistincte »¹⁴. Dieu a dit à Adam : « Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature. (...) Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir de te modeler et de te façonner¹⁵ (*plastes et fctor*) toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. ». « A l'homme naissant, le Père a donné des semences de toutes sortes et les germes de toute espèce de vie. (...) Qui n'admirerait notre caméléon ? ». « L'homme n'a en propre aucune image innée ».

Après des pages aussi radicales, un tournant prudent s'opère. La suite du *Discours* est d'une érudition polymorphe impressionnante et offre les apparences d'une convergence avec la tradition chrétienne. Mais on trouve aussi, dans ces pages, l'éloge appuyé de la discussion publique libre et une profession d'indépendance : Pic dit ne se rattacher à aucune école, les avoir toutes étudiées pour en discuter et décider, lui-même,

¹³ Cfr *L'irremplaçable*, Le Cerf, Paris, 1997.

¹⁴ *Indiscretæ opus imaginis* : le travail, l'œuvre d'une image aux contours indéterminés.

¹⁵ *Tui ipsius plastes et fctor* : modelleur et sculpteur (créateur) de toi-même.

de sa propre position; il affirme apporter une nouvelle manière de philosopher fondée sur les nombres. Il célèbre une philosophie naturelle qui pénètre les vertus cachées de la nature, certes créée par Dieu, mais connaissables et exploitables par l'homme.

En conclusion, la dignité de l'homme comme " libre plasticité ontologique " ne va pas sans cadre ; mais en même temps, elle tend à excéder ces limites qui sont celles de l'époque.

4.4. Critiques de l'usage de la philosophie en bioéthique

J'ai un certain nombre de critiques au sujet de l'utilisation de la philosophie par la bioéthique à propos de la dignité, et aussi plus généralement :

- (a) *La sélectivité implicite et partielle* des références philosophiques. Il est inacceptable de faire comme si la pensée kantienne (dans d'autres contextes, Aristote par ex.) épuisait les philosophies pertinentes au passé et au présent.
- (b) *L'illusion de l'unité de la philosophie*. Privilégier un courant philosophique suscite l'illusion que la philosophie est unitaire. Or, dès les débuts, elle été plurielle et polémique, irréductiblement, de l'ontologie à l'éthique. Ne voir que Kant aux XVIIIème et début du XIXème siècles, c'est ignorer les courants empiristes et utilitaristes anglais, les courants matérialistes et positivistes français. Et si l'on considère un instant la pensée philosophique et scientifique après Kant, la pluralité des approches est confondante : matérialisme historique, évolutionnisme, nietzschéisme, (néo)pragmatisme, existentialisme, néo-positivisme, phénoménologies, rationalisme critique, philosophies du langage, utilitarisme encore, etc. L'instrumentalisation de la philosophie par la bioéthique donne donc une image extraordinairement simplifiée, partielle et réductrice, de l'histoire et de l'actualité philosophiques. Cette réduction concerne en outre les rares références retenues : le Kant bioéthique est un Kant très simplifié et peu critique.

- (c) La référence kantienne est tout le contraire d'une référence neutre, innocente : elle conforte les conceptions dualistes, universalistes, essentialistes, idéalistes, spiritualistes et religieuses chrétiennes : la croyance en l'existence de Dieu et de l'âme, ou encore en un plan finalisé de la Nature, en relèvent directement, au moins à titre de postulats légitimes et raisonnables. Kant est un penseur pré-darwinien, à l'imaginaire plus proche du créationnisme que de l'évolutionnisme et estimant qu'avec la physique newtonienne comme paradigme, l'encyclopédie des sciences est quasiment bouclée. Jusqu'où veut-on assumer toutes ces thèses et présuppositions lorsqu'on invoque Kant, et si on n'en veut pas, quelle est valeur de la référence kantienne que l'on fait passer pour un fondement universel et indiscutable ?
- (d) Le parti pris spiritualiste kantien est aux antipodes des pensées nominalistes, empiristes, matérialistes, pragmatistes, agnostiques, athées, évolutionnistes... Il entend mettre fin à la discussion, sans entrer en débat avec ces courants de pensée critiques, sceptiques, agnostiques, déconstructeurs, massivement rejetés quelquefois comme nihilistes.
- (e) Une conséquence de l'idéalisme est qu'il permet l'extension de la notion de dignité humaine à des entités très éloignées de la personne entendue comme un individu concret conscient. L'idéalisme accepte l'existence d'universaux – en l'occurrence l'essence ou la nature humaine - ; semblable universel conçu comme immatériel et, éventuellement, hypostasié comme substance spirituelle (l'âme), peut être attribué à des entités qui n'ont pas toutes les caractéristiques de la personne en tant qu'individu (conscience, langage, sensibilité, capacité de choisir, etc) : embryon, fœtus, handicapé mental lourd, comateux, dément sénile, etc... Pareille extension est plus difficile voire impossible à partir d'approches philosophiques relevant du nominalisme, de l'empirisme, de l'utilitarisme, du pragmatisme ou du matérialisme...
- (f) La référence kantienne et, plus généralement, idéaliste tend à placer la philosophie au service d'un moralisme et d'un juri-

