

Quelle anthropologie pour la bioéthique ?

What anthropology for bioethics?

SZCZEPAN KALECIAK 

Université pontificale Jean-Paul II de Cracovie, Pologne

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3059-5909> • szczepankaleciak@pm.me

Reçu : 2025-11-06 ; évalué : 2026-03-12 ; accepté : 2026-05-11 ; publié : 2026-06-30

Résumé : Le pluralisme des approches en bioéthique trouve son origine dans la diversité des conceptions anthropologiques véhiculées par les différents systèmes éthiques. Cette étude examine les conceptions de l'être humain dans les principales théories bioéthiques contemporaines, telles que celles développées par Beauchamp, Singer, Engelhardt et Warren, et évalue leur pertinence. Dans la suite de son argumentaire, elle présente le personalisme comme une contre-proposition, soulignant que les connaissances médicales, psychologiques et juridiques se révèlent insuffisantes pour établir un jugement moral. Enfin, l'auteur aborde la question de l'éclairage de ces anthropologies par la Révélation.

Mot-clés : personalism, principisme, ethical anthropology, Anthropologie personaliste, dignité humaine

Abstract: The pluralism of approaches in bioethics is a consequence of the different anthropological conceptions represented by the various ethical systems. The present study examines the different conceptions of understanding of human beings in the main contemporary bioethical theories, such as those of Beauchamp, Singer, Engelhardt and Warren, and assesses their adequacy. Personalism is then presented as a counter-proposal, emphasising that medical, psychological and juridical knowledge is insufficient for the purpose of making moral judgements. Finally, the question of the illumination of these anthropologies by the Revelation is posed.

Keywords: personalism, principlism, ethical anthropology, personalist anthropology, human dignity

Introduction

La médecine est l'un des domaines les plus dynamiques. Toute recherche scientifique fait humblement l'objet d'une évaluation éthique effectuée par des comités de bioéthique indépendants. Ainsi, en conséquence et d'une certaine manière à la suite des sciences exactes, la bioéthique se développe également de manière rigoureuse. Elle doit être capable de répondre aux nouveaux dilemmes que la médecine soulève en permanence. Du point de vue méthodologique, la médecine est une science unifiée, mais ce n'est pas le cas de la bioéthique. Il existe un pluralisme de vues irréconciliable et unifiable en matière de bioéthique. Le modèle d'argumentation adopté en elle est donc une question décisive. Il en résulte d'énormes conséquences pratiques. Il semble que le débat dépasse même l'axiologie au sens large : il porte sur la vision même de la bioéthique dans la médecine contemporaine.

Le caractère éthique de la bioéthique n'est pas évident pour tous les acteurs. De nombreux auteurs s'attachent bien plus à décrire les préférences éthiques ou à créer un modèle de résolution des conflits qu'à indiquer le devoir moral et ce qui est bien ou mal. Beaucoup, surtout dans la culture anglo-saxonne, se concentrent sur le statut juridique des questions en jeu, considérant les dispositions légales et les jugements des tribunaux comme les conclusions éthiques finales qui clôturent définitivement le débat éthique.

Une anthropologie adéquate, qui constitue le fondement de la bioéthique, doit prendre en compte une vision intégrale de la personne humaine en tant qu'unité corporelle et spirituelle. L'auteur tentera de défendre la thèse selon laquelle, parmi les approches analysées, seule l'anthropologie personnaliste, dans son interprétation catholique, fournit des bases axiologiques cohérentes et solides, capables de résoudre les dilemmes bioéthiques contemporains. Le but de cet ouvrage n'est pas seulement de présenter la diversité des points de vue, mais de prouver que l'anthropologie adoptée détermine les décisions normatives et que, parmi les approches analysées, seul le personnalisme offre une cohérence suffisante pour résoudre les dilemmes.

Cela revêt une importance particulière lorsqu'il s'agit d'évaluer sur le plan éthique des techniques et des méthodes relativement nouvelles en médecine, telles que l'édition du génome des embryons par la méthode CRISPR, l'utérus artificiel, les embryons chimériques ou l'intelligence artificielle dans le cadre du diagnostic et des décisions concernant la vie du patient. Malheureusement, le cadre restreint du présent article et la complexité des questions abordées empêchent l'auteur de les traiter plus en détail.

Il existe un énorme pluralisme de concepts en matière de bioéthique. Chaque concept a sa propre approche anthropologique. La réponse à la question fondamentale : « Qui est l'homme ? » permettra par conséquent à chacun des courants pluralistes de répondre aux questions pratiques : « Comment agir par rapport à l'homme ? » et « Quel acte et quelle option thérapeutique seront les meilleurs au regard de ce qui est le plus grand bien pour la personne ? ». Les désaccords entre de nombreux systèmes éthiques contemporains sont dus aux différentes positions anthropologiques que chaque système véhicule implicitement ou explicitement.

