

*Hare*  
*et*  
*la philosophie morale*

sous la direction de Jean-Yves GOFFI,  
Recherches sur la philosophie et le langage, n° 23, 2004  
Grenoble, UPMF

*Du bon usage de la Règle d'Or :*  
*Richard Hare*  
*et la question de l'avortement*

Bernard BAERTSCHI

*« Si vous plaignez les morts, plaignez  
aussi ceux qui ne sont pas nés. La mort  
n'est ni un bien ni un mal : car, pour être  
un bien ou un mal, il faut qu'une chose  
soit ».*

Sénèque<sup>1</sup>

1. INTRODUCTION

Dans le passage de Sénèque que nous avons mis en exergue, le philosophe soutient la thèse que la non existence n'est pas un mal, car il n'y a personne pour souffrir de ce mal ; on ne peut donc faire du tort à quelqu'un en empêchant son existence avant qu'elle ne débute. Richard Hare défend la thèse opposée : « Nous pouvons faire du tort aux intérêts des personnes, et ainsi peut-être manquer à nos devoirs envers eux, en empêchant leur venue à l'existence »<sup>2</sup>. Il ajoute immédiatement que, ce disant, il surprendra certains lecteurs. Autrement dit, Hare reconnaît que la thèse qu'il soutient va contre nos intuitions ou du moins celles de certains d'entre nous ; c'est toutefois sans importance car, ce qui compte, ce sont les arguments : « Il ne faut en aucun cas se fier à des intuitions

1. *Consolation à Marcia*, in *Entretiens*, Paris, Laffont, 1993, p. 31.

2. *Essays on Bioethics* [abrégé dorénavant EB], Oxford, Clarendon, 1993, p. v.

non étayées par des arguments »<sup>3</sup>. Ainsi, même si nos intuitions sont conformes à celles de Sénèque, il serait très peu philosophique d'en rester là.

Voyons donc les arguments. Mais auparavant, il nous faut faire deux remarques :

1. La thèse de Hare, telle que nous venons de la transcrire, paraît valoir autant contre la contraception que contre l'avortement, voire contre l'abstinence – et même plus, puisqu'un avortement est pratiqué sur un fœtus existant. Notre philosophe tire d'ailleurs lui-même explicitement le parallèle<sup>4</sup>. Pour notre propos, nous nous limiterons cependant à l'examen de l'avortement.

2. Si la thèse de Hare est assez originale – habituellement, les débats sur l'avortement n'y ont pas recours –, elle a tout de même un aspect plus classique, qui est de mettre en évidence une propriété intrinsèque du fœtus, propriété qui permet de condamner *prima facie* l'avortement en conférant un certain statut au fœtus<sup>5</sup>. Cette propriété, c'est la potentialité :

Quelle autre propriété du fœtus, outre sa capacité de souffrir que nous avons maintenant écartée [car un fœtus ne peut souffrir, étant donné l'état de développement de son système nerveux], pourrait nous donner une raison pour ne pas le tuer ? Je ne peux penser à aucune autre que sa potentialité<sup>6</sup>.

Ce disant, il écarte aussi la personnalité, candidat plus classique et dont il ne pense rien de bon.

Comment donc Hare présente-t-il et défend-il son argument ?

## 2. EXAMEN DE L'ARGUMENT

Le point de départ est une remarque à laquelle la plupart d'entre nous souscrit aisément et volontiers, que nous sommes heureux que notre mère n'ait pas avorté lorsqu'elle était enceinte de la personne que nous

3. EB, p. 208.

4. Cf. EB, p. 90, 157 et 182.

5. Joël Feinberg nomme cette propriété la « propriété C » ; cf. « A Question about Potentiality », in J. Narveson, dir., *Moral Issues*, Toronto, OUP, 1983, p. 234, et notre article « La place et le rôle de la personne en bioéthique », *Journal international de bioéthique*, 1993/3.

6. EB, p. 171.

allions devenir<sup>7</sup>. En effet, et sans vanité aucune, nous sommes tout bien considéré plutôt heureux d'être là et nous trouverions dommage qu'il n'y ait, à notre place, personne. Cela nous donne évidemment une bonne raison pour estimer qu'un tel avortement dont nous aurions été la victime aurait été un mal, et donc qu'un tort nous aurait été fait. Voilà, intuitivement présenté, la teneur de l'argument, qu'il suffit d'universaliser pour en faire une objection à l'avortement en général. Développons-le maintenant de manière systématique et détaillée. Nous le ferons en distinguant trois étapes du raisonnement, la première est celle de l'énoncé proprement dit, les deux suivantes introduisant les thèses nécessaires à la justification de la première étape.

### Étape I

1. Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit.
2. Je ne voudrais pas que ma mère eût avorté.
3. Je ne dois pas avorter (EB, p. 153).

La première prémisse est la Règle d'Or dans sa version négative. À l'instar de Matthieu 7.12 et de Luc 6.31, Hare la formule positivement (Fais à autrui...), mais la différence est ici sans importance et la version que nous utilisons est même plus directe puisqu'il s'agit de condamner l'avortement. Si notre philosophe part de la Règle d'Or, c'est dit-il pour trouver « un point de départ provisoire » sur lequel la plupart des lecteurs puisse être d'accord ; mais on sait que ce principe joue un rôle important dans sa doctrine morale et donc que l'invocation de cette règle n'est pas simplement procédurale. Soit donc la Règle d'Or ; si ensuite on accepte 2, alors il en résulte 3. Sous une condition toutefois : en effet, le temps des verbes est différent en 2 (passé) et en 3 (présent ou futur) ; or, parfois, ce qui était valable dans le passé ne l'est plus aujourd'hui. Mais ce n'est pas le cas ici nous dit Hare : l'éthique est insensible aux différences temporelles tant que les conditions restent les mêmes : « Nous devons donner un poids égal aux préférences égales de toutes les personnes, qu'elles soient actuelles ou simplement possibles »<sup>8</sup>. Autrement dit, qu'une personne existe maintenant, ait existé dans le passé ou existera dans le futur n'a pas de pertinence morale : les énoncés moraux n'ont pas d'indice temporel : « Les dates, par elles-mêmes, ne peuvent avoir de pertinence morale »<sup>9</sup>. Cette thèse est, pour Hare, un axiome de toute conception morale, car elle repose sur les propriétés logiques du langage éthique. Il

