

Le corps humain et sa propriété face aux marchés

Sylviane AGACINSKI

Le corps humain et sa propriété face aux marchés

Sylviane AGACINSKI

Sommaire

Avant-propos p. 5
Dominique Lecourt

Le corps humain
et sa propriété face aux marchés p. 9
Sylviane Agacinski

Questions dans la salle p. 39

Les publications
de l'Institut Diderot p. 58

Avant-propos

Dans la débâcle universelle des valeurs, la santé demeurerait l'une de celles qui n'avait cessé de croître, notamment du fait de l'augmentation de la durée moyenne de la vie. Le pouvoir politique y jouait une part essentielle de son crédit. La Covid le laisse maintenant abasourdi. Il lui faut par ailleurs affronter d'autres questions soulevées par les progrès de la recherche médicale. C'est le cas, par exemple, de la problématique du don et de la gratuité ou, au contraire, de la marchandisation du corps humain.

Allez-vous accepter de faire don de votre rein à un membre de votre famille, vous qui seul présentez les qualités requises de compatibilité avec lui pour éviter un rejet ? Si vous refusez, n'est-ce pas le comble de l'égoïsme ? Votre vie en danger, c'est également la sienne qui serait menacée. Ce serait intolérable. Mais il serait intolérable aussi de s'incliner devant un processus de mort inexorable. Sortirez-vous alors de la logique du don pour entrer, même à reculons, dans celle du marché, de l'achat et de la vente ? Mais que vaut cette autre logique ? Admettez-vous que, de son fait, le corps des plus pauvres fasse l'objet d'un commerce au bénéfice des plus riches ? Ce trafic, dans ces conditions, porte

indéniablement préjudice à la dignité du donneur. Les grands mots d'égoïsme et d'altruisme peuvent couvrir d'infâmes transactions...

Les êtres humains dans leur histoire ont imaginé bien des versions de l'humain. Nombre d'entre elles, si admirables qu'elles fussent, ont été enterrées au cimetière des illusions perdues, cependant que d'autres ont été promues au musée des horreurs dont l'humanité s'est toujours et partout avérée capable.

Parmi les nouveaux concepts du corps humain, lesquels allons-nous retenir ? Procréation, filiation, sexualité, que nous suggèrent les juristes sollicités par les progrès des sciences biomédicales ? Quels nouveaux modes de vie nous seront-ils supportables ou bien souhaitables ? Et est-ce que la science peut assurer cette charge ?

On connaît l'argumentation serrée de Sylviane Agacinski ; elle prépare à notre intention une esquisse des difficultés et nous permet de mieux saisir les enjeux de cette redistribution.

Dominique Lecourt
Directeur général de l'Institut Diderot

Le corps humain et sa propriété face aux marchés

En devenant, grâce à de nouvelles technologies, une ressource et un produit, le corps humain est aujourd'hui un bien disponible sur les marchés sanitaires dans de nombreux pays. Cette marchandisation du corps biologique est-elle compatible avec le statut de la personne humaine? Faut-il y voir l'exercice d'une liberté individuelle, fondée sur le droit de propriété, ou bien une forme d'aliénation frappant les populations les plus démunies?

Je me propose de considérer avec vous la contradiction qui existe entre l'extension de ces marchés dans le monde et la valeur absolue que, sous le nom de *dignité*, notre civilisation et notre pays reconnaissent à la personne humaine.

Cette valeur est battue en brèche par une pensée ultra-libérale qui, à la différence des libéraux humanistes de jadis, répugne à fixer des limites aux marchés. Bien

plus, certains idéologues « libertariens » voient dans la possibilité laissée à chacun de vendre quelque chose de son corps l'expression de la liberté individuelle : en tant que « propriétaire » de son corps, chacun devrait pouvoir disposer librement de ce « capital ».

À ces thèses, j'opposerai la distinction fondamentale en anthropologie comme en droit entre les personnes et les choses, la conquête historique de la dignité de la personne humaine, la différence entre le propre et la propriété, et bien sûr la violence des marchés du corps à l'égard des populations les plus pauvres.

I. LA PERSONNE EST INDISSOCIABLE DE SON CORPS ET NE RELÈVE PAS DU RÉGIME DE LA PROPRIÉTÉ.

A. La corporéité de la personne humaine.

Pour cadrer mon propos, je ferai deux remarques préliminaires : l'une sur *l'être humain et sa corporéité*, l'autre sur *le droit, les personnes et les choses*.

Dans l'horizon de la civilisation qui est la nôtre, nous appelons *être humain*, au sens générique, un être corporel, à la fois vivant et parlant. C'est *l'animal doué de logos* d'Aristote. Selon une tradition chrétienne, il est l'unité d'un être spirituel et charnel.

Le discours de l'anthropologie occidentale est souvent qualifié de *dualiste* parce qu'il attribue à l'homme une

double nature : psychique et somatique, spirituelle et charnelle. Mais ces deux dimensions de l'homme n'ont jamais été conçues comme réellement séparables, sauf par la mort. L'essentiel de la question anthropologique occidentale réside moins dans la distinction de l'âme et du corps, ou de la chair et de l'esprit, que dans leur indissoluble union.

Même Descartes, qui fonde la certitude de soi-même sur le *cogito*, n'a jamais prétendu définir l'homme par sa seule pensée. Dans la sixième de ses *Méditations*, le philosophe s'appuie en effet sur l'expérience de la douleur pour montrer que cet *ego* qui pense n'est jamais simplement *logé dans un corps* « comme un pilote dans son navire ». Même s'il le voulait, le sujet pensant ne pourrait pas se tenir à distance du corps auquel il est intimement mêlé et avec lequel il se confond. Ce qui arrive à son corps, par exemple une blessure, arrive à l'homme tout entier. Descartes pourrait presque dire ici, comme plus tard Merleau-Ponty : « *je n'ai pas un corps, je suis mon corps.* »

Le philosophe Alfred North Whitehead écrivait avec humour : « Personne ne dit : *J'arrive, et j'apporte mon corps avec moi.* »

La langue est ici révélatrice. Quand vous dites que vous avez faim ou que vous êtes fatigué, vous ne pensez jamais que c'est votre corps seulement qui a faim ou qui est fatigué. Cette absolue proximité de chacun avec son corps vivant s'exprime par la notion de *propre* : ce corps

est *le mien*, c'est *mon propre corps*. Notre vie charnelle et organique nous individualise absolument. Si, comme l'affirme Heidegger, « *personne ne peut mourir à ma place* », il est tout aussi certain que personne ne peut manger ou dormir à ma place. Et toute insulte faite à son corps est faite à l'individu lui-même.