Toute réponse normative concernant les traitements repose sur une conception de l'être humain préalablement définie, même si celle-ci n'est pas exprimée explicitement. Les différences entre les systèmes bioéthiques ne découlent pas uniquement de principes moraux divergents, mais d'un niveau plus profond : d'incompatibilités anthropologiques. La thèse défendue dans cet article est d'autant plus importante qu'il est impossible de répondre de manière cohérente à la question comment agir sans avoir préalablement déterminé qui est l'homme, en quoi consiste son bien.

L'incohérence méthodologique interne de la bioéthique est perceptible. La discussion engage des personnes ayant des visions du monde, des approches cognitives et des hypothèses méthodologiques mutuellement exclusives. Certes, le culte de la tolérance qui prévaut dans le monde démocratique permet un libre échange des opinions, mais on ne peut guère s'attendre à ce que cet échange soit créatif et constructif. Les divergences se manifestent pratiquement à tous les niveaux.

En outre, pour les recherches scientifiques actuelles, le modèle éthique de choix est le plus souvent le principisme ou une approche dérivée de celui-ci. Dans la base des articles scientifiques PubMed, le nombre de publications avec le mot clé « principisme » se compte en milliers et son apparition croît de manière exponentielle. Il est rare de trouver d'autres approches.

Afin d'entrer en dialogue avec les courants bioéthiques contemporains, il est nécessaire de se demander comment ils comprennent l'être humain. Cette étude se compose de trois parties. Nous verrons d'abord quelles sont les caractéristiques des anthropologies proposées par les courants les plus répandus en bioéthique. Nous examinerons si ces propositions sont suffisantes. Nous nous pencherons ensuite sur la contre-proposition qu'est le personnalisme. Enfin, nous nous demanderons comment les anthropologies bioéthiques peuvent être éclairées par la Révélation. Si la question anthropologique est fondamentale pour la bioéthique, on ne peut y répondre sans se référer à Celui qui est à l'origine de l'existence de l'homme et la source de sa dignité.

1. Anthropologie des courants bioéthiques contemporains

Les systèmes bioéthiques diffèrent les uns des autres sur le plan axiologique : soit au niveau des valeurs les plus importantes, soit au niveau de leur ordonnancement. Cependant, la différence entre eux est encore plus profonde : ils diffèrent dans leur compréhension de ce qu'est un être humain. Malgré les nombreuses différences, il est possible d'identifier certaines lignes dominantes. C'est pourquoi je vais maintenant essayer d'examiner quelle est l'image de l'homme qui émerge des débats bioéthiques contemporains. C'est important car des hypothèses erronées sur la nature de l'homme et sa valeur par rapport à d'autres organismes aboutiront à la formulation de normes morales et de décisions qui ne respecteront pas la grande dignité de l'homme.

Il existe deux approches dominantes en bioéthique, deux réductionnismes qui limitent la personne humaine à une seule dimension (Kieniewicz, 2011, p. 38). Le premier réduc-

tionnisme se concentre sur la sphère biologique-physiologique de l'homme. Il réduit le fait d'être humain à une fonctionnalité biologique. Par conséquent, l'homme est identifié à son corps, qui est traité comme un mécanisme complexe. L'essentiel est d'assurer le fonctionnement des organes et de l'organisme dans son ensemble. La conséquence pour la bioéthique est la sous-évaluation de la dimension éthique de l'homme, due à la réduction du fonctionnement humain au niveau des réactions aux stimuli et des soumissions aux instincts.

Le deuxième réductionnisme est de type psychologique-fonctionnel. Il se caractérise par la mise en relation entre le fait d'être une personne, avec certaines capacités psychiques et les interactions dans lesquelles une personne peut s'engager. Elle semble être une conséquence de la philosophie de Kant et du développement des sciences psychologiques. Ceux-ci ont abouti au développement des points de vue qui font dépendre le statut personnel des pouvoirs psychiques réels et de la fonctionnalité de la psyché. Par conséquent, le statut de personne est refusé aux individus qui ne répondent pas au minimum de conscience et de liberté ou dont le développement physique n'a pas atteint le minimum attendu.