disme ancrés dans la tradition du Droit naturel (dont relève la pensée kantienne) et de l'idée associée de nature humaine, peu favorable à la diversité et à l'évolution empiriques des sciences, des techniques et des mœurs.

5. Délimitation et portée de ces critiques

La tendance à diaboliser la pensée critique libre, politiquement et moralement peu correcte, n'est pas nouvelle.

Il est donc important de bien préciser les limites de ma critique. Dans un très grand nombre de situations, pratiquement tout le monde sera d'accord pour condamner des comportements indignes, non respectueux d'autrui. Mon propos n'est pas de porter un jugement sur la pertinence ou l'utilité de la notion de dignité lorsqu'elle est confinée au discours ordinaire, à la déontologie médicale voire à la pratique du droit positif. Il est légitime de rappeler que tout individu a droit au respect quelle que soit sa condition en recourant au terme de "dignité".

Mais à côté de ces usages non philosophiques parfaitement recevables, il y a les utilisations bioéthiques philosophiquement lourdes. Ce sont, on l'aura compris, celles-ci qui sont la cible de ma critique. La dignité humaine n'y est certes pas un concept sans fonction ni utilité. *Mais cette utilité est partielle en ce sens qu'elle renvoie aux intérêts de certains philosophes (une certaine famille de pensée) et attire, sans le dire explicitement, les autres vers des positions qui ne sont pas les leurs : des positions anti-pragmatiques, anti-utilitaristes, anti-évolutionnistes, anti-matérialistes, anti-athées voire anti-laïques...- des positions essentialistes, spiritualistes, finalistes, voire créationnistes.* Cécité, ignorance, non-dit, inconscience, autant que calcul et rhétorique, environnent l'usage de la notion de dignité. Notion ontothéologique et fondationaliste, la dignité humaine est utilisée comme "argument massue" à propos d'une série de questions bioéthiques *concrètes* sur lesquelles l'accord n'existe pas plus que sur les fondements eux-mêmes et que l'on feint ainsi de trancher d'une manière définitive. "C'est contre la dignité de l'Homme" prétend clore tout débat.

Telle que j'invite à la poser, la question centrale devient indirecte. Elle n'est plus : " Qu'est ce que la dignité humaine et la nature humaine en leurs limites ? ". Mais : " Comment cette question est-elle tranchée, qui en décide, qui exerce ce pouvoir de définition essentielle et normative ? " Le recours à des affirmations foundationalistes ne constitue pas un moyen légitime pour trancher la question dans la mesure où ceux qui soutiennent ces affirmations entendent imposer leur Vérité et leurs Valeurs à tous.

Pour de nombreuses questions relatives à la dignité, il est possible de s'entendre et de s'accorder sur des règles consensuellement. Sur les fondements, il n'est pas possible de s'entendre ; cela est heureux, car c'est grâce à ce différend fondamental que la liberté de pensée existe.

Mais, demanderont certains, n'y a-t-il pas la légitimité d'un usage *stratégique* d'arguments foundationalistes ? Les gens n'ont-ils pas besoin de fondements, de repères absolument stables et assurés ? Si elles ne sont pas fondées, au moins en apparence, dans la nature des choses, des règles relatives à des aspects aussi importants de l'existence humaine que la filiation, la mort, l'identité, etc, ne perdent-elles pas leur efficacité, voire leur sens ? Bref, le bricolage philosophique – métaphysique, théologique – en bioéthique n'est-il pas indispensable pour la bonne cause psychologique et sociale de l'éthique commune ?

