

républicain qui initia une période de réduction drastique des politiques d'aide sociale. Vingt-cinq ans plus tôt, l'article de Jensen coïncida avec l'assassinat de Martin Luther King et les émeutes qui s'ensuivirent, avec l'opposition croissante à la guerre du Vietnam et avec la réaction conservatrice que ces événements suscitérent³². De plus, souligne Gould, ni l'une, ni l'autre de ces deux publications retentissantes n'avançaient des arguments neufs et innovateurs : leur succès ne s'expliquait pas par des raisons scientifiques, mais par des facteurs contextuels. Elles répondaient à des préoccupations politiques.

Le problème auquel ces thèses racistes tentent d'apporter des réponses est l'allocation de ressources à des populations de statut social inférieur : étant donné l'échec avéré de politiques égalitaristes, comme en témoigne la persistance de l'échec social de certaines populations, ne faut-il pas revoir l'idéal égalitaire ? Pour les auteurs de ces thèses, continue Gould, il s'agit de reconnaître, et de justifier, les barrières biologiques qui entravent l'égalité sociale. Selon eux, il est un fait de nature que l'identité des groupes détermine le rang social que leurs membres peuvent prétendre atteindre. On a bien pu lutter contre les barrières sociales aristocratiques ; on ne peut rien contre l'ordre naturel. Le « seuil » Noir est différent du « seuil » Caucasien – *we have to face it!*

Bien que l'interprétation faite par Gould des motivations des auteurs des thèses que nous avons analysées s'apparente parfois à un procès d'intention et qu'elle demande à être élaborée et historiquement documentée, elle a le mérite d'éveiller à une réflexion sur les rapports qu'entretiennent sciences et sociétés. Une fonction essentielle de la science est de nous émanciper des préjugés et de l'obscurantisme. Lorsqu'elle est utilisée comme outil de légitimation de projets politiques – lorsqu'elle est idéologie – elle perd son sens premier et sa raison d'être. Si la biologie ne peut rien nous dire de déterminé sur les identités de groupe, alors elle doit se taire. Ou mieux : clamer haut et fort qu'elle ne sait pas. Les questions d'identités humaines sont avant tout des questions d'éthique, et non des problèmes biologiques.

32. GOULD S.J., *op. cit.*, p. 26-27.

La question de l'identité dans les débats bioéthiques

L. RAVEZ

Centre Interdisciplinaire Droit-Éthique-Sciences (CIDES)
 Institute for life science (IARILIS)
 FUNDP – Namur

Cette contribution ne peut en aucun cas être considérée comme une analyse systématique du sujet choisi : l'identité dans les débats bioéthiques. Il y a tellement de points à évoquer que les quelques pages qui me sont accordées suffiraient à peine pour en établir la liste. Par ailleurs, on ne peut même pas parler ici d'une introduction. L'approche proposée est en effet extrêmement subjective et partielle, ne retenant que trois problématiques et éludant les autres, pourtant tout aussi intéressantes. En réalité, ce qui suit pourrait être comparé à un minitrip dans une grande capitale pour la visite de laquelle on manquerait de temps et que l'on choisirait dès lors de ne découvrir qu'à travers trois lieux certes très particuliers mais que l'on croit néanmoins représentatifs de l'ensemble. Cela dit, un tel aveu de subjectivité et le parti-pris d'inexhaustivité qui l'accompagne ne suffiront pas à échapper à la nécessité de préciser de quoi il va être question dans la suite ; voici dès lors quelques mots d'introduction.

On parle beaucoup d'identité dans la littérature bioéthique anglo-saxonne et beaucoup moins voire quasiment pas dans la littérature francophone. Je ne souhaite pas formuler d'hypothèses expliquant un tel écart, mais le fait que la tradition philosophique anglo-saxonne offre au concept d'identité une place importante pourrait probablement constituer une piste à suivre

pour celui qui se lancerait dans l'entreprise d'élucidation de cette caractéristique.

