

INDIVIDUALITÉ ET IDENTITÉ PERSONNELLE DANS LE DÉBAT BIOÉTHIQUE ET BIOJURIDIQUE

1. Les possibilités d'intervention artificielle récentes et inédites sur la vie (humaine et non humaine) dérivant du rapide progrès scientifique et technologique dans le domaine biomédical, suscitent une réflexion philosophique qui consiste à s'interroger sur le moyen de comprendre l'individualité en se référant à la subjectivité et à l'identité personnelle.

Nous pensons, par exemple, à la production in vitro d'embryon humain, même si ce n'est que dans un but expérimental, à l'utilisation des nouvelles technologies pour la reproduction artificielle, au clonage et à l'hybridation, aux nouvelles techniques génétiques de diagnostique, à la possibilité de modifier de manière permanente le patrimoine génétique à des fins thérapeutiques ou sélectives, à la substitution mécanique de fonctions vitales avec le prolongement de la vie à tout prix ou à l'anticipation par euthanasie de la mort, à la possibilité de transplanter des parties du corps ou d'en produire artificiellement, aux nouvelles perspectives de la chirurgie des implants, aux greffes ou à la transplantation d'organes naturels ou artificiels, à la production et le brevetage de nouveaux organismes unicellulaires et pluricellulaires d'animaux et végétaux, génétiquement modifiés.

La mise au point concrète (ou ce qui l'est presque) de telles pratiques a soulevé et continue de poser des questions philosophiques urgentes et importantes d'un point de vue bioéthique et biojuridique sur le statut ontologique, éthique et juridique de l'individualité¹: sur le fait de savoir si la philosophie - depuis toujours et cycliquement - s'est interrogée sur ce sujet; aujourd'hui, avec l'instauration d'un lien toujours plus étroit entre savoir théorique et scientifique et l'application pratique technologique, le discours a indubitablement revêtu une plus grande visibilité, avec plus de précision et affirmé son caractère d'urgence² mais peut-être aussi une plus grande

1. P.A. KOMERSAROFF, *Troubled Body: Critical Perspectives on Postmodernism, Medical Ethics and the Body*, Duke University Press, Durham, 1995; J.B. Elshtain, J.T. Cloyd (eds.), *Politics and the Human Body. Assault on Dignity*, Vanderbilt University Press, Nashville-London, 1995; G.P. McKENNY, *To Relieve the Human Condition. Bioethics, Technology, and the Body*, State University of New York, New York, 1997; C. ELLIOT, *Bioethics, Culture and Identity. A Philosophical Disease*, Routledge, New York, 1999; U. FADINI, *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Dedalo, Bari, 2000.

2. S'il n'y avait pas la possibilité concrète d'intervention sur l'embryon humain «personne ne mettrait en doute ce qui pour la génétique et l'embryologie est une acquisition certaine, et ce qui à



ambiguïté. D'une part l'homme est fasciné par les nouveaux scénarios qui s'entrouvrent avec les possibilités de manipulation de la vie. D'autre part l'homme est conscient que les effets de certaines interventions de manipulation peuvent provoquer une altération de cette même identité humaine individuelle et spécifique³, outre une modification des autres espèces vivantes animales et végétales avec l'éventualité que cela puisse directement mettre en danger la survie de l'humanité et de la vie sur terre.

On est désormais parvenu à un consensus sur l'obligation de prendre en compte des règlements relatifs aux nouvelles modalités d'intervention sur l'homme et sur la vie (il n'y a que très peu de personnes pour soutenir l'anti-juridique dans ce domaine étant donné la crainte que suscite le risque de laisser cela au libre arbitre individuel). Le problème se pose surtout par rapport aux phases initiales, terminales et marginales de la vie de l'être humain, mais également par rapport à la vie non humaine. La réglementation ne peut certainement pas faire abstraction d'une réflexion sur l'individualité à partir de la définition conceptuelle et de l'identification empirique de l'individu (qu'est-ce que l'individu? qui est-il?); le problème bioéthique et biojuridique se pose dans la prise en compte de l'importance éthique et juridique (quand l'individu manifeste-t-il subjectivité et identité personnelle et quand veut-on exclure qu'il les montre? comment faut-il traiter l'individu, identifié ou non par la subjectivité personnelle?).

Si par individualité on entend - sur le plan théorique et conceptuel - la qualité de ce qui est seul, unique et particulier (donc indivisible), dans des conditions de différenciation et d'indépendance par rapport aux autres individus de l'espèce, il en résulte qu'est identifiable, empiriquement et concrètement en tant qu'individu, tout organisme vivant (mais aussi ses parties) considéré distinctement par rapport à tout autre appartenant à son espèce (ou à d'autres espèces). La question importante sur le plan bioéthique et biojuridique par rapport à l'individualité n'est pas tant la définition du concept et l'identification empirique que la reconnaissance ou l'attribution à l'individu d'un statut subjectif et personnel. Le fait qu'il existe des individus humains et non humains ne suscite pas de problèmes bioéthiques: la bioéthique s'interroge sur la licéité ou non des interventions (thérapeutiques ou expérimentales) sur des individus (humains ou non). Les individus ont-ils une identité personnelle? Les individus sont-ils des sujets éthiques ou juridiques? Comment faut-il se comporter avec eux? Sommes-nous libres d'effectuer n'importe quelle intervention scientifiquement et

partir du moment de la fécondation (...) fait ce que l'on a à faire avec un individu, doté de sa propre structure» (G. COTTIER, *Scritti di etica*, Piemme, Casale Monferrato, 1994, pp. 213-214).