7. Cf. EB, p. 157.

8. EB, p. 70.

9. *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon, 1981, p. 101.

est d'ailleurs de fait qu'une de ses conséquences, le rejet de la préférence temporelle pure, — c'est-à-dire la préférence pour un moment du temps (généralement le présent) par rapport à un autre (généralement le futur) —, est devenu une sorte de truisme chez la plupart des auteurs actuels, comme le relève Dieter Birnbacher : « Les philosophes contemporains suivent le plus souvent Spinoza quand il rejette, pour cause d'irrationalité, la préférence temporelle pure »<sup>10</sup>. Et l'irrationalité se transforme en immoralité quand c'est mon présent qui est préféré au futur d'un tiers. Il n'est donc pas étonnant qu'on rencontre cet axiome plusieurs fois dans l'argumentation de Hare ; pour l'instant, contentons-nous de noter qu'il rend effectivement valide la déduction de 3.

L'argument est donc formellement correct. Est-il bon et convainquant ? Malheureusement, il ne le semble pas. En effet, s'il est valide, le suivant l'est aussi :

- 1'. Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fit.
- 2'. Je voudrais que ma mère eût avorté.
- 3'. Je dois avorter.

Toutefois, quand on y réfléchit, on voit que ce n'est pas là une objection : il s'agit simplement de se rendre compte que l'argument de Hare ne condamne pas tout avortement, mais seulement certains d'entre eux, et c'est d'ailleurs exactement ce qu'il affirme. Il existe des cas où l'avortement est légitime, mais alors il l'est dans tous les cas semblables, que la victime soit moi ou un autre : « L'universabilité » des jugements moraux, qui est l'une des bases logiques de la Règle d'Or, exige que nous portions le même jugement à propos des cas qualitativement identiques et à propos des cas qui sont similaires sur les points pertinents »<sup>11</sup>. Ainsi, lorsqu'une grossesse met la vie de la mère en danger ou qu'un fœtus est gravement handicapé (dans de telles situations, je peux très bien vouloir que ma mère ait avorté). On voit alors que, pour Hare, ce n'est pas la simple existence qui a valeur en soi, mais ce qu'elle permet. Le droit américain en tombe aussi d'accord, comme en témoignent les procès pour vie préjudiciable [*wrongful life*]<sup>12</sup>.

De l'universabilité, il s'ensuit encore que « ceux qui ne sont pas heureux d'être nés ont aussi une raison de ne pas avorter ceux qui

10. *La responsabilité envers les générations futures*, Paris, PUF, 1994, p. 77-78. C'est surtout dans le domaine de la décision rationnelle que le principe de neutralité temporelle a été affirmé (cf. M. Haller, « Rationalité sans moralité », *Revue de théologie et de philosophie*, 2001/2, p. 157), mais il n'y a aucune raison de l'y borner.

11. EB, p. 154.

12. Cf. A. M. Capron, « Job in Court », *Hastings Center Report*, 1999/5.

seraient heureux de naître »<sup>13</sup>, comme d'ailleurs ceux qui sont heureux d'être nés ont aussi une raison d'avorter ceux qui seraient malheureux de naître. D'où la nécessité de reformuler 2 et 3 :

2a. Il existe des personnes qui n'aimeraient pas que leur mère eût avorté.

3a. Si le fœtus est (sera) une de ces personnes, alors je ne dois pas avorter.

Pour ceux qui trouveraient l'argument étrange, puisqu'il est évidemment impossible de dire si le fœtus est une telle personne, rappelons que tout indice temporel a été effacé en ce qui concerne les personnes. Cela dit, on voit que Hare s'appuie encore sur une autre thèse qui explicite le sens de 2 (et de 2a) en indiquant le motif du vouloir : ce qui compte, pour savoir si quelqu'un veut naître ou non, et donc s'il doit naître ou non, c'est son bonheur (et celui de son entourage), au sens de ses états subjectifs et plus précisément de la satisfaction de ses préférences rationnelles. Notre philosophe rejeterait donc l'objection d'un misanthrope qui affirmerait qu'en fait, tous les êtres humains sont foncièrement malheureux, ce que le conditionnement social les empêche de voir en les mettant dans un état de bonheur illusoire. Mais ce faisant, Hare ne fait qu'affirmer le credo utilitariste et il serait inconséquent de ne pas le faire, vu sa position en éthique fondamentale.

Bref, un avortement n'est justifié que si le bonheur de l'enfant ou celui de la mère, voire de son entourage, est sérieusement mis en danger. Avorter simplement parce qu'une grossesse contrecarrerait des projets de vacances est inacceptable, car je n'aimerais pas avoir été avorté pour une raison aussi futile. Par contre, si ma naissance est le fruit d'un viol, il en irait autrement, même si je suis actuellement heureux de vivre. Il est important de le noter, car David Boonin-Vail a contesté que le fait qu'on soit heureux de vivre implique qu'on n'aimerait pas que notre mère eût avorté en donnant notamment l'exemple du viol ; et de manière générale, il objecte qu'il existe « un abîme injustifiable entre être heureux d'être vivant et être heureux que les événements nécessaires à notre naissance aient eu lieu »<sup>14</sup>, parmi lesquels il peut effectivement y avoir eu un viol. Certes, mais ce que Hare soutient, c'est seulement que mon bonheur présent donne une raison *prima facie* contre mon avortement, pas plus : « Une application systématique de la Règle d'Or chrétienne donne le

13. EB, p. 154.

14. « Against the Golden Rule Argument Against Abortion », *Journal of Applied Philosophy*, 1997/2, p. 190.

précepte suivant par rapport à l'avortement. Il est en général et *prima facie* mal d'avorter si on n'a pas de raisons contrebalançantes suffisantes »<sup>15</sup>.