Il ne fait aucun doute que la personne fait une expérience d'elle-même à la fois au niveau biologique comme au niveau psychologique. Elle interagit également avec d'autres personnes. Chacune de ces dimensions est importante, mais chacune doit être considérée comme complémentaire avec les autres. Il apparaît cependant que dans les discussions bioéthiques, surtout celles menées par les chercheurs américains, une approche intégrale de la nature de la personne ne peut être trouvée que chez les auteurs catholiques (et pas tous), car eux seuls construisent une anthropologie tenant compte de la métaphysique de l'être humain (Pellegrino, 2000, pp. 670-673). Afin de construire une vision intégrale de l'homme, il est nécessaire de se référer à sa structure ontologique. Le grand défaut des théories modernes est la négation de la dimension transcendante de l'homme et la négation totale de sa relation avec Dieu. Ceci trouve son origine dans deux mouvements. D'abord dans les Lumières, lorsque la raison était absolutisée et la vérité révélée rejetée. Deuxièmement, dans le positivisme, dont l'une des caractéristiques était la réduction de l'homme au seul aspect matériel.

Le principisme se réfère à l'éthique déontologique de W. Ross, dans laquelle le devoir *prima facie* est intuitivement supposé (Thornton, 2006, p. 366). Au départ, elle se situe comme une éthique fondée sur des principes (principle-based ethics). Il postule quatre principes : le principe d'autonomie, le principe de bienfaisance, le principe de non-malfaisance et le principe de justice comme base pour les jugements moraux. Les fondateurs du principisme, Beauchamp et Childress, à la lumière de ces quatre principes formels, veulent organiser la morale populaire (common morality), qui est pour eux la source première des normes morales (Trotter, 2020, p. 431). Ils proposent un chemin de réflexion, équilibré entre les différents principes et valeurs, entre les interprétation et négociation (Richardson, 2000). Le contenu des principes est formel et indéfini. Ces principes n'ont ni de lien ni de référence systématique entre eux, ce qui fait qu'ils entrent souvent en conflit les uns avec les autres (Garcia, 2020, p. 489). Ce conflit est insoluble, car il n'existe pas une théorie dont ils sont issus (Clouser, Gert, Bernard, 1990, p. 219).

Les descriptions phénoménologiques de la personne, donc : la description de sa conscience, la description de l'accomplissement de ses actes de liberté, le fait d'utiliser le langage, la capacité de travailler et de créer des technologies ; ce ne sont pas des manifestations de personnéité au niveau ontologique. *Ordo congoscendi* ne peut jamais précéder *ordo essendi*. La pensée phénoménaliste, fonctionnaliste, actualiste ne saisit pas le simple fait que toutes ces manifestations sont secondaires à la nature de la personne (Moreland, Mitchell, John, 1995).

La perte de la réflexion métaphysique va si loin que des penseurs comme Peter Singer commencent à nier les différences ontologiques entre les hommes et les animaux (Singer, 1987, pp. 5-8). Ce type de monisme vitaliste a des conséquences désastreuses pour l'éthique : le nouveau-né n'est pas considéré comme ayant une existence rationnelle ou consciente de soi. Selon Singer, il existe de nombreux êtres non personnels dont le raisonnement et la conscience de soi, la perception et la capacité de ressentir sont bien plus développés que les capacités d'un enfant d'une semaine, d'un mois ou même d'un an. Ainsi, la vie d'un nouveau-né a moins de valeur que celle d'un cochon, d'un chien ou d'un chimpanzé (Singer, 2009, p. 571).

Une conception phénoménaliste de la personne, similaire à celle de Singer, est utilisée par Engelhardt. Il affirme que tous les humains ne sont pas égaux (Engelhardt, 1996, p. 104). Pour Engelhardt, l'énorme variation des caractéristiques des individus humains est à l'origine d'importantes inégalités morales. Tous les hommes ne sont pas des personnes. Ne sont pas des personnes ceux qui n'utilisent pas la conscience, qui n'utilisent pas sa rationalité, qui se sont pas capables de distinguer ce qui est bon et ce qui est mauvais. Le fœtus humain, les nourrissons, les handicapés mentaux profonds, les personnes dans le coma et sans espoir de guérison, sont des exemples d'êtres qui ne sont pas des personnes (Engelhardt, 1996, p. 107). Mary Ann Warren, la philosophe américaine qui aborde le sujet de la libération des animaux, énumère que pour être une personne, il faut répondre à l'un des cinq critères suivants : 1/ la conscience, notamment la capacité de ressentir la douleur ; 2/ la capacité développée de raisonner ; 3/ la capacité d'agir raisonnablement ; 4/ la capacité de communiquer avec les autres ; 5/ avoir ses propres concepts (Warren, 1973, pp. 50-53).