3. Sur le changement de la technique en rapport avec la modification de l'identité de l'homme cf. F. D'AGOSTINO, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1998, pp. 337 et suiv.

techniquement possible ou devons-nous respecter certaines limites?

Ce n'est pas un hasard si en bioéthique et dans le domaine biojuridique on porte une attention particulière à l'élaboration du concept de personne et de subjectivité par rapport à celui d'individualité (certains disent que le concept de personne a «fasciné» les bioéthiciens⁴): la question n'est pas tant de s'interroger sur ce qu'est l'individu ou ce que sont les individus, que de comprendre quelle est l'importance éthique et juridique que nous devons reconnaître ou attribuer à l'individualité (humaine ou non).

Dans le contexte de l'actuelle discussion bioéthique, on trouve deux tendances opposées sur le mode de concevoir l'individualité par rapport à l'identité personnelle. Certains disent que l'identité personnelle est un concept stipulaire attribuable qu'à certains individus (entendus comme organismes vivants, humains ou non humains), sur la base de la prise en compte de fonctions et qualités déterminées. D'autres disent que l'individualité manifeste déjà au niveau biologique des différences entre espèces humaine, animale et végétale et qu'en conséquence il n'y a que dans le cas de l'individualité humaine qu'elle est strictement liée à l'identité personnelle et à la reconnaissance de la subjectivité éthique et juridique.

La première approche sépare dans l'individu la dimension biologique de la dimension personnelle avec pour conséquence que l'individu, humain ou non humain, n'est pas toujours une personne: être personne se définit sur la base de la possession, par l'individu humain ou non, de caractères déterminants retenus importants éthiquement et juridiquement. La seconde approche identifie l'individu humain comme une personne avec pour conséquence que l'être humain et lui seul est à la fois organisme biologique et manifestation de la personne.

2. La thématique de la séparation entre individu (biologiquement humain) et subjectivité (personnelle) a conduit à la théorie -même avec des arguments différents- que l'individu humain commence à exister en tant que corps biologique pour ensuite acquérir une identité personnelle et puisse cesser d'exister comme personne avant la fin du corps biologique. Mais à quel moment est-il possible de vérifier (ou peut-on vérifier) ce passage du corps à la personne et de la personne au corps dans l'individu humain?

Une première «limite» de la personne est déterminée au moment de l'implantation de l'embryon dans la paroi utérine du corps maternel⁵: dans le

4. R. MACKLIN, Personhood in the Bioethics Literature, *Milbank Memorial Fund Quarterly Health and Society*, 61 (1), 1983, p. 37; M.B. MAHOWALD, Person, in W.T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, MacMillan, New York, 1995, vol. IV, p. 1934.

5. F. ABEL, Nascita e morte dell'uomo: prospettive della biologia e della medicina, in S. Biolo (éd.), *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Marietti, Genova, 1993, pp. 37-53.

contexte d'une vision philosophique qui privilégie au sens fort la relation inter-subjective dans la définition de l'identité personnelle et qui considère donc que la relation est structurellement constitutive de l'essence même de la personne (dans le contexte de «l'anthropologie de la parole»⁶), le commencement de la subjectivité personnelle est identifié dans la phase de développement embryonnaire qui correspond à la nidation, moment durant lequel s'instaure une étroite interrelation cellulaire entre la mère et l'embryon.

Un second passage à la subjectivité personnelle est déterminé au moment de la formation de la strie primitive⁷ (au 14ème jour de conception), moment où l'ensemble des cellules (certaines dites "pré-embryons") perdent la toute-puissance, soit la propriété par laquelle chaque cellule, si elle est isolée des autres, peut donner lieu au développement d'un individu complet et, si compactée aux autres, elle peut s'unir en un seul organisme humain. À deux semaines de la fécondation on est certain que les cellules embryonnaires ne peuvent plus se scinder en jumeaux identiques ou ne peuvent plus fusionner en un seul individu humain (et donc de personne et subjectivité personnelle) étant donné qu'il existe la possibilité que l'individu devienne deux individus et vice versa.