Mais, dira-t-on, et c'est là une objection qui nous vient presque spontanément à l'esprit, si ce qui compte, c'est le bonheur des individus concernés, alors il n'y a aucune raison de tenir compte du fœtus dans le calcul félicifique, car, étant donné son stade de développement, il est incapable d'éprouver du plaisir et de la peine, d'être heureux ou malheureux. Comme le dit Hare lui-même : « Un fœtus, avant qu'il ait acquis la sensibilité, ne possède pas actuellement quelque propriété qui pourrait être moralement pertinente pour la manière dont on doit le traiter et ne serait pas possédée par les huîtres et les vers de terre »<sup>16</sup>. Cette objection, avec un début de réponse, constituent la seconde étape de l'argument :

#### Étape II

4. Un fœtus n'est pas sensible.
5. Donc un fœtus ne peut être moralement lésé.
6. Mais un adulte peut avoir été lésé.

La difficulté que Hare rencontre alors, c'est, à partir de ces propositions qu'il partage avec son adversaire, de passer à la thèse que l'adulte peut avoir été lésé lorsqu'il était un fœtus. Et ce n'est pas évident. En effet, on comprend très bien qu'un individu ait été lésé par un cambrioleur, parce qu'il souffre. On comprend aussi très bien qu'un individu ait été lésé par son meurtrier, parce qu'il a souffert. Mais comment avoir été lésé alors qu'on était incapable d'éprouver quoi que ce soit ou de se souvenir de quoi que ce soit, parce que notre vie mentale était nulle, et que cette incapacité ne sera jamais dépassée, puisqu'il y a eu avortement ? La réponse de Hare sera d'invoquer une propriété future du fœtus, la potentialité de devenir quelqu'un d'heureux, une propriété potentielle étant une propriété que le fœtus « n'a pas maintenant, mais qu'il aura plus tard, s'il survit »<sup>17</sup>. Cela permet la troisième et dernière étape de l'argument :

#### Étape III

7. Un fœtus possède la propriété potentielle d'être heureux.
8. Celui qui empêche cette propriété de se réaliser lèse la personne qui aurait pu la réaliser.

La dernière thèse est difficile à entendre, car le langage est plutôt maladroit pour l'exprimer. En effet, si cet individu est moi, c'est facile à

15. EB, p. 166.

16. EB, p. 172.

17. EB, p. 172.

comprendre : si ma mère avait avorté, elle aurait empêché la propriété potentielle du fœtus que j'étais de s'actualiser et ainsi m'aurait lésé. Cela, il m'est aisé de le dire, même si je dois user d'énoncés contrefactuels, puisque j'existe. Mais quand on universalise, les mots nous échappent un peu. Pour tenter d'y voir plus clair, il nous faut faire un petit détour. Hare prétend que, dans son raisonnement, il parle

d'une personne actuelle, à savoir moi-même. Je me demande, en tant que personne actuelle, de prescrire ce qui aurait dû être fait à un moment dans le passé où ma mère envisageait un avortement. Les personnes potentielles n'entrent pas dans cet argument<sup>18</sup>,

cela pour court-circuiter l'objection que les personnes potentielles ne peuvent avoir de droits, puisqu'elles n'existent pas (l'objection est une variante de l'intuition de Sénèque). Ici, il faut faire attention à la terminologie employée : « personne » a deux sens, l'un technique, celui-là même auquel de nombreux philosophes recourent dans la question de l'avortement, et à propos duquel Hare émet, on l'a mentionné, de nombreuses réserves, et un sens usuel, dont nous avons vu notre philosophe user à de nombreuses reprises. Pour éviter d'empoigner tous les problèmes à la fois, nous comprendrons « personne » dans son sens usuel, comme synonyme d'« être humain adulte », et comme un tel être humain est justement un être qui réalise (avec réussite ou non) sa potentialité d'être heureux, nous parlerons indifféremment, à propos de fœtus, de potentialité d'être heureux ou de potentialité d'être une personne, voire, même si c'est un peu équivoque, de personne potentielle tout court, en suivant d'ailleurs la pratique de Hare lui-même.

Cela précisé, en niant l'objection de Sénèque en ces termes, Hare paraît avoir en partie raison et en partie tort.

En partie raison d'abord. Stanley Benn a dit une fois qu'un président potentiel n'a ni les droits ni les prérogatives d'un président actuel ; en effet, nous sommes tous des présidents potentiels de nos pays respectifs, mais on ne déroule jamais le tapis rouge sous nos pieds lorsque nous descendons d'avion<sup>19</sup>. L'argument a été largement repris dans les discussions sur l'avortement. Il est contestable en ce que la potentialité d'être un président n'a pas du tout les mêmes caractéristiques que la potentialité d'être une personne adulte – c'est toutefois un argument

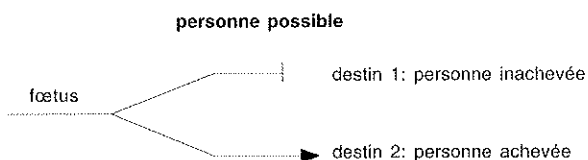
18. EB, p. 174.

19. Cf. « Abortion, Infanticide, and Respect for Persons », in J. Feinberg, dir., *The Problem of Abortion*, Wadsworth PC, Belmont, 1984, p. 143.

auquel Hare ne recourt pas<sup>20</sup>. Mais surtout, même si Benn a raison, il reste possible de faire du tort à un président potentiel : si je désirais devenir président et que j'ai échoué parce que, dans le passé, quelqu'un a utilisé des moyens déloyaux pour me barrer la route, il m'a fait du tort. Certes, je n'ai pas ni n'ai jamais eu les droits et prérogatives des présidents, mais il n'en reste pas moins que je suis lésé par la non réalisation de cette potentialité, car sans l'intervention déloyale, j'aurais bien pu être élu.

Mais aussi en partie tort, car si on parle d'un fœtus qui a été avorté et qu'on dise qu'il y a eu un tort commis, on parle bien de quelqu'un qui était une personne potentielle et qu'on a empêché de devenir une personne actuelle. Et dans ce cas, contrairement à celui du président trahi, qui continue d'exister comme individu, il n'y a jamais eu personne qui ait, a ou aura pu être lésé, puisque, on le sait, un fœtus en tant que tel ne peut être lésé, mais seulement l'adulte qu'il pourra ou aurait pu devenir. L'intuition de Sénèque reste têtue !

