

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

François-Xavier PUTALLAZ

Fécondation in vitro et transfert d'embryons :
interrogations philosophiques (2)

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1989, tome 85, p. 237-258

© Abbaye de Saint-Maurice 2014

Fécondation in vitro et transfert d'embryons: interrogations philosophiques

2^e partie¹

2.2. Contexte abortif

Plusieurs spécialistes, français et anglais, notamment le D^r Edwards, ont déclaré que la *five* n'aurait jamais pu être mise au point sans une loi préalable qui avait légalisé l'avortement. Cela se comprend aisément si l'on songe aux innombrables cellules fécondées qui ont dû être utilisées, à titre quasiment expérimental, avant les premiers succès. Aujourd'hui encore, le taux d'échec de la méthode est tel que pour trois ou quatre réussites c'est peut-être quatre-vingt-dix embryons qui seront perdus. Enfin, le problème même des « embryons surnuméraires » et les techniques de cryopréservation font clairement apercevoir le lien qui unit *five* et avortement².

¹ Première partie dans *Les Echos de Saint-Maurice* 19 (1989), pp. 79-95.

² C'est l'une des raisons pour lesquelles le problème ne se pose pas de la même manière en France et en Suisse qui n'a pas légalisé l'avortement. Fort curieusement le document de 1985 de l'ASSM ne soulève même pas cette difficulté, et le Rapport Amstad (*Rapport de la COMMISSION D'EXPERTS POUR LA GÉNÉTIQUE HUMAINE ET LA MÉDECINE DE LA REPRODUCTION*, du 19 août 1988) se refuse d'aborder le thème de l'avortement, fût-ce dans le cadre de certains usages du diagnostic prénatal : « La commission estime que sa tâche n'est pas de donner son appréciation quant à la pratique actuelle de l'interruption volontaire de grossesse. Elle est néanmoins d'avis qu'une évolution aboutissant à ce que les tests prénatals donnent la mesure de la sollicitude de parents conscients de leur devoir risquerait de saper le respect de la vie humaine, qu'elle soit atteinte ou non de maladie » (p. 55, § 452). On notera premièrement que ce paragraphe est difficilement intelligible ; deuxièmement que la Commission adopte l'expression d'« interruption volontaire de grossesse », qui est un euphémisme ; troisièmement qu'une telle séparation des problèmes est une manière de sophisme. L'attitude est semblable dans le cas du diagnostic prénatal et dans celui de la *five*, laquelle permet une multiplication d'embryons ainsi que leur conservation : certes les « opinions » divergent, mais « certains experts proposent que la

C'est sur un point beaucoup plus mésestimé que j'aimerais insister, à savoir sur une circonstance actuelle de la pratique de la *fivete*, que les praticiens ont, semble-t-il, complètement ignorée, ainsi que tous les comités d'éthique dont j'ai pu lire les publications. En effet, pour augmenter les chances de succès de la *fivete*, on réimplante en moyenne trois embryons par tentative dans l'utérus de la mère. Si l'on fait abstraction des embryons « surnuméraires », il semble qu'au moins là il n'y ait aucun problème ; et c'est bien ainsi qu'on le considère d'habitude ³.

Il arrive souvent, dans la pratique, que le désir des parents porte sur un seul embryon, et qu'il n'ait pas été question d'en porter davantage ⁴. Pourtant, à y regarder de près, cette pratique de transfert de trois embryons est le plus souvent volontairement abortive⁵, et elle s'assimile réellement au problème des « embryons surnuméraires ».

On pourrait peut-être contester cette dernière affirmation en ayant recours à l'argument éthique du « volontaire indirect ». On entend par là que certaines *conséquences* mauvaises d'un acte peuvent être admises dans certains cas, dans la mesure où elles ne sont ni le *but* qu'on se propose ni un *moyen* d'arriver à ses fins. C'est là seulement une conséquence *indirecte* de l'acte, mais bien volontaire, car elle est réellement *voulue*, quoique comme une conséquence inévitable et indirecte d'un bien visé et du moyen mis en

conservation soit limitée à la durée du traitement en cours, c'est-à-dire ne pas prolonger au-delà de la naissance d'un enfant viable » (p. 67, § 516) ; on ne dit pas pour autant ce qu'on devrait faire de ces embryons. Pourquoi ne pas dire qu'ils doivent être détruits ? Ce § 516, pp. 66-68, est fort curieux, même s'il s'appuie sur le Projet du Conseil de l'Europe, car on y traite sans distinction suffisante de la conservation/destruction des gamètes et de la conservation/destruction des embryons : « La commission, suivant en cela le Projet du Conseil de l'Europe (Principe 7, § 2), est d'avis que les gamètes et les embryons prélevés sur des personnes décédées dans l'intervalle et qui étaient destinés à l'usage de celles-ci doivent, en principe, être détruits » (p. 66, § 516).

³ Le seul texte, tout à fait excellent qui, à ma connaissance, ait soulevé ce problème, est celui de J.-M. Hennaux, S.J., *Fécondation « in vitro » et avortement, Simple note morale au sujet de la « fivete »*, dans *Nouvelle Revue théologique* 108 (1986), pp. 27-46. C'est de cette analyse que je m'inspire ici.

⁴ Il semble même que les intentions puissent être extrêmement explicites, lorsqu'en cas de nidifications multiples on est prêt à recourir à l'avortement pour ne conserver qu'un seul embryon. C'est là, on peut l'espérer, un cas limite.

⁵ Il est utile de rappeler que le mal qu'est l'avortement est de deux sortes : d'une part, il y a un mal dans le fait de la mort et de la disparition de l'embryon ; d'autre part, il y a un mal dans le fait que l'embryon est expulsé hors du ventre maternel, et qu'il y a donc là un refus de la gestation et une perversion de la maternité.

œuvre. Supposons une mère enceinte atteinte d'un cancer de l'utérus ; supposons qu'on se propose un traitement par radiothérapie dans le dessein de la guérir, mais que cette thérapie conduise certainement à la perte de l'enfant. Il est moralement licite de le faire, dans la mesure où l'avortement n'est pas le *but* recherché, ni le *moyen* de soigner la mère, mais qu'il n'est que la *conséquence* prévisible, voulue indirectement, mais admise cependant comme inéluctable.

On dira peut-être qu'il en va de même dans la pratique de l'implantation de trois embryons : ce qui est directement voulu, c'est la naissance d'un enfant, alors que l'avortement possible ou probable d'un ou de deux embryons n'est voulu qu'indirectement ; ce serait une conséquence tolérée, mais non recherchée.

Hélas, cette argumentation est sophistique. En fait, rien n'empêcherait d'implanter un seul embryon lors de chaque transfert. Si l'on en implante trois, c'est bien comme *moyen* dont on use pour augmenter les chances de succès. C'est librement, mais aussi *directement* que l'avortement est voulu, car il est un moyen plus sûr de réussir. C'est pourquoi il n'est aucunement une conséquence prévisible de la *fivete*, et il ne saurait être objectivement justifié sur un plan éthique. Il faut bien souligner que je me propose là un jugement éthique *objectif* et qu'il n'est nullement question de juger l'intention subjective de qui que ce soit ⁶ : c'est dans la structure même de la pratique que, si l'on ne fait pas tout pour éviter l'avortement des embryons implantés, l'acte accompli est objectivement illicite, dans la mesure où l'on ne peut pas réellement vouloir telle fin sans vouloir du même coup les moyens adoptés ⁷.

⁶ « Objectif » ne signifie aucunement « vrai » ni, a *fortiori*, « indiscutable ». Cela veut dire seulement que la raison essaie de discerner la structure d'une pratique, en se laissant guider par l'être même.