L'impossible distanciation de chacun avec son propre corps, notamment lorsqu'il souffre, nous fait ainsi comprendre la différence entre être un corps (unique) et avoir un corps, verbe qui renverrait à la possession ou la propriété d'une chose « extérieure ».

B. Les personnes ne sont pas des biens.

La différence ontologique entre notre mode d'être et celui des choses est la toile de fond sur laquelle s'est construit historiquement le droit des personnes. Ce qui me conduit à ma seconde remarque sur *le droit, les personnes et les biens*.

La liberté de l'être humain a été instituée juridiquement : l'homme est une personne – une personne physique, corporelle – il est sujet de droits et assujetti à des devoirs, par opposition aux choses dont il peut se servir et qui font partie des biens.

Pourtant, pour les autres, chaque homme est aussi un corps parmi d'autres et il peut, dans certains cas, devenir pour eux un objet ou même un instrument.

Dans l'esclavage, certains êtres humains ont ainsi été traités *comme des biens* appartenant à d'autres hommes. Dans la Grèce antique par exemple, l'esclave tel que le définit Aristote, est un être humain, reconnu comme tel, mais il est aussi la propriété et l'instrument (*organon*) d'un autre (le *despotes*, son propriétaire et son maître). Contrairement à un homme libre, l'esclave ne *vit pas pour lui-même*.

Il est intéressant de souligner le rapport entre la propriété d'un bien et le pouvoir de *s'en servir* et d'*en disposer*. Le propriétaire peut *se servir* de l'ensemble des capacités intellectuelles et corporelles de l'esclave (ou serviteur), y compris de sa chair et de sa progéniture. Il est libre aussi d'*en disposer* en l'aliénant, par exemple en le vendant à un autre.

Ce rappel me permet d'insister sur le fait que les différentes étapes de l'abolition de l'esclavage ont eu pour effet de *faire sortir les êtres humains du champ d'application de la propriété*, et donc de les exclure absolument de la catégorie juridique des biens. La personne humaine est aujourd'hui investie d'une valeur absolue, *incommensurable* avec les valeurs quantifiables qu'on accorde aux biens : elle *est sans prix*.

Cette valeur intrinsèque, nommée *dignité* dans l'éthique kantienne, a pris place dans le droit. Avec le décret Schœlcher, en 1848, l'esclavage fut considéré comme « un attentat contre la dignité humaine ».

N'oublions pas non plus que juste avant la première abolition de l'esclavage, en 1794, la Révolution avait aboli la domesticité. Il vaut la peine de lire l'Article XVIII de la Déclaration des droits de l'homme de 1793 : « *Tout homme peut engager ses services, son temps ; mais il ne peut se vendre ni être vendu ; sa personne n'est pas une propriété aliénable. La loi ne reconnaît point la domesticité.* »

Ce texte, qui se réfère à la domesticité sous l'Ancien Régime, dit d'une façon admirable que la personne n'est pas une propriété aliénable, autrement dit qu'elle ne fait pas partie des biens. Nul ne peut en disposer comme d'une chose – et pas non plus lui-même. Pourquoi ?

Parce que si c'était le cas, si un homme pouvait disposer de lui-même *comme d'un bien*, et donc *se vendre* lui-même à un autre, il perdrait simultanément cette liberté que la loi veut justement lui garantir.

La « liberté » pour un homme de se vendre lui-même est un sophisme qui masque à la fois la demande d'un autre (celui qui veut s'approprier cet homme pour s'en servir) et les conditions économiques réelles qui contraignent cet homme, pour survivre, à renoncer à sa liberté ou à son intégrité physique. La loi ne porte pas sur le désir de l'un ou le consentement de l'autre, mais sur l'injustice d'une relation d'emprise et d'appropriation d'une personne. De là les termes adoptés par la Convention de la Société des Nations contre l'esclavage le 25 septembre 1926, termes repris dans notre Code pénal :

la réduction en esclavage y est définie comme « *le fait d'exercer à l'encontre d'une personne l'un des attributs du droit de propriété.* » ¹

Ce principe fondateur est un interdit, un dogme qui institue une forme de sociabilité humaine, ou si vous voulez une civilisation.

II. LES MARCHÉS DU CORPS.

Pourtant, ce droit de propriété qui ne peut plus, en principe, s'exercer sur une personne, s'exerce encore de différentes façons sur son corps – comme si ce corps était séparable de la personne elle-même.

On peut distinguer deux formes de cette appropriation du corps : tantôt le corps d'une personne est mis tout entier à la disposition d'autrui, contre un certain prix et pour un temps déterminé. C'est le cas de la prostitution et de la maternité de substitution ; tantôt l'appropriation porte sur le corps fragmenté ou morcelé. Cette deuxième forme s'est développée avec les techniques médicales et industrielles qui ont besoin d'éléments du corps biologique comme ressources.

1. Voir l'article 224-1 A du Code pénal, fidèle à l'article 1 de la Convention des Nations unies du 25 septembre 1926 relative : L'esclavage est l'état ou la condition d'un individu « *sur lequel s'exercent les attributs du droit de propriété ou certains d'entre eux.* »

Dans tous les cas, des personnes sont sollicitées pour vendre quelque chose de leur corps. Cette vente représente une aliénation du corps charnel, dégradante ou mutilante, dans la mesure où la personne qui aliène ainsi son propre corps le traite elle-même *comme une chose* et renonce ainsi à son intégrité personnelle. De plus, en acquérant le droit de *se servir* du corps charnel d'une personne comme d'une chose, on exerce sur elle une violence et un asservissement.

A. L'appropriation du corps entier : les marchés de la chair.

Considérons d'abord l'asservissement comme caractéristique de la forme la plus ancienne de l'appropriation de la personne physique, à savoir la prostitution : Henri Corbin, dans son ouvrage sur *Les Filles de Noce*, l'appelait justement un « marché de la chair ».

On cherche souvent à faire passer la prostitution organisée pour un travail en parlant des « travailleurs du sexe ». Ce sont majoritairement des « travailleuses », recrutées et maintenues dans cette condition par des moyens violents (traite et proxénétisme).