Quoi qu'il en soit, lorsqu'il est utilisé dans la littérature bioéthique, le concept d'identité se déploie à travers deux grands types de question, le second s'inscrivant dans le prolongement direct du premier. Le premier type de question consiste à s'interroger sur le fait que, malgré les nombreux changements et les modifications que l'être humain est amené à vivre tout au long de son existence, il subsisterait *quelque chose* qui ne bouge pas, qui reste le même et qui constitue son identité propre. Le deuxième type de question concerne la nature même de ce *quelque chose* qui subsisterait dans le temps : serait-ce quelque chose comme l'essence de l'être humain concerné, ce que chacun posséderait en propre, ce qui le constituerait en tant que *personne* humaine et persisterait à travers les divers changements qu'il subirait ?

Dès lors qu'en bioéthique, on évoque le concept d'identité, celui de *personne* pointe très rapidement son nez, ce qui ne facilite pas nécessairement la réflexion, tant ce terme de *personne* est lourd de sens et fait donc l'objet d'interprétations diverses. Dans l'univers de la bioéthique, évoquer le concept de *personne* amène très vite celui qui s'y risque à devoir se questionner sur le respect dû à cette personne, la *dignité* intrinsèque dont elle serait porteuse et les *droits* qui y sont liés.

Afin d'éviter des détours philosophiques fastidieux, nous allons emprunter un raccourci bien connu et utiliser la définition du concept de *personne* proposée par John Locke¹ ; celle-ci nous ramenant d'ailleurs à la question de l'identité : « Un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui peut se considérer comme étant le même, comme étant la même chose pensante, en différents temps et en différents lieux » (Essai, II, XXXVII).

À cette définition de la *personne*, Locke et les philosophes qui s'en inspirent plus ou moins directement, associent régulièrement une notion de res-

1. John Locke est considéré comme une référence majeure concernant l'approche philosophique de l'identité. H. Noonan écrit à ce sujet : « [...] on peut vraiment dire que tout ce qui a été écrit après lui consiste en des notes de bas de page ajoutées à l'œuvre de Locke. En effet, nombre de philosophes actuels travaillant sur l'identité personnelle seraient encore heureux de se présenter comme des "Lockéens", ou au moins "néo-Lockéens" dans leur approche du problème, alors que beaucoup d'autres définissent naturellement leurs positions en fonction de leur opposition à Locke » (H. W. NOONAN, *Personal Identity*, 2nd édition, New York, Routledge, 2003, p. 24).

ponsabilité. Une *personne* est capable de répondre de ses choix et de les assumer moralement. Une telle capacité suppose évidemment une forme complexe de conscience liée à une série de compétences cognitives comme la rationalité ou la conscience de soi².

Évidemment, les questions métaphysiques ici ne manquent pas. Qu'en-tend-on exactement par cette *capacité* à répondre de ses choix et à faire preuve d'une forme complexe d'intelligence ? Les humains handicapés mentaux, les comateux, les déments séniles, les embryons, les fœtus ou même les jeunes enfants sont-ils vraiment des *personnes* ? Doit-on offrir le même statut moral à un embryon qui n'est pas en mesure d'exercer les compétences liées au statut de personne et ne le sera peut-être jamais, et à une personne plongée dans le coma qui est momentanément empêchée d'exercer ces compétences ?

Ce n'est pas tout, car certains, en lien avec la montée en puissance d'un mouvement de défense des droits des animaux, se sont émus du caractère spéiciste du concept de personne, celui-ci semblant réservé aux êtres humains. Une série de bioéthiciens, dont le plus connu est probablement Peter Singer³, ont suggéré que certains animaux pouvaient prétendre aux qualités inhérentes au statut de personne, à l'inverse de certains êtres humains (nouveau-nés, personnes handicapées mentales, vieillards séniles, etc.) qui n'ont jamais eu, n'auront jamais ou ont définitivement perdu ces qualités.

Au total, malgré les dissensus majeurs qui apparaissent, au sein même de ce courant inspiré par Locke, entre les différentes approches du concept de personne, une définition large pourrait réconcilier les uns et les autres ; la voici formulée par David DeGrazia : « [...] Une personne est quelqu'un qui – quelle que soit son espèce – a la capacité d'avoir des formes suffisamment complexes de conscience »⁴. Il faut ajouter que *capacité* doit ici être comprise dans le sens d'une capacité effective, et pas uniquement dans le sens d'une potentialité.