Pour la désarmer, nous allons introduire la notion de personne possible – ce que fait d'ailleurs Hare, on l'a vu –, et développer quelque peu en nous éloignant de la lettre de sa doctrine. Dans cette optique, nous allons envisager pour chaque personne possible deux destins, l'un de personne achevée, l'autre de personne inachevée, car morte avant sa naissance.



L'on dira alors qu'une personne inachevée a été lésée si quelqu'un est intervenu volontairement et sans raison valable pour empêcher son achèvement ; c'est ce qui a lieu dans un avortement, non dans une fausse-couche. Ainsi, puisque tant les personnes achevées que les personnes inachevées sont des personnes possibles, et que toutes les deux peuvent être lésées, on voit qu'il est légitime de dire qu'une personne possible a été lésée, même si elle n'existera jamais. C'est d'ailleurs là une des conséquences de la négation de tout indice temporel pour les personnes : elles sont par là toutes des personnes possibles, ce qui permet aussi,

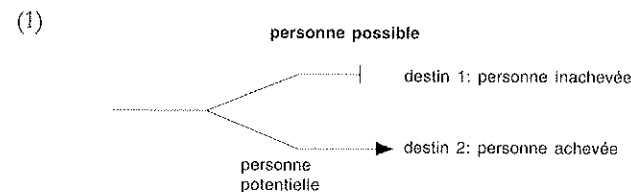
20. Pour cet argument, cf. notre livre *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, PUF, 1995, chap. V, § 5.

notons-le en passant, de poser impartialement la question de nos devoirs envers les générations futures.

C'est là une représentation du point de vue de Sirius aurait dit Voltaire, mais elle est seule capable rendre justice de la thèse de Hare – « car nous autres, sur notre petit tas de boue, nous ne concevons rien au-delà de nos usages »<sup>21</sup>. Elle explicite en outre le jugement moral que notre philosophe porte sur l'avortement : c'est réellement un tort commis, puisqu'on force la personne possible dans un destin qui la prive de toute occasion de bonheur. Et si le fœtus n'avait pas la potentialité d'être heureux, alors l'avortement pratiqué ne le lèse pas, comme c'est sans doute le cas dans les handicaps graves et lorsque, de toute façon, la grossesse se serait achevée en fausse-couche.

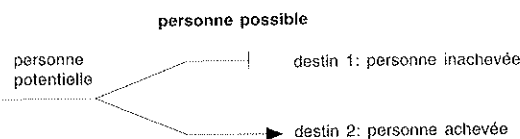
Moyennant qu'on accepte cette approche « sirienne », l'argument de Hare paraît concluant, et comme cette approche est commandée par la nature de l'entreprise morale, elle paraît s'imposer. Toutefois, quand on y regarde de plus près, on se rend compte que l'argument reste équivoque et quand on veut préciser, qu'il peut se lire de deux manières différentes dont aucune n'est exempte de difficultés.

Nous avons dit en introduction que la position de Hare était classique en ce qu'elle cherchait à mettre en lumière une propriété intrinsèque du fœtus pertinente pour déterminer son statut moral (si l'on voulait être précis, il faudrait dire : son statut pour la morale). Cette propriété, on le sait, c'est la potentialité d'être heureux ou d'être une personne. Que dire alors des personnes inachevées : doit-on penser qu'elles ne possèdent pas cette propriété (elles ne l'ont jamais possédée, car elles ne deviendront jamais heureuses) ou qu'elles ne la possèdent plus (elles l'ont possédée jusqu'à leur mort, mais n'ont pas pu la réaliser) ? Autrement dit, une personne possible inachevée n'est-elle pas une personne potentielle (1) ou n'en est-elle plus une (2) ?



21. *Micromégas*, in *Romans et contes*, Paris, Gallimard, Folio, 1972, p. 103. Hare n'hésite d'ailleurs pas à affirmer que, au niveau critique, les principes moraux sont valides dans tous les mondes possibles ; cf. *Moral Thinking*, p. 113-114.

(2)



Ces deux leçons sont incompatibles, mais malheureusement on trouve des textes qui soutiennent tantôt l'une, tantôt l'autre.

(1) Certains fœtus, les personnes possibles inachevées, ne possèdent pas la potentialité en question. C'est d'ailleurs ce que la définition même d'une propriété potentielle dit : le fœtus aura cette propriété, s'il survit. Dans le même esprit, à l'occasion d'un argument mentionné par le rapport Warnock, disant que l'embryon n'est pas une personne potentielle à moins qu'il ne soit implanté, Hare commente que si on l'implante, l'embryon « est une personne potentielle »<sup>22</sup>. Cela signifie que la potentialité d'être une personne ou d'être heureux n'est pas une propriété intrinsèque, mais une propriété relationnelle du fœtus. On produit un embryon pour l'expérimentation ; il n'a donc aucune potentialité intéressant la morale. Tout à coup on change d'avis, on le réimplante dans l'utérus d'une femme volontaire, et il acquiert cette potentialité. D'où la possibilité de situations morales bien étranges, on s'en doute, et le cas suivant est taillé dans le même bois : une femme enceinte décide de se faire avorter parce que sa grossesse imprévue l'empêche de prendre ses vacances quand elle le désire. Son acte, toutefois, ne lèse personne, car le fœtus serait de toute façon décédé à la suite d'une intoxication alimentaire de sa mère au cas où elle aurait renoncé à ses vacances (rappelons que l'on est placé dans une perspective sirienne où tous les possibles se déploient devant le regard)<sup>23</sup>.

Selon cette interprétation, la potentialité d'être heureux est donc conférée ou retirée à la personne possible par les événements naturels ou par les décisions humaines. On pourrait dire aussi qu'événements et décisions créent la personne potentielle. Les deux destins de la personne possible apparaîtraient alors moins comme deux parcours que comme deux entités séparées – pouvant parfois se succéder dans le même corps –, celle qui a la potentialité requise et celle qui ne l'a pas<sup>24</sup>, et donc

22. EB, p. 116.

23. Hare envisage d'ailleurs une situation analogue ; cf. EB, p. 152.

24. Cf. S. Kripke, « Naming and Necessity », in D. Davidson & G. Harman, *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972, p. 271.

celle qui peut être lésée et celle qui ne le peut pas. Dans cette optique, un avortement ne pourrait peut-être pas même léser quelqu'un, puisqu'il n'interrompt pas une potentialité, mais décréterait simplement que le fœtus est ou devient une personne inachevée. Quoiqu'il en soit de la pertinence de cette dernière description, il est nécessaire de reformuler les deux thèses de l'étape III au vu du caractère relationnel de la potentialité :

7a. Certains fœtus possèdent la propriété potentielle d'être heureux.