Je pense que cette justification pragmatique du foundationalisme – c'est-à-dire la stratégie de la fondation onto-théologique pour asseoir l'éthique et/ou le droit – constitue un artifice ambigu et contradictoire, et dangereux pour la liberté de pensée et l'esprit de tolérance. Le foundationalisme n'est pas une mise en scène à visée pragmatique, et il ne peut pas apparaître comme tel. En soi et en apparence, il se donne comme l'expression de la Vérité. *Avouer le caractère stratégique d'un recours à la fondation est une contradiction qui ôte à ce recours sa meilleure efficacité. Et ne pas l'avouer est mortifère pour la liberté de penser, puisque le fondement clôt le débat, muselle toute critique, plus encore lorsque le fondement s'exprime à travers des règles de droit.* Le sophisme foundationaliste devient inutile, auto-destructeur dès lors qu'il s'avoue ; l'argumentation foundationaliste est liberticide fût-elle sincère ou sophistique. Le bricolage conceptuel foundationaliste est à proscrire, car le bricolage relève du pragmatisme, et le foundationalisme est anti-pragmatiste.

En bioéthique, la notion de dignité est souvent utilisée en contradiction avec la liberté de pensée (critiquer, interroger, analyser, discuter, chercher...). Selon moi, il est inacceptable d'interdire au nom dogmatique de la dignité essentielle, une fois pour toutes et universellement (à tous), tout un ensemble de recherches et de pratiques actuelles et/ou potentielles (euthanasie, eugénisme, clonage, disponibilité libre du corps, etc). Nous (moi-même et beaucoup d'autres) trouvons ces interdits inacceptables ; non pas parce que nous serions nécessairement partisans des positions qui les transgressent. Mais parce que la conséquence logique de telles interdictions pratiques onto-théologiquement fondées est l'interdiction théorique de les discuter, de les mettre encore en question à l'avenir. Conséquence logique qu'un biodroit naturel et fondamental traduit dans des lois peut rendre effective. Si le clonage est contraire à une législation *positive*, il est cohérent de sanctionner ceux qui l'expérimentent, mais pas ceux qui critiquent l'interdiction ou la discutent. Si le clonage est contraire à un *biodroit naturel* ontologiquement et/ou théologiquement fondé, alors il n'est pas seulement punissable de pratiquer le clonage, *il peut devenir criminel de simplement exprimer des réserves ou des critiques à propos de l'interdit.*

Fondationalismes et fondamentalismes ne sont recevables qu'au titre de croyances individuelles ou communautaires au sein d'un espace ouvert qui permet aux individus de changer de croyances, de quitter une communauté ou de changer de communauté librement. Cet espace de liberté – qui permet le mouvement et l'évolution – est l'un des foyers de mes préoccupations.

6. «Nature et dignité humaines» chez quelques philosophes contemporains interpellés par la bioéthique

J'en viens maintenant à une brève présentation de quelques philosophes contemporains qui ont eu recours à la dignité humaine dans un contexte plus ou moins bioéthique. Ces exemples manifestent la diversité des

positions philosophiques actuelles sur la question. J'évoquerai successivement Fukuyama, Habermas, Rorty, Harris et Bostrom.

6.1. Francis Fukuyama

Francis Fukuyama est un politologue philosophe bien connu depuis son livre sur “ la fin de l'Histoire ”¹⁶. Il a été membre du *President's Council on Bioethics* (2001-2005), un comité présidé par Leon Kass et nommé par George W. Bush. Dans son ouvrage *Our Posthuman Future. Consequence of the Biotechnology Revolution*¹⁷, une section importante est consacrée à “ Human Dignity ”. Elle succède à la section “ Human Nature ”. En réalité, les deux notions sont liées dans un rapport circulaire ou d'implication réciproque. L'affirmation de la dignité suppose la nature humaine comme son fondement, et celle-ci est telle qu'elle implique la dignité humaine. L'universelle dignité de l'homme, l'égalité de tous les individus du point de vue de leur dignité, postule l'existence d'une nature essentielle commune. L'ensemble de caractères qui définissent naturellement et traditionnellement l'être humain est donc à protéger contre des avancées biotechnologiques susceptibles de les affecter. Supprimer ou modifier en profondeur un trait reviendrait à menacer l'ensemble, c'est-à-dire l'être humain. Ce conservatisme s'oppose tout spécialement aux conceptions de type évolutionniste qui refusent les essences spécifiques, les « natures » imposées *a priori* par la Nature, conceptions évolutionnistes qui n'excluent pas d'intervenir sur l'espèce humaine dans la mesure où il n'y a pas d'essence humaine immuable. Selon Fukuyama, la « loterie génétique » entraîne certes des inégalités factuelles contingentes, mais elle doit être rigoureusement respectée ; elle serait, en effet, “ profondément égalitaire car chacun, sans considération de classe sociale, race ou ethnie doit y prendre part ». Bref, il faut conserver indéfiniment la nature biologique de l'homme telle que des centaines de milliers d'années d'évolution l'ont configurée et nonobstant les innombrables interférences culturelles – rites, religions, idéologies... - dans cette évolution : seules sont exclues les intrusions directement biotechnologiques. Car cette nature constitue en même temps la dignité de l'homme.