2. D. DeGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 3.

3. Voir, par exemple, P. SINGER, *La libération animale*, Paris, Grasset, 1993 ou encore P. SINGER, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard Éditions, 1997.

4. "[...] person is roughly someone (of whatever species or kind) with the capacity for sufficiently complex forms of consciousness" (D. DeGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, *op.cit.*, p. 6).

Selon cette approche, être une *personne* renvoie chez un être vivant à une série de caractéristiques comme la capacité de décision, la rationalité, la conscience de soi, etc., sans que la possession de l'ensemble de ces caractéristiques soit indispensable, ni sans que la possession d'une et d'une seule suffise à qualifier l'être en question de *personne*.

Après cette première approche introductive essentiellement axée sur le concept de personne, je voudrais maintenant rentrer dans le vif du sujet. Comment la question de l'identité se pose-t-elle concrètement en bioéthique ? Comme je l'ai signalé, trois domaines de recherche que l'on peut considérer comme représentatifs seront examinés dans cette contribution : les manipulations génétiques amélioratives, les interruptions de grossesse et les maladies neurodégénératives liées au grand âge.

Identité et manipulations génétiques amélioratives

Le premier domaine concerne les technologies amélioratives et les manipulations génétiques qui pourraient être utilisées pour améliorer l'être humain. Une série de chercheurs très dynamiques comme John Harris⁵ ou Nick Bostrom⁶ défendent aujourd'hui l'idée qu'il serait temps pour l'humanité de reprendre en main les rênes de la nature en développant et en implémentant des technologies amélioratives. Ces « améliorations » ne sont pas simplement destinées à soigner nos maladies ou à prendre en charge nos handicaps, mais aussi et d'abord à améliorer nos performances dans la façon dont nous percevons le monde, dont nous comprenons les choses et retenons les informations. Il s'agit aussi de nous rendre plus résistants aux maladies, à la douleur, aux accidents, et, en fin de compte, de reculer l'heure de notre mort. L'objectif n'est donc pas seulement de changer le monde, mais aussi de changer l'humanité elle-même. Ce qui fait dire à certains qu'une nouvelle phase de l'évolution est en route, qui verra la sélection naturelle relayée par des processus de sélection délibérément choisis. La sélection naturelle devient sélection délibérée, l'évolution darwinienne devient évolution améliorative⁷.

5. Voir notamment : J. HARRIS, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

6. Voir notamment : J. SAVULESCU – N. BOSTROM (ed.), *Human Enhancement*, New York, Oxford University Press, 2009.

7. J. HARRIS, *Enhancing Evolution*, *op. cit.*

Les manipulations génétiques sont au cœur de ce projet et on parle aujourd'hui clairement d'*améliorations génétiques*⁸. Pourtant, beaucoup de scientifiques, de philosophes et de spécialistes de l'éthique ont pris l'habitude de tirer régulièrement la sonnette d'alarme éthique en multipliant les arguments contre la manipulation du génome humain. Certains estiment en effet que, pour des raisons éthiques, il faut préserver à tous prix l'intégrité du génome de l'être humain lui-même garant de la préservation de la nature humaine. D'autres, comme Harris, pensent qu'il est difficile de comprendre un tel conservatisme, tant il est évident que nous sommes le produit d'une évolution qu'il n'y a aucune raison de considérer comme aboutie. D'ailleurs, propose malicieusement Harris, si nos ancêtres simiesques avaient voulu garder leur génome inchangé, à supposer que cela ait un sens d'écrire cela, nous ne serions pas là pour en parler⁹.

On voit ainsi se dessiner la préoccupation identitaire qui anime le débat éthique sur les manipulations génétiques, qu'elles soient thérapeutiques ou amélioratives. Cette préoccupation pourrait être formulée de cette façon : il y a quelque chose d'unique qui définit et identifie l'être humain, et il ne peut être question d'y toucher, sous peine que, ce faisant, nous perdions notre identité humaine.