⁷ En outre, c'est le même acte qui est dans ce cas à la fois procréatif et abortif : « C'est dans un seul et même acte que l'on veut la fin et le moyen. Cela apparaît d'autant mieux qu'on ne sait pas quels embryons naîtront, ni quels embryons avorteront. Tous sont indistinctement moyens et fins. Vouloir la naissance de l'un d'entre eux sans vouloir la naissance de tous, c'est avoir proprement voulu l'avortement des uns pour la naissance de tous. » J.-M. Hennaux, *Fécondation « in vitro » et avortement* (1986), p. 38. On peut noter en outre que l'on ne sait pas quel sera l'embryon qui pourrait survivre. C'est donc indistinctement que la volonté de mise à mort portera sur les embryons, sur tous les embryons, y compris celui qui, le cas échéant, naîtra. Je ne sais pas les conséquences psychologiques qui peuvent en découler, mais l'on peut s'interroger sur le sens humain de la naissance d'un enfant sur lequel aura porté confusément et indistinctement un désir de mort. De toute manière, cette relation étroite entre volonté de vie et volonté de mort dans la pratique actuelle de la *fivete* est pour le moins troublante.

On peut aller plus loin, en concédant que cette pratique n'est pas justifiable comme volontaire indirect, mais en ayant recours à la doctrine, différente, du « double effet ». Dans ce cas, on ne prétend pas que l'avortement d'un ou de deux embryons est une conséquence indirecte ; on reconnaît qu'il est voulu directement, mais on prétend toutefois que ce qui est aussi voulu directement, c'est un enfant. La *five* ainsi pratiquée aurait donc un *double effet* directement voulu : un effet positif et bon, à savoir un enfant existant, et un effet pervers et mauvais, à savoir l'avortement d'un ou de deux embryons. Il s'agirait dès lors de considérer la balance et de peser : un enfant vivant que l'on sauve ne mérite-t-il pas le sacrifice d'un embryon ?

Hélas, cette seconde argumentation paraît également sophistique, car l'enfant à sauver n'existe précisément pas. C'est pourquoi ce n'est pas un enfant vivant d'une part et un embryon d'autre part que l'on met dans la balance, mais un embryon et un *désir* d'enfant. De quel côté penche la balance ? il est clair que l'on ne peut moralement risquer des vies humaines pour réaliser son désir, si noble soit-il. Et quand on dit « risquer des vies humaines », cela peut signifier deux choses : soit que le sacrifice de vies réellement humaines est probable, soit que l'on risque de sacrifier des vies qui sont probablement des personnes humaines. Dans les deux cas, et quels que soient les débats ouverts sur le statut de l'embryon, la position la plus prudente me semble s'imposer inconditionnellement : l'embryon jouit du bénéfice du doute.

2.3. Nature de la sexualité et de la *five*

Après avoir touché à quelques problèmes éthiques concernant telle conséquence puis telle circonstance de la *five*, il faut s'interroger sur la *nature* de cette pratique médicale. Pour ce faire, il est indispensable de souligner quelques présupposés métaphysiques et anthropologiques qui éclairent la question et dont l'occultation me paraît grever lourdement les débats.

2.3.1. La notion de « nature »

C'est la question la plus difficile, qui oriente tout le reste. On sait comment les positions de l'Eglise catholique concernant la sexualité, par exemple, sont systématiquement dénigrées dans la mesure où elles font référence à l'acte sexuel *naturel*. D'une part, on lui reproche souvent, et paradoxalement, d'adopter une position empreinte de matérialisme, ou au moins de naturalisme,

incompatible avec sa vocation. D'autre part, on la taxe d'intolérance, ne respectant pas les libertés de chacun. Ces deux reproches, parmi d'autres, sont dus notamment à une totale incompréhension de la notion philosophique de « nature ».

Le mot « nature » a plusieurs sens. Par exemple, je peux entendre que je me promène dans la nature, c'est-à-dire dans le monde végétal et animal, dans la campagne. Je puis en outre être un défenseur de la nature, c'est-à-dire de l'ensemble des structures écobioécologiques indispensables à la vie humaine et à la « qualité de vie ». Je puis aussi vouloir, de façon nostalgique, laisser ou retrouver telle ou telle région à l'état de nature, totalement sauvage. Mais les philosophes du XVIII^e siècle ont également parlé de l'état de nature, entendant par là l'état de l'homme avant qu'il n'établisse un contrat social. Je puis aussi prendre le mot « nature » au sens biologique : dire qu'un acte sexuel est naturel signifierait alors qu'il est accompli selon la structure biologique du corps humain; dans ce sens on affirmera, avec raison, qu'il n'y a pas de morale dans la nature. Je puis de la sorte opposer naturel à artificiel : dans notre cas, on rejetterait la *five* parce qu'elle est une pratique artificielle⁸. Enfin, et sans souligner d'autre sens, on peut entendre le mot « nature » dans son sens métaphysique. Si l'on n'essaie pas de distinguer ces différents sens, et surtout les deux derniers, on se condamne à des confusions et à des incompréhensions mutuelles.

Je voudrais prendre un exemple récent de cette incompréhension, où certains entendent le mot « nature » dans son sens métaphysique⁹, alors que d'autres le prennent dans son sens obvie de « non dépendant d'une technique humaine » en tant qu'opposé à « artificiel ».

Malgré sa pondération et ses innombrables qualités, le rapport Amstad¹⁰ d'une part désire toucher aux questions les plus fondamentales¹¹, qui sont

⁸ Ce serait catastrophique, car il faudrait du même coup rejeter la presque totalité de la pratique médicale, pour ne parler que d'elle, puisqu'elle fait appel à une technique sophistiquée et artificielle. On ne peut manquer de repérer, de nos jours, comme de tout temps probablement, une telle tendance à un naturalisme résolument opposé à tout progrès technique. Ce n'est pas là de l'éthique, mais une manière de nostalgie frileuse et infondée.

⁹ Voir plus loin.

¹⁰ Je rappelle qu'il s'agit du *Rapport au Département fédéral de l'intérieur et Département fédéral de justice et police* de la COMMISSION D'EXPERTS POUR LA GÉNÉTIQUE HUMAINE ET LA MÉDECINE DE LA REPRODUCTION, présidée par M. Eduard Amstad ; le rapport a été déposé à Berne le 19 août 1988.

¹¹ « Si les personnes directement mises en cause ne sont pas nombreuses pour le moment, elles peuvent en revanche le devenir à long terme. L'importance vitale des problèmes de

des questions philosophiques ou religieuses, mais d'autre part ne semble pas vouloir réellement se donner les moyens philosophiques d'une telle approche. Le § 442 porte ce titre révélateur: «*Procréation naturelle et procréation assistée*», qui met en opposition «*naturel*» et «*artificiel*». On y rappelle les objections de fond adressées par les tenants du «*naturel*» contre les méthodes de procréation assistée: «*Les objections que suscitent les méthodes de procréation assistée s'appuient aussi sur le fait que celle-ci remplace par des moyens techniques l'union naturelle de l'homme et de la femme*»¹². Dans ce texte, on oppose clairement la nature à la technique et à l'artificialité. Mais qu'entend-on par «*nature*»? Le concept est accepté sans jugement critique, comme si son sens apparaissait à l'évidence: il semble ne désigner que la structure biologique de l'homme et de la femme, ainsi que leur union sans intervention technique, et sans ingérence d'un tiers, tel que l'équipe médicale. Dans ce sens, c'est l'artificialité comme telle qui porte atteinte à la «*nature*», et qui doit par conséquent être plus ou moins radicalement écartée. Si c'est là l'objection de fond que l'on adresse à toutes les méthodes de procréation assistée, il faut soutenir fermement qu'elle est bien faible, et qu'on a raison de la rejeter: «*La majorité de la commission est d'avis qu'à lui seul, le caractère artificiel de telles interventions ne suffit pas à faire rejeter les méthodes utilisées pour remédier à la stérilité, pas plus qu'il ne justifierait que l'on rejette les ressources de la médecine lorsqu'il s'agit de pallier d'autres déficiences de la santé humaine*»¹³.