8a1. Si on empêche cette propriété de se réaliser (si on décide de détruire un fœtus après avoir voulu le conserver), on réduit la personne potentielle à l'état de personne inachevée, ce qui doit être considéré comme un tort.

8a2. Si on empêche cette propriété d'exister (si on a décidé de détruire le fœtus dès le début), on ne saurait léser la personne qui aurait pu la réaliser si elle avait été créée, puisque la nature d'une personne possible inachevée est, justement, de ne jamais la posséder (à moins de considérer qu'on fait un tort à la personne possible tout court en ne lui conférant pas le statut de personne potentielle).

Manifestement, cette interprétation de la potentialité a des conséquences morales (et peut-être ontologiques) étranges et peu plausibles. Mais peut-être ne savons-nous pas nous placer correctement du point de vue de Sirius ? Nous reviendrons sur cette question dans notre conclusion ; pour l'instant, passons à la seconde interprétation.

(2) Certains fœtus, les personnes possibles inachevées, ne possèdent plus la potentialité en question. Dans cette interprétation, Hare soutient que les gamètes ont la même potentialité que les embryons, alors même que beaucoup ne s'uniront jamais pour former un zygote : « Ma propre conception est que la potentialité est moralement pertinente, mais que, ainsi que Singer et Wells l'on soutenu, elle est également pertinente dans le cas des gamètes encore séparés »<sup>25</sup>. Ici, 7 et 8 peuvent être retenues et même élargies :

7b. Tout fœtus et tout gamète possèdent la propriété potentielle d'être heureux.

8. Celui qui empêche cette propriété de se réaliser lèse la personne qui aurait pu la réaliser.

Il s'ensuit qu'il existe un devoir moral de procréer, même s'il ne s'agit pas d'avoir le maximum d'enfants possible, car il n'est question que d'un devoir *prima facie*, on le sait, vu qu'il y a bien d'autres intérêts en jeu<sup>26</sup>.

25. EB, p. 116.

26. Cf. EB, p. 181.

Cela dit, dans cette interprétation, la potentialité est bien une propriété intrinsèque, qu'on doit dire naturelle ou biologique étant donné la nature de son sujet. Cette propriété, dit Hare, est présente déjà dans le gamète; mais depuis Dolly, une autre possibilité s'est révélée : que cette potentialité soit présente dans toutes nos cellules. Sans même nous demander s'il existerait alors un devoir (très faible) de se faire cloner<sup>27</sup>, un doute se fait jour : si BB se fait cloner, le résultat, BB' ne sera pas identique à BB ; BB et BB' sont deux êtres numériquement distincts, ayant chacun son identité personnelle. La cellule qui est à l'origine de BB' était potentiellement BB' ; mais elle était aussi une partie de BB. Est-ce à dire que BB est potentiellement BB' ? Cela paraît bizarre, et il en est de même pour les gamètes. Ce qu'il faudrait plutôt dire, penserait-on assez spontanément, c'est que BB est la cause de BB' et que les gamètes sont la cause du fœtus. Il apparaît donc qu'« avoir une potentialité intrinsèque » peut avoir deux sens différents, un sens expressif et un sens causal.

P1. A est un B potentiel signifie que A a la capacité de réaliser sa nature implicite de B (sens expressif).

P2. A est un B potentiel signifie que A a la capacité de causer l'existence de B (sens causal).

Ce qui donne, pour notre problème :

P1'. Un fœtus est une personne potentielle signifie qu'un fœtus a la capacité de réaliser sa nature implicite de personne (sens expressif).

P2'. Un fœtus est une personne potentielle signifie qu'un fœtus a la capacité de causer l'existence d'une personne (sens causal).

Si maintenant on se demande en quel sens il faut comprendre la potentialité lorsqu'on dit qu'un avortement lèse quelqu'un, il apparaît rapidement que P2 est un mauvais candidat. En effet, par un tel acte, on causerait alors du tort non seulement à la personne inachevée, mais à tous ses descendants possibles, un vrai génocide ! Certes, on ne peut entendre la potentialité des gamètes et des cellules que de cette façon, mais cela n'améliore pas l'argument. Ainsi, étant donné les conséquences assez peu plausibles de construire l'infliction d'un tort selon P2, l'argument de Hare ne paraît tenir que si on le limite au fœtus et qu'on comprend la potentialité selon P1, ce qui semble d'ailleurs être la position de notre philosophe si l'on en juge par ce passage sur les fœtus :

27. Helga Kuhse l'avait déjà relevé pour la duplication embryonnaire : « Que faisons-nous lorsque nous nous abstenons de séparer les cellules [d'un embryon totipotent], laissant les quatre ou huit cellules ensemble ? [...]. Je pense que nous devrions dire, en toute cohérence, que nous privons un certain nombre d'individus humains possibles de leur chance d'exister » (« The in Vitro Embryo. Questions of Individuality and Moral Status », *Journal international de bioéthique*, 1990/2, p. 97).

« S'ils sont préservés, ils deviendront [*turn into*] des personnes qui bénéficieront de l'existence »<sup>28</sup>.

À ce point, les choses deviennent plutôt cocasses, car P1' est la thèse même que soutient l'Église catholique romaine lorsqu'elle affirme que le fœtus est une personne (au sens philosophique du terme) dès la conception. Certes, les conséquences morales sont différentes, le Vatican y voyant la preuve qu'il faut bannir tout avortement, alors que Hare estime simplement qu'il faut prendre les intérêts de la personne que le fœtus deviendra au sérieux. Mais en quoi est-ce cocasse ? Non en ce que Hare marcherait main dans la main avec Jean-Paul II – la Règle d'Or est un principe moral qu'ils ont en commun –, mais en ce qu'il a toujours affirmé qu'il était inadéquat d'aborder la question de l'avortement par le biais d'une théorie de la personne !

Avant de voir si, en quelque sorte, les arguments de Hare se retournent contre lui, nous allons rapidement montrer en quoi P1' est la position du Vatican.

