

existant dans l'un et l'autre (p. 61). Cette solution, dernière étape du raisonnement, unissant, même en les distinguant, mais en ne hiérarchisant pas explicitement et en n'attribuant pas précisément un domaine respectif à la nature et la volonté, peut ne pas convaincre totalement.

Trop brièvement présenté, cet ouvrage a le mérite de soulever des questions que le conformisme médiatique considère trop souvent comme résolues. Mais le propre de la philosophie n'est-il pas de soulever des questions là où n'apparaissent *a priori* que des évidences?

Guillaume BERNARD

R. ANDORNO, *La bioéthique et la dignité de la personne*, Paris, PUF, 1997, 128 pp. («Médecine et Société», 1).

Monsieur Roberto Andorno, professeur à l'Université Australe de Buenos Aires, offre avec cet ouvrage – présentation synthétique de sa thèse de doctorat: *La distinction juridique entre les personnes et les choses à l'épreuve des procréations artificielles*, Paris, LGDJ - Montchrestien, 1996 (*Bibliothèque de droit privé*, 263) – une vue d'ensemble introductive des problèmes éthico - juridiques soulevés par les biotechnologies. La question fondamentale de la bioéthique est de savoir comment la vie humaine doit être traitée: jusqu'ou aller dans la maîtrise de l'homme par l'homme, faut-il faire tout ce qui est techniquement possible? Employé pour la première fois aux États-Unis par le professeur Van Rensselaer Potter en 1971, le mot bioéthique signifie *éthique de la vie*; celle-ci fait partie de «la branche de la philosophie qui s'occupe d'étudier la moralité de l'agir humain». Par conséquent, c'est à l'éthique de diriger les biotechnologies, et non l'inverse (pp. 3-4). Or, les conclusions dépendant directement des principes, il s'agit de déterminer et de critiquer les différentes options qui peuvent être prises comme fondement, puis d'en tirer les conséquences.

1. *Fondements et enjeux de la bioéthique*. Le positivisme considère la technique comme une activité neutre, placée au-delà du bien et du mal (p. 7). Le développement scientifique suffirait donc «à assurer l'instauration d'une société harmonieuse grâce à l'application systématique des méthodes rationnelles dans tous les domaines». Ainsi, le monde naturel cesse «d'être regardé comme un reflet de l'harmonie du cosmos pour devenir une sorte de chantier dont l'unique fonction est de produire de l'utilité»; ce qui était «objet de contemplation» devint «objet d'exploitation» (p. 8). En effet, pour l'attitude classique, l'homme vit dans un ordre naturel, régi par une loi qu'il est capable de reconnaître, alors que dans le schéma baconien, il cherche à transformer la réalité, cessant «d'être un administrateur du monde naturel, pour devenir son maître absolu» (pp. 11-13). Mais, avec les biotechnologies, la question se complique du fait qu'elles n'opèrent plus «sur le monde extérieur mais sur l'homme lui-même» (p. 14). La logique du projet scientifique amène à une modification du mode d'être de l'homme, le faisant passer de l'univers du *donné* à celui du *construit*, en remplaçant «les mécanismes *naturels*, qui sont opaques et relativement imprévisibles, par des mécanismes *artificiels*, qui sont parfaitement maîtrisables» (p. 118). À l'inverse, pour la pensée classique, l'homme est «sujet» et non pas «objet» de droit; les techniques ne sont non pas des fins en elles-mêmes, mais de moyens au service de l'homme, qui ne doivent pas pouvoir se retourner contre lui (p. 119). Ainsi, la mission de la bioéthique est «d'orienter les techniques afin qu'elles ne se fourvoient pas dans des rôles qui ne leur correspondent pas» (p. 120). Il s'agit donc de distinguer les domaines de l'éthique, du droit et de la science.