Mais un tel débat laisse pour le moins songeur: a-t-on pris le temps de préciser ce qu'on entend par «*nature*»? A coup sûr, la discussion est stérile, car le problème est posé de façon erronée.

Pour tenter de voir un peu plus clair, il faut au moins distinguer la nature biologique de la nature métaphysique¹⁴. Au sens métaphysique, la nature

cet ordre exige que les principales questions pratiques qui se posent actuellement et celles qui se présenteront dans un avenir prévisible soient réglées de manière fondamentale» (p. 56, § 462).

¹² *Rapport Amstad* (1988), p. 51, § 442.

¹³ *Rapport Amstad* (1988), p. 51, § 442.

¹⁴ Il y avait là une lacune, car peu de textes non spécialisés avaient clairement posé la question; peut-être même n'y en avait-il aucun. Cette lacune vient d'être partiellement comblée par l'article du P. Georges Cottier, O.P., *Réflexions sur la distinction entre naturel et artificiel : conséquences pour l'éthique biomédicale*, dans *Nova et Vetera* 46 (1989), pp. 161-178.

signifie l'essence ou la substance d'un être¹⁵, dans la mesure où cette essence est le principe de l'action de cet être. Par exemple, on peut s'interroger sur l'essence de l'intelligence humaine, se demander si elle est matérielle ou non, considérer sa dépendance à l'égard du cerveau qui en conditionne l'exercice, etc. Mais on ne peut oublier que l'homme pose des actes d'intelligence qui sont nécessairement dans la ligne même de ce qu'est cette faculté. En tant que l'essence de cette dernière est son principe d'activité, on parlera de sa nature. La nature est, ainsi, l'essence d'un être dans son dynamisme, en tant qu'elle est le principe de tout l'agir de cet être.

C'est pourquoi ce qui est en puissance dans un être, sa nature, s'actualise au travers de l'agir qui le réalise et le manifeste ; ce qui était à l'état potentiel en lui devient par là même réalité en acte ; ce qu'il était en puissance s'épanouit en acte et se réalise en fait. L'agir permet donc à la nature de *devenir en acte* ce qu'elle *est* en puissance : par l'agir, l'être (y compris l'homme) devient ce qu'il est. C'est dans ce fait de devenir ce qu'il est qu'est contenu tout le bien de cet être, c'est-à-dire sa finalité. Par conséquent, la nature peut être cernée de manière privilégiée par la finalité.

L'homme également participe de ce processus. Mais l'homme n'y est pas contraint : ce qu'il est appelé à devenir, c'est-à-dire la réalisation plénière de sa nature, ne lui est pas imposé ; il y est invité, appelé. Car l'homme est libre. C'est dans un acte libre, éclairé par le jugement, que l'homme peut réaliser en acte ce qu'il est en puissance, c'est-à-dire devenir ce qu'il est. Aussi est-il responsable de la réalisation ou de la non-réalisation de son être¹⁶ : ce que les êtres non libres réalisent de façon déterminée, l'homme le réalise librement, dans une prise de conscience de la fin qu'il accomplit, des moyens qu'il utilise et du choix qu'il pose.

On comprend dès lors que la notion de « nature », rapidement esquissée ici, devienne le critère décisif de l'éthique. Réaliser sa nature, c'est atteindre sa

¹⁵ Essence, quiddité, substance et nature désignent la même réalité sous des rapports différents : l'essence est distinguée de l'acte d'être, la substance des accidents ; la quiddité désigne l'essence d'un être en tant qu'il est objet de connaissance intellectuelle, et la nature se réfère à l'agir.

¹⁶ En fait, la structure de la réalisation de la nature et celle de sa non-réalisation ne sont pas identiques chez l'homme ; en d'autres termes, l'acte bon n'est pas structuré comme l'acte mauvais. Pour qu'un acte bon s'accomplisse, il faut au moins deux causes totales concurrentes : le bien qui m'invite et moi-même qui choisis ; dans le cas d'un acte mauvais, je suis seul cause totale et exclusive de la déficience de mon action. Si je suis la cause unique du mal que je fais, je ne suis pas la cause unique du bien que j'accomplis.

finalité, c'est s'accomplir totalement et réaliser son bien le plus profond. Si je suis libre de choisir de réaliser cette nature, et d'en déterminer les moyens, je suis d'autre part libéré dans la mesure où mes actes vont dans le sens de la nature. Par conséquent, et contrairement aux objections rappelées ci-dessus¹⁷, la nature ne s'oppose nullement à la liberté ; bien au contraire, la nature est la condition même de la possibilité de ma liberté. Si, en un sens, je suis libre de mon choix, en un autre sens, je suis libre en réalisant ma nature ; la première est une liberté de choix, la seconde est une libération et une réalisation : là, et là seulement, mon acte libre me libère. Aussi la nature est-elle à la fois une exigence pour la réalisation de mon être¹⁸ et une condition d'exercice de ma volonté libre.

On comprend donc pourquoi la nature d'un être¹⁹ concret et singulier joue le rôle de norme morale : la nature, au sens métaphysique, est normative car elle indique de façon décisive les orientations morales d'un acte. Par conséquent, lorsqu'on dit que la nature est le fondement de l'éthique, on n'entend aucunement opposer « naturel » à « technique » ; ce serait un peu court. En revanche, on soutient qu'une technique n'est pas forcément bonne ou mauvaise en soi ; elle est bonne dans la mesure où elle contribue à réaliser la nature d'un être, et de l'homme en particulier, elle est éthiquement illicite dans le cas contraire. Ce n'est donc pas l'artificialité comme telle qui est le critère éthique²⁰ : un objet artificiel (comme une technique médicale) est non

¹⁷ Et dans le rapport Amstad, où dignité humaine (nature humaine) semble constamment en butte à l'assaut d'une liberté non finalisée : « La vie humaine a sa valeur propre et elle est intangible. (...) La vie humaine ne doit en tout cas pas être utilisée comme un moyen de parvenir à un but » (p. 48, § 421). « La liberté de mener des recherches ne peut en revanche être garantie de manière absolue : elle est limitée par le devoir intrinsèque de respecter la dignité humaine, ainsi que par les droits fondamentaux non écrits » (p. 50, § 43). « Le libre épanouissement de la personnalité, garanti par la liberté personnelle, inclut la liberté de procréer » (p. 50, § 441). Nature et liberté s'opposent ainsi systématiquement en se limitant et en se muselant mutuellement. Dans cette lutte sans fin viennent prendre place les partisans de la « liberté » et ceux de la « nature » ; les premiers feront preuve d'une attitude « libérale », les autres, d'une attitude « plus réservée » (*Rapport Amstad* 1988, p. II). Pour sortir de cette ruineuse alternative, cf. Louis-Bertrand Geiger, O.P., *Philosophie réaliste et liberté*, dans *Philosophie et Spiritualité*, t. II, Paris 1963, pp. 221-232.

¹⁸ La nature est donc normative, et elle implique un devoir qui s'exprime sous forme d'impératifs moraux : Tu dois faire le bien ; tu dois réaliser la nature ; tu deviens ce que tu es, etc.

¹⁹ En ce qui nous concerne, il s'agit de la nature de la sexualité humaine, en tant que nature d'une femme et d'un homme singuliers.

²⁰ *Donum vitae*, l'Instruction de la CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, le souligne à juste titre, peut-être de façon trop timide, car c'est là une des sources essentielles d'incompréhension : « Ces interventions (artificielles) ne sont pas à rejeter parce qu'artificielles. Comme telles, elles témoignent de possibilités de l'art médical » *Donum vitae* (1987), introd., n. 3, p. 11.

seulement justifié, éthiquement licite, mais encore moralement requis s'il va dans le sens de la nature d'un être. Une paire de lunettes, qui corrige la vue, est un objet artificiel qui ne pose bien sûr aucune difficulté éthique, car elle permet de réaliser au mieux ce pour quoi la vue est faite par nature.