¹⁶ *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992.

¹⁷ Farrar, Straus et Giroux, New York, 2002.

Des avancées technoscientifiques – en particulier dans le domaine des biotechnologies psychopharmacologiques et génétiques –, Fukuyama ne veut voir que les conséquences négatives en termes de déshumanisation individuelle et sociale : l'eugénisme – privé ou collectif – ne peut conduire qu'à des sociétés soit totalement standardisées soit très inégalitaires, contraires à la reconnaissance de la dignité de l'individu. Il faut donc interdire et interdire, au plan mondial, toute une série de R&D¹⁸ (exemplairement, le clonage) et préserver ainsi le meilleur des mondes humains possibles – la démocratie libérale conservatrice à économie de marché - qui respecte, selon Fukuyama, la nature et la dignité humaines. Ces interdits ne viendront pas d'une auto-régulation de la R&D ; seul le politique, appuyé à la philosophie et à la théologie, est apte à contrôler et à orienter les technosciences. « Seules la théologie, la philosophie ou la politique peuvent établir les fins de la science et de la technologie que la science produit ». En somme, Fukuyama en appelle à une nouvelle sorte de théocratie qui, en se fondant sur les notions de nature et de dignité humaines, assurerait de façon contraignante et dogmatique la perpétuation de la démocratie libérale capitaliste, fin de l'Histoire humaine.

6.2. Jürgen Habermas

Dans *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*¹⁹, Jürgen Habermas consacre une section à la dignité humaine et recourt, comme le titre du livre l'indique, à la notion de “ nature humaine ”. La pensée qui s'exprime à travers cet ouvrage est ambiguë.

D'une part, Habermas prétend ne pas vouloir abandonner sa position “ post-métaphysique ”, favorable au pluralisme et à la discussion argumentée libre, qui est celle de l'éthique de la discussion. Cette éthique procédurale ne prend pas parti de manière substantielle sur des questions concrètes ; elle précise seulement la méthode à suivre pour arriver à des décisions substantielles légitimes.

D'autre part, il argumente en faveur d'une « éthique de l'espèce humaine » comportant de nombreuses prises de positions substantielles, y compris

¹⁸ Recherche&Développement

¹⁹ *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Suhrkamp, 2001 (2002 : édition augmentée).

sur des questions concrètes et particulières. Cette éthique est à accepter par tous parce qu'elle serait fondée en raison et en accord avec les grandes traditions religieuses. Elle reconnaît la dignité humaine, reconnaissance qui s'exprime dans l'Article I de la Constitution allemande, rappelle Habermas. L'éthique de la dignité de l'espèce humaine est universelle et doit être imposée par le Droit – mondialement – avec l'aide des pouvoirs politiques.

Ceci signifie que *toutes* les conclusions d'une discussion libre et argumentée, procéduralement irréprochable, ne peuvent pas être considérées comme légitimes.

Ce virage de la pensée habermasienne – historiquement située dans le sillage de la philosophie critique, agnostique ou athée, mêlée de marxisme, de l'École de Francfort – semble avoir été provoqué par *un constat relatif aux débats bioéthiques publics et aux discussions au sein de comités d'éthique pluralistes et pluridisciplinaires*. Ce constat est qu'en bioéthique, des discussions sur des sujets de première importance et menées dans d'excellentes conditions procédurales n'aboutissent *pas du tout toujours à des consensus rationnels universalisables mais à une diversité d'avis également argumentés*. En outre, certains de ces désaccords irréductibles concernent des *possibles technoscientifiques jugés par Habermas absolument inacceptables* (en particulier, l'eugénisme positif, mais déjà certains usages du diagnostic prénatal ou du diagnostic pré-implantatoire ; le chimérisme, le clonage, etc).

Ces possibles menaceraient les conditions de possibilité et de validité de l'éthique de la discussion elle-même, c'est-à-dire l'existence d'interlocuteurs autonomes et égaux. Il faut donc refonder le pluralisme procédural en élaborant " hors discussion " une éthique de l'espèce humaine garantissant les conditions empirico-transcendantales de toute discussion valable. Tel est le but du livre de Habermas.