Cette préoccupation identitaire est clairement à l'œuvre chez ceux qui, s'appuyant sur la thèse bioconservatrice, invoquent comme Fukuyama la fameuse *dignité humaine* : « c'est-à-dire [...] l'idée que la race humaine possède en propre quelque chose d'unique qui dote chaque membre de l'espèce d'un statut moral plus élevé que le reste du monde naturel »¹⁰. Ce « quelque chose d'unique » possédé par chaque être humain – Fukuyama l'appelle le « facteur X »¹¹ – est inscrit dans notre génome et il n'est pas question d'y toucher, au risque que l'Homme ne soit plus l'Homme. De la même façon, la Déclaration

8. Voir notamment : J. HARRIS, *Enhancing Evolution*, *op. cit.* et T. MCCONNELL, « Genetic enhancement, human nature and rights », in *Journal of Medicine and Philosophy*, 35: 415-428, 2010.

9. J. HARRIS, *Enhancing Evolution*, *op. cit.*, pp. 8 et svtes.

10. F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Gallimard-folio actuel, 2002, p. 282.

11. « [...] ce facteur X ne saurait être réduit à la possession du choix moral, ou de la raison, ou du langage, ou de la sociabilité, ou de la parole, ou des émotions, ou de la conscience, ou de toute autre qualité qui a été mise en avant comme raison de la dignité humaine. C'est l'ensemble de ces qualités réunies dans un tout humain qui constitue le facteur X. » (F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme*, *op. cit.*, pp. 301-302.)

universelle sur le génome humain et les droits de l'Homme de l'Unesco indique clairement dans son Article premier que « [le] génome humain sous-tend l'unité fondamentale de tous les membres de la famille humaine, ainsi que la reconnaissance de leur dignité intrinsèque et de leur diversité. Dans un sens symbolique, il est le patrimoine de l'humanité ».

La crainte de certains semble donc être que les manipulations génétiques modifient négativement ou même *blessent* la nature humaine et menacent ainsi la dignité de l'être humain. Face à un tel alarmisme moral, on peut tenter de se rassurer en raisonnant un peu, comme le propose Terrance McConnell et en posant trois questions : 1. Que signifie modifier négativement ou *blessar la nature humaine* ? 2. Est-il possible de changer la *nature humaine* ; 3. S'il s'avère possible de changer la *nature humaine*, est-ce que c'est mal ?¹²

Pour commencer par la question 2, il est particulièrement difficile d'imaginer que des manipulations génétiques puissent modifier la *nature humaine*, car il faudrait que celles-ci touchent l'ensemble de l'humanité. Or, même si une manipulation parvenait à modifier le génome d'un milliard de personnes – ce qui semble déjà très improbable – de façon telle qu'ils ne puissent plus être considérés comme humains, il resterait encore 5 milliards d'humains. Une nouvelle espèce aurait été créée, mais la nature humaine n'aurait pas été modifiée.

De toute façon, même si la nature humaine pouvait être modifiée, serait-ce mal de le faire (question 3) ? Pas nécessairement, puisqu'on pourrait imaginer des manipulations qui amélioreraient vraiment cette nature humaine, en renforçant notre système immunitaire, notre mémoire, etc. À moins de considérer l'être humain comme parfait, on peut difficilement nier que certaines améliorations pourraient s'avérer utiles.

Mais que signifie vraiment ici *blessar* ou modifier négativement la nature humaine (question 1) ? Cette question doit évidemment être mise en perspective avec une volonté d'améliorer l'être humain à travers des manipulations génétiques, ce à quoi s'opposent précisément ceux qui brandissent l'étendard de l'inviolabilité de la nature humaine. Pour justifier leur point de vue conservateur, certains avancent que face à une « machine » aussi complexe que l'être humain, on ne peut espérer améliorer quoi que ce soit sans risquer de créer des dommages considérables. On notera ici que réparer un système complexe qui

12. T. MCCONNELL, "Genetic enhancement, human nature and rights", *op. cit.*, p. 420.

défaillit est très différent que de tenter d'améliorer un système fonctionnant normalement. Une telle intervention est justifiée par le dysfonctionnement et la volonté que le système fonctionne à nouveau normalement. Dans le cas d'une manipulation génétique améliorative, a priori, tout fonctionne normalement, mais l'on voudrait que cela fonctionne mieux encore. La question devient dès lors : comment espérer améliorer un système aussi complexe que l'être humain, et qui ne fonctionne finalement pas si mal, alors que nous comprenons à peine comment tout cela tourne ? Autrement dit, comment espérer faire mieux que la nature, alors que nous ne comprenons pas très bien comment la nature fonctionne ?¹³