Ce simple exemple, un peu trivial, s'appuie sur la considération suivante : la technique, et corrélativement l'artificialité au sens de caractéristique de ce qui est fait par l'homme, est une activité propre à l'essence humaine. Dans ce sens, elle est « naturelle », c'est-à-dire qu'elle est conforme aux potentialités inscrites dans la nature humaine : « Si donc l'artificialité exprime cette activité propre de l'homme qu'est l'art ou la *technè*, il faut affirmer que l'homme et la technique sont indissociables, que l'activité technique (et donc l'artificialité) est connaturelle à l'homme en tant que tel »²¹.

Le problème est donc maintenant posé autrement que ne l'a fait le rapport Amstad: il ne s'agit plus de se demander si une technique nouvelle (par exemple la *fivete*) s'oppose à une « nature » livrée à elle-même et à une pure spontanéité, mais de savoir dans quelle mesure elle se réalise dans la direction de la nature humaine ; on s'interroge donc pour savoir si elle réalise pleinement les potentialités inscrites dans l'homme. Il y a déjà des difficultés lorsqu'il s'agit de telle ou telle prothèse²² ; on devine que le cas de la *fivete* est plus complexe²³, pour cette raison que, lorsqu'il s'agit de la transmission de la vie, il y a une manière de dépassement de l'individu, une forme de transcendance qui se rend disponible à la personne du conjoint et, le cas échéant, à la personne de l'enfant à venir.

Il faut donc se demander si la *fivete* réalise la nature de la sexualité humaine.

²¹ G. Cottier, *Réflexions sur la distinction entre naturel et artificiel* (1989), p. 170.

²² Les interventions médicales sont « légitimes et requises pour autant que leur objet s'intègre dans l'unité de l'organisme et pour autant qu'elles ne procurent pas des altérations telles qu'il soit porté atteinte à l'identité morale et psychologique de la personne. Dans cette perspective, les greffes d'organes, les prothèses, ou les traitements chimiques qui soutiennent les fonctions ou leur permettent de s'exercer, celles qui aident l'organisme dans sa lutte contre les agressions ou contre les souffrances trop aiguës, sont autant de recours pleinement légitimes à l'artificialité. Certes, dans la pratique, il peut se présenter des cas de conscience difficiles. » G. Cottier, *Réflexions sur la distinction entre naturel et artificiel* (1989), p. 175.

²³ Sur le refus d'identifier la pratique de la *fivete* à une prothèse ou à une thérapie, cf. Georges Cottier, O.P., *Les bébés-éprouvettes. Problèmes éthiques*, dans *Nova et Vetera* 61 (1986), pp. 229-232.

2.3.2. Nature de la sexualité humaine

Pour répondre à cette difficile question, on doit d'abord s'entendre sur la nature de la sexualité humaine. C'est le second présupposé, anthropologique celui-ci, du jugement moral. En effet, pour réaliser sa nature, l'homme doit commencer par discerner ce qu'elle est, afin de dire avec justesse ce qu'il doit devenir²⁴.

Le principe anthropologique fondamental tient à l'unité substantielle en l'homme des deux principes que sont le corps, avec sa structure biologique, et l'âme, racine spirituelle de la vie humaine. En effet, l'homme tient de ces deux ordres de réalité, puisque son corps est corruptible par nature, alors que son âme, source de ses facultés spirituelles, échappe à la corruption²⁵. En effet, on peut savoir la nature d'une réalité à la manière dont l'agir la manifeste dans ses opérations: une chose agit selon ce qu'elle est. Or l'intelligence humaine est susceptible de saisir intellectuellement des rapports intelligibles, abstraction faite des conditions matérielles singulières de ces rapports. Par exemple, à la différence d'un chien, l'homme peut saisir ce qu'est la maternité, abstraction faite des personnes humaines unies par cette relation. Par conséquent, l'intelligence²⁶ saisit ses objets en distinguant en eux ce qui est intelligible, indépendamment de leur matérialité; c'est pourquoi son objet propre est intentionnellement²⁷ immatériel. Si son objet est immatériel, son acte l'est aussi; si son acte est immatériel, il en va de même pour la faculté; et si la faculté intellectuelle est immatérielle, le principe de vie où elle s'enracine, à savoir l'âme, l'est aussi.

Cependant, l'intelligence humaine, faisant porter son acte sur les choses matérielles saisies par les sens en tout premier lieu, ne peut exercer son opération propre sans l'intime conditionnement du corps. Si, en un sens, l'intelligence transcende le corps, et ne dépend pas de lui, en un autre elle en

²⁴ C'est pourquoi, à l'instar de toutes les questions touchant à la sexualité, la *five* n'intéresse pas seulement les couples concernés: elle met en jeu une conception fondamentale de l'homme.

²⁵ Dans l'abondante littérature, cf. le texte très clair mais trop concis de Jacques Maritain, *L'immortalité de l'homme*, dans *Nova et Vetera* 18 (1943), pp. 17-32.

²⁶ Plus exactement, c'est l'homme qui pense par son intelligence; en effet, ce n'est pas l'âme qui voit, comprend ou aime, mais l'homme tout entier par ses diverses facultés.

²⁷ L'intelligence n'immatérialise bien sûr pas réellement un objet matériel; elle le fait intentionnellement, c'est-à-dire selon l'ordre même de son exercice spirituel.

dépend comme de ce qui en conditionne l'exercice. Indépendant *intrinsèquement* du corps, l'acte de connaissance intellectuelle en dépend *extrinsèquement*.

Tel est, succinctement résumé, l'argument fondamental qui permet de souligner ce paradoxe troublant²⁸ : l'homme est un composé de deux principes substantiellement unis, et cependant distincts, que sont l'âme et le corps.

Ce court rappel anthropologique permet de souligner deux éléments qui éclairent on ne peut mieux l'enjeu de la sexualité humaine, sa nature et son rapport à la *fvete*.

2.3.2.1. *La finalité ou la nature de la sexualité*

La sexualité humaine participe à la nature humaine et en révèle la grandeur. En tant qu'être matériel, et en tant qu'animal, l'homme se trouve par nature inséré dans le monde organique et sa structure biologique notamment. C'est pourquoi sa sexualité également se voit orientée selon une finalité propre à l'espèce animale. D'une part, l'observation montre que la relation sexuelle animale est par nature ordonnée à la procréation. D'autre part, une analyse plus claire souligne que, tout individu animal étant mortel, la sexualité et la procréation sont comme destinées biologiquement à cette manière de succédané d'immortalité qu'est la pérennité de l'espèce ; la sexualité entraîne donc l'individu animal, mâle et femelle, au-delà de sa sphère, pour le faire participer, comme l'indiquait déjà Platon dans le *Banquet*²⁹, à une sorte d'immortalité.

Mais, d'après le principe anthropologique rappelé plus haut, l'homme n'est pas réductible à cette seule réalité biologique ; c'est son âme, réellement incorruptible ou immortelle, qui lui confère sa dignité spécifiquement humaine. En tant que les individus humains sont, à ce titre, des *personnes*, ils entretiennent entre eux des relations spécifiquement différentes de celles

²⁸ Le paradoxe éveille l'esprit et l'invite à sortir de son ignorance en cherchant la vérité. En l'occurrence ce paradoxe de la nature humaine est un *mystère*, c'est-à-dire une plénitude d'être trop intelligible pour que notre faible esprit puisse jamais la saisir dans toute sa profondeur.