Une troisième étape de la subjectivité personnelle est identifiée au moment de la formation du système nerveux central⁸, condition de possibilité de perception du plaisir et de la douleur. Dans le cas d'une vision utilitariste qui considère comme élément constitutif de l'identité subjective la capacité d'avoir des intérêts et des préférences, le commencement de la personne est identifié au commencement chez l'individu de perceptions, soit la capacité perceptible de désirer un maximum de plaisir et un minimum de douleur. Cela représente plus que tout, la supériorité de distinction spécifique entre humains et animaux, donc le passage de l'anthropocentrisme (accusé de faire une injuste discrimination des espèces animales par rapport à l'homme) au «pathocentrisme». Dans ce sens il n'y a pas de différence entre un individu animal

6. J.F. MALHERBE, *Le statut personnel de l'embryon. Essais philosophique*, in AA.VV. (éd.), *Débuts biologiques de la vie humaine: des chercheurs chrétiens s'interrogent*, L'Harmattan-Ciaco, Paris-Louvain-La-Neuve, 1988, pp. 103-119; ID., *L'embryon est-il une personne humaine?*, *Lumière et Vie*, 172 (34), 1985, p 8; P. PRINI, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991, p. 63; ID., *Le ragioni della bioetica*, in S. Biolo (éd.), *Nascita e morte dell'uomo, op. cit.*, pp. 19-35.

7. N.M. FORD, *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History*, *Philosophy and Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

8. Cf. P. SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993²; ID., *Rethinking Life and Death*, Melbourne, Text Publishing Company, 1994. Cf. J. FEINBERG, T. Regan (éd.), *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, Mc Graw Hill, New York, 1993, pp. 195-234; E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, Roma, Laterza, 1999, pp. 201 et suiv.; N. HOERSTER, *Föten, Menschen und «Speziesmus» - rechts ethisch betrachtet*, *Neue Juristische Wochenschrift*, 34 (44), 1991, pp. 2540-2542.

(non humain) et un individu humain à partir du moment où les deux sont dotés de sensibilité.

Une phase successive de la personne est identifiée au moment de la formation du cortex cérébral, si on retient comme condition minimale la possibilité pour l'exercice de rationalité. Il s'agit d'une vision rationaliste qui, considérant que la raison est l'élément structurel de la subjectivité personnelle, retient indispensable et condition minimale, la vérification de la présence chez l'individu humain des conditions neurophysiologiques qui en permettent le développement organique. La thèse est soutenue par les théoriciens du parallélisme entre «mort cérébrale» et «vie cérébrale»⁹, (c'est-à-dire ceux qui identifient la naissance du sujet humain à la révélation de l'activité corticale, en spéculant sur la constatation de la mort comme la cessation de la fonction cervicale) ainsi que par des théoriciens de «l'émergentisme»¹⁰ (théorie matérialiste qui retient qu'à partir de la combinaison de plusieurs parties puissent «émerger» des propriétés nouvelles et transcendantes telles que précisément le mental du cortex cérébral).

Il y a également ceux qui ont pour théorie l'indispensabilité de la raison, entendue en tant qu'exercice effectif (donc au sens maximum), dans la définition de la personne. Une telle théorie finit par identifier la présence de la subjectivité personnelle dans l'individu humain après la naissance (en excluant le statut personnel de l'embryon, mais aussi du fœtus, du nouveau-né, du bébé) au moment de l'acquisition de l'auto conscience¹¹ ou au moment de la manifestation de la capacité intellectuelle, de l'exercice de la liberté et du sens moral¹², donc de la capacité à entendre, vouloir et évaluer, posséder la connaissance de soi et de l'identité du temps, d'exprimer son appréciation de sa vie et la préférence à continuer d'exister¹³. Le «procéduralisme» identifie la présence de la subjectivité personnelle uniquement dans «l'agent moral», soit dans l'individu qui peut élaborer une conception de ce qui est bien et ce qui mal, par rapport à ses propres actions et celles des autres, peut choisir, donner des accords importants (sur les conceptions du bien) ou des accords de procédure (sur la négociation pacifique des controverses morales) avec d'autres agents

9. Cf. J.M. GOLDENRING, *The Brain-Life Theory: Towards a Consistent Definition of Humanness*, *Journal of Medical Ethics*, 11, 1985, pp. 198-204; D.G. JONES, *Brain Birth and Personal Identity*, *Journal of Medical Ethics*, 15, 1989, pp. 173-178.

10. M. MORI, *Il feto ha diritto alla vita?*, dans L. Lombardi Vallauri (éd.), *Il meritevole di tutela*, Milano Giuffrè, 1990.

11. M. TOOLEY, *Abortion and Infanticide*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

12. H.T. ENGELHARDT *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996².

13. J. HARRIS, *The Value of Life*, London, Routledge, 1985; ID., *Wonderwoman and Superman. The Ethics of Human Biotechnology*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

moraux. Dans ce sens il pourrait ne pas y avoir de différence entre l'individualité d'un homme ou celle d'un ange, d'un extra-terrestre ou d'une intelligence artificielle dans la mesure où ils seraient dotés des capacités qui qualifient la subjectivité personnelle.