Pour le subjectivisme, les principes sont affaire de convention; le bien est donc affaire de choix. En revanche, pour le réalisme, les principes sont objectifs et transcendants à l'homme, et le bien n'est pas construit mais reconnu (pp. 15-16). Ces deux courants donnent lieu à deux

approches opposées de la valeur de la vie humaine: celle de la qualité, et celle de la dignité (p. 17). Dans le premier cas, «le critère exclusif de moralité de l'agir humain est donné par les *conséquences* favorables ou défavorables qui en découlent». Ce courant, inspiré par l'utilitarisme, vise à «la maximisation des résultats: si le bilan entre le plaisir – identifié au bien – et la douleur – identifiée au mal – qui dérivent de l'action donne un résultat favorable au premier, l'action est «bonne». L'*objet* même de l'acte ne compte pas (p. 19). Ainsi, la bonne intention subjective peut amener à justifier n'importe quel acte, dont l'analyse ontologique est considérée comme la seule garantie d'objectivité, par la pensée réaliste (p. 80). Pour cette dernière, «tout être humain possède une dignité qui lui est propre» et mérite donc de l'égard. La justice exige qu'à chacun soit rendu le sien; or, le premier dû à l'égard de quelqu'un consiste à respecter sa vie (pp. 19-20). Ici, se situe peut-être l'ambiguïté de la thèse de M. Andorno: il semble dégager le respect juridique dû à la personne humaine de la dignité ontologique (dont il reconnaît qu'elle relève de la morale) et non pas de ses actes méritant rétribution. Ainsi, apparaît une confusion de la morale et du droit, alors que la première vise l'être et le second l'avoir. Certes, la limite entre les deux n'est pas évidente. Cependant, le droit n'a pas pour mission de rendre les hommes vertueux, mais vise à empêcher la loi du plus fort et à ordonner les relations interhumaines; il ne peut donc faire abstraction de ce qu'est l'homme (pp. 29-30).

2. *La notion de personne humaine et les étapes de sa vie.* Du point de vue scientifique, l'appartenance d'un être vivant à une espèce donnée est déterminée par l'information génétique que renferment ses cellules; ainsi, aucun embryon ne pourrait devenir humain au cours de son développement biologique s'il ne l'était pas auparavant. Il y a donc un *continuum* entre l'embryon, le fœtus et le nouveau-né. Toutefois, si du point de vue génétique l'embryon est humain, est-il pour autant une personne (p. 65-66)? Or, lorsqu'il y a doute dans la position à prendre, il est prudent d'adopter celle qui est la plus favorable au sujet; en espèce, traiter l'embryon comme une personne (p. 68). Tant qu'il n'est pas prouvé qu'il est une chose, il doit être présumé être une personne (p. 74). Ainsi, la règle *infans conceptus pro nato habetur quoties de commodis eius agitur* est présente sous diverses formes dans le Digeste: D. 1, 5, 7 et 26; 38, 16, 7; 50, 16, 231 (p. 73). Du point de vue ontologique, «le concept de "personne" est applicable à tout être humain vivant, bien qu'il n'ait pas encore développé ses potentialités» ou «qu'il les ait déjà perdues» (p. 41). À l'opposé «de la perspective qui voit l'homme comme une unité indissociable de matière et d'esprit» se trouve la vision dualiste (p. 43) qui entraîne une rupture entre la raison et le corps, ce dernier cessant «d'être un élément constitutif de la personne pour devenir un objet extérieur», un simple instrument sur lequel est exercée une maîtrise analogue à celle sur les objets matériels (p. 44-45). Du point de vue ontologique, le corps est sujet, tandis que pour la vision dualiste il est objet, ce qui mène à la «réification» non pas seulement de l'agir humain, mais de tout son être (p. 33-34). Il y a donc confusion de l'être et de l'agir, la substance de la personne étant identifiée à ses fonctions, et la personnalité «assimilée à une somme d'activités». En revanche, dans une perspective substantialiste, l'être de la personne ne dépend pas de la réalisation de certaines fonctions, la personnalité étant reconnue comme l'*acte premier* de l'individu (p. 71-72). Ainsi, l'existence d'un lien juridique à l'intérieur d'une même personne est irréal; le rapport d'un sujet avec son corps relève de la nature et non du droit: «la personne ne *possède* pas un corps, elle *est* son corps. C'est pourquoi l'idée d'un droit sur son propre corps (*jus in se ipsum*) est normalement refusée par les juristes, car elle est contradictoire: le droit implique par définition une relation d'*altérité*. Là où il n'y a qu'une seule personne, il n'y a pas de lien juridique. Ainsi, la notion de propriété sur le corps est contraire à la nature même de l'homme, qui est une *unité*. L'être humain ne peut se diviser à l'intérieur de soi-même entre un «sujet de droit» et un «objet de droit» sans que son unité la plus radicale soit brisée. En ce sens le juriste Ulpien affirmait que *dominus membrorum suorum nemo videtur* [D. 9, 2, 13]» (p. 35). Il n'existe donc pas de véritable «droit au suicide», la personne exerçant une maîtrise de fait et non de droit sur son corps (p. 111).