En réalité, l'objet du contrat prostitutionnel ne porte sur aucun *travail*, aucune activité productrice d'un bien, ni même d'un service : ce contrat porte sur *l'usage* sexuel du corps charnel par le client et pour sa seule jouissance. Contre un certain prix, celui-ci acquiert le droit de *se servir* de la personne charnelle (sa peau, ses organes, etc.)

pendant un temps déterminé. Ce droit d'usage (*usus*) fait ainsi du corps prostitué une chose sur laquelle s'exerce un attribut de la propriété.

Comme l'écrivait déjà Victor Hugo, cette forme d'asservissement de la personne s'apparente à un esclavage. Ceci justifie les politiques *d'abolition* de ce marché, comme celle de la France, et non de *réglementation*, comme le souhaitent les défenseurs des marchés du sexe. Le Conseil constitutionnel a d'ailleurs validé en février 2019 la loi qui pénalisait le client, pour mieux lutter contre le proxénétisme et la traite. Il l'a fait, précise-t-il, pour « *sauvegarder la dignité de la personne humaine contre ses formes d'asservissement* ». Comme dans l'abolition de l'esclavage et de la domesticité, la loi qui vise à garantir à chacun le respect de sa personne et de son corps protège toute personne en général – non pas contre elle-même, comme on le dit sottement, mais contre l'institution d'un marché asservissant et la légalisation du système prostitutionnel.

Je rangerai également dans les *marchés de la chair* un marché plus moderne, que d'aucuns jugent « progressiste », à savoir celui du corps maternel dans le cadre de la « maternité de substitution ». Cette pratique, apparue aux États-Unis avec l'introduction de l'insémination artificielle, de la fécondation *in vitro* et du transfert d'embryon, représente quant à elle une double appropriation marchande : d'une part celle d'un corps féminin tout entier, dont les futurs parents s'approprient, en l'achetant, l'usage reproductif (incluant

la grossesse et l'accouchement); et d'autre part l'appropriation marchande de l'enfant, remis à sa naissance à ceux qui l'ont commandé. Il faut savoir que, en l'occurrence, selon les juristes californiens, l'enfant doit être considéré comme appartenant (*belonging to*) à ceux qui sont à l'origine du « *concept* » de l'enfant, à savoir ses « parents d'intention ». Autrement dit, sa filiation (son état civil) dépend du contrat par lequel une ou deux personnes l'ont commandé et ont payé pour sa naissance.

Pourtant, en principe, un enfant n'appartient pas à la mère qui l'a fait naître, au sens où il ne peut être *ni vendu ni donné* par elle sans basculer dans la catégorie des choses et des biens. Or, par son engagement à remettre l'enfant à des tiers, la mère de substitution agit *comme si* elle *était propriétaire* de l'enfant auquel elle donne naissance – et dont le statut devient à la fois celui d'une personne et celui d'un bien.

À lire les contrats ou conventions de « GPA », on voit au reste que l'enfant est le véritable objet de la convention. L'*Advanced Fertility Center in Chicago* prévoit par exemple de rembourser ses clients en cas d'échec. L'institut leur promet : « *No baby, no payment !* ». Comme *concept* et comme objet d'une transaction marchande, avant même sa conception biotechnologique, l'enfant est ici une marchandise au sens strict du terme, c'est-à-dire, selon la définition de Karl Polanyi, un « objet produit pour la vente » ².

2. Karl Polanyi, *La Grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983 (1ère éd. angl. 1944).

En France, la législation et les institutions judiciaires sont restées longtemps rigoureusement réfractaires à la marchandisation du corps humain. La Cour de cassation, en 1991, avait ainsi posé *l'indisponibilité* du corps humain et de l'état des personnes – *fût-ce à titre gratuit*³.

Notre pays faisait alors figure d'exception face à l'explosion des marchés dans le monde, au point que Donna Dickenson a pu parler d'une « *French disconnection* » dans un ouvrage remarquable publié en 2008 sous le titre éloquent de *Bodyshopping*.

Pourtant, on le sait, la mondialisation du *baby business* a ouvert la voie à un tourisme spécifique en matière de procréation assistée. Sous la pression de la CEDH, la jurisprudence de notre pays a cédé peu à peu, et affaibli la loi, en reconnaissant la validité des contrats passés dans d'autres pays, de sorte que l'usage d'une mère porteuse à l'étranger est devenu un moyen légal de devenir père ou mère. On s'est empressé d'importer la notion de « parents d'intention » et, en dépit des dénégations officielles, on a ouvert la voie à une légalisation de la « GPA » en France. D'autant que la plupart des médias travaille sans relâche à rallier l'opinion publique aux idées néolibérales et « libertariennes ».

3. Cour de cassation, Assemblée plénière, Audience publique du vendredi 31 mai 1991, N° de pourvoi: 90-20105.

B. Le corps fragmenté.

J'en viens maintenant aux formes de marchandisation du corps *fragmenté* ou morcelé. Notre époque, et c'est un phénomène mondial, est caractérisée par le *règne de la technique*, et aussi, dans les pays développés, par la promotion du corps et de la vie individuelle comme valeurs suprêmes. Notre corps doit être jeune, beau, performant, toujours en bonne santé et, disons-le, nous aspirons quasiment à l'immortalité. Non seulement tout doit être mis en œuvre pour conserver notre corps en vie et le réparer (ce qui est légitime), mais aussi pour l'augmenter, le produire et le reproduire.

Les progrès accélérés de diverses techniques, comme la transfusion sanguine, la transplantation d'organe ou la fécondation *in vitro*, ont ainsi conféré une grande valeur aux éléments biologiques d'origine humaine dont ces méthodes ont besoin.

Certains tissus humains peuvent être greffés (comme la cornée, la peau, le tissu osseux, les artères, les veines et les tendons). Parmi les organes susceptibles d'être transplantés figure avant tout le rein, qui peut aussi être prélevé sur une personne vivante, tandis que d'autres doivent l'être sur des personnes en état de mort encéphalique, comme le cœur, les poumons, l'intestin, ou le foie, ou encore sur ceux qui décèdent d'un AVC ou d'un arrêt cardiaque (« mort subite » de l'adulte). Tous ces organes font l'objet d'une forte demande, sans compter la demande de la recherche sur les cellules souches et l'ingénierie génétique.