« Chaque nouvelle vie qui se forme ainsi est la vie, non pas d'un être humain potentiel, mais celle d'un être humain avec un potentiel [...] Le fœtus n'a pas encore développé toutes ses potentialités et il dépend de sa mère. Mais le nouveau-né est lui aussi dépendant et même les adultes n'ont pas forcément encore déployé toutes leurs potentialités »<sup>29</sup>.

Sous le jeu de mots entre le potentiel et la potentialité, la thèse est claire : un fœtus possède des propriétés qui ne se réaliseront que plus tard, mais elles sont là. En effet, pour un aristotélicien, il faut distinguer l'acte de l'exercice, si bien que quelque chose qui n'est pas en exercice peut tout de même être en acte, et il en est ainsi de la personne, c'est pourquoi, *stricto sensu*, on ne peut dire qu'un fœtus est une personne potentielle : c'est une personne en acte – elle est douée d'une âme rationnelle qui est, comme telle, en acte, puisqu'elle est forme –, bien que toutes ses potentialités ne soient pas en exercice. Comme le disait poétiquement

28. EB, p. 87. Mais on lit à la page suivante ce passage moins clair : « C'était dans l'intérêt de Lockwood que l'embryon qu'il devait devenir soit implanté, bien qu'il n'existât pas encore à ce moment ». De notre point de vue, il faut comprendre la potentialité du fœtus selon P2, et la conséquence à en tirer, c'est que la potentialité ne donne aucun statut moral source de droits au fœtus, et donc que Hare a tort de penser que c'est « la potentialité que le fœtus devienne une personne dans le plein sens du terme qui crée le problème » (EB, p. 152) ; cf. sur ce sujet notre article « Nature et personne », in E. Angehrn & B. Baertschi, *La philosophie et la question du bonheur*, Haupt, Berne, 1997, p. 221-224. La position de Lockwood que Hare critique (EB, p. 84-85) est substantiellement analogue à la nôtre.

29. Archevêques de Grande-Bretagne, « L'avortement », in P. Verspieren, dir., *Biologie, médecine et éthique*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 154-155.

Sénèque : « Le dieu [...] ne fait que tirer des profondeurs cachées de notre être la variété de nos dons »<sup>30</sup>. Un fœtus est donc une personne, car il est un être doué de raison, c'est-à-dire d'un ensemble de capacités qui ne s'exerceront que par la suite. Hare ne s'exprime pas ainsi, il est vrai, car il n'adopte pas la même métaphysique, ni la même conception (large) de la raison, mais la thèse est bien analogue<sup>31</sup>. En effet, si pour lui le fœtus est une personne potentielle, c'est qu'il possède actuellement des propriétés futures ; car celles-ci sont bien sûr en un certain sens déjà là, puisqu'elles ne naissent pas de rien. Ce n'est pas par hasard qu'un fœtus deviendra une personne et qu'un poireau n'en deviendra pas une. Pour le Vatican, cela signifie tout simplement que le potentiel est déjà là et ne fera que se développer par la suite ; si on le nie, il faut construire la potentialité selon P2, mais on a vu que, pour Hare, ce n'est pas une option séduisante. Il devrait donc dire avec certains évêques, si l'on écarte comme il se doit la potentialité des gamètes : « Aussi bien l'opinion éclairée que la recherche biologique inclinent en effet de nos jours à considérer le moment de la conception comme le seul point de départ indiscutablement nouveau dans la vie d'un embryon »<sup>32</sup>, de telle façon que

Pon ne peut pas, sans contredire la façon dont l'embryologie s'exprime, briser en deux le devenir de cet être, comme si, à un certain moment, il se produisait en lui une mutation « telle qu'elle le modifierait du tout au tout en le faisant passer de l'animalité à l'humanité »<sup>33</sup>.

Il s'ensuit que, pour le Vatican, le fœtus a des intérêts, ce que pourtant Hare nie, on l'a vu, puisqu'il est dépourvu de sensibilité. Mais c'est qu'il a une autre conception de ce qu'est un intérêt – la morale catholique n'est pas une forme d'utilitarisme, même si les deux doctrines sont téléologiques – et, on vient de le dire, il utilise différemment le concept de « potentialité », car pour l'Église catholique, un fœtus est

30. *Des Bienfaits*, in *Entretiens*, p. 476.

31. Pour lui, la raison est essentiellement instrumentale, tant au niveau de la moralité que de la prudence; cf. « Ethical Theory and Utilitarianism », in A. Sen & B. Williams, dir., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, CUP, 1982, p. 28.

32. Évêques catholiques des pays du Nord de l'Europe, « L'avortement et la responsabilité du chrétien », in P. Verspieren, *op. cit.*, p. 84.

33. Commission épiscopale française de la famille, « Note doctrinale sur l'avortement », in P. Verspieren, *op. cit.*, p. 71. Ce texte dit aussi, parlant de l'embryon : « Il est bien vrai que la vie psychique et morale n'y est pas encore effective, mais elle existe déjà en puissance dans les formations cellulaires à partir desquelles se développera le système nerveux qui en est la condition matérielle » (p. 70-71). Cf. aussi sur toute cette question, G. Cottier, *Défis éthiques*, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, 1996, chap. IX-XI.

doué de sensibilité, bien qu'elle ne soit pas encore en exercice. On pourrait encore trouver d'autres différences; mais ce que nous voulons simplement montrer ici, c'est que, nonobstant ses dires, Hare adopte une position équivalente à ceux qui utilisent le concept de « personne » pour traiter la question de l'avortement. Il procède d'ailleurs exactement comme eux, lorsqu'il dit que ce qui compte, ce n'est pas le mot de « personne », mais « l'identification des propriétés ordinaires qui constituent les raisons pour ou contre le fait de tuer un fœtus »<sup>34</sup>, et qu'il allègue ensuite, on le sait, « la potentialité, déjà mentionnée de devenir quelqu'un comme nous », c'est-à-dire une personne.

Mais voyons plus précisément ce qu'il reproche exactement aux partisans du critère de la personne.