Suivant celui-ci, respecter la dignité de l'individu, c'est le respecter en tant qu'interlocuteur actuel ou potentiel. Ce respect postule l'égalité – ou la symétrie - dans la communication entre les personnes. Ce respect s'impose bien avant que l'individu ne puisse entrer réellement en

dialogue. Car il y a des conditions concrètes, empiriques, biologiques et sociales, pour qu'un individu puisse s'épanouir en tant que personne autonome et libre. C'est pourquoi la vie humaine doit être protégée dès son commencement embryonnaire. Aussi convient-il d'accorder de la dignité à toute " vie humaine " dès sa conception.

Le droit à un génome non manipulé, le droit de participer à la loterie génétique naturelle, constitue une condition empirico-transcendantale de l'autonomie, et donc du respect de la dignité de l'individu.

Habermas s'éloigne de l'idéalisme kantien qui tend à identifier la personne à une entité nouménale, de même qu'il ne souscrit pas au spiritualisme chrétien. Mais son éthique de l'espèce humaine penche sans aucun doute davantage du côté de l'idéalisme spiritualiste que du côté de l'empirisme, du matérialisme, de l'utilitarisme, du pragmatisme ou du nominalisme, ou encore de ce qu'il appelle " le naturalisme scientifique ". Un pragmatiste – qui évalue les théories philosophiques en examinant quelles conséquences pratiques en découlent lorsqu'elles sont prises au sérieux et appliquées – ne verrait, pour ce qui est de plusieurs questions de bioéthique, guère de différence entre l'éthique de l'espèce humaine habermasienne, l'éthique chrétienne, les positions de Jonas ou encore Fukuyama. La convergence des grandes religions et de l'éthique de l'espèce humaine, partageant symboliquement la même " Image de l'Homme ", est soulignée par Habermas.

Dans un « Post-scriptum » à son livre, Habermas évoque un débat avec des philosophes américains (dont Ronald Dworkin et Thomas Nagel) autour de son livre. Cette discussion manifeste à l'évidence que ses interlocuteurs ne partagent pas du tout ses positions et ses intuitions relativement à l'eugénisme. Mais cette conclusion ne fait aucunement douter Habermas de la portée universelle de son éthique de l'espèce humaine. Les désaccords qu'il rencontre n'ébranlent nullement sa conviction qu'il est nécessaire d'imposer son éthique universellement par la force du droit et du politique. Une conviction qui prend donc des allures de foi, dangereuse dans la mesure où, sourde aux objections et fermée aux positions divergentes, elle revendique les moyens de son imposition universelle par la force.

6.3. Richard Rorty

La reconnaissance et le respect des autres comme personnes, en leur dignité, ainsi que l'étendue de cette reconnaissance sont, selon Rorty, philosophe américain postmoderne et néo-pragmatiste, une affaire de décision, de volonté plus ou moins partagée, donc une affaire éthico-politique. Mais on a voulu en faire une question ontologique ou métaphysique. On a voulu fonder la différence anthropologique – ce qui distingue l'homme parmi tous les autres êtres naturels - dans une distinction substantielle (l'esprit), une différence de nature qui relie l'homme à une surnature. L'histoire philosophique de cette élaboration commence avec l'idée grecque de raison (logos), comme capacité spécifiquement humaine de percevoir des vérités universelles, intemporelles. Elle se perpétue encore aujourd'hui sous des formes philosophiques multiples, dont la " philosophie de l'esprit ". Cette histoire continue de masquer la nature éthico-politique des enjeux. Or, suivant ceux-ci, les seules vraies questions sont : Qui reconnaît et qui est reconnu comme personne ou être humain ? Quel est le contenu, l'étendue (en termes de droits et de devoirs) de cette reconnaissance ? Ce sont des questions de décision, individuelle et collective – et non de connaissance ; des questions qui concernent « l'acceptation de l'autre au sein d'une même communauté et non la reconnaissance d'une essence commune », écrit Rorty dans *Philosophy and the Mirror of Nature*.

Une des conséquences de cette critique est que la reconnaissance de la personne en sa dignité, le respect de l'autre, n'ont nullement besoin d'une métaphysique ou d'une théologie idéaliste ou spiritualiste : le respect de l'autre en tant que personne est parfaitement compatible avec des perspectives nominalistes, empiristes, utilitaristes, matérialistes, pragmatistes, athées, agnostiques, évolutionnistes...