De plus, des procédés de procréation artificielle, comme l'insémination, la fécondation *in vitro* (notamment lorsqu'elle nécessite des gamètes issus de tiers-donneurs) ou le transfert d'embryon, font également appel à des ressources biologiques d'origine humaine, bien qu'elles n'entrent pas dans le cadre de la médecine thérapeutique. Si je ne craignais pas de choquer, je serais tentée de parler d'une nouvelle *anthropotechnie*, appliquant aux êtres humains les techniques mises au point par la médecine vétérinaire et la zootechnie, comme le transfert d'embryon (les premières « mères porteuses », exclusivement « gestatrices », ont été des juments sans caractères intéressants pour les éleveurs, chargées de porter les embryons produits à partir du matériel génétique d'une jument, championne dans sa catégorie, qui pouvait ainsi continuer à courir...).

Quant à la demande des ressources biologiques en général, on sait qu'elle est plus importante que l'offre. Les États qui ont à gérer la santé publique s'efforcent, selon la formule du sociologue Philippe Steiner, d'augmenter la « production » de ces ressources grâce à divers *dispositifs* ou mesures incitatives.

Ces dispositifs, qu'il vaut mieux appeler *pratiques sociales*, consistent à établir certaines relations entre les personnes qui consentent à être prélevées, qu'on appelle *donneurs* – au sens large – et les bénéficiaires des prélèvements (les *receveurs*), par l'intermédiaire des médecins et du système de santé. En simplifiant un peu, je dirai que ces pratiques sociales sont de deux ordres :

le don humanitaire et gratuit, et l'échange marchand. Ces deux pratiques existent séparément ou peuvent se combiner.

III. POURQUOI LA MARCHANDISATION DU CORPS N'EST PAS ACCEPTABLE.

A. Des marchés intrinsèquement inégalitaires et violents.

Le problème de l'échange marchand est qu'il est inévitablement inégal et cruel.

Depuis longtemps, certains éléments du corps humain ont fait l'objet d'une marchandisation, comme la chevelure, pour la fabrication de perruques et postiches, ou les dents, de façon plus éphémère, pour celle de dentiers rudimentaires, comme ceux du premier Président américain George Washington. Au XVIII^e siècle, en Europe, on achetait leurs dents aux pauvres et on les volait aux morts sur les champs de bataille. Fantine, dans *Les Misérables*, vendait ses cheveux, ses dents et le reste. Ces exemples montrent déjà la violence et le caractère socialement injuste de ces transactions, mais ils révèlent aussi leur double aspect : d'un côté, l'élément corporel est acheté comme ressource à une personne dans le besoin ; de l'autre, il est transformé en un produit utile et c'est ce produit qui est ensuite fabriqué et commercialisé.

Aujourd'hui, les marchés du corps humain qui menacent directement les plus pauvres, forment une réalité multiforme, mondialisée, qui fait l'objet de nombreuses études scientifiques, de débats – et de combats – d'ordre éthique, juridique, économique et politique.

Dans l'ouvrage cité précédemment, Donna Dickenson, professeur d'éthique médicale à la *London University*, parlait d'une « économie nourrie par la chair et le sang » (*flesh and blood*) : cellules, organes, sang, tendons, tissus... même les tissus osseux des cadavres négociés discrètement par des entreprises avec les familles en deuil, contre le règlement des obsèques. Cette économie est née des innovations technologiques susceptibles d'applications industrielles donnant une valeur économique aux éléments issus du corps humain.

À propos du « *global market in baby-making* », Dickenson décrit aussi le « marché cruel » des ovules, d'après une enquête menée par des journalistes britanniques. Pourquoi *cruel*? Parce qu'il faut extraire ces cellules sous anesthésie, après une intense stimulation ovarienne. Plus la stimulation est forte, plus la récolte est abondante, mais plus l'opération est dangereuse pour les femmes. En Ukraine, les donneuses qui prennent des risques reçoivent une prime de quelques centaines de dollars, alors qu'une fécondation *in vitro* est facturée plusieurs milliers de dollars aux clients. Les instituts américains de reproduction humaine sous-traitent souvent à des cliniques étrangères le prélèvement d'ovules sur des femmes elles-mêmes recrutées par des filiales situées en

Europe centrale (Ukraine, Pologne, Lituanie, Estonie...). Ces instituts à but lucratif affichent clairement leurs tarifs sur le net. Sur le marché globalisé de la reproduction, toutes les ressources peuvent être délocalisées pour contourner les législations nationales : le sperme et les ovules circulent via les biobanques, les embryons circulent pour rejoindre des « mères-porteuses », et les « mères de substitution » voyagent pour accoucher dans le pays choisi par les parents-commanditaires. L'Institut ukrainien Feskov propose différents forfaits (entre 75 000 et 90 000 euros) permettant un accouchement en République tchèque, aux Pays-Bas, en Grande-Bretagne ou au Canada. Le forfait *DELUXE Delivery USA* offre aux clients des tentatives illimitées de FIV, un service de « *Human genomics* » avec choix du sexe de l'enfant, « garanti en bonne santé » grâce au diagnostic préimplantatoire (DPI) et « élimination des maladies héréditaires ». Enfin est prévu le choix d'une donneuse d'ovule « de n'importe quel phénotype » et un accouchement aux États-Unis. Le tout pour 125 000 euros⁴. On voit que ce marché comporte une dérive eugéniste, non pas de type totalitaire, mais individuel et libéral.

Au-delà des inégalités sociales, le *baby business* frappe avant tout les femmes, puisque la seule contribution masculine aux techniques de procréation assistée est le prélèvement de sperme. En ce domaine comme dans d'autres, il n'y a pas de médecine sexuellement neutre.

4. Voir www.mother-surrogate.com et en particulier : <https://www.mother-surrogate.com/vip-guarantee-delivery-in-usa.html>.

Claudine Junien, Professeur de génétique, explique par exemple que 30 % de nos gènes s'expriment différemment selon le sexe (le concept de *genre* n'a pas de pertinence ici). Elle déplore que la recherche et la médecine ne tiennent pas davantage compte du sexe (par exemple pour le dosage de certains médicaments ou de certains vaccins).

Céline Lafontaine, dans *Le corps-marché*, en 2014, décrivait quant à elle « la marchandisation de la vie humaine à l'ère de la *bioéconomie* », soulignant que des formes inédites d'appropriation du corps humain biologique et de ses « produits » ont ouvert « une nouvelle phase du capitalisme ».