Deux arguments importants viennent alimenter les questions 1 et 3. Le premier affirme que l'on ne peut pas chercher à modifier l'agencement naturel des choses, produit de l'évolution, en allant trifouiller le génome humain ; et cela, parce qu'il y aurait une sorte de sagesse immanente dans l'ordre naturel des choses. Autrement dit, en fin de compte, en matière de génome humain, tout irait pour le mieux dans le meilleur des mondes. Le deuxième argument semble nous mettre en garde contre un passage à l'acte : si nous touchons au génome humain alors qu'on nous a prévenus des dangers potentiels, nous allons perturber un équilibre fragile et faire pire que mieux.

Ces deux arguments ne manquent évidemment pas de pertinence et il faut y être attentif. Mais deux remarques au moins s'imposent. La première est que ces arguments ont une portée très large qui dépasse de loin les manipulations génétiques. On pourrait brandir ceux-ci à chaque fois qu'une nouvelle découverte médicale apparaît, mais aussi à chaque fois que l'être humain intervient d'une façon ou d'une autre dans des systèmes naturels complexes (construction d'un barrage, aménagement d'une route, abattage d'une forêt, etc.). La deuxième remarque à adresser au bioconservatisme concerne la pertinence même de la démarche. En effet, on peut raisonnablement imaginer que certaines améliorations génétiques pourraient être mises en place sans pour autant perturber l'équilibre du système humain. Bostrom et Sandberg prennent l'exemple du stockage des graisses. La sélection naturelle a probablement favorisé chez l'être humain un goût particulier pour les sucres et les graisses, sources essentielles d'énergie. Mais aujourd'hui, cette attirance particulière

13. Voir à ce sujet : N. BOSTROM – A. SANDBERG, "The Wisdom of Nature : An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement", in J. SAVULESCU – N. BOSTROM (ed.), *Human Enhancement, op. cit.*, pp. 375-416.

constitue un véritable fléau dans le monde d'abondance alimentaire où nous vivons. À côté d'autres stratégies (régimes, campagnes de prévention, thérapies comportementales, chirurgie, etc.), une thérapie génique pourrait contribuer à modifier cette situation, en contenant ainsi l'épidémie d'obésité qui sévit dans le monde et les conséquences médicales (diabète, maladies cardiovasculaires, etc.) qu'elle provoque¹⁴. Devra-t-on alors à la fois reconnaître une possibilité d'amélioration en ce domaine, en acceptant dans la foulée que le génome est perfectible sur ce point, et refuser toute intervention au nom du bioconservatisme ? On admettra là, à tout le moins, une difficulté.

Mais le concept d'identité se retrouve également invoqué dans le débat sur l'éthique des améliorations génétiques sous une autre forme : celui de l'identité personnelle. Nous ne pourrions pas développer ce point ici, mais dit de façon très simple, la crainte de certains est que les manipulations en question, notamment celles qui concernent le fonctionnement cérébral, viennent modifier de façon radicale l'identité personnelle des individus, les changeant à ce point, qu'ils ne seraient plus les mêmes, après l'intervention, que ceux qu'ils étaient avant¹⁵.

Identité et interruption de grossesse

Un deuxième domaine de recherche pour lequel on invoque régulièrement à titre d'argument le concept d'identité concerne l'interruption de grossesse. Un des arguments classiques pour justifier moralement les interruptions de grossesse précoces consiste à montrer qu'en fin de compte, l'embryon que l'on élimine n'est pas pleinement une *personne* et qu'il ne s'agit donc pas de « tuer » quelqu'un, mais plutôt d'empêcher quelqu'un d'exister un jour. Cette argumentation bien connue est notamment celle utilisée par Jeff McMahan¹⁶. Pour lui, une personne au plein sens du terme est un esprit incarné, doué de capacités cognitives, plus précisément un être conscient avec « une riche et complexe vie mentale, une vie mentale d'un haut degré de sophistication »¹⁷.