Rorty illustre avec humour cette conception critique dans le chapitre consacré aux « Antipodiens » – sorte d'expérience de pensée aux allures de Science-Fiction – qui imagine et discute la possibilité de conserver la distinction entre « personne » et « non personne » dans le cadre de formes de vie et de jeux de langage radicalement technoscientifiques. Rorty n'est pas en faveur d'une telle forme de vie. Il recourt à cette fable pour

dénoncer le foundationalisme et le dogmatisme attachés à l'anthropologie idéaliste essentialiste. Il veut défendre la liberté des hommes de se définir, de se (re)décrire, sans les contraintes absolues imposées par une « Image de l'Homme » d'origine religieuse ou philosophique. Respecter la dignité de l'autre, c'est respecter la capacité de l'individu à se créer ou à se recréer, aussi librement que possible. Rorty dénonce également les matérialismes, scientismes, technicismes dès lors qu'ils imposent une définition de l'homme « objective » non discutable et réductrice.

6.4. John Harris

Dans *On Cloning*²⁰, John Harris, philosophe britannique athée, consacre un chapitre à “ Human Dignity and Reproductive Autonomy ”. Il prend acte du recours répété au principe de la dignité humaine pour condamner le clonage sous toutes ses formes et commence par rappeler les critiques familières adressées à la notion de dignité. Il rejoint nos propres inquiétudes et réserves à propos des références kantienne si fréquentes parmi les bioéthiciens. Harris s'emploie à manifester le caractère superficiel, contestable et, en somme, *rhétorique* de ces recours à Kant. Quant au fond du débat autour du clonage, il le résume dans la conclusion suivante. Soit il s'agit de produire et d'utiliser des embryons clonés à des fins autres que reproductrices ; dans ce cas, le débat est celui du statut de l'embryon, dont l'issue est un préalable à l'application de l'éthique kantienne (qui concerne les personnes). Soit il s'agit du clonage reproductif conduisant à la mise au monde de personnes capables d'autonomie, et dans ce cas, le problème n'est pas différent du débat autour des PMA en général. Harris s'indigne, à juste titre, de l'accusation d'être à l'émergence d'une “ tendance révisionniste de la pensée bioéthique ” que lui a adressé le bioéthicien français Axel Kahn. Il répond qu'il plaide surtout pour “ l'émergence d'une ‘pensée bioéthique’ comme opposée à la rhétorique vide qui évoque des principes ronflants ”. Ma critique s'accorde avec Harris sur le point de *l'instrumentalisation de la philosophie par des bioéthiciens* soucieux d'étayer leurs convictions, leurs vérités, et les imposer avec une apparence de légitimité aux antipodes d'un questionnement philosophique critique authentique. En bioéthique, l'invocation de Kant fonctionne comme un argument d'autorité.

²⁰ Routledge, Londres, 2004.

S'opposant aux positions dominantes, Harris n'est pas *a priori* défavorable à l'auto-modification biotechnologique des humains dans un but d'amélioration (*enhancement*). Celle-ci n'est pas une entreprise contraire au respect de la dignité des hommes pourvu qu'elle soit engagée librement et prudemment, autant que possible en connaissance de cause et de conséquence, sur base d'une information scientifico-technique fiable. Cette position est très proche de celle d'une bioéthique laïque telle que la décrit H.T. Engelhardt dans les *Foundations of Bioethics*.

6.5. Nick Bostrom

Dans « In Defense of Posthuman Dignity », le philosophe d'Oxford, Nick Bostrom, défend la position des « transhumanistes » contre ceux qu'il appelle les « bioconservateurs » qui invoquent si volontiers la dignité humaine.²¹ Transhumanismes – et aussi posthumanismes – sont des courants de pensée, actuellement marginaux, présents dans des débats de bioéthique et d'info-éthique. Plus généralement, on les rencontre dans des discussions, imaginations et spéculations relatives aux applications potentielles sur les humains des nouvelles technologies (biotechnologies, nanotechnologies, cybernétique, technologies dites « convergentes » ou NBIC²²) et relatives aux recherches visant à créer de nouvelles formes de vie intelligentes (bio-ingénierie, Intelligence Artificielle, robotique). Les transhumanistes se voient dans le prolongement de la philosophie du progrès et visent moins à rompre avec l'humanité qu'à améliorer (*enhancement*) celle-ci avec l'aide des techniques matérielles et dans le respect des libertés individuelles (droit de disposer de son corps – qui inclut le cerveau – et liberté des choix reproductifs) encadrées par des règles limitant ces libertés afin d'empêcher qu'elles ne lèsent gravement autrui.

Les bioconservateurs (tels Jonas, Habermas, Fukuyama, Kass, etc) entretiennent, suivant Bostrom, deux certitudes angoissées qui fondent leurs interdictions. Selon la première, toute manipulation transhumaine est dégradante pour l'être qui la subit, car elle lèse la valeur – la dignité – qui s'attache à tout être humain ; selon la seconde, l'avènement

²¹ in *Bioethics*, vol.19, n°3, juin 2005.