Mais il y a plus. Comme le montre l'ouvrage collectif *The New Cannibal Markets* (2015), les différentes formes de marchandisation du corps biologique touchent systématiquement les populations les plus déshéritées du globe, au service de la santé, du bien-être ou de la reproduction des populations les plus riches. Les marchés du corps humain sont ainsi intrinsèquement violents, inégalitaires, et même « néocoloniaux ».

À l'intérieur même des pays riches, les *tiers-corps* nécessaires à la *bioéconomie* sont généralement ceux d'un sous-prolétariat sans travail.

Aux États-Unis, par exemple, où les « donneurs » de sang sont rémunérés, ce sont les personnes plus déshéritées qui vendent leur sang. À Cleveland, dans l'Ohio, les

centres de collecte des quatre leaders mondiaux du plasma thérapeutique sont situés dans les quartiers les plus pauvres de la ville. Ils assurent aux « donneurs » un revenu régulier, mais dangereux pour leur santé. Même chose à Los Angeles. Le système américain des banques de sang conduit pratiquement à reverser aux plus riches le sang des pauvres – notamment des chômeurs d'origine africaine. Pourtant, le système perdure, car les « produits sanguins », comme le plasma ou les plaquettes, rapportent des milliards de dollars.

Plus cruel encore est le marché des organes, bien qu'il faille plutôt parler ici de trafics puisque les transactions sont en général illicites et dissimilées sous une rhétorique du don. Dans la plupart des États, le marché des organes est officiellement interdit, mais dans certaines régions les trafics prospèrent faute de moyens de contrôle ou de volonté des autorités. La rencontre de populations privées de tout, comme les migrants et les réfugiés, et d'une clientèle fortunée, favorise les trafiquants. Ainsi se développe un tourisme de transplantation.

Au Pakistan, en 2013, selon le professeur Glenn Cohen, deux mille organes étaient prélevés – à 90 %, sur des populations pauvres et illettrées – et vendus à des patients, étrangers pour les deux tiers d'entre eux. D'autres patients se rendent en Turquie ou en Irak pour bénéficier d'un greffon contre paiement. Des enquêtes ont révélé l'existence, en Égypte, de trafics de reins, achetés à des réfugiés venus du Soudan, de l'Érythrée ou d'Éthiopie. À côté des vols d'organes attestés dans

certains hôpitaux, les transactions ont lieu « avec le consentement des donneurs » et sont couverts par l'indifférence de certains médecins. L'un d'entre eux déclarait : « Si l'acheteur et le vendeur sont d'accord, la justice ne devrait pas s'en mêler » ⁵.

Cette profession de foi rejoint celle de certains idéologues « libertariens » ou d'économistes utilitaristes et néolibéraux de l'École de Chicago. Gary S. Becker considérerait par exemple que, en versant une « compensation financière » de l'ordre de quinze mille deux cents dollars pour un rein à des donneurs consentants, on augmenterait de moitié le nombre des transplantations. L'auteur du *Capital humain* étend ainsi à la substance charnelle des individus un concept qu'il appliquait initialement aux « ressources productives » de chacun, comme l'éducation ou la santé. Cette extension néglige le caractère mutilant du prélèvement d'organe entre vivants et le piège du consentement pour les « donneurs » sans ressources. Pour les avocats de ces marchés, il serait légitime, au fond, de reconnaître que chacun est le propriétaire de son corps et devrait pouvoir toucher les bénéfices de son éventuelle exploitation. Y compris s'il a d'abord consenti – par exemple à l'occasion de prélèvements médicaux – à donner gratuitement tel ou tel élément biologique de son corps.

5. Sophie Anmuth, « Les migrants victimes d'un vaste trafic d'organes en Égypte », *L'Express*, 31 août 2017, disponible sur : https://www.lexpress.fr/actualite/monde/proche-moyen-orient/les-migrants-victimes-d-un-vaste-traffic-d-organes-en-egypte_1939070.html.

En effet, depuis longtemps déjà, des laboratoires reçoivent des substances biologiques sous forme de dons et peuvent ensuite exploiter cette ressource.

On connaît le cas exemplaire du procès intenté par John Moore à l'école de médecine de l'université de Los Angeles (UCLA). Ce patient atteint d'un cancer (entre 1976 et 1990) se plaignait d'avoir été « moissonné » (*harvested*), autrement dit prélevé à de multiples reprises, au-delà de ce qui était nécessaire à ses propres examens et traitements. Ses médecins avaient cultivé et fait breveter les cellules et protéines exceptionnelles de Moore avant de les revendre à leur propre profit à d'autres laboratoires. Ayant découvert la chose, Moore réclamait le droit de toucher une partie des bénéfices provenant de l'exploitation de ses cellules.

La Cour suprême de Californie lui accorda finalement une somme modeste, en dédommagement du fait que les médecins avaient trompé sa confiance – puisqu'ils ne lui avaient pas demandé son consentement explicite pour les prélèvements effectués.

En revanche, la Cour ne lui accorda pas le droit de toucher une part des bénéfices réalisés par les chercheurs puisque, selon le principe général en vigueur : *nul n'est propriétaire de son corps*.

Ce jugement me conduira maintenant à questionner la légitimité de ce principe et à considérer le droit de propriété à partir de la *différence entre le propre et la propriété*.

B. Le propre et la propriété.

On s'appuie beaucoup sur le célèbre texte du philosophe John Locke sur la propriété, dans son *Deuxième traité du gouvernement civil*⁶, pour soutenir que chacun est le propriétaire de son corps, et donc donner raison à Moore.

Outre qu'il n'y a pas de raison d'accepter un argument d'autorité, on pourra vérifier que ce n'est pas ce que dit le célèbre texte de Locke. Texte ambigu, sans doute, dans la mesure où il parle à la fois du *propre* et de la *propriété*, en utilisant parfois le même mot « *property* ». Mais en fait, Locke y soutient fort justement que *notre personne* nous est *propre*, sans jamais dire que nous aurions sur *notre corps* un droit de propriété.