De façon spéculaire (en projetant le discours sur la phase finale de la vie de l'être humain), les théories analysées excluent le statut personnel subjectif aux individus qui, bien qu'ayant un corps biologiquement humain, sont sans relations et incapables de relations (au sens mental et social), souffrent trop ou font trop souffrir les autres (dans le présent et le futur) sont inconscients (ou n'ont aucune activité corticale, même si demeurent les fonctions homéostatiques et végétatives), sont incapables de la connaissance de soi, de rationalité et d'autodétermination ou simplement, même si ces capacités sont présentes, n'apprécient pas leur existence en préférant ne pas exister (c'est le cas des individus en coma persistant, des handicapés moteur cérébral, des fous, des personnes âgées, des handicapés graves, des malades en condition de souffrance).

On met en évidence dans les théories «séparationnistes» (qui divisent dans l'homme l'individualité biologique et la subjectivité personnelle) un retour, selon des modalités différentes, au dualisme anthropologique déjà connu dans la pensée occidentale (depuis l'antiquité dans la conception platonicienne et plus récemment avec la distinction cartésienne entre *res extensa* et *res cogitans*).

En bioéthique la séparation entre individualité biologique et identité personnelle s'enracine d'une part dans l'objectification du corps (réduit à la matière organique étendue en mouvement, à un agrégat de cellules en contact les unes avec les autres) et d'autre part dans la subjectivisation de la personne (réduite à la possession et à la manifestation de certaines fonctions retenues importantes).

Dans une telle perspective se profilent 3 conditions possibles d'existence:

- des individus incarnés dans un corps biologiquement humain sans subjectivité personnelle (les embryons, les fœtus, les bébés, les enfants, les handicapés moteurs cérébraux, les fous les personnes dans le coma, les handicapés graves, les personnes âgées),
- des individus avec une subjectivité personnelle désincarnée d'un corps biologiquement humain (certains animaux, mais aussi les extra-terrestres, les anges, les robots, les intelligences artificielles),
- et les individus avec une identité personnelle incarnée dans des corps biologiquement humains.

Il en résulte sur le plan biojuridique que l'individu humain en tant que tel ne possède aucun droit: il n'y a donc aucun devoir nécessaire à la protection du corps biologique de l'individu humain privé de subjectivité personnelle (la vie naissante, terminale et marginale). Sinon il s'agirait d'éventuels devoirs «de

niveau élémentaire», faibles et provisoires, révisables et révocables sur la base de calculs utilitaristes de convenance, de sentiments de sympathie ou sollicitude, d'accords d'opportunité ou prudence, de raisons à caractère esthétique ou symbolique (au même titre qu'une protection donnée à un objet, comme un paysage naturel ou une œuvre d'art). Les droits ne sont propres qu'aux individus qui ont la capacité (personnelle) de les revendiquer. En somme, en ce qui concerne les individus non personnels T.H. Engelhardt soutient que ce sont «les autres qui doivent décider pour eux et définir quels sont leurs meilleurs intérêts»¹⁴; «le destin des individus qui ne sont pas des personnes dépendra des choix de certaines personnes ou d'une communauté de personnes»¹⁵.

Dans ce sens, l'homicide (soit meurtre d'un individu humain) est considéré comme moralement et juridiquement sanctionnable seulement dans la mesure où il s'agit d'un «personicide» (meurtre de la personne). Donc dans cette optique, le meurtre de l'embryon ou du fœtus, l'infanticide et l'euthanasie sont des actes retenus licites. Même la personne peut, doit être tuée si elle le souhaite: seule la personne qui ne le veut pas ne doit pas être tuée. Pour avoir un droit de vivre «sérieux» (donc pour prohiber le meurtre) deux éléments sont indispensables: que le corps biologique de l'individu (humain ou non humain) possède des propriétés retenues moralement et juridiquement importantes (soit une manifestation de la subjectivité personnelle); que la subjectivité personnelle (qu'elle se manifeste dans un individu humain ou non humain) veuille continuer de vivre et apprécie sa propre existence. M. Tooley affirme que «ce qui fait de quelque chose une personne, ce qui confère à quelqu'un un droit à la vie»¹⁶, «ce qui est vraiment important, ce n'est pas l'existence continue dans le temps d'un organisme biologique, mais le droit pour l'individu de continuer à vivre d'expériences et autres états mentaux en sa qualité de sujet qui vit son expérience et différents états mentaux»¹⁷. Dans la même optique, J. Harris retient que «pour les personnes qui souhaitent vivre, le fait d'être tuées constitue un tort parce qu'elles sont ainsi privées d'une chose qu'elle apprécient», mais «les individus qui ne sont pas des personnes ou qui ne le sont que potentiellement, ne peuvent subir un tort semblable parce que la mort ne les prive pas de quelque chose qu'ils sont en mesure d'apprécier»¹⁸. Même P. Singer reconnaît que «tuer une personne contre sa volonté est bien plus grave que tuer un individu qui n'est pas une personne» vu qu'il est «raisonnable de dire qu'un droit à la vie n'existe que pour les personnes»¹⁹.

Le droit à la vie est donc celui de la personne (qui souhaite vivre), en faisant

14. H.T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, *op. cit.*

15. *Ibid.*

16. M. TOOLEY, *Abortion and Infanticide*, *op. cit.*

17. *Ibid.*, p. 35.