²² Nano- Bio-technologies, Informatique et sciences Cognitives.

de transhumains supérieurs ou de posthumains étrangers mettrait en danger la dignité des humains eux-mêmes qui seront traités comme des êtres inférieurs. Bostrom ne nie pas ces risques, mais il estime qu'ils ne constituent pas une fatalité et qu'ils ne sont pas solidaires d'un certain type de technologie qui serait nécessairement mauvais. Les nouvelles technologies peuvent être bien ou mal utilisées, comme les anciennes : l'asservissement, le génocide, le totalitarisme n'ont pas attendu les *high techs* pour se développer. Contre ces perversions de nature d'abord socio-politique, la démocratie pluraliste, favorable aux libertés individuelles, constitue la meilleure protection. Abus et aveuglements trouvent leur origine dans les profondes ambivalences de la « nature humaine » ou de « l'homme naturel-culturel²³ » dont les bioconservateurs protègent l'intangibilité. Les transhumanistes cherchent, en somme, à mieux éduquer ou élever cette « nature humaine » grâce à des techniques différentes et plus performantes que les moyens symboliques – culturels, langagiers – traditionnels.

Bostrom répond globalement aux critiques de Fukuyama et de Habermas concernant la mise en danger de la dignité humaine. Contre leur conception restrictive et d'exclusion, Bostrom défend l'élargissement nuancé de la notion de dignité et du statut moral qui s'y associe de telle sorte que la dignité des trans- et post-humains soit reconnue comme pourrait l'être celle de chimères mi-humaines mi-animales ou celle des animaux supérieurs. Les luttes contre l'esclavagisme et le racisme ont, par le passé, exigé de repenser l'extension de la dignité refusée aux Noirs, notamment.

Si l'on prend la notion de dignité en un sens non plus ontologique universel mais comme liée à certaines qualités, vertus, attitudes, comportements, qui seraient, en effet, davantage l'apanage de certains individus que d'autres, qu'est-ce qui empêche de penser que des transhumains

²³ Depuis longtemps, je désigne par « homme naturel-culturel », l'homme procréé par des moyens exclusivement naturels et « élevé » - éduqué – par des moyens – des techniques – exclusivement symboliques. La technique qui est jugée par excellence « naturelle à l'homme » ou la technique « humaine par excellence » est le langage. C'est peut-être moins à la nature qu'au langage que les « bioconservateurs » sont attachés ; ils mériteraient certainement le nom de « logoconservateurs », à cause de leur souci de la tradition et parce que le langage constitue pour eux non seulement le principal outil légitime d'« élevage de l'homme par l'homme » mais encore, plus qu'un simple outil, l'essence de l'homme, cet « animal symbolique », ce « vivant parlant » (*zoon logon echon*).

pourraient y exceller mieux que les humains « naturels-culturels » ? Et pourquoi cela ne concernerait-il pas aussi la liberté, l'autonomie, la capacité de choisir que, suivant Habermas et d'autres, tout eugénisme ne pourrait qu'oblitérer ? Pourquoi les trans- ou post-humains ne pourraient-ils devenir simplement « meilleurs » (aussi au sens moral du terme) que les humains, de telle sorte que ceux-ci n'auraient rien à craindre de ceux-là, au contraire ? Dans la mesure où l'« esprit » (quelle que soit la réalité que ce terme désigne) est dans la dépendance du cerveau et celui-ci dans une certaine dépendance du génome et plus généralement des lois physico-chimiques, pourquoi exclure *a priori* que des modifications biotechniques, héréditaires ou non, pourraient contribuer à accroître, intensifier, étendre ou équilibrer toute une série de « qualités » humaines (santé, longévité, mémoire, intelligence, conscience, autonomie, sensibilité, tolérance, bienveillance, etc) ?

Pourquoi les « post-humains » ne pourraient-ils être, en définitive, plus « moraux » que les humains limités par de lourds et très inégaux passifs génétiques et épigénétiques plus ou moins compensés par des mesures sociales et symboliques ? Pourquoi ne pourraient-ils être plus conscients et plus libres, puisqu'ils disposeraient de capacités plus étendues, plus puissantes, plus fines ? Il ne s'agit pas de prétendre qu'*il en ira ainsi*, mais d'affirmer seulement que cette question n'a pas à être tranchée *a priori* dans le sens des fantasmes des bioconservateurs.