Son propos est en l'occurrence de fonder l'instauration du droit de propriété dans la société. Pour ce faire, il considère que, a priori (avant l'établissement de droits), la terre et les créatures qui s'y trouvent sont *communes* : « *they belong to mankind in common* » – *elles appartiennent à l'humanité en commun*. Nul, « *originellement* », n'a sur toutes ces choses un pouvoir particulier. Mais, précise-t-il aussitôt, cela n'est pas vrai de la personne humaine, dont chacun a la « propriété » – entre guillemets dans le texte – car nul n'a de droit sur cette personne, sauf elle-même. Notez qu'il s'agit toujours de la personne tout entière, et non de son corps. Ensuite, Locke se demande comment un homme peut *s'approprier* certaines choses, autrement dit se réserver sur elles un droit de propriété.

6. Trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1977, chap. V : De la propriété.

Il répond que cette propriété *s'acquiert* par le travail que l'homme incorpore à la chose. En effet, le travail de son corps et de ses mains est *naturellement* et *originellement* le *sien* (avant tout processus d'appropriation). Ainsi, *par* le travail qu'elle accomplit sur les choses, qui est son propre travail, la personne les retire aux choses communes et se les approprie. On voit que tout cela ne fonde aucun droit de propriété de chaque homme sur son corps : car, d'une part, notre corps n'est en rien le fruit de notre travail et d'autre part, il est naturellement *le nôtre* (en propre), sans avoir jamais été acquis, contrairement aux choses qui pourront faire partie de nos biens.

Par conséquent, nous n'exerçons pas sur notre corps un droit de propriété et l'on ne peut pas invoquer Locke pour donner gain de cause à Moore. Il aurait plus sûrement penché en faveur des droits de propriété des chercheurs. D'autant que, sans leur travail, aucun des fragments prélevés sur un corps humain n'aurait la moindre valeur d'usage.

En résumé, non seulement il n'est pas fondé de reconnaître à chacun un droit de propriété sur son propre corps, mais ce droit aurait pour effet redoutable de donner un fondement juridique à la marchandisation des corps. Il permettrait à chacun de toucher les bénéfices de l'exploitation commerciale de sa propre substance et de faire de son corps un capital. Loin de représenter une liberté nouvelle pour les individus, ce droit les exposerait davantage à l'emprise illimitée de la bioéconomie sur leur corps et donc sur leur personne.

C. L'état des législations.

En droit européen, il est interdit de tirer un profit de la substance issue du corps humain : « *le matériel biologique ne devrait pas être, en tant que tel, source de profit* » (Comité des ministres du Conseil de l'Europe du 15 mars 2006, article 7).

En droit français, le Code civil affirme « la non-patrimonialité du corps humain, de ses éléments et de ses produits », ce qui évite toute commercialisation de leur propre corps par des personnes nécessiteuses. De plus, le Code civil énonce la nullité des conventions ayant pour effet « de conférer une valeur patrimoniale au corps humain, à ses éléments et à ses produits » (article 16-5) ⁷.

Cela n'interdit ni les indemnités au sens strict, couvrant les frais d'un donneur volontaire, ni la commercialisation des « produits de santé » ou médicaments issus du travail effectué par les chercheurs dans les laboratoires.

En résumé, si le corps humain en lui-même et ses propres éléments ou « produits » naturels (sperme, lait, sang, etc.) n'ont pas de valeur patrimoniale, les produits *élaborés* à partir de ces éléments peuvent en acquérir une.

Il ne faut donc pas confondre les *marchés du corps humain* dont nous avons parlé – qui portent atteinte à

7. Cet article exclut toute GPA commerciale, mais pourrait laisser entendre que le don d'un enfant serait possible. La formule ne remplace donc pas exactement l'ancienne référence à l'indisponibilité de la personne. Voir Muriel Fabre-Magnan : *L'institution de la liberté*, PUF 2018.

l'intégrité et à la dignité des personnes – et l'exploitation commerciale des « produits de santé » élaborés par *des* chercheurs, notamment grâce aux dons bénévoles et gratuits de substances biologiques. Ces dons, en faveur de la recherche ou dans l'intérêt thérapeutique d'autrui, sont autorisés en France. Toutefois, la commercialisation des produits de santé ouvre d'autres questions, comme celle des brevets de la « matière vivante ». D'autre part, si le brevet donne à l'inventeur d'une technique un droit de propriété sur l'exploitation de son invention et sa mise sur le marché, ce droit est le plus souvent attribué à ceux qui investissent dans la recherche, et non aux chercheurs eux-mêmes, car la recherche médicale et pharmaceutique nécessite aujourd'hui des investissements considérables. En conséquence, les stratégies de recherche sont orientées par l'exigence d'une rentabilité maximale qui ne coïncide pas toujours avec le souci du bien commun et de la santé publique.

IV. QU'EN EST-IL DU DON ?

Selon notre législation, nul ne peut vendre des éléments de son corps, mais, sous certaines conditions, il est possible de les *donner*. Le don est ainsi l'autre *pratique sociale* permettant à la médecine et à la recherche d'utiliser des ressources biologiques d'origine humaine.

Comment alors concevoir le statut de ces ressources et *sur quelle relation de la personne à son propre corps se*

fonde la possibilité du don, si ce n'est sur un droit de propriété ?

Les éléments détachés de la personne corporelle semblent flotter quelque part *entre les personnes et les choses*, et donc entre le droit des personnes et celui des biens. Or certains juristes considèrent que, une fois *détachés* d'une personne, ces éléments deviennent de simples choses et doivent être reconnus comme des biens pour la personne elle-même. Comme tous les biens, ces choses seraient susceptibles d'être aliénées, données ou vendues, et cette double possibilité signifierait que la personne doit nécessairement être reconnue comme propriétaire de son corps.

C'est la position soutenue par Jean-Pierre Baud dans son ouvrage *L'Affaire de la main volée*⁸.

En considérant le don du sang, ce juriste s'attache d'abord à rejeter la formule de Savatier appliquée à la loi de 1952 : « *Tout dérive de la règle que le sang humain n'est pas une marchandise.* »⁹ Jean-Pierre Baud rejette cette « définition négative du sang », qu'il qualifie de « sacralisation », parce qu'elle dissimule le fait que, *une fois stocké*, le sang devient bel et bien *une chose extérieure*, et donc qu'il entre dans la catégorie des biens (par opposition à celle des personnes). De plus, en tant que chose, le sang « appartient à un propriétaire », à savoir

8. Jean-Pierre Baud, *L'Affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Des Travaux », 1993.

9. René Sabatier, *De sanguine jus*, Paris, Dalloz, 1954.

la personne physique sur laquelle il a été prélevé. (Jean-Pierre Baud ne dit pas que le sang devrait être vendu, mais seulement qu'il pourrait l'être).