Ce qui fait une différence morale, ce sont les conséquences que les divers traitements des embryons feront aux personnes qu'ils deviendront. Une fois qu'on le voit, il devient clair que les auteurs qui ont écrit sur ce sujet ont couru après la lune quand ils ont disputé si longuement sur la question du moment auquel la vie individuelle ou la personnalité ou quelque chose de semblable commence<sup>35</sup>.

C'est là sa thèse fondamentale qu'il explicite encore en précisant que peu importe qu'on ait empêché le développement du fœtus avant ou après qu'il soit devenu un individu humain ; dans tous les cas, on lui aura fait un tort. Certes, mais après ce que nous avons vu, nous pouvons ajouter en commentaire que cette thèse est parfaitement banale : si on me tue (sans mon accord), à quelque moment que ce soit – et puisqu'il faut comprendre la potentialité selon P1, il faut entendre: depuis ma conception –, on me lèse. Ainsi, ce que Hare nous dit, c'est que « je » suis là dès le début, avec tout ce qui se développera en un être humain adulte, et qu'il ne faut pas interférer avec ce processus, sauf pour des motifs sérieux.

S'il refuse l'expression technique de « personne », c'est que, pour ses partisans pense-t-il, l'affirmation que le fœtus est une personne revient à une interdiction absolue de l'avortement : « Il y a un principe moral bien établi que tuer intentionnellement des personnes innocentes est toujours un meurtre, et donc mal »<sup>36</sup>. Or si le fœtus est une telle personne innocente – et innocent, il l'est par nature –, alors l'avortement est toujours un mal. Mais ici, Hare se trompe : même l'Église catholique

34. EB, p. 171.

35. EB, p. 93.

36. EB, p. 149.



admet que l'on peut parfois tuer des personnes innocentes, selon le principe des actions à double effet: enlever l'utérus à une femme enceinte qui souffre d'un cancer de cet organe est permis, bien que cela entraîne inévitablement et en toute connaissance de cause la mort du fœtus<sup>37</sup>. Ce n'est pas parce que *A* est une personne que sa vie est un absolu; évidemment, si *A* n'est pas une personne mais une chose, cela autorise un autre comportement à son égard, particulièrement si on est kantien, puisqu'une personne est « un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise »<sup>38</sup>.

Si Hare le pense, c'est qu'il estime que le concept de « personne » est à la fois descriptif et normatif. En effet, comme on ne peut savoir à coup sûr si un être est une personne, étant donné le caractère flou du concept (pensons à sa définition classique comme un être de nature rationnelle), on doit combler l'incertitude par une décision de nature normative, tout comme l'interdiction de la circulation des véhicules à roue ne nous dit pas si les patins à roulettes sont concernés, si bien qu'il faut à cet effet une décision du juge et non un examen encore plus approfondi des patins<sup>39</sup>. L'argument est surprenant: pourquoi faudrait-il que le concept de personne permette à tout coup une décision fondée en matière d'avortement? Un juge doit certes trancher, mais un moraliste? Il peut être pertinent, après une guerre, de se demander qui était l'agresseur pour porter un jugement moral sur les événements, et souvent, la question n'est pas facile à trancher (sauf si on laisse le vainqueur décider, évidemment, comme c'est presque inmanquablement le cas: *Vae victis!*). Quant à nous, nous estimons que le concept de « personne » n'a pas de contenu normatif, mais qu'il a une portée morale: on désigne souvent les personnes comme des êtres possédant une dignité et comme des sujets de droits; cette portée certes est souvent incorporée dans le terme lui-même, mais il faut bien distinguer les deux aspects de ce concept et l'ordre dans lequel ils s'agencent. Évidemment, si l'on définit la personne comme un être possédant des droits, il n'est pas surprenant que ce concept ne serve à rien pour déterminer la classe des êtres qui en font partie<sup>40</sup>.

37. Cf. T. Beauchamp & J. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, OUP, 1989, p. 128.

38. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1984, p. 17.

39. Cf. EB, p. 150.

40. Cf. EB, p. 170; sur ces points, voir notre article « Dignité de la créature et dignité de la personne humaine » (à paraître).

Certes, « être capable de bonheur » est sans doute une propriété plus large qu'« être doué de raison », et si on définit encore le bonheur comme le plaisir, à la manière de Bentham ou de Mill, on a un critère assez aisé à appliquer, semble-t-il, car la neurophysiologie nous a appris qu'il faut un cerveau pour cela, et structuré d'une certaine façon. Sauf que les pieuvres et autres calmars sont fait différemment! Mais « être doué de raison », lui aussi, peut être spécifié par la possession de dispositions psychologiques variées, comme être doué de conscience ou avoir un sens moral, et les philosophes ne se sont pas privés de le faire depuis que le terme « personne » a été introduit, c'est-à-dire depuis Boèce. Et ici aussi, la neurophysiologie nous renseigne partiellement. Sans parler, tant pour la sensibilité que pour la rationalité, de ce que nous apprend l'étude du comportement. Par ailleurs, quand il s'agit de la potentialité du fœtus, le point de référence de Hare n'est pas la sensibilité, mais les individus humains adultes normaux, c'est-à-dire justement ceux qui sont doués de raison. Il n'avait donc aucune bonne raison de renoncer au critère de personnalité, et d'ailleurs il n'y a renoncé que verbalement.

### 3. CONCLUSION

Arrivés au terme de notre examen, que devons-nous penser de l'argument de Hare et de l'usage qu'il fait de la Règle d'Or? Rappelons d'abord les trois étapes que nous avons dégagées :

#### Étape I

1. Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit.
- 2a. Il existe des personnes qui n'aimeraient pas que leur mère eût avorté.
- 3a. Si le fœtus est une de ces personnes, alors je ne dois pas avorter.

#### Étape II

4. Un fœtus n'est pas sensible.
5. Donc un fœtus ne peut être moralement lésé.
6. Mais un adulte peut avoir été lésé.

#### Étape III

7. Un fœtus possède la propriété potentielle d'être heureux.
8. Celui qui empêche cette propriété de se réaliser lèse la personne qui aurait pu la réaliser.