Le concept phénoménaliste de la personne déshumanise l'éthique médicale. Ceux qui sont exclus du monde des personnes, n'ont aucun droit moral. L'inclusion d'un nouveau-né ou d'un malade mental sévère dans le monde des personnes dépend de la décision arbitraire de ceux qui se reconnaissent déjà comme des personnes. Acceptant cette critique, l'éthique personnaliste propose d'organiser des principes selon une norme unique de moralité, qu'elle appelle la norme personnaliste. Puis, elle propose de développer une théorie intégrale de la personne. Une telle théorie aide à résoudre les problèmes fondamentaux de la bioéthique. Le personnalisme exige que la bioéthique s'appuie sur un concept intégral de la personne. Les sciences biomédicales, la psychologie empirique, la sociologie et d'autres sciences ne peuvent, par leurs méthodes, que décrire la personnalité et ses caractéristiques ; elles ne peuvent pas décrire la nature de la personne. Pour cela, la méthode philosophique est nécessaire.

2. Anthropologie personnaliste

Le fondement de l'anthropologie personnaliste est la notion de norme personnaliste. L'affirmation du patient en tant que personne appelle catégoriquement le médecin à rechercher l'acte juste qui répond à cette affirmation. Toutes les autres normes - médicales, économiques, techniques, juridiques ou les normes de la recherche efficace du consensus - grâce à la norme personnaliste peuvent être incluses dans la sphère de la moralité. La norme personnaliste détermine la bonté morale d'un acte. Des connaissances médicales, psychologiques et juridiques sont nécessaires pour établir le jugement, mais elles ne sont pas suffisantes pour poser le bon jugement moral. On peut dire que dans l'expérience axiologique-normative, se révèle la valeur fondamentale qui est la dignité de la personne et qui devient la base de la norme de la moralité.

Dans la recherche d'actes corrects et justes qui affirment la valeur de la personne, on doit se demander quel est le bien objectif pour la personne. Cette recherche conduit à l'anthropologie qui permet de décrire la nature de la personne et de son bien. Une notion utilitariste de l'intérêt qui montre le bien immédiat et à court terme, n'est pas suffisante. Le personnalisme est à la recherche d'un bien objectif pour la personne et vise à protéger la médecine contre la déshumanisation et les tendances totalitaires. Pour comprendre ce qu'est une norme personnaliste et ce qu'elle n'est pas, il faut se poser la question de la dignité. Josef Seifert en distingue quatre : 1/ la dignité personnelle ontologique (ontological dignity) ; 2/ la dignité du sujet conscient, la dignité de personnalité (dignity of the conscious subject) ; 3/ la dignité acquise/morale (acquired dignity, moral dignity) ; 4/ la dignité relationnelle, qui est reçue en étant en relation avec quelqu'un comme Dieu, la société, la communauté (dignity as a gift, bestowed dignity) (Seifert, 2003). C'est la première qui est le fondement de la norme personnaliste.

La dignité ontologique d'autrui est celle qui m'est donnée dans la cognition de manière directe, immédiate et intuitive. Dans les relations avec les autres, la personne révèle sa valeur innée personnelle. Pour d'autres, cette expérience de la valeur de la personne est la source d'une obligation morale inconditionnelle et catégorique. La dignité ontologique est liée à l'existence de l'être humain : il existe à la manière d'une personne, personnellement. Cette dignité n'est pas acquise et ne peut être retirée. C'est elle qui est le fondement pour distinguer et évaluer ce qui est digne et ce qui est indigne de l'homme. D'autre part, la dignité de la personnalité est un sentiment de sa propre dignité et de la manière de l'exprimer à l'extérieur.

D'autre part, la dignité de la personnalité est un sentiment personnel de sa propre dignité et de la manière de l'exprimer à l'extérieur. Dans une situation favorable, le sentiment de la dignité de la personnalité coïncide avec la conscience de sa dignité ontologique, mais il peut aussi devenir déviant en raison de défauts acquis. La dignité acquise, à son tour, est le résultat de l'acquisition de facultés morales, ou vertus. Elle est liée au caractère de l'individu, à ses capacités, à ses résultats dans le domaine de la science, de l'art ou de la morale.

Les éthiciens de la tradition empiriste anglo-saxonne utilisent la dignité du sujet conscient lorsqu'ils cherchent à justifier leur éthique. Ce faisant, ils réduisent l'éthique à

la psychologie ou à la sociologie de la moralité. Une autre approche est celle de l'éthique personnaliste, qui fait appel à la dignité ontologique. Elle détermine notre comportement vis-à-vis de la personne en tant que telle, et non vis-à-vis de ses manifestations. La personnalité peut faciliter ou entraver la reconnaissance de la dignité d'autrui, mais même lorsque quelqu'un a une personnalité dégradée (il s'agit d'une personnalité psychologique ou morale, comme celle d'un criminel), il ne perd pas sa dignité ontologique, la dignité d'être humain. Ainsi, même en prison, un malfaiteur doit être traité conformément à la dignité de la personne qui lui appartient. Si cela est valable pour les criminels, combien plus pour les enfants à naître. Ce principe occupe une place importante en médecine, qui s'occupe, entre autres, de personnes souffrant de divers défauts biologiques, psychologiques ou sociaux. C'est précisément le remplacement de la réflexion en termes de dignité de la personne par une réflexion en termes d'organisme fonctionnant bien ou mal biologiquement qui permet à Peter Singer de placer dans son éthique le droit à la vie d'un animal bien développé plus haut que celui d'un nouveau-né anencéphalique ou trisomique (Singer, 1996, pp. 70-75).