Je pense que cette approche est contestable, du seul fait qu'elle considère le sang uniquement *après* son prélèvement, c'est à dire une fois stocké – comme si ce liquide provenait d'un simple geste technique ou se retrouvait comme par hasard dans un flacon.

Ce n'est pas le cas. Pour qu'il s'y trouve, il faut qu'une personne ait accepté de s'en séparer, autrement dit qu'elle ait bien voulu verser son sang – comme on le *verse* « pour la patrie ». Car le sang qui circule dans nos veines n'a aucune vocation à en sortir. C'est une substance vitale qui n'a jamais pour nous la réalité extérieure et objectale d'une « chose » ni d'un bien. Accepter de donner son sang, c'est donc consentir à le perdre, ce qui représente un certain sacrifice (parfois dans son propre intérêt, pour une analyse biologique, tantôt pour le destiner à d'autres qui en ont besoin pour survivre, ou encore pour la recherche, ce qui renvoie à l'intérêt thérapeutique de tous).

La notion de *chose*, utilisée par notre juriste comme allant de soi, fait donc complètement abstraction et de la provenance et de la destination du sang, c'est à dire de la valeur humaine et symbolique de cette prétendue « simple chose ». Je dirai au contraire que le statut juridique du sang est lié à cette valeur, et qu'il tient précisément au *geste* de celui qui le donne. Cette valeur

n'a rien à voir celle d'un bien dont le donneur serait le propriétaire.

En considérant ce geste, on comprend la différence entre un don de sang et une donation, c'est-à-dire l'acte par lequel quelqu'un donne un de ses biens : *un don de soi n'est pas l'acte par lequel on effectue une donation.*

Jean-Pierre Baud ne voit pas cette différence, puisqu'il affirme que « *donner son sang est un don entraînant un transfert de propriété* ». Il soutient en effet qu'il est « *impossible de donner "autre chose qu'une chose" et une chose sur laquelle on aurait eu un autre droit qu'un droit de propriété.* »¹⁰

On ne pourrait donc donner, de façon générale, que des choses « *dont on est propriétaire* ».

On a ici affaire à une sorte de pétition de principe : car si l'on considère *a priori* le don du sang comme *un transfert de propriété*, on suppose aussi que le sang est un bien pour le donneur – et donc qu'il doit en être le propriétaire ! Mais, comme je l'ai indiqué, *avant d'être donné*, le sang n'est jamais pour le donneur un bien ou une chose : c'est une partie de lui-même, de sa personne physique. C'est pourquoi un don corporel de soi doit être pensé dans son originalité et sa singularité.

C'est exactement ce que fait notre droit, qui ne confond

10. *L'Affaire de la main volée*, op. cit., p. 197 et 225.

pas l'acte par lequel un *donneur* donne son sang à des *receveurs* (par la médiation du médecin) et l'acte par lequel un *donateur* cède gratuitement un de ses biens à un *donataire*. Cornu précise dans son précieux *Vocabulaire juridique* que l'on utilise ce mot de *donneur* (et non *donateur*) à propos des dons de sperme, de cellules, de tissus, ou d'organe, parce que la personne « *ne donne pas une chose de son patrimoine, mais un élément de sa personne.* »

J'ajouterai que, par sa *destination*, le don biologique de soi-même – même lorsqu'il devient, après transformation, un produit de santé – sera, d'une façon ou d'une autre, *incorporé* à d'autres personnes, sans entrer dans son patrimoine.

En résumé, si le don de soi-même ne constitue pas un transfert de propriété, il n'a pas besoin d'être fondé sur le droit de propriété du donneur sur son propre corps.

Mais alors, demanderez-vous, s'il ne s'agit pas d'un droit de propriété, de *quel droit* donner de soi-même?

Je répondrai que la liberté de donner un fragment de sa propre personne physique, charnelle, repose sur l'idée que *la personne est un tout* et qu'elle est *responsable* d'elle-même. On pourrait parler ici d'un *droit moral* de la personne sur elle-même, qui ne se confond pas avec un droit de propriété et ne fait pas de la substance corporelle un bien *patrimonial disponible*, aliénable par un acte de vente ou de « donation ».

Après tout, lorsqu'on demande à un patient son consentement pour pratiquer sur lui une opération chirurgicale, comme l'ablation d'un organe, personne ne pense que le patient se prononce en tant que *propriétaire* de son corps. Il est suffisant de penser qu'il est responsable de sa personne.

* *

*

En espérant que ces considérations sur la différence entre *le propre et la propriété* pourront alimenter votre réflexion sur le corps humain face aux marchés, je dirai finalement que la question de la marchandisation du corps humain est éminemment politique. Il ne s'agit ni de « diaboliser » le marché ni de contester l'économie de marché, mais seulement, comme certains grands libéraux du passé, un Dupont de Nemours par exemple, de concilier l'exigence de justice avec les intérêts économiques et, si nécessaire, de fixer des limites aux marchés, lesquels n'ont pas vocation à régler la totalité des relations humaines.

Questions dans la salle

Philippe Barrier¹¹ : *Un problème pour le don d'organes est que les Français méconnaissent la loi qui le régit, dans sa lettre comme dans son esprit. Les Français savent peu que c'est le consentement dit présumé ou implicite qui prévaut. Ils savent encore moins ce que ça veut dire, à savoir que si on n'a pas marqué son opposition au don, on est considéré comme donneur. Depuis longtemps, l'équipe médicale doit enquêter auprès des proches pour les interroger sur la connaissance qu'ils ont de la volonté du donneur. Or l'émotion et l'ambiguïté de la situation font que, très souvent, les gens donnent leur avis personnel sur le don, sur l'opportunité de donner les organes du proche qui vient de mourir. Or à ce moment, on n'a pas encore saisi la réalité, on n'a évidemment pas encore pu faire le moindre pas dans son deuil, surtout qu'on est face à un corps qui respire, qui est chaud, puisqu'on maintient les organes en état d'être transplantés. Le résultat est alors une dérive faisant que le*

11. Philosophe, enseignant associé Espace Ethique AP/HP, chercheur associé au Laboratoire Pédagogie des sciences de la santé (Paris 13 Bobigny).

droit n'est pas respecté. Si une personne s'oppose, même l'oncle d'Amérique venu pour l'occasion, et bien on ne respectera pas la volonté du défunt. Ce droit que la loi accorde à une personne, la famille, d'une certaine façon, en prend possession. Ce qui était un droit de la personne devient un droit de la famille. Cela, sachant qu'il n'y a pas de définition juridique de la famille, ni même des proches. Or le corps n'étant pas un bien patrimonial, il n'appartient pas plus à la famille qu'à la personne. Cette petite faille fait qu'on est toujours à près de 33 % de refus, ce qui est une catastrophe pour le don. Nous sommes dans une situation que je ne qualifierais pas de pénurie, parce que cela ramènerait l'organe à une chose, mais qui est néanmoins difficile avec, concrètement, des gens qui meurent sur des listes d'attente de greffon.