18. J. HARRIS, *Wonderwoman e Superman*, *op. cit.*

19. P. SINGER, *Rethinking Life*, *op. cit.*

abstraction de la corporéité biologique humaine. Cela conduit donc à prendre en compte, outre la possibilité de tuer le corps biologique d'un individu humain (sans subjectivité personnelle), la possibilité de tuer une personne sans tuer le corps biologique de l'individu humain. M. Tooley ouvre un nouveau scénario normatif possible: «supposons que par le biais d'une technologie future le cerveau d'un être humain adulte puisse être totalement reprogrammé de manière que l'organisme se retrouve avec des souvenirs, des croyances, des comportements complètement différents, on peut dire que le droit à la vie d'une personne a été violé même si aucun organisme biologique n'a été tué²⁰».

3. Face aux théories biojuridiques qui soutiennent la séparation entre individualité biologique et identité personnelle, il est possible d'introduire une première considération d'ordre épistémologique. Si la science expérimental se limite méthodologiquement à l'étude quantitative et met entre parenthèses les qualités et les essences²¹, ceci ne signifie pas ontologiquement que la réalité (objet d'observation scientifique) soit seulement matière ou mécanisme réduite à extension et mouvement et qu'il n'existe pas de qualité ou essences (non mesurables).

L'observation biologique du corps de l'individu humain montre justement la nécessité de dépasser l'explication mécanique et de formuler des hypothèses d'interprétation métabiologique qui viennent du savoir analytique et quantitatif sur la vie et élargissent le regard à l'intuition synthétique de la phénoménologie de l'organique²². Le corps de chaque individu humain, depuis le stade zigomatique, est un organisme soit un être vivant de l'espèce humaine avec un système unique, intégré et organisé (qui n'est plus séparable des composants qui l'ont généré, les cellules germinales) qui contient intrinsèquement en lui toutes les informations génétiques, individuelles et spécifiques, orientées téléologiquement et en mode autonome vers la mise en place du corps dans sa totalité (jusqu'à la manifestation de la rationalité et de la liberté), dans les différentes phases du développement continu, graduel et coordonné²³. Il y a donc une évolution ininterrompue. Une régularité ordonnée orientée à la mise

20. M. TOOLEY, *Abortion and Infanticide*, op. cit.

21. La science moderne, dès sa constitution, a exclu de son champ d'enquête les «essences» et les «qualités» pour se limiter à mesurer les phénomènes et à les reconstruire sous un modale mathématique.

22. La connaissance philosophique est une conscience intentionnelle de l'objet dans sa présentation phénoménologique. En ce sens, la connaissance est une participation du sujet à la nature des choses connues (ou, pour le dire d'une manière thomiste, une adaptation de l'intellect à la réalité).

23. C. A. SERRA, - R. COLOMBO, *Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia*, dans AA.VV., *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998; A. SERRA, *Per un'analisi integrata dello «status» dell'embrione umano: alcuni dati della genetica e dell'embriologia*, dans S. Biolo (éd.), *Nascita e morte dell'uomo: problemi filosofici e scientifici della bioetica*, op. cit., pp. 55-105.

en place du corps humain. L'individu biologique manifeste déjà dans la corporéité un principe d'unification organique (qui est plus que la somme des parties) et d'organisation dynamique et permanente (qui guide le développement ininterrompu)²⁴.

Le corps de l'individu humain a un développement qui n'a pas de sauts de qualité ou d'étapes qui assument une signification particulière. Le saut de qualité de fait au début et à la fin du processus de développement: il n'y a pas de moments plus ou moins importants. Des deux, l'un: toutes les phases ont la même importance ou aucune n'est importante, toute déviation par rapport à cette logique introduit des éléments arbitraires. Le rapport Warnok réalisé par la commission souhaitée par le gouvernement britannique en vue de la légalisation sur l'embryon, affirme qu'il est impossible de fixer des limites factuelles dans le contexte du développement embryonnaire (et précisément sur la base de la révélation du processus biologique de développement) mais admet uniquement la possibilité de fixer «des limites conventionnelles» par souci d'exigences pragmatiques sociales²⁵. D'autre part, en parcourant rapidement les «limites» de la personne dans le corps il est possible de recueillir certaines incongruités théoriques.

La nidation de l'embryon dans l'utérus ne constitue pas la subjectivité de l'embryon mais en présuppose l'existence²⁶: Mais bien avant l'implantation il y a des signes clairs d'une intense interrelation biochimique entre embryon et organisme maternel²⁷. L'individuation de l'embryon au moment de la perte de la totipotence contraste avec la récente explication scientifique de la gémellité, qui ne signifierait pas division mais duplication (ou multiplication) d'un individu en deux individus (ou plus); et en ce sens ce serait l'individu qui «donne origine» à un autre individu et à partir de ce moment débute un processus vital avec un patrimoine génétique identique (une sorte de gémellité chronologiquement différée). Les théories qui renvoient le commencement de la personne au moment où l'on décèle la capacité ou des conditions pour l'exercice de la capacité, rationnelle, volitive (même dans la diversification

24. A. LIZOTTE, Réflexions philosophiques sur l'âme et la personne de l'embryon, *Anthropotes*, 1987, 2, pp. 155-195.

25. «Once the process has begun, there is no particular part of the developmental process that is more important than another; all are part of a continuous process (...). However we agreed that this is an area in which some precise decision must be taken, in order to allay public anxiety» (M. WARNOCK, *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilization and Embryology*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 65).