La norme personnaliste précède les principes de non-malfaisance, de bienfaisance, de justice, d'autonomie. Elle est la norme normative, « *norma normans* » pour les autres principes. Elle révèle en effet que c'est la personne qui est au fondement du comportement moral et non une réalité extra-personnelle, comme par exemple des préceptes juridiques, sociaux ou les mœurs. Ce n'est que lorsque le bien objectif de la personne a été déterminé qu'on peut dire ce qu'est la bienfaisance ou la non-malfaisance en médecine. Sans cela, il est facile de confondre la bienfaisance charitable avec diverses activités anti-humanistes nuisibles à la personne. On le voit dans les positions qui prétendent qu'il est dans l'intérêt du patient de subir un avortement ou une euthanasie, la charité étant alors appelée l'élimination d'un être humain.

Le principe de l'affirmation de la personne pour elle-même est plus large que le principe d'autonomie. Elle s'applique également aux personnes qui ont perdu la conscience ou la capacité de prendre des décisions. Il est en effet difficile de parler de l'autonomie du fœtus humain ou de l'autonomie d'un malade mental. Le champ d'application de la norme personnaliste englobe chaque individu, chaque être humain, quels que soient son état de développement, sa maladie ou son utilité pour la société. Le prénatal, les malades en phase terminale, les inconscients, les mourants ne peuvent en être exclus. Cette norme s'oppose à l'humanisme sélectif, qui attribue des droits personnels à certaines personnes et les retire à d'autres (Spaemann, 2006, pp. 34-40).

Le personnalisme exige que la bioéthique s'appuie sur un concept intégral de la personne. La science biomédicale, la psychologie empirique, la sociologie par leurs méthodes, ne peuvent que décrire certaines caractéristiques de la personnalité. Leur description n'est jamais exhaustive. Pour cela, une méthode philosophique, on pourrait dire ontologique, est nécessaire : non pas à la place des méthodes exactes, mais en complément de celles-ci.

3. La source véritable de la dignité humaine

Les différentes sciences naturelles, humaines et philosophiques, sur la base d'un raisonnement naturel, cherchent à scruter le mystère de la nature humaine. Elles expriment un effort de l'homme pour se connaître et se comprendre de plus en plus profondément et largement (Choromański, 2015, p. 63). Les données de ces sciences sont également utiles à la théologie, à condition qu'elles soient soumises à une interprétation sur la base d'une méthodologie appropriée. L'éthique personnaliste est souvent présentée comme l'éthique par excellence en accord avec l'enseignement de l'Église. Même si c'est le cas, elle reste une éthique. Ses arguments sont tout à fait rationnels et philosophiques. Lorsqu'on cherche une réponse à la question des sources de la dignité de la personne humaine, les arguments rationnels ne s'avèrent pas toujours suffisants. Enfin, la vraie valeur de l'homme ne peut être vue qu'à la lumière de la croix et de la résurrection du Christ, en percevant que les hommes sont créés et aimés par Dieu. Comme l'enseigne le Concile Vatican II : « *le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné* » (Concile Vatican II, 1965, no. 22). L'une des missions fondamentales de la théologie contemporaine est de débattre avec le monde moderne et de lui faire prendre conscience de la dignité de la personne humaine. L'homme a été créé par Dieu à son image et à sa ressemblance, racheté par le sang précieux du Christ et appelé à devenir un enfant de Dieu, un temple vivant de l'Esprit Saint et à atteindre la vie éternelle dans une communion sanctifiante avec Dieu (Jean-Paul II, 1995, no. 25). Ce fait est la première et la plus importante source de la dignité humaine.

La dignité unique de l'homme parmi les autres créatures découle de sa condition de créature créée par Dieu. Les descriptions dans la Genèse en sont la preuve. Là, l'homme est présenté comme la couronne de la création, comme le seul créé à l'image de Dieu et doté de liberté et de conscience. Contrairement à ce que pensent les bioéthiciens modernes, l'homme est quelqu'un de différent des autres créatures, bien plus riche de sa dignité. Déjà Pie XII disait que tout être humain a un droit à la vie qui vient directement de Dieu, et non des parents, d'une communauté ou des autorités quelconques (1951). Ainsi, aucun homme, aucune autorité humaine, aucune science, aucune indication médicale, eugénique, sociale, économique, morale n'a le droit de disposer d'une vie innocente. Toute vie appartient en effet à Dieu. L'homme est « la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même » (Concile Vatican II, 1965, no. 24). Tout est créé pour l'homme, et de toutes les créatures, seul l'homme a la capacité de s'orienter rationnellement vers Dieu : l'homme est pour Dieu. En effet, seul l'être humain est une personne et a donc « la dignité d'un sujet et la valeur d'une fin » (Conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé, 1995, p. 38).