14. *Ibid.*, pp. 390-391.

15. À ce sujet, voir notamment : D. DEGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, *op.cit.*, pp. 228-243.

16. J. McMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 267.

17. *Ibid.*, p. 45.

L'embryon, qui ne possède pas ces caractéristiques essentielles, n'est donc pas une personne.

Face à cet argument, la position de Don Marquis s'avère incontournable¹⁸. Celle-ci qui, de prime abord, semble s'inscrire dans une longue tradition de prises de position militantes marquées par des convictions religieuses fortes, s'en démarque pourtant, essentiellement par le souci constant de Don Marquis de s'en tenir aux seuls arguments de la raison, en évitant tout biais idéologique ou religieux. Plus précisément, l'idée de Don Marquis est de montrer que l'interruption de grossesse, lorsqu'elle intervient après plus de deux semaines de gestation¹⁹ doit être considérée d'une façon générale comme un mal moral parce qu'elle prive l'embryon ou le fœtus²⁰ d'un avenir qui vaut la peine d'être vécu, alors que nous, qui disserterons sur son avenir, pouvons vivre. En cela, tuer un fœtus ou un embryon est aussi mal que tuer un enfant ou un adulte. En perdant la vie comprise dans son sens biologique, je perds en effet la possibilité de pouvoir avoir « toutes ces activités, projets, expériences et distractions qui auraient sans cela constitué ma vie personnelle »²¹. Il n'y a aucune raison de considérer que les choses sont différentes pour l'embryon ou le fœtus.

Un tel argument, aussi puissant soit-il, semble s'appuyer implicitement sur la conviction d'une forme d'identité entre le fœtus en question et la personne qu'il deviendra peut-être et qui pourra profiter de l'avenir évoqué par Don Marquis. À quoi bon évoquer l'avenir – toujours incertain – d'un embryon ou même d'un fœtus si l'on n'a pas en tête une continuité avec l'être humain adulte de demain ? Il est clair ici que Don Marquis n'envisage la ré-

18. Voir notamment : D. MARQUIS, "Why Abortion is Immoral", in H. Kuhse – P. Singer (ed.), *Bioethics. An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, pp. 46-57. [Publié initialement dans *Journal of Philosophy*, LXXXVI, 4 (April 1989), pp. 13-20].

19. On considère souvent qu'avant deux semaines de gestation, l'embryon n'est pas biologiquement un individu. Il peut en effet se diviser et former autant d'êtres humains que de parties obtenues. Il peut également fusionner avec un autre embryon et ne former qu'un seul être humain. En outre, si l'on prélève une cellule de cet embryon, comme c'est le cas lorsque l'on veut vérifier sa santé génétique, celle-ci placée dans un environnement adéquat pourra former un nouvel embryon. Au vu de ces éléments et d'autres que nous ne détaillerons pas ici, beaucoup estiment qu'il est difficile d'attribuer à l'embryon de moins de deux semaines un quelconque statut moral différent de celui d'un ovule ou d'un spermatozoïde.

20. On considère généralement que le stade fœtal commence à la fin de la huitième semaine de grossesse.

21. D. MARQUIS, "Why Abortion is Immoral", *op. cit.*, p. 49.

flexion sur le statut moral de l'embryon que dans une perspective qui intègre le fait d'être un embryon dans le processus global de la vie d'un être humain, une vie considérée comme une unité. Or, une telle continuité est contestable. Je peux, en tant qu'être humain adulte, relire mon histoire et en chercher le sens, en remontant le fil du passé jusqu'au stade embryonnaire. Je pourrai alors, si je le souhaite, mettre à jour une forme de continuité qui pourra être significative pour moi. Mais le chemin inverse partant de l'embryon jusqu'à l'être humain adulte est beaucoup plus hasardeux, tant le destin de l'embryon est incertain.

Nous touchons ici aux difficultés inhérentes aux arguments des opposants à l'avortement mettant en avant la potentialité de l'embryon à devenir un jour une personne²². Pour le dire rapidement et aussi platement que John Harris : « les glands ne sont pas des chènes et les œufs ne sont pas des omelettes »²³. Dit autrement encore, les êtres humains sont tous potentiellement des corps morts (de la « viande morte » écrit même Harris), ce n'est pas pour autant que nous devons être considérés comme tel avant de l'être effectivement.