26. Comme l'observe E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica I. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano, 1994.

27. A. BOMPIANI, La nascita dell'individuo, della persona e della personalità nel contesto della riflessione bioetica, *Rivista Italiana di Pediatria*, 21, 1995, pp. 579 et suiv.

conceptuelle), tombent dans l'erreur des théories fonctionnalistes: la présence d'une fonction (qu'elle soit sensitive, intellectuelle, auto consciente ou raisonnable) ou la présence des conditions pour son extériorisation, présuppose l'existence d'un sujet: les fonctions ne sont pas «le» sujet, au mieux elles sont «du» sujet. Les composants sensitifs, raisonnables ou volontaires n'existent pas, mais il existe des sujets incarnés à un corps qui perçoivent, raisonnent et désirent. Du reste, si la coïncidence entre personne et fonction (sensorielle, auto consciente, rationnelle et volontaire) étaient vraie, même l'individu humain adulte en état d'anesthésie ou d'analgésie, endormi, saoul ou drogué, n'ayant que par intermittence ou perdant momentanément les capacités requises pour l'attribution du statut personnel (en situation d'amnésie, dépression ou manque d'attention) ne serait pas une personne. H.T. Engelhardt lui-même en perçoit la contradiction: «si les interruptions de l'attention et de l'autosuffisance brisaient l'identité des personnes en leur permettant de tuer d'autres personnes dès qu'elles sont endormies, sans que cet acte soit considéré comme un homicide, même la structure minimale de la communauté morale pacifique»²⁸ ne serait plus valable.

En somme, si la personne n'était réduite qu'à un ensemble de caractères ou fonctions qui apparaissent et disparaissent dans différents individus et dans différentes situations, pour reconnaître la présence d'une personne il faudrait faire une évaluation au cas par cas: la personne deviendrait une catégorie aléatoire, inutilisable et applicable à la pratique biomédicale qu'avec de grosses difficultés.

Mais la question reste posée: pourquoi l'individu humain devrait-il être reconnu comme personne? La raison de fond qui nous pousse à reconnaître que chaque individu humain - en faisant abstraction de la phase de développement psychophysique qu'il atteint - possède une identité personnelle (du début à la fin du cycle de vie), est «la possibilité de se percevoir en tant que MOI et d'être reconnu par les autres comme un TOI»²⁹. À la différence des autres individus, l'homme aborde la dialectique avec l'altérité comme condition de possibilité de l'identité: il perçoit que la relation n'est pas seulement un moyen d'expression du MOI mais que c'est sa condition de possibilité. L'homme est en mesure de percevoir le relationnel comme un «être» (soit comme une condition ontologique et anthropologique) mais aussi comme un «devant être» (soit une condition axiologique et normative). En ce sens se justifie l'exceptionnalité de l'homme par rapport aux autres individus vivants: il n'y a qu'à l'homme qu'est reconnue une dignité intrinsèque du fait qu'il est le seul en mesure de

28. H. T. ENGELHARDT, *Foundation of Bioethics*, *op. cit.*

29. F. D'AGOSTINO, La dignità umana, tema bioetico, dans P. Cattorini, E. D'Orazio, V. Pocar (éd.), *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana, l'autonomia degli individui*, Milan, Zadig, 1999, pp. 103 et suiv.

reconnaître son «devoir relationnel» et est donc en mesure d'agir moralement. La justification de la dignité humaine réside dans la compréhension de la capacité de l'homme (et seulement de l'homme) ou mieux, de la nature humaine, à se représenter un acte comme une chose ayant une signification (indépendamment d'autres évaluations), à se faire une idée du devoir (agir dans le sens du devoir et non par utilité), d'avoir un relationnel par rapport à un TOI (de manière désintéressée).

Il s'agit d'une capacité «de principe», c'est-à-dire qui appartient constitutivement à la nature de l'homme, indépendamment du «fait» de l'exercer en tant qu'acte³⁰. C'est la perspective ontologique qui fait référence à la conception philosophique originaire de la personne, liée à la formulation classique aristotélique «d'animal rationnel»³¹ ou à la formulation boécienne (puis thomiste) «individua substantia rationalis naturae»³² la personne est un individu concret, incarné biologiquement dans un corps, qui a sa propre nature ontologique, qui se manifeste (mieux, peut se manifester) en capacité et comportements (et plus particulièrement la rationalité), mais qui ne se réduit pas uniquement à cela. La théorie ontologique de la personne thématise la priorité de la nature sur les fonctions (qu'elles soient sensibles, rationnelles, auto – conscientes ou volontaires): en d'autres termes, être une personne appartient à la nature même de chaque individu biologiquement humain, sous toutes les phases de développement, en faisant abstraction de la manifestation externe d'opérations déterminées ou des conditions de leur expression. La personne est distincte de ses fonctions, elle ne coïncide pas avec elles, elle les dépasse³³. En conséquence, soit on est une personne, soit on ne l'est pas. Être une personne est une condition ontologique radicale; si l'homme est une personne il l'est à partir du moment où son corps a commencé et jusqu'à la