La première étape est l'énoncé d'un bon argument: étant donné 2a – même 2 la plupart du temps – et le principe 1, 3a s'ensuit, avec bien entendu plus ou moins de force (il s'agit d'un devoir *prima facie* de ne pas avorter). Les deux autres étapes sont par contre plus contestables. En effet, l'adoption de P1 met en doute la pertinence de 4 et de 5, du moins dans la formulation proposée, alors que sa rivalité avec P2 rend équivoques 7 et 8. Il résulte que c'est bien la notion de potentialité qui fait problème dans l'argument.

Elle rend même fondamentalement problématique la thèse 5: un fœtus ne peut être moralement lésé, car il est dépourvu de sensibilité et de personnalité; mais il possède une propriété moralement pertinente, la potentialité. Or, si on la lit selon P1, on ne voit plus très bien pourquoi cette propriété n'exigerait pas une forme de respect pour son sujet, donc une prise en compte de la valeur du fœtus pour lui-même. Si Hare fait l'économie de cette réflexion, c'est pensons-nous essentiellement à cause de la notion « siriennne » de personne possible qu'il adopte, car elle permet de parler de tort commis même envers les personnes inachevées, ce qui est à notre sens une manière détournée de prendre le fœtus lui-même en considération. Or cette notion « siriennne » est elle-même sujette à caution.

Cette notion, Hare l'introduit en conséquence d'un concept qui est central et fondamental dans sa conception de la morale, celui de « prescription intemporelle »: « Les jugements moraux sont des prescriptions universelles, et les références temporelles, telles que les restrictions au présent et au futur, ne peuvent intervenir dans les énoncés universels »<sup>41</sup>. On comprend bien que s'il est mal que j'avorte maintenant, dans les circonstances où je me trouve, il l'est pour toute personne semblable à moi, quelle qu'elle soit, placée dans des circonstances semblables, à quelque moment que cela ait lieu<sup>42</sup>. Toutefois, non seulement c'est une exigence assez faible, comme James Griffin l'a

41. EB 71. Cf. aussi « Ethical Theory and Utilitarianism », p. 25.

42. Cf. « Universal Prescriptivism », in P. Singer, dir., *A Companion to Ethics*, Cambridge, Blackwell, 1991, p. 456. L'épithète « semblable » pose bien sûr des problèmes et est la source de tensions entre les universalismes moraux stricts et les particularismes moraux modérés, ce qui fait question étant non seulement le degré de similitude, mais encore la détermination et le degré de généralité des propriétés moralement pertinentes dont on doit juger la similitude. Sur ce point, les exigences du droit et celles de la morale sont bien différentes; cf. N. Tavaglione, « Magistrats et gens de bien. Un argument en faveur de la protection de l'éthique contre la loi », ms., 2000. Hare se préoccupe de ces questions notamment dans *Moral Thinking*, chap. 6.

montré<sup>43</sup>, mais surtout elle ne demande aucunement la construction de personnes possibles. « Tu auras des enfants ! » est une prescription universelle à laquelle Hans Jonas souscrirait et Hare aussi, avec les réserves d'usage. Cette prescription concerne des personnes qui n'existent pas encore, mais ce ne sont pas des personnes possibles au sens d'intemporelles: ce sont des personnes futures. Or, Hare omet de distinguer les personnes « siriennes » et les personnes futures, qui existeront selon toute probabilité et dont le sort dépend de nous et de nos choix, comme c'est aussi le cas des générations futures<sup>44</sup>. Dans l'argument concernant l'avortement, ce qui est pertinent, ce n'est pas la négation de tout indice temporel attribué aux personnes, mais le fait qu'elles sont futures et dépendant de nous. Ainsi construites, les personnes possibles ne peuvent plus être les victimes de torts – puisqu'elles sont futures ! –, et alors, ce qui compte moralement, ce sont les projets négligents ou malveillants des personnes actuelles par rapport à ces personnes futures. Le mal moral doit donc y être construit indépendamment de la notion de tort fait à quelqu'un. D'autant que comme il s'agit – Hare y insiste lui-même beaucoup et à de nombreuses reprises – de proposer une éthique réaliste qui ne se permet pas le recours à n'importe quelle situation hypothétique ou fantastique, ayant perdu toute connexion avec la nature humaine, les personnes futures sont bien préférables aux personnes possibles, tout comme la Terre est préférable à Sirius, puisque les hommes n'existent pas sur cette étoile. Bref, le point de vue de Sirius n'est pas le point de vue d'un spectateur impartial bienveillant.

Pour revenir à l'argument qui nous occupe, il faut dire que sa validité n'est préservée que si l'on en reste à l'étape I et qu'on l'étaye non pas par des considérations sur la potentialité, mais par la constatation qu'il y a une continuité temporelle entre le fœtus et l'enfant qui naîtra, continuité telle qu'en avortant, on brise la chaîne causale qui lui permettra d'exister, donc qu'on empêche une vie valant sans doute la peine d'être vécue, ce qui demande, pour être justifié, une raison sérieuse. La considération des personnes possibles oblige à plaindre ceux qui ne sont pas nés comme on plaint les morts; se contenter de la continuité permet de sauvegarder

43. Cf. *Well-Being, It's Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, Clarendon, 1986, p. 143.

44. Comparez ce passage que nous avons déjà cité, parlant de « donner un poids égal aux préférences égales de toutes les personnes possibles, qu'elles soient actuelles ou simplement possibles » et celui-ci: « Lorsque nous avons le choix entre faire exister quelqu'un et ne pas le faire exister, les intérêts de cette personne possible doivent être considérés » (EB, p. 67).

l'intuition de Sénèque que ne pas exister « n'est ni un bien ni un mal: car, pour être un bien ou un mal, il faut qu'une chose soit », tout en conservant la force de l'argument de Hare ou du moins de sa première étape. Mais alors, encore une fois, il ne faut plus parler de tort fait à des personnes possibles, car ce qui est en question, c'est la nature bonne ou mauvaise des projets des personnes actuelles. Et on s'aperçoit en définitive que la Règle d'Or invoquée sous 1 change de sens: ce qui est mal, ce n'est pas de faire du tort à un autrui qui n'existe pas encore, mais de ne pas tenir compte dans ses projets de ce que sera cet autrui. Bref le bon usage de la Règle d'Or dans l'argument contre l'avortement n'est pas celui que nous propose Hare<sup>45</sup>.

45. Pour cette étude, nous avons bénéficié du soutien des *Fondations Léonards et Jeantet*.