²⁹ Cf. Platon, *Le Banquet*, 207 a-209 b.

des autres animaux ; ils nouent notamment des relations d'amitié et d'amour. Or l'amour humain est, dans sa racine, spirituel par nature : il est un amour entre deux personnes. C'est pourquoi le statut de la relation sexuelle entre un homme et une femme est radicalement modifié, mais il ne perd pas pour autant son essence de sexualité. La sexualité est comme spiritualisée, mais elle demeure biologique. L'union sexuelle, tout en conservant sa finalité proprement animale, est humanisée et assumée dans l'unité spirituelle de l'amour du couple. C'est dans des actes ordonnés par nature à la procréation que l'homme et la femme manifestent leur amour réciproque et le scellent dans une union profonde ; par là, ils s'engagent à se dire mutuellement leur amour, et, par leur corps, qui est eux-mêmes, à accepter dans cet acte de devenir, peut-être, parents l'un par l'autre, l'un avec l'autre, et l'un à cause de l'autre. Ainsi l'amour humain des personnes s'exprime par des actes biologiquement ordonnés à la propagation de l'espèce. On comprend mieux, dès lors, que la sexualité est comme l'un des lieux privilégiés qui révèle le paradoxe de l'homme, où l'être humain est engagé jusque dans ses racines.

Si telle est bien la nature de l'être humain, et si la nature est réellement l'essence d'un être en tant qu'il indique la finalité où cet être s'épanouit, on comprend que le sens de la sexualité humaine implique une union étroite entre la relation spirituelle du couple (union) et la disponibilité à l'accueil d'un enfant (procréation). L'exercice même de la sexualité réalise en acte cette double signification contenue dans la nature. Etant donné la liberté de l'homme, ce dernier peut choisir d'agir dans la ligne des exigences de la *nature* de la sexualité, ou alors d'agir en rompant partiellement l'orientation qui lui permettrait de devenir davantage lui-même et de se libérer du même coup. Certes la ligne de ces exigences est étroite et difficile, et elle ne va pas, le plus souvent, sans maladresses, sans échecs, redressements, rechutes et progrès. C'est pourtant là une voie de libération progressive.

On peut comprendre que la *fivete* tend, d'une certaine manière, à rompre l'unité épanouissante de la double signification de la sexualité humaine: union et procréation³⁰. C'est pourquoi, comme beaucoup l'ont relevé, il existe un lien logique très étroit qui relie contraception et *fivete*. De même que la contraception permet de briser l'unité naturelle de la double signification de la

³⁰ On a souvent parlé de deux finalités ; je crois qu'il est plus exact d'utiliser l'expression de « double signification dans l'exercice de l'acte sexuel ». Dans le premier cas, on a l'impression de deux ordres hétérogènes qui ont quelque peine à se rencontrer, et l'on discutera, à l'infini, de la priorité de la procréation sur l'union, ou vice versa. Dans le second cas, on soulignera au contraire l'unité d'une finalité ordonnée selon deux axes différents et complémentaires, distincts dans la nature, unis dans l'exercice.

sexualité, en refusant que l'acte sexuel soit disponible à l'accueil d'un enfant, de même la *fivete* se donne comme un moyen de privilégier la dimension procréative, au détriment de l'acte concret par lequel les époux se disent leur amour. Ce n'est donc pas, dans son sens courant, l'artificialité de la *fivete* qui est décisive comme critère éthique : c'est que, « naturelle » ou artificielle, elle ne réalise pas pleinement la vocation de la sexualité humaine et ne l'épanouit pas dans sa plénitude.

Je dis bien que, dans ce sens, la *fivete* ne réalise pas *pleinement* la vocation de la sexualité humaine. Il serait outrancier de soutenir qu'elle ne la réalise pas du tout. En effet, et l'objection est facile, il semble que la *fivete* soit précisément, pour un couple marqué par l'épreuve de la stérilité, l'occasion actuellement la meilleure, dans certains cas, de réaliser la vocation d'amour des conjoints, et de se donner les moyens d'accueillir une nouvelle vie humaine. Et l'on a raison. Sur ce point, le jugement éthique ne saurait donc être aussi sévère que par rapport à d'autres aspects de la *fivete*³¹. On dira seulement que, en dissociant concrètement, spatialement et temporellement, le double sens de la sexualité, la *fivete* ne permet pas à la sexualité d'atteindre à sa pleine finalité, car elle prive l'acte procréatif de sa dignité propre et naturelle³².

Tel est le sens, strict, de l'exigence *naturelle* de la sexualité humaine. Il va de soi que c'est librement que le couple, dans son histoire, en suivant sa conscience éclairée par de tels principes, choisira la voie qui lui paraîtra la meilleure, et la plus praticable à tel moment. Le sens de la nature ne brime en rien la liberté humaine ; il lui donne au contraire de quoi s'exercer en pleine connaissance, en pleine responsabilité, selon la maturité du couple, et selon la force dont il se sait capable.

2.3.2.2. *Le terme de la procréation humaine*

Le principe d'anthropologie rappelé ci-dessus éclaire un second aspect de la *fivete* et de sa logique. Si la personne humaine est bien constituée comme une unité substantielle d'une âme et d'un corps, qui sont elle-même, le terme

³¹ C'est pourquoi la « FIVETE homologue n'est pas affectée de toute la négativité éthique qui se rencontre » dans d'autres pratiques comme la procréation extra-conjugale. *Donum vitae*(1987), p. 42.

³² C'est bien là l'idée, si mal comprise, de *Donum vitae* (1987), pp. 41-42.

de la procréation humaine, à savoir l'enfant, est également une personne constituée d'âme et de corps. Le couple ne donne pas seulement naissance à un individu animal, mais bien à une personne. Or, comme la personne est douée d'une âme spirituelle, on voit mal comment les parents pourraient en être l'origine ; l'âme n'est pas héréditaire, et elle ne peut être transmise comme telle par les gamètes du père et de la mère. Aussi peut-on intelligemment soutenir, entre autres solutions philosophiquement possibles, que l'âme humaine est créée directement par Dieu. Ainsi, l'homme ne saurait, sans prétention orgueilleuse et ruineuse, se dire maître de la vie : comme telle, la vie humaine est un *don*. La maîtrise de leur propre fécondité n'octroie pas aux parents le droit de se dire les créateurs de la nouvelle vie de l'embryon, du fœtus ou de l'enfant³³. Ils sont en réalité les collaborateurs, réels et efficaces, de l'action créatrice divine. Voilà pourquoi les parents sont très exactement des ministres, c'est-à-dire des serviteurs efficaces, de la vie. Certains se demandent, avec toutes les nuances requises, si la *fivete* n'est pas à cet égard une manifestation d'une volonté humaine désireuse d'outrepasser sa condition réelle.

Mais ce n'est pas l'essentiel pour l'instant. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que le terme de la procréation est l'enfant. En tant que personne, il est voulu pour lui-même ; en tant que personne, il doit être considéré comme une *fin* et jamais comme un *simple moyen*. Or, dans la *fivete*, on ne peut s'empêcher de voir que l'enfant risque d'être *l'objet* de la technique, et *l'objet* du désir ; dès lors, il serait le moyen d'assouvissement d'un désir, très noble d'ailleurs. Dans ce sens, la *fivete* semble pouvoir porter atteinte à la dignité de l'enfant³⁴.

Certes, la paternité et la maternité « normales » ne sont pas exemptes de ce dérapage possible ; certes, certaines pratiques d'adoption, qui ont abouti à de véritables trafics d'enfants, méritent, elles, une critique sévère. Et l'on a raison de souligner l'importance de certaines luttes peut-être plus urgentes.

³³ C'est là, à ce qu'il me semble, l'une des erreurs philosophiques les plus graves du Rapport Amstad, lequel parle de « droit de procréer » et donc, en fin de compte, de droit à l'enfant : « Le libre épanouissement de la personnalité, garanti par la liberté personnelle, inclut la liberté de procréer. Elle est depuis quelque temps expressément reconnue en tant que droit fondamental de l'homme » (p. 50, § 441).