30. E. Sgreccia (éd.), *Il dono della vita, Vita e Pensiero*, Milan, 1987; A. PESSINA, *Bioetica e antropologia. Lo statuto dell'embrione umano, Vita e Pensiero*, 1996, 6, pp. 402-424; V. POSSENTI, *La bioetica alla ricerca dei principi: la persona, Medicina e Morale* 1992, 6, pp. 1075-1096; R. LUCAS LUCAS, *Statuto antropologico dell'embrione umano*, in AA.VV., *Identità e statuto dell'embrione umano, op. cit.*, pp. 159-185; E. BERTI, *L'etica alla ricerca della persona*, dans *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica*, Reggio Emilia, *Diabasis*, 1993, pp.13-25; A. BOMPIANI, *Persona e vita umana: le frontiere della bioetica, Studium*, 1995, 4/5, pp. 739-783; F. COMPAGNONI, *L'embrione va considerato persona a pieno titolo, Prospettive nel Mondo*, 1989, 166, pp. 12-15. Et ceci est aussi l'avis du Comitato Nazionale per la Bioetica intitulé: *Identità e statuto de l'embryon humain (Identità e statuto dell'embrione umano, 22 giugno 1996)*, qui épouse la théorie ontologique de la personne (laissant ouvert le problème de l'individualité relative au 14^{ème} jour).

31. Bien qu'Aristote n'ait jamais parlé de personne, sa philosophie offre de manière substantielle une définition de la personne.

32. S. BOEZIO, *De persona et duabus naturis*, cap. 3; PL, 64, 1343; TOMMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3.

33. AA.VV., *Corpo e anima. Necessità della metafisica, Annuario di filosofia*, 2000, Milan, Mondadori, 2000.

mort; il ne peut le devenir ou cesser de l'être ni à un moment déterminé, ni graduellement³⁴.

L'absence des propriétés ou des fonctions ne nie pas l'existence de la référence ontologique qui reste telle par nature du fait qu'elle pré-existe aux qualités: le corps de l'individu humain en conditions de «potentialité» (ne pas être encore), de «résiduel» (ne plus être), de «privation» (ne jamais être), ou de non réalisation momentanée ou permanente de certaines fonctions (due au développement incomplet ou à la présence de facteurs, externes ou internes, qui en empêchent la manifestation) ne nie pas la nature de l'être. Il en résulte que l'embryon, le fœtus, l'enfant est «déjà» une personne de fait que - bien que les propriétés n'étant pas encore toutes et au niveau maximum manifestées dans le corps biologique - sont présentes et constituent le support nécessaire au processus dynamique ininterrompu et progressif qui permettra la mise en place de ces caractères. Pareillement, l'handicapé moteur cérébral, l'individu dans le coma, le fou, sont «encore» des personnes, parce que même s'ils se trouvent dans des conditions existentielles qui empêchent la manifestation de certaines propriétés ou comportements, l'absence des fonctions ne modifie pas leur nature ontologique. En résumé, on ne peut devenir, si on n'est pas déjà, et on ne peut cesser d'être si on n'est pas. On ne peut ne plus être ou moindre personne selon le niveau de maturation physique ou psychique atteint par le corps (ou en faisant directement abstraction du corps).

Si le droit admettait un dualisme corps/personne dans l'individu humain et la réduction d'un terme à l'autre, il amorcerait (ou mieux réamorcerait) la logique de la lutte de l'homme contre l'homme (dont l'Occident ne semble pas s'être libéré), la logique de la différence qui ouvre la porte de la discrimination. En ce sens le droit nierait sa vocation originaire, c'est-à-dire la défense d'une juste coexistence humaine dans l'égalité symétrique et réciproque entre les hommes³⁵. Les théories de la séparation corps et personne dans l'homme conduisent à la négation de cette «foi séculaire» dans les droits humains pour lesquels on a enregistré un «accord pratique» universel (et même en dépit des divergences théoriques sur les fondements)³⁶. Le droit est amené à reconnaître le corps biologique de chaque individu humain comme source intrinsèquement normative d'obligations et responsabilité: même des corps empiriquement différents, malades, déformés ou altérés, perceptibles uniquement au microscope, inertes ou privés de conscience, sont «comme» n'importe quel

34. R. LUCAS LUCAS, *Antropologia e problemi bioetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001. Cf. aussi S.V. ROVIGHI, *Uomo e natura: appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

35. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, Giuffrè, 1991; F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1997.