L'« humanité » n'a-t-elle pas toujours été en procès de « posthumanisation » ? se demande Bostrom. Car, ainsi que Pic de La Mirandole l'avait déjà soutenu, la dignité de l'homme – individuel, collectif et spécifique – tient dans la libre capacité de se dépasser, de s'améliorer et non dans l'entretien des limites que le passé – la nature, la tradition – lui a imposées.

7. En conclusion

Etant donné son importance en bioéthique, je me suis limité à l'examen de la notion de dignité. J'ai montré l'irréductible diversité, allant jusqu'à l'incohérence, des usages de la dignité. La contradiction culmine à propos

des rapports avec la notion de liberté (autonomie) dont la dignité paraît tantôt synonyme, tantôt antonyme.

Je me suis attaché à la clarification critique de la signification et de la portée philosophiques profondes des recours à une notion aussi confuse. Elles tiennent dans les présupposés de type idéaliste et spiritualiste, religieux et métaphysique, implicitement associés à la notion de dignité.

En nous vantant et en nous « vendant » « la dignité de l'Homme », on nous vend en même temps, sans que nous nous en apercevions, plusieurs autres valeurs et notions, dont nous ne voulons peut-être pas : une certaine anthropologie philosophique avec sa conception de la nature ou de l'essence de l'homme, une certaine philosophie de la nature, un droit naturel, une métaphysique essentialiste, une religion...

Cette opération délibérée ou inconsciente est rendue possible par la méconnaissance de l'histoire de la philosophie et de la philosophie contemporaine avec lesquelles les bioéthiciens et éthiciens de toutes provenance bricolent activement.

J'ai ensuite illustré l'importance et la diversité des recours à la dignité chez quelques philosophes contemporains : Habermas, Fukuyama, Rorty, Harris, Bostrom... Cet examen a notamment confirmé à quel point dignité et nature humaines sont des notions associées, de telle sorte que beaucoup d'invocations de la dignité comportent, au moins implicitement, une définition à la fois ontologique et normative de l'être humain avec les interdits absolus qui en découlent.

J'ai montré que tous les philosophes contemporains ne partagent pas cette conception onto-théologique et métaphysique de la dignité humaine. Plusieurs estiment que l'on peut parfaitement respecter les individus et les personnes dans une perspective non essentialiste, évolutive, ouverte même à la transformation progressive, délibérée et librement consentie de la « nature humaine » comprise comme une réalité empirique, produit de l'Evolution et de l'Histoire.

Bibliographie

1. BEAUCHAMP T. L. et CHILDRESS J.F. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1979 (1983, 2a ed. aumentada).
2. BOSTROM, M. In defense of posthuman dignity. *Bioethics* 2005: vol.19, nº3.
3. CASSIERS L, ENGLERT, Y et al., eds, *Les avis du Comité Consultatif de Bioéthique de Belgique 1996-2000*. Bruxelles : De Boeck-Université, 2001.
4. CHARLESWORTH, M. *Bioethics in a liberal society*. New York: Cambridge University Press, 1993.
5. ENGELHARDT, T. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996.
6. FUKUYAMA, F. *Our Posthuman Future. Consequence of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus et Giroux, 2002.
7. FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.
8. HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Suhrkamp, 2001 (2002: edición aumentada).
9. HARRIS, J. *On cloning*. London : Routledge, 2004.
10. JUNQUERA DE ESTÉFANI, R. *Dignidad humana y genética*. En, BLAZQUEZ-RUIZ, FJ. *10 palabras clave en Nueva Genética*. Villatuerta: Verbo Divino, 2006. p. 347-382
11. KEMP, P, RENTDORFF, J. *Basic Principles in European Bioethics and Law*. Copenhagen: Ed. Center for Ethics and Law and Barcelona : Institut Borja de Bioetica, 2000.
12. KEMP, P. *L'irremplaçable*. Paris : Le Cerf, 1997.
13. MACKLIN, R. Dignity is a useless concept. *British Medical Journal* 2003; 327: 1419-1420.
14. REICH, WT. *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Simon and Shuster MacMillan, 1995.
15. REICH, WT. *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Free Press, 1978.
16. SCHÄFER-GUIGNIER, O. *Dignité de l'humain et dignité de la diversité*. En, GROS, F et HUBER, G, eds, *Anti-destin. Patrimoine génétique et Droits de l'humanité*. Paris : Odile Jacob, 1992.
17. SINGER, P. *All animals are equal*. En, LAFOLLETTE, H, *Ethics in Practice*. Oxford: Blackwell Publishing Ed, 1997. p. 107-116