³⁴ Voilà un aspect souligné par le Rapport Amstad : « La vie humaine ne doit en tout cas pas être considérée comme un instrument, c'est-à-dire être utilisée comme un moyen de parvenir à un but » (p. 48, § 421).

Cependant, ce n'est pas dans la nature de la parentalité d'aboutir à ces excès; ce n'est pas dans la nature de l'adoption de vouloir trouver des enfants à tout prix. Il s'agit là de cas, peut-être trop nombreux, où des consciences ont été dévoyées. Dans la *fvete*, il me semble au contraire que c'est la pratique *objective* qui implique que l'enfant est considéré comme objet. Il n'est pas question de l'intention des couples, il n'est pas question de leur conscience, que nul ne saurait juger impunément; il est seulement question de souligner une *logique* interne à une pratique et à une technique : en elle-même, la technique de la *fvete* comporte objectivement une tendance, ou au moins, un danger, à «chosifier» une personne, et à la faire servir un désir. Il va de soi que ce thème délicat et difficile est souligné par la pratique actuelle : on réimplante en effet d'ordinaire trois embryons, tout en acceptant qu'on puisse, le cas échéant, en sacrifier l'un ou l'autre. A coup sûr, la *fvete* n'a pu voir le jour que dans un contexte culturel défendant un hypothétique, et scandaleux, *droit à l'enfant*. Ce contexte est-il circonstanciel, c'est-à-dire est-il un fait de culture et de civilisation ? Est-il lié par nature à la *fvete* ? Dans le premier cas, le jugement moral sur la nature de la *fvete* serait moins lourd, et moins négatif que dans le second. La question me paraît tellement embarrassée qu'il est difficile d'y répondre.

2.4. Norme et éthique

Tout ce qui a été dit est dépendant d'une conception de la nature comme fondement de l'éthique et de la normalité. Ce qui est déterminant, ce n'est pas la nature biologique, mais la nature métaphysique d'un être, en tant que son essence est le principe de tout l'agir de cet être. Cependant, chez l'homme, l'orientation de sa nature, ou sa finalité, lui est proposée comme une invitation qui lui est adressée. Saisir cette invitation, c'est déjà s'orienter vers une réponse positive et libre.

Néanmoins, la voie ainsi proposée est étroite **en vertu** même de ses exigences. Certains y verront même une manière d'utopie et de manque de réalisme; ils souligneront l'existence de problèmes réels, concrets, vécus plus ou moins bien par des couples ; du même coup, les exigences éthiques paraîtront utopiques, éloignées des préoccupations quotidiennes ; tout au plus, on acceptera de les traiter d'idéal, tout en remarquant que les couples sont bien rares qui peuvent prétendre à une telle perfection. En d'autres termes, l'exigence éthique est considérée comme un idéal utopique, et l'on en appellera au bon sens pour faire valoir qu'il faut s'accommoder de la vie réelle et concrète.

Une telle objection est dépendante d'une conception qui confond « norme » et « idéal ». On a peut-être raison de critiquer une conception purement abstraite de la morale, mais on méconnaît le fait que la norme est seulement l'exigence concrète de ma nature, exigence qui s'exprime sous la forme d'un impératif (« Tu dois faire le bien et éviter le mal ») adressé à la conscience de chacun comme une invitation à se réaliser plus pleinement. L'exigence est universelle, mais les conditions dans lesquelles elle s'exprime ne le sont pas : la norme de la sexualité est universelle, mais chaque couple l'éprouvera différemment selon sa situation, son pays, son histoire, ses convictions, ses sécurités et ses doutes, ses faiblesses. C'est dans cette situation, au cœur même des joies et des difficultés, que la norme se manifeste comme un devoir à une réalisation plus plénière de l'homme, comme une libération progressive et réelle de ce que nous sommes. En bref, nous ne naissons pas chastes, mais nous le devenons peu à peu, au travers de l'expérience, des échecs également, des faiblesses et des redressements, éclairés dans notre situation par cette norme à réaliser peu à peu. Aussi n'est-ce point là un idéal lointain et irréalisable, tout au plus un mode de vie possible pour des couples « parfaits ». C'est un chemin de lutte, parfois de souffrance, qui se parcourt pas à pas, jour après jour, mais éclairé par la norme éthique immédiatement présente dans chacune de nos actions³⁵. Dans ce sens, et dans ce sens seulement, la morale est une voie de libération, et non une série d'injonctions autoritaires jetées extérieurement, sans délicatesse, à la face de personnes dont nul n'éprouve la situation³⁶.

³⁵ C'est ainsi que des principes moraux universels peuvent être *univoques* ou *analogues* : dans le premier cas, ils s'appliquent toujours de la même manière ; dans le second, il s'appliquent différemment dans des situations différentes. On peut légitimement se demander si l'exigence de maintenir liées les deux significations de l'acte sexuel n'est pas une exigence analogue ; ce qui rendrait par exemple acceptable éthiquement et la *fiivete* et la *contraception* dans des situations données. A ma connaissance, la question n'a jamais été posée en ces termes.

³⁶ C'est peut-être un goût prononcé pour l'abstrait, et l'oubli du fait que notre nature est une nature blessée, qui a conduit certains milieux catholiques notamment à des prises de position rigides et sans nuances. Si, dans le fond, ces milieux ont peut-être raison, c'est en oubliant qu'une vérité pensée ne peut être indépendante d'une manière de la dire ; de même, une norme ne peut être perçue indépendamment d'une conscience qui en accepte l'exigence normative. On peut remarquer la rigidité et l'étroitesse de nombre de contributions, par ex. : *L'embryon : un homme, Actes du Congrès de Lausanne 1986, Premier Congrès de la Société suisse de bioéthique, 8 et 9 novembre 1986*, Lausanne 1987. Deux contributions cependant sortent du lot : G. Cottier, O.P., *Les bébés-éprouvettes. Problèmes éthiques* (pp. 27-52) et A. Suarez, *Engendré, non pas fabriqué* (pp. 99-123, surtout les premières pages). On s'étonnera, en revanche, de la lourdeur d'autres contributions, comme celle du pourtant célèbre professeur J. Lejeune, laquelle se retrouve dans

3. Ethique et pluralisme politique

A la lumière de ces quelques considérations éthiques, on peut se demander si elles ont quelque chance d'avoir un écho dans les milieux politiques, et s'il est bon qu'une législation suive de près de tels impératifs.

3.1. Libéralisme philosophique

Cette question me ramène au point de départ et fait comprendre le rôle indispensable des comités d'éthique. Seulement, ces comités devraient peut-être porter un autre nom ; en effet, les avis qu'ils publient portent la marque de la présence plus ou moins forte d'un consensus ; mais la nature n'a nullement besoin de consensus, pas davantage que l'éthique. C'est bien le glissement de l'ordre philosophique à l'ordre politique qui embrouille singulièrement les problèmes. En effet, le pluralisme politique est indiscutablement un gain considérable de nos sociétés démocratiques ; mais si le consensus populaire est nécessaire dans l'ordre politique, il n'est pas forcément apte à dire les vraies exigences morales ; les comités d'éthique n'ont pas *a priori* de compétence éthique, et leurs opinions, fort précieuses juridiquement, ne définissent pas les normes et n'ont pas pouvoir de le faire.

C'est cette confusion des deux ordres, philosophique et politique, qui a donné l'illusion que l'affirmation d'une exigence morale vraie et objective serait une atteinte à la conscience individuelle et au principe de la tolérance mutuelle. Il n'est qu'à considérer la polémique récente en France autour de la pilule RU 486 pour s'en convaincre : toute volonté de souligner l'objectivité du respect de la vie humaine a été considérée par beaucoup comme une atteinte à la liberté individuelle absolue et totale.