En outre, les arguments autour de la potentialité de l'embryon à devenir un jour une personne se heurtent à une série de difficultés d'ordre biologique. En effet, si l'on admet que l'embryon a la potentialité de devenir une personne, alors il faut également admettre qu'un précurseur de l'embryon a la potentialité de devenir celui-ci qui deviendra à son tour une personne. Ce précurseur correspond évidemment aux gamètes (spermatozoïdes et ovules). Par transitivity, il faudrait alors considérer que ces gamètes ont également un potentiel similaire à celui de l'embryon et du fœtus. Mais ce n'est pas tout, puisque l'on sait aujourd'hui produire des clones de mammifères à partir de cellules somatiques (de la peau, du tissu musculaire, etc.), cela signifie clairement que chaque cellule de notre corps pourrait être considérée comme ayant la potentialité de devenir une personne, en profitant ainsi de l'éventuel statut moral lié à cette possibilité²⁴. Une telle position semble particulièrement dif-

22. M. TOOLEY, "Abortion and infanticide", in H. KUHSE - P. SINGER (ed.), *Bioethics. An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999 [Publié initialement dans *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, n°1 (1972), pp. 37-65], pp. 29-30.

23. J. HARRIS, *Enhancing Evolution*, op. cit., p. 166.

24. D. DEGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, op. cit., p. 252; J. HARRIS, *Enhancing Evolution*, op. cit., pp. 166-167.

ficile à tenir tant elle élargit le champ des objets qu'il faudrait considérer comme en potentialité de devenir des personnes.

Outre la question de la licéité morale de l'interruption volontaire de grossesse, la littérature bioéthique regorge de débats qui offrent l'occasion de réinterroger sans cesse le concept d'identité de l'embryon. On notera par exemple la problématique intéressante mais néanmoins complexe du début de la vie humaine, mais aussi celle des conséquences en lien avec l'identité de l'embryon qu'auront les manipulations ou les tests génétiques pratiqués sur celui-ci²⁵.

Identité et maladies neurodégénératives liées au grand âge

La peur qu'inspire à certains les maladies neurodégénératives liées au grand âge comme la maladie d'Alzheimer est souvent liée à un questionnement autour de l'identité personnelle. Une approche classique du problème consiste à comprendre cette identité en termes de continuité psychologique ou plus exactement de continuité des contenus mentaux dans la ligne des travaux de Derek Parfit²⁶.

En clair, ce qui subsiste de nous à travers les changements que nous subissons tout au long de notre vie serait d'ordre psychologique. Plus précisément, mais sans que nous puissions ici entrer dans les détails, la continuité psychologique devrait être comprise ici comme une connexité entre notre passé et les éléments (souvenirs, désirs, espoirs, engagements, etc.) contenus dans notre mémoire. Si l'on remplace les diverses constituants organiques de mon corps, en ce y compris certains éléments de mon cerveau, par des matériaux artificiels (bioniques, pourrait-on dire), l'être recréé ainsi sera bien moi à condition qu'il y ait une continuité psychologique entre lui et celui que j'étais avant la manipulation. De la même manière, une approche psychologique de l'identité accrédira l'intuition que beaucoup d'entre nous partagent selon laquelle si l'on greffe l'entiereté de mon cerveau sur un autre corps que le mien en préservant ma continuité psychologique, cela reviendra en fin de compte pour moi à acquérir un nouveau corps.

25. Voir notamment à ce sujet : D. DEGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, op. cit., pp. 244-279.

26. L'œuvre la plus connue de D. Parfit est : *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

A contrario, comme l'indique DeGrazia, une approche psychologique de l'identité estimera que je cesse alors d'exister dès lors que mes capacités mentales et mes souvenirs ont disparu. Nous retrouvons ici en filigrane le concept de personne, car ceux qui s'inscrivent dans ce courant de pensée font généralement de la continuité psychologique la caractéristique essentielle de la *persona*. Une telle approche classe évidemment d'emblée l'embryon et le fœtus dans la catégorie des non-personnes, mais crée aussi une série de difficultés métaphysiques réelles. Par exemple, celle-ci : si l'être humain doit être considéré comme essentiellement une personne, cela signifie dès lors qu'il vient à exister à partir du moment où les caractéristiques liées au fait d'être une personne apparaissent. Et comme l'embryon ne possède pas ces caractéristiques, cela signifie clairement que nous n'avons jamais été des embryons (ou jamais existé en tant que tels), ce qui est bien entendu absurde²⁷.