36. Sur ce thème voir F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000; F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2000.

autre corps, selon le principe d'une nature humaine commune³⁷. Le droit est appelé à défendre la rationalité et l'égalité entre les hommes: en ce sens chaque individu humain est porteur d'une compétence objective: c'est une altérité juridique «forte» qui a besoin d'être reconnue et envers laquelle chaque homme est débiteur (même abstraction faite de la reconnaissance de ses propres compétences). Même l'être humain qui n'est pas encore ou n'est plus en mesure de revendiquer ses propres droits, qui a besoin de l'aide des autres pour exister, mérite la protection du droit. C'est en ce sens que sont admissibles des interventions uniquement thérapeutiques (et jamais seulement expérimentales) et uniquement conservatrices (et jamais destructives ou inhibitives) sur la vie de l'individu humain.

Laura PALAZZANI
(Rome)

37. G. DALLA TORRE, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Rome, Studium, 1997.

ΑΤΟΜΙΚΟΤΗΣ ΚΑΙ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΣ ΣΤΟΝ ΧΩΡΟ ΤΗΣ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ
ΚΑΙ ΒΙΟΔΙΚΑΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ φιλοσοφική ἔννοια πού χρησιμοποιεῖται πιό συχνά στὸν χῶρο τῆς βιοηθικῆς καὶ βιοδικαιικῆς ἐπιστήμης, εἶναι ἡ ἔννοια τῆς ἀτομικότητος, ἔννοια ἢ ὁποῖα ἀναφέρεται στὸ πρόσωπο. Πολλές εἶναι οἱ αἰτίες «ἐπαναπροσέγγισης» τῆς ἔννοιας αὐτῆς, ἢ ὁποῖα ἐπὶ μακρὸν ἀπετέλεσε ἀντικείμενο συζητήσεων στὴ δυτικὴ διανόηση. Μία πρώτη αἰτία ἀφορᾷ τὴ γενικὴ ἀποδοχή, ὅτι προσδίδεται στὸ πρόσωπο, νοημένο ὡς ἄτομο καὶ ὑποκείμενο, ἠθικὴ καὶ νομικὴ ἀξία. Ἐὰν λοιπὸν πολλοὶ θεώρησαν ὅτι ἡ ἔννοια πρόσωπο θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ἀποβεῖ ἓνα εἶδος «ἔσχατου σημείου συνεννόησης» στὸ χῶρο τῆς βιοηθικῆς καὶ βιοδικαιικῆς ἐπιστήμης, πολὺ σύντομα ἀντιλήφθηκαν τὸ σφάλμα τους κατὰ τὴ χρήση τῆς ἔννοιας αὐτῆς. Παρουσιάζει ἐνδιαφέρον ἢ προσπάθεια ἀπάντησης σὲ ὀρισμένα ἐρωτήματα: – Τί εἶναι πρόσωπο; – Ποιὸς εἶναι πρόσωπο; – Πῶς πρέπει νὰ εἶναι ἡ συμπεριφορὰ μας πρὸς τὸ πρόσωπο; Αὐτὰ εἶναι γενικὰ τὰ ἐρωτήματα πού ἀπασχολοῦν τὸ χῶρο τῆς βιοηθικῆς καὶ βιοδικαιικῆς ἐπιστήμης. Οἱ ἀπαντήσεις ὁμως δὲν εἶναι πάντα σαφεῖς. Συμβαίνει, μάλιστα, νὰ εἶναι ἐντελῶς διαφοροποιημένες. Πιὸ συγκεκριμένα, ἐὰν ὅλοι συμφωνοῦν στὸ νὰ θεωροῦν τὸ πρόσωπο ἄξιο νὰ χαίρει ὑπολήψεως καὶ προστασίας, στὴν πράξη δὲν εἶναι ὅλοι σύμφωνοι ὡς πρὸς τὸν τρόπο πού ἀντιλαμβάνονται τὸ πρόσωπο.

Στὸ πλαίσιο τῆς παρούσας ἐργασίας, θὰ γίνῃ προσπάθεια προσδιορισμοῦ δύο ἀντιθέτων τάσεων: ἐκείνων πού ἀφοροῦν τὴν ἔννοια «πρόσωπο» καὶ τὴν ἔννοια «ἀνθρώπινο ὄν» καὶ ἐκείνων πού δικαιολογοῦν μία ἀδιαχώριστη ταυτότητα μεταξὺ προσώπου καὶ ἀνθρώπινου ὄντος. Τὸ ἄρθρο συγκρίνει μὲ κριτικὸ τρόπο, τὴ φιλοσοφικὴ βιβλιογραφία, τὴ σχετικὴ μὲ τὸ θέμα, μὲ ἰδιαίτερη ἀναφορὰ στὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἔννοιας στὸ πλαίσιο τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, ἀναφορικὰ πρὸς τὸ ἀρχικὸ καὶ τὸ τελικὸ τῆς στάδιο, καθὼς καὶ ἀναφορὰς σχετικὲς μὲ τὴ μὴ ἀνθρώπινη ζωὴ.

Laura PALAZZANI

(μτφρ. Μ. Πρωτοπαπα-Μαρνελή)