La vie prénatale, biologie, morale et droit, Actes du VI^e Colloque national des Juristes catholiques, Paris, 15-17 novembre 1985, Paris 1986. La polémique atteint quelques sommets dans le pamphlet de Marc Dem, *Lettre à M^r Quelconque sur Les enfants artificiels*, Paris 1987. Certainement, cette attitude n'est pas indépendante d'un certain reliquat de « néo-thomisme » ou de « caporalisme thomiste », selon le mot de Gilson, qui grève une saine analyse philosophique. D'un autre côté, d'autres milieux catholiques se sentent au contraire obligés de se construire une nouvelle morale, en réinventant la philosophie et l'éthique ; cf., par ex., Edouard Bone, Jean-François Malherbe, *Engendrés par la science, Enjeux éthiques des manipulations de la procréation*, Paris 1985 ; pour une critique circonstanciée et pertinente, cf. G. Cottier, *Les bébés-éprouvettes* (1986), pp. 216-221, et P. Favraux, SJ, et A. Chapelle, SJ., *Bioéthique et foi chrétienne, à propos d'un livre récent*, dans *Nouvelle Revue théologique* 108 (1986), pp. 249-267.

Une telle attitude est certainement dépendante d'une fausse conception de la liberté³⁷, mais elle n'est pas sans rapport avec une autre erreur, à laquelle elle s'oppose : celle qui vise à imposer telles quelles sur un plan politique les exigences proprement éthiques. Si d'un côté le libéralisme philosophique peut être considéré comme une déviation de la pensée et de la conscience, il en va de même, d'un autre côté, de l'attitude visant à imposer politiquement des conclusions morales devant lesquelles la conscience est responsable. On en a eu un exemple récent en Suisse où, en mars 1989, le Tribunal fédéral a, entre autres mesures, levé l'interdiction de pratiquer la *favete*, interdiction que le Grand Conseil du Canton de Saint-Gall avait adoptée dans un arrêté du 24 février 1988. Cette décision du TF, qui fait suite à deux recours de droit public déposés contre l'arrêté du Grand Conseil saint-gallois, fait clairement apparaître la distinction — je ne dis pas la séparation — entre morale et politique: il est illusoire et non réaliste de vouloir interdire la pratique de la *favete*, même dans un canton catholique, quelles que soient les raisons morales ou religieuses invoquées. Illusoire, parce que la *favete*, au moins contenue dans certaines limites, ne porte pas atteinte à la vie sociale et politique d'un pays ; la décision du TF l'indique suffisamment³⁸. Une telle interdiction n'est pas seulement illusoire, mais elle est encore non réaliste parce qu'elle ne tiendrait aucunement compte des décisions des autres cantons³⁹, voire des autres pays⁴⁰, et qu'une interdiction isolée provoquerait inexorablement un tourisme gynécologique ridicule.

3.2. Vers des solutions réalistes

Il faut aller plus loin : ce ne sont pas seulement des considérations politiques et pragmatiques qui plaident en faveur du refus de toute interdiction brutale de la *favete* en Suisse. La sagesse philosophique rejoint ici le pragmatisme à l'encontre de tout refus obstiné.

³⁷ C'est en fait une conception nihiliste, de type sartrien.

³⁸ Il faudrait s'appuyer ici en détail sur les considérants du jugement du 15 mars 1989.

³⁹ La question de la répartition des compétences entre la Confédération et les cantons est un problème politique et juridique complexe, sur lequel les experts émettent des avis divergents. Pour faire le point sur la question, cf. *Rapport Amstad* (1988), p. 103 s., § 81 s.

⁴⁰ A raison, la Commission Amstad a spécialement pris en compte les travaux du « Comité ad hoc d'experts sur les progrès des sciences biomédicales » du Conseil d'Europe et s'est maintes fois appuyée sur le *Projet de Recommandation No R (87)... du Comité des Ministres aux Etats membres relative à la procréation artificielle humaine*. Cet important document est publié en annexe au *Rapport Amstad*.

En effet, il ne serait pas sage de légiférer directement à partir d'une ligne éthique trop rigoureuse: la loi n'a pas pour fin d'empêcher tous les vices moraux ⁴¹, car c'est là la fonction propre de la morale au cœur d'une conscience éclairée. La loi n'a pas à se substituer à la fonction propre de la conscience. Mais la loi doit impérativement interdire les pratiques qui mettraient en péril la stabilité de la communauté politique. Si l'éthique ne demande pas à la loi de se substituer à elle, surtout dans une société pluraliste, elle peut cependant en exiger le respect du minimum indispensable. C'est la raison pour laquelle les partis politiques auraient tort de se battre pour l'interdiction de la FIVETE en Suisse: ce serait d'abord irréaliste, comme je l'ai dit, et ce serait ensuite un manque de sagesse face à une pratique qui ne met pas en cause l'unité du corps politique.

Cette simple considération permet d'indiquer des chemins bons et praticables pour une législation. Il suffit pour cela de reprendre les trois niveaux de l'analyse éthique précédente (conséquences, circonstances, nature), et d'y considérer ce qui mérite d'être imposé (ou interdit) légalement, tout en laissant à chaque couple le soin de décider, en conscience, la voie morale qui lui semble la plus juste.

Etant donné que c'est un manque de sagesse de vouloir interdire la pratique de la *fivete*, les partis politiques devraient s'activer à travailler pour la maintenir dans de justes limites. On peut décemment proposer, au moins, les limites suivantes:

1. Quant aux *conséquences*: j'ai rappelé que l'une des conséquences les plus importantes de la pratique actuelle de la *fivete* est le problème des embryons faussement dits « surnuméraires ». Certains veulent, à cet égard, se montrer rassurants et affirment que, dans un avenir plus ou moins proche, il sera possible de congeler des ovules. En attendant, il faut décider des embryons actuellement existants, ou prochainement « produits ». Une législation pourrait *interdire de féconder plus d'embryons que le couple ne peut et*

⁴¹ « Or la loi humaine est imposée à la multitude des hommes, et la plupart d'entre eux ne sont point de vertu éprouvée. Ces pourquoi la loi humaine n'interdit pas tous les vices dont les hommes vertueux s'abstiennent; elle interdit seulement les plus graves dont il est possible à la majeure partie des gens de s'abstenir; et spécialement ceux qui tournent au dommage d'autrui. Sans l'interdiction de ces vices-là, en effet, la vie en société serait impossible pour l'humanité; aussi interdit-on, par la loi humaine, les assassinats, les vols et les autres crimes de ce genre. » Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, p. 96, a. 2.

ne veut en accueillir. Le respect de la vie de l'individu (personne) humain, surtout s'il est faible, menacé et sans défense, doit impérativement orienter la loi. Dans ce sens, les conclusions du *Rapport Amstad*⁴² semblent mieux pondérées que les *Directives médico-éthiques pour le traitement de la stérilité par fécondation in vitro et transfert d'embryons*, version 1985, éditées par l'Académie suisse des sciences médicales (ASSM)⁴³. Enfin, il est certainement d'autres conséquences envisageables, que je n'ai pas traitées ici. On peut se référer aux conclusions du *Rapport Amstad*.

2. Quant aux *circonstances* : j'ai souligné que la pratique actuelle de la *fivete* est, quoi qu'on en ait, objectivement abortive. La bonne intention ne change en rien la structure d'un processus. Pour résoudre cette difficulté, on pourrait soit refuser d'implanter plus d'un embryon à chaque transfert. Ou bien, on peut édicter des directives impliquant qu'on *entreprenne tout ce qui est possible pour que tous les embryons implantés parviennent jusqu'à la naissance*.