L'approche psychologique de l'identité a également des conséquences dans la prise en compte de ce que l'on appelle les *déclarations* (ou directives) *anticipées*. La loi belge de 2002 relative à l'euthanasie, par exemple, évoque clairement cette notion en son Article 4 : « Tout majeur ou mineur émancipé capable à le droit, pour le cas où il ne pourrait plus manifester sa volonté, de consigner par écrit, dans une déclaration, sa volonté qu'un médecin pratique une euthanasie si ce médecin constate :

- qu'il est d'une affection pathologique ou accidentelle grave et incurable ;
- qu'il est inconscient ;
- et que cette situation est irréversible selon l'état actuel de la science. »

Ces directives anticipées ont été beaucoup discutées dans la littérature bioéthique. L'idée essentielle à la base d'une telle démarche est avant tout la conviction que l'être humain a le droit de ne pas persister dans une existence qui ne lui convient pas ou plus, ou encore qui, d'une façon ou d'une autre, ne correspond plus à l'idée qu'il se fait d'une vie humaine. Ces directives concernent de plus en plus aujourd'hui des personnes qui se savent atteintes d'une démence sénile (comme la maladie d'Alzheimer) et ne souhaitent pas, lorsque la maladie les aura rendus totalement inconscients, que l'on s'acharne » sur eux.

27. D. DEGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, op.cit., p. 31.

Dans la droite ligne des positions défendues par Parfit, certains bioéthiciens estiment qu'il n'est pas moralement légitime de respecter de telles directives. Cette position repose sur la conviction que celui qui rédige la déclaration anticipée n'est pas la même personne que celle qui sera concernée dans l'avenir par les conséquences de la directive. Imaginons, comme le propose DeGrazia, qu'un homme de 60 ans qui se découvre atteint d'une maladie d'Alzheimer débutante rédige en accord avec son médecin une déclaration stipulant que lorsqu'il sera devenu dément, il ne souhaite pas bénéficier d'une quelconque thérapie prolongeant inutilement une vie qui a perdu son sens. Lorsque 10 ans plus tard, il sera plongé dans une démence profonde, les bioéthiciens que nous évoquons estimeront que l'être humain de 70 ans profondément diminué psychiquement par la maladie ne répond plus aux critères qui définissent une personne et donc qu'il n'est plus du tout le même que celui qui a rédigé la directive anticipée. Il devient alors difficile sur un plan moral de faire exécuter une directive rédigée par une personne et qui engage la vie d'un autre être humain que lui-même²⁸.

Ainsi s'achève ce rapide tour d'horizon à propos de la place du concept d'identité dans les débats bioéthiques. Dans les années qui viennent, d'autres questionnements viendront inmanquablement enrichir cette réflexion. Pen-sons notamment aux applications à la médecine des découvertes en nanotechnologie²⁹, aux progrès que l'on nous promet en neuropharmacologie³⁰ ou encore aux espoirs de certains de vaincre la mort³¹. À chaque fois, la problématique de l'identité prendra un nouveau visage, mais au fond, les mêmes questions reviendront sans cesse : Qui sommes-nous, en tant qu'individu, en tant que membre de l'espèce humaine et en tant qu'être vivant ? Comment nous reconnaissons-nous et que voulons-nous être ?

28. *Ibid.*, pp. 159-167.

29. Voir notamment : F. ALPHOFF *et al.* (ed.), *Nanoeithics. The Ethical and Social Implications of Nanotechnology*, Hoboken, Wiley, 2007.

30. Voir notamment : S. J. MORSE, "Neuroethics", in S. BLOCH – S. A. GREEN (ed.), *Psychiatric Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 309-335.

31. Voir notamment : A. DE GREY, *Ending Aging*, New York, St. Martin's Griffin, 2007.