La relation de l'homme avec Dieu est définie et conditionnée par le fait même de la création de l'homme. Il a été créé comme *quelqu'un*, pas comme *quelque chose*. Cela signifie que l'homme est « *quelqu'un* » pour Dieu et par rapport à Dieu. Il est doté de la capacité de connaître et d'aimer Dieu et est en même temps appelé à répondre positivement à ce don. Par sa création à l'image de Dieu, l'homme est en même temps appelé à devenir,

parmi les créatures du monde visible, une expression de la gloire de Dieu. La participation à la gloire de Dieu est pour l'homme la plus grande dimension de sa dignité.

Le deuxième élément dont découle la dignité de l'homme est l'incarnation du Verbe éternel et la rédemption de l'homme par la croix. Seul Jésus-Christ a révélé à l'homme toute la richesse de sa condition. Toute tentative de répondre à la question de l'homme, de sa vocation et de sa dignité en recourant à des critères partiels et échoue. Ce n'est qu'en se rapprochant du Christ, dans sa lumière, que l'on peut toucher le mystère intérieur de l'homme (Jean-Paul II, 1979, no. 8). Jésus, étant venu dans le monde, a révélé par sa personne la pleine vérité sur l'homme, en effet, l'homme ne peut être pleinement compris en dehors de Dieu (Jean-Paul II, 1985, no. 4).

Le Christ, en tant qu'homme parfait, restitue aux fils d'Adam la ressemblance avec Dieu, déformée par le péché. La nature humaine trouve son sens et son destin final dans sa personne, libre de tout péché. En Lui, la grandeur de la dignité humaine se révèle plus pleinement. Dans le Christ, tous les hommes sont accueillis et consacrés au Créateur qui a donné naissance à toute existence. Grâce à l'incarnation du Verbe, l'homme est capable de donner à Dieu une réponse adéquate. En Christ, Dieu parle à tout homme et tout homme est capable de lui répondre (Concile Vatican II, 1965, no. 22).

Le Christ, le Fils consubstantiel au Père, est celui qui a révélé le dessein de Dieu sur l'ensemble de la création et sur l'homme en particulier. Il le fait en révélant le mystère du Père et de son amour (Jean-Paul II, 1994, no. 4). La dignité humaine, incomparable à toute autre créature, s'enracine dans la relation de l'homme à Dieu. Dans le Christ et par le Christ, Dieu s'est révélé à l'humanité de la manière la plus complète, il s'est approché le plus près d'elle et en même temps, dans le Christ et par le Christ, l'homme a pris pleinement conscience de sa dignité, de son élection, il a pris conscience de la valeur transcendante de l'humanité elle-même et du sens de son existence. Car le Christ annonce la liberté des Fils de Dieu et proclame la liberté et la dignité de la conscience. Par le Christ, la dignité humaine retrouve sa dimension sacrée. Toutes les personnes, quels que soient leur stade de développement et leur niveau de conscience, ont le droit de participer à sa vie divine. Et tous les êtres humains y participent en quelque sorte, car ils sont tous par nature accordés à la vie divine. Dès lors que l'on est uni au Christ, toutes les activités humaines quotidiennes, les soucis et les difficultés peuvent devenir un prolongement, une continuation de l'œuvre de Jésus et porter des fruits abondants (Jean XXIII, 1961, no. 259). C'est d'autant plus vrai pour ceux qui sont confrontés à des épreuves, des maladies ou qui approchent de la fin de leur vie. Les visions erronées et incomplètes de l'homme conduisent par conséquent à un désordre moral qui met en danger la dignité humaine.

La dignité de la personne humaine, vue dans la perspective de la révélation divine, acquiert une dimension particulière. Par le sang rédempteur du Christ, tous les hommes sont devenus enfants et amis de Dieu. La filiation divine est un don de l'Esprit Saint. En même temps, cette filiation choisie conduit à la fraternité de tous les hommes (François, 2020, no. 8). Pour que cela devienne une réalité, il doit d'abord y avoir un processus d'union profonde entre chaque être humain et Jésus, car lui seul est capable de faire entrer la nature humaine

dans la plénitude de l'existence divine. Le sacrifice rédempteur de la Croix contient une telle affirmation de l'homme et de l'humanité comme seul le Christ Rédempteur en est capable. Lui seul sait ce qui est présent dans l'homme, il connaît ses faiblesses, mais il connaît aussi sa dignité. Celle-ci concerne chaque être humain sans exception : non pas l'homme abstrait et virtuel que certains courants bioéthiques contemporains tentent de proclamer, mais l'homme concret, qui a besoin de trouver sa propre identité, sa place dans le monde et de comprendre le sens du salut (Jean-Paul II, 1979, no. 24).