La personne humaine est procréée, et non pas produite ni reproduite: il y a «une manière humaine de venir au monde, qui est l'union amoureuse à la fois spirituelle et corporelle des parents» (pp. 75-76). Or, les biotechnologies peuvent contribuer à la dissociation de la parenté génétique et de celle sociale (p. 89). Certes, l'adoption établit une filiation qui ne correspond pas à la réalité biologique. Cependant, les logiques inspirant cette institution, d'une part, et la fécondation avec recours à des donneurs de gamètes, d'autre part, sont opposées. En effet, l'adoption «vise à apporter une solution à un problème actuel: un enfant déjà existant qui n'a pas de parents. La procréation hétérologue, en revanche, provoque artificiellement un problème pour ensuite prétendre lui apporter une solution: elle ne vise pas l'intérêt de l'enfant à venir mais celui du couple» (p. 90). Parallèlement, avec la maternité pour autrui, la femme s'abaisse au rôle d'un simple «outil de production», et surtout dispose de l'enfant comme s'il était une chose pouvant être vendue ou donnée (pp. 100-101). Plus inquiétant encore, le clonage réduirait la personne au statut de chose fabriquée en série (p. 91), rendant les hommes identiques, au mépris de l'identité unique que chaque être humain a depuis le premier instant de son existence et qui s'enrichit par l'exercice de sa liberté (p. 87). Le risque majeur de l'eugénisme consiste en ce que «à force de chercher à améliorer l'humanité, celle-ci ne soit plus humaine du tout». De plus, rien n'assure «que l'homme de l'homme sera meilleur que l'homme de la nature» (p. 57). Or, l'humanité n'a pas droit au suicide; elle a une responsabilité ontologique de se préserver, son *devoir-être* se déduisant de son *être* (p. 60). Soigner la maladie, empêcher sa transmission est la mission classique de la médecine. Mais, sous prétexte d'éviter la naissance d'enfants infirmes, est-il convenable qu'elle se tourne contre celui qu'elle doit guérir? Ne s'agit-il pas là d'un remède – supprimer le malade pour éradiquer la maladie – pire que le mal? De plus, cette position part d'un postulat contestable, à savoir qu'il vaudrait mieux ne pas vivre du tout que de vivre mal, et donc que le non-être l'emporterait sur l'être (p. 55). Enfin, la signification de l'euthanasie est sans équivoque: si le médecin «soulage son patient», il commet un homicide, et s'il s'abstient de lui porter secours, il se rend coupable de non-assistance à personne en danger (pp. 113-114). Mais, pour ne pas se fourvoyer dans l'acharnement thérapeutique, il s'agit de ne revendiquer, pour la conservation de la vie, que le recours aux moyens «ordinaires» ou «proportionnels» (pp. 110 - 112).

M. Andorno présente une analyse juridique rejoignant celle morale de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II dans sa lettre encyclique *Evangelium vitae* (25 mars 1995). Il est à remarquer que ces deux textes semblent s'inscrire dans le même courant philosophique, à savoir celui de la seconde scolastique espagnole. L'argumentation de M. Andorno relève du personnalisme (p. 17) dont la perspective est plus éthique que ontologique. Défendant le droit naturel, il fait des concessions à l'école moderne, et laisse s'immiscer dans sa démonstration le germe du subjectivisme. Par conséquent, il y a risque de confusion de la morale et du droit. De plus, les défenseurs de l'école classique du droit lui reprocheront l'attachement prioritaire à la nature humaine au détriment de la vision cosmologique; ceux du rationalisme, la place faite à la transcendance. En tout état de cause, son courage, en des temps de monopole de la pensée positiviste, ne peut qu'être salué. Cet ouvrage a le mérite de mettre en exergue le paradoxe qui veut que la société humaine soit contrainte de faire «des choix éthiques décisifs, juste à un moment où elle n'a plus de certitude» (p. 120), à une époque où les repères objectifs ont disparu, où les sincérités successives ont remplacé la vérité.

Guillaume BERNARD

Stamatios TZITZIS, *Esthétique de la violence*, Paris, P.U.F., 1997, 127 pages.