3. Quand à la *nature* : s'il est vrai que la sexualité humaine comporte une double signification, de procréation et d'union, et qu'un enfant a le droit de naître et d'être éduqué dans un milieu stable, avec un père et une mère, on devrait *n'admettre d'autorisation pour la fivete qu'au sein d'un couple*

⁴² Certes, le § 516, pp. 66-68, du *Rapport Amstad* comporte des ambiguïtés analogues à celles des *Directives* de l'ASSM (cf. note suivante) ; certes la commission n'a pas pris position sur le statut de l'embryon ; néanmoins, elle semble avoir suffisamment insisté sur le respect de la dignité humaine et l'intangibilité de la vie humaine pour indiquer la voie à suivre : « La vie humaine a sa valeur propre et elle est intangible. (...) La vie humaine ne doit en tout cas pas être utilisée comme un moyen de parvenir à un but. Cela implique des conséquences, notamment pour la production d'embryons à d'autres fins que la procréation et leur développement extra-corporel » (p. 46, § 421). « Le risque d'abus, en cas de formation d'embryons *in vitro*, résulte essentiellement du fait que pour la FIV, plusieurs ovules sont fécondés et que, par conséquent, le nombre d'embryons obtenus peut dépasser le nombre de ceux qu'il est médicalement possible d'implanter. Il peut, dans une large mesure, être écarté si l'on s'efforce de ne pas produire davantage d'embryons que le nombre requis (Projet du Conseil de l'Europe, Principe 8, § 1), et si les embryons qui se sont formés sont effectivement tous implantés » (p. 81, § 533). Quant à l'intelligibilité de « l'image » humaine (§ 422), cette notion vaguement religieuse, qui rappelle la condition créaturale de l'homme, est mal précisée dans le rapport.

⁴³ Les § 4, 6, 7 des *Directives* de l'ASSM (1985) interdisent respectivement le « don d'embryon », l'utilisation d'embryons fécondés pour une grossesse ultérieure, leur utilisation comme objets de recherche. Il ne reste logiquement qu'une seule solution : leur destruction. Sur ce point, ces directives me paraissent inadmissibles en regard des progrès des méthodes de cryoconservation.

constitué⁴⁴. En tout état de cause, la législation devrait interdire toute *fivete* hétérologue (avec don de sperme, don d'ovule), ou avec le sperme du mari décédé⁴⁵. En effet, l'acceptation pratique de la *fivete* hétérologue conduit socialement à une mise en question de la conception de la famille dans notre Etat. Il me semble que l'ordre politique doit maintenir impérativement la centralité de la famille, déjà bien menacée, et qu'il est impératif de légiférer dans ce sens. Curieusement, le *Rapport Amstad* est moins strict que les *Directives* de 1985 de l'ASSM⁴⁶. La raison de cette différence tient certainement au fait que, sur ce point, la Commission Amstad n'a pas voulu traiter de façon différente la *fivete* et l'insémination artificielle, alors que l'ASSM s'empêtre dans de bien embarrassantes contradictions⁴⁷. Quoi qu'il en soit, une position cohérente est nécessaire sur un plan politique et juridique.

En conclusion, les différents rapports, avis et recommandations paraissent relativement bien fondés politiquement, alors qu'on peut aisément les

⁴⁴ Faut-il que le couple soit marié ou suffit-il qu'il vive maritalement de façon stable? « La majorité de la commission souhaite que l'on renonce à ce que les méthodes de procréation assistée homologues soient réservées aux couples mariés. Elle témoigne d'une plus grande réserve en ce qui touche les méthodes hétérologues. » *Rapport Amstad* (1988), p. 62, § 512. Les raisons de ce choix sont essentiellement juridiques. On sait qu'à cet égard le canton de Vaud n'accepte la pratique de la *fivete* que pour des couples mariés, ce qui n'est pas le cas de Genève qui se contente de suivre les *Directives* de l'ASSM (*soft law*) en lui donnant un caractère obligatoire (*strong law*). La question de fond reste ouverte.

⁴⁵ Cf. les considérations du *Rapport Amstad* (1988), p. 68, § 517, qui rappelle qu'une telle pratique aboutirait, aux yeux de la loi, à la naissance d'un enfant orphelin de père.

⁴⁶ La commission se contente d'émettre quelques réserves en ce qui concerne la question de la procréation assistée hétérologue (cf. p. 62, § 512). Ce sont des considérations juridiques, plutôt qu'éthiques, qui orientent le choix : « Pour le reste, la majorité de la commission est d'avis que les conditions juridiques doivent être les mêmes que pour l'insémination artificielle, c'est-à-dire que la FIV, homologue ou hétérologue, doit être réservée aux couples mariés ou à ceux qui vivent en union libre stable, ce dernier point ayant néanmoins soulevé, comme pour l'insémination artificielle, d'importantes objections » (p. 81, § 532). Les *Directives* de l'ASSM (1985) sont plus restrictives : « Seules les cellules germinatives du couple en question doivent être utilisées » (§ 3).

⁴⁷ « Les directives exigent que les cellules germinatives du seul couple concerné par la FIV soient utilisées. Bien que la stérilité puisse être due non seulement à une imperméabilité des trompes mais aussi à une incapacité de produire des cellules germinatives chez l'un ou l'autre des partenaires, le recours à des cellules germinatives masculines ou féminines en provenance de tierces personnes est proscrié. L'ASSM est parfaitement consciente du fait que les présentes directives se trouvent ainsi en contradiction relative (*sic*) avec les directives sur l'insémination artificielle édictées en 1981 par l'ASSM, conformément aux recommandations du Conseil de l'Europe. Cependant, et compte tenu des complications graves qu'impliquerait l'introduction du don externe de cellules sexuelles dans le déroulement de la FIV et du TE, l'Académie n'est pas disposée à abandonner sa position restrictive à ce sujet; elle accepte volontiers le reproche d'une certaine inconséquence (...) » (*Directives* de l'ASSM [1985], § Commentaires).

contester philosophiquement. Il en découle que l'on ne saurait impunément confondre éthique et politique : considérer ces documents comme des traités de morale est ruineux pour l'éthique ; appliquer directement et univoquement les conclusions de l'éthique révèle un manque de discernement. Ce n'est donc pas par hasard si, très critique à l'égard de ces rapports en ce qui touche aux questions philosophiques, je les rejoins bien souvent dans les conclusions pragmatiques ⁴⁸. On peut seulement regretter que les fondements philosophiques n'y soient que rarement solidement étayés.

Ce dernier trait fait ressortir, une nouvelle fois, qu'on n'échappe pas à la philosophie, et qu'il y a sur ce plan une lacune indiscutable. Se ce n'est pas à la loi d'éduquer les consciences, il faut bien que les parents et éducateurs s'en chargent sérieusement. Or, comment le faire à propos de sujets aussi complexes sans une formation soutenue ? Il est indispensable que, pour voir clair et juger critiquelement, on apprenne à *penser* autrement qu'en termes de pragmatisme et autrement qu'en manichéen. A cet égard, l'enseignement de la philosophie est un moyen de premier ordre. Tout le monde semble le reconnaître de plus en plus. Tout le monde ? Mis à part peut-être certains milieux qui aimeraient tellement voir diminuer l'importance de l'enseignement de la philosophie. C'est là une myopie insoutenable, alors que les nouveaux défis de la médecine et de la biologie réclament que l'on voie bien et loin.

François-Xavier Putallaz

⁴⁸ « L'une des principales objections à la pratique de la FIV découle du fait que l'insémination extra-corporelle de l'ovule expose l'embryon et, partant, le développement prénatal de la vie humaine à toutes sortes d'influences particulières. Cela implique de multiples risques d'abus. La majeure partie des membres de la commission pensent que l'on peut remédier efficacement à ce danger et que, par conséquent, il n'y a pas lieu de renoncer totalement à la FIV en tant que traitement de la stérilité. (...) C'est pourquoi la majorité de la commission est d'avis que la FIV doit être autorisée en vue du transfert d'embryons, c'est-à-dire dans les limites de la procréation assistée, mais non à d'autres fins. » *Rapport Amstad* (1988), p. 80, § 531.