L'homme ne peut être pleinement compris sans le Christ. En Jésus-Christ, le Verbe éternel, l'homme prend conscience de sa dignité. Pour cette raison même, chaque vie humaine a une valeur unique et exceptionnelle. L'Église défend la vie de chaque personne, consciente que chacun est appelé à la résurrection avec Jésus-Christ et que chacun, en tant qu'enfant de Dieu, est appelé à participer éternellement à la plénitude de la vie et de l'amour de Dieu.

Dès le moment de sa création, l'homme est orienté vers son but surnaturel. Son âme, spirituelle et immortelle, dispose de la faculté d'être élevée à la communion avec Dieu (Catéchisme de l'Église Catholique, 2012, p. 357). Un élément essentiel de la dignité humaine est son appel à l'immortalité. Cela signifie que l'homme, orienté vers le transcendant, non seulement vient de Dieu mais est destiné à la communion avec Lui (Jean-Paul II, 1991, no. 53). Cette vocation se caractérise par l'universalité. Il s'agit d'une vocation première et indépendante de la vocation individuelle par laquelle Dieu appelle les individus à des tâches spécifiques. Cette vocation n'est pas le résultat d'un quelconque commandement imposé à l'homme de l'extérieur, mais découle de la nature même de la personne.

La vie offerte à l'homme par Dieu ne peut être réduite à une simple existence temporelle. Car l'homme est né de Dieu pour participer à la plénitude de son amour dans l'éternité. Le don de cette vie est l'objet même de la mission de Jésus. La vie est éternelle parce qu'elle est une pleine participation à la vie de celui qui est éternel. La réalité de l'union avec Dieu rend possible la naissance d'un nouvel être humain appelé à participer à la vie de Dieu lui-même. C'est cette union qui donne le pouvoir à tous ceux qui ont cru en Christ de devenir des fils de Dieu. Le Christ en est le témoin. L'Évangile qu'il a prêché par sa parole a été définitivement scellé par sa Croix et sa Résurrection (Jean-Paul II, 1979, no. 18). Le but suprême de la vie humaine est d'exister pour Dieu. Dans un monde fasciné par le progrès et le développement des sciences et des technologies, l'Église rappelle constamment la dimension eschatologique de l'existence humaine. Elle est consciente qu'il est de son devoir fondamental de défendre l'être humain contre tout ce qui pourrait le détruire ou le mettre en danger de perte de dignité (Congrégation pour la doctrine de la foi, 1974, p. 1). Elle enseigne donc que la plénitude du développement de l'homme ne peut être donnée que par Dieu dans une réalité qui dépasse le cadre de l'existence terrestre.

La source ultime de la réflexion sur les droits, la dignité et la valeur de l'homme est la vision intégrale de l'homme : la créature la plus parfaite que Dieu ait créée sur terre, créature rachetée par le sang du Christ et appelée à la vie éternelle. Ce n'est que dans cette optique que nous pouvons voir l'existence de l'homme en vérité : telle que Dieu l'a voulue.

Conclusion

Le personnalisme fait référence à la notion de personne et à sa dignité, qui sont largement acceptées même en dehors de l'éthique religieuse. Cela permet de trouver un langage commun entre les différents courants. Même si tous n'acceptent pas les mêmes fondements métaphysiques, nombreux sont ceux qui s'accordent à dire qu'il ne faut pas traiter l'être humain de manière purement instrumentale. Le personnalisme s'appuie sur la notion de dignité de la personne humaine, qui revêt un caractère rationnel et non pas uniquement confessionnel. Cette approche rend le discours plus rationnel. Il est alors possible de parvenir au moins à un accord pratique, même en l'absence d'un accord théorique total.

L'éthique médicale est aujourd'hui partagée. Malgré tous les avantages extraordinaires que l'humanité peut en tirer dans la mise en œuvre des découvertes scientifiques et technologiques, certains aspects de leurs applications constituent néanmoins une violation grave de l'ordre de la création. Dans les sciences, on rencontre un grand nombre de vues et de principes qui sont difficilement conciliables entre eux. Ces différences sont sous-tendues par une compréhension différente de ce qu'est un être humain et de ce qu'est sa dignité. Toutes les approches phénoménalistes, réduisant l'homme soit à sa dimension matérielle, soit à sa dimension rationnelle, s'avèrent inadéquates et menacent finalement la dignité humaine. Une vision intégrale, telle que celle proposée par le personnalisme, semble être une meilleure alternative.