Mettre en miroir les notions d'esthétique et de violence afin de mieux faire ressortir ce qui, dans notre tradition, les sépare et les unit, tel est l'objectif auquel le dernier ouvrage de

Stamatios Tzitzis paraît classiquement répondre. Sur plus d'un point, pourtant, il s'écarte des règles du genre. Notre époque, qui répugne autant à la violence privée que publique (réglement pacifique des conflits; suppression de la peine de mort; etc.) se défie de l'association de termes à la quelle le titre du livre se risque. L'ouvrage de Stamatios Tzitzis est celui d'un philosophe autant que d'un juriste. C'est dans un sens technique qu'il définit notamment le concept d'esthétique. Par ce terme, il entend moins la science – normative – du beau que celle – phénoménologique – des sentiments que la conscience occidentale oppose au spectacle des œuvres divines, naturelles et humaines qui lui est jour après jour offert. Parmi ces sentiments, celui du «pathétique» qui naît à la vue du «sublime», concept que l'auteur – dans le droit fil de Baumgarten, Kant et Hegel – distingue rigoureusement du «beau». Bien que Stamatios Tzitzis vive en France depuis de nombreuses années, c'est en homme de l'Hellade qu'il traite son sujet. À chaque fois qu'une notion trouve une origine ou un équivalent dans la langue de Platon, il ne manque pas de les convier au festin. L'exercice n'a pas seulement pour objet de montrer que les questions les plus modernes étaient déjà posées par les Anciens. En réveillant nos étymologies comme autant de belles au bois dormant, Stamatios Tzitzis oblige le lecteur à reprendre conscience sinon du sens de nos concepts du moins de leur richesse. L'auteur a beau parcourir les vingt-quatre siècles de notre passé, il évite le plan chronologique. Plutôt que de suivre la manière dont les Occidentaux ont, au fil des siècles, perçu la violence par eux subie ou infligée, il a préféré discerner les enjeux de cette violence ainsi que les stratégies morales qui ont été face à eux déployées. À côté de la violence salvatrice pour l'individu ou la collectivité, Stamatios Tzitzis distingue d'autres *types* de violence, parmi lesquels l'homicide, la libre disposition de sa personne ou la «crise des valeurs symboliques». L'ouvrage, qui paraît dans la collection «Médecine et société» du médecin et psychiatre Gérard Lopez, introducteur en France de la victimologie, dépasse l'étude universitaire. Sans jamais entrer dans la peau du moraliste, l'auteur revêt, en plus d'une occasion, celle de l'essayiste. Tout en auscultant l'œil que nous portons sur la violence des uns et des autres, il laisse filter sa perplexité. Le discours, par lequel nos sociétés condamnent le recours à la force, ne doit pas, estime-t-il, nous servir d'alibi: sous couvert de droits de l'homme, nous banaliserions – et idéaliserions par là nous aussi – certaines formes de violence. Pour combattre cette ennemie, il faut commencer, déclare-t-il, par admettre qu'on ne saurait l'éradiquer mais la canaliser tout au plus. Dans les pages qu'il signe sur l'avortement, les Balkans ou le contrat d'union civile, Stamatios Tzitzis ne craint pas de prendre l'esthétique de la violence – que nos contemporains cultiveraient malgré eux – au piège de ses paradoxes. Et que ces paradoxes soient des symptômes méritant d'être suivis et traités comme tels, c'est ce qu'il suggère aussi: les maux que nos systèmes de santé affrontent ne sont pas seulement physiques mais psychiques; parmi les causes de ces derniers, les représentations de la souffrance de la victime et de la compassion, que les philosophes, les théologiens et les artistes donnent en pâture à nos âmes, ne sont pas les moindres. Directeur de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Stamatios Tzitzis dirige la section pénale du Centre de philosophie du droit de l'Université Panthéon - Assas (Paris II) et coanime la *Revue internationale de philosophie pénale et de criminologie de l'acte*. Dans la collection «Que sais-je?» des Presses Universitaires de France, il a, en 1996, consacré un volume à la *Philosophie pénale*.

Jean-Pierre AIRUT

*Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Flora LEROY-FORGEOT, Paris, P.U.F., Coll. Médecine et Société, 128 pp.

Contrairement à certains pays européens comme les Pays Bas ou la Grande Bretagne, le nombre des ouvrages français de réflexion sur le sujet de l'homosexualité est très limité.