Voyant dans l'homme l'unité de l'âme et du corps, il donne à chacun de ces deux éléments une juste place et ne risque pas la domination de l'un en anéantissant l'autre. Cependant, une telle éthique, même si elle est utile pour résoudre certains conflits et débattre avec un monde qui a évacué l'existence de Dieu, apparaît insuffisante pour scruter la valeur et la dignité humaine dans la plénitude de la vérité. Ce n'est qu'en réalisant que l'homme est un être créé par Dieu par amour et pour l'amour, un être racheté par le sang précieux du Christ et appelé à vivre en communion éternelle avec Dieu, qu'on peut voir la grande valeur de chaque vie humaine.

Déclarations

Financement : Cette recherche n'a bénéficié d'aucun financement extérieur.

Déclaration du comité d'éthique : Sans objet.

Déclaration de disponibilité des données : Sans objet.

Remerciements : Sans objet.

Conflit d'intérêts : L'auteur déclare n'avoir aucun conflit d'intérêts.

Bibliographie

Catéchisme de l'Église Catholique. (2012) Desclée-Mame.

Choromański, A. (2015). The human person as the "relational being" – Anthropological foundations of ecclesiology of the Second Vatican Council. *Studia Theologia Dogmatica*, 1, 58–87.

- Clouser, D. K., Gert, B. (1990). A Critique of Principlism. *Journal of Medicine and Philosophy*, 15(2), 219–236.
- Concile Vatican II (1965). *Gaudium et Spes*.
- Congrégation pour la doctrine de la foi. (1974). *Déclaration Questio de abortu sur l'avortement provoqué*.
- Conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé. (1995). *Charte des personnel de la santé*.
- Engelhardt, T. H. (1996). *The foundations of bioethics*. Oxford University Press.
- Francois. (2020). *Fratelli tutti*, AAS 112 (11), 969-1074.
- Garcia, J. L. A. (2020). Virtues and Principles in Biomedical Ethics. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 45(4-5), 471–503.
- Jean XXIII. (1961). *Mater et Magistra*. AAS 53, 401-464.
- Jean-Paul II. (1979). *Redemptor hominis*, AAS 71, 259-324.
- Jean-Paul II. (1985). *Lettre apostolique à tous les jeunes du monde à l'occasion de l'année internationale de la jeunesse*, AAS 77, 579-628
- Jean-Paul II. (1991). *Centessimus annus*, AAS 83, 793-867.
- Jean-Paul II. (1994). *Tertio Millennio Adveniente*, AAS 87, 5-41.
- Jean-Paul II. (1995). *Evangelium vitae*, AAS 87, 401-522.
- Kieniewicz, P. (2011). Anthropological Argument in Bioethics. *Teologia i Moralność*, 10, 25–40.
- Moreland, J. P., Mitchell, J. (1995). Is the Human Person a Substance or a Property-thing? *Ethics & Medicine*, 11(3), 50–55.
- Pellegrino, E. D. (2000). Bioethics at Century's Turn: Can Normative Ethics Be Retrieved? *The Journal of Medicine and Philosophy*, 25(6), 655–676.
- Pie XII. (1951). Discorso di sua santità Pio pp. XII alle partecipanti al congresso della unione cattolica italiana ostetriche. Pozyskano z: https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19511029_ostetriche.html
- Richardson, H. S. (2000). Specifying, Balancing, and Interpreting Bioethical Principles. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 25(3), 285–307.
- Seifert, J. (2003). The Right to Life and the Fourfold Root of Human Dignity. In E. Sgreccia, de Dios Vial Correa, Juan (Ed.), *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of the Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context* (p. 194215).
- Singer, P. (1987). Animal liberation or animal rights? *The Monist*, 70(1), 3–14.
- Singer, P. (1996). *Rethinking life and death: the collapse of our traditional ethics*. St. Martin's Griffin.
- Singer, P. (2009). Speciesism and moral status. *Metaphilosophy*, 40(3/4), 567581.
- Spaemann, R. (2006). *Persons: The Difference Between Someone and Something*. Oxford University Press.
- Thornton, T. (2006). Judgement and the role of the metaphysics of values in medical ethics. *Journal of Medical Ethics*, 32(6), 365–370.
- Trotter, G. (2020). The Authority of the Common Morality. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 45(4-5), 427–440.
- Warren, M. A. (1973). On the Moral and Legal Status of Abortion. *The Monist*, 57(1), 43–61.