Je proposerais par conséquent un petit ajout à la loi. Le consentement présumé est indispensable. Il ne s'agit pas de revenir dessus. Je pense alors qu'on pourrait, lorsque la personne devient majeure, par exemple lorsqu'on lui donne sa carte vitale, non pas lui demander si elle est pour ou contre le don, mais lui donner une version synthétisée et extrêmement claire de ce que dit la loi. La personne devrait alors signer un document manifestant qu'elle a pris connaissance de la loi. Si elle ne s'inscrit pas sur le registre des refus, si elle ne manifeste pas son opposition, cela éviterait de faire cette enquête auprès de la famille, des proches, qui est désastreuse.

Sylviane Agacinski : La question est peut-être plus complexe qu'il ne paraît. Je suis d'accord avec votre

conclusion, au moins sur la nécessité de s'assurer que chacun connaît la loi. Mais, quitte à faire signer une déclaration, on pourrait aussi bien demander à chacun son accord personnel sur le prélèvement post-mortem, comme en Allemagne. Celui-ci pourrait être indiqué sur la carte vitale et sur un fichier centralisé. Aujourd'hui rien n'est plus facile. Le consentement ne serait plus présumé, mais explicite, ça revient un petit peu à votre conclusion...

Philippe Barrier : *Non, il y a une différence statistique : les pays comme le Québec où le consentement est explicite ont un taux de donateurs faible, car faire un acte positif est plus coûteux...*

Sylviane Agacinski : J'ai développé ces questions dans *Le Tiers-Corps*, peut-être à tort, parce que la cause est entendue et qu'on n'y reviendra pas. Néanmoins, d'un point de vue éthique, je me méfie de la notion de consentement présumé. Pour moi, un consentement de ce genre ne devrait pas être présumé, car il signifie « qui ne dit mot consent » et n'indique pas une volonté : c'est un consentement par défaut. Et bien, non. Un certain nombre de pays comme l'Allemagne refusent absolument l'idée de consentement présumé, ce n'est pas un hasard. Sans refaire ici l'histoire du procès des médecins de Nuremberg, on sait que l'exigence du consentement des personnes a été au fondement du renouveau de l'éthique médicale et de l'expérimentation. Le consentement n'est pas une condition suffisante, mais c'est une condition nécessaire. Le doyen Charbonnier, à propos de cette

présomption de consentement, parlait d'une forme de « nationalisation des corps ». La formule est peut-être excessive. Quoi qu'il en soit, je ne crois pas non plus pertinent d'opposer l'individu aux relations affectives qui le lient à ses proches.

J'ai écouté des équipes médicales qui rencontrent les familles en deuil, lorsque la question du prélèvement d'organe est posée. Ces équipes se sont révoltées contre le projet d'amendement de Jean-Louis Touraine, qui proposait que les familles soient désormais simplement *informées*, et non plus *consultées*. C'était d'une grande violence et l'amendement a été retiré. Ces équipes font un travail très difficile qui consiste à expliquer la loi et le sens du don aux familles – car, n'exagérons pas, il s'agit des très proches, pas des « oncles d'Amérique ». Peut-on mettre les proches devant le fait accompli en disant : « *voilà : votre parent ne s'est pas inscrit au registre des refus et, sauf s'il a explicitement déclaré son opposition à tout prélèvement (la famille devra alors en témoigner par écrit), vous n'avez rien à dire, l'entretien est terminé* » ? Non, c'est impraticable. Les équipes médicales l'affirment : c'est tout simplement *impraticable* et *inhumain*. Certes, il est extrêmement souhaitable de convaincre les familles et de trouver une formule qui fasse que tout le monde comprenne que finalement, plutôt que de laisser les organes pourrir dans la terre ou de les brûler, il vaut mieux sauver d'autres vies. Je ne vois personnellement aucune raison de refuser, je suis, pour moi-même, favorable au don d'organes post-mortem, je le dis publiquement. Mais face à la mort,

les liens entre parents et enfant, entre conjoints, entre frère et sœur, représentent des relations fortes et singulières. Voyez l'histoire d'Antigone... Quand un soldat meurt au loin, que fait-on ? On rapporte son corps à la famille. Après des prélèvements *post-mortem*, justement, la loi veut qu'on restaure l'intégrité apparente du corps, par respect pour le défunt, mais aussi pour sa famille. Et lorsque chacun s'interroge sur le destin de son propre corps après sa mort, pense-t-il seulement à lui-même ? Non, il pense aussi à ceux qu'il aime. Un ami me disait (je le cite dans *Le Tiers-corps*) qu'il avait l'intention de se faire incinérer. C'était pour lui très clair. Mais ses enfants n'étaient pas du tout d'accord, alors, me disait-il, bien sûr, il se ferait inhumer... Cet exemple est révélateur du fait que l'anticipation de notre mort ne vient pas rompre d'un seul coup nos liens affectifs et charnels avec nos proches. De même, ceux qui restent en vie gardent avec le corps du mort une relation, aussi imaginaire et irrationnelle qu'on voudra, mais qui ne peut pas être tout bonnement méprisée. Lutter contre la pénurie d'organes est souhaitable, mais cela justifie-t-il de faire violence aux familles en deuil ? Je ne le pense pas, parce qu'il y a là une part d'humanité qui ne peut être écartée, sauf si l'on réduit le corps des morts à de simples choses, ce que les humains n'ont jamais fait. Le respect du corps humain, selon notre droit, *s'impose même après la mort*. Ce principe devrait-il être dépassé ? Je pense plutôt qu'il y a là quelque chose d'anthropologiquement profond, qu'il faut aborder avec prudence et scrupule.

Je suis en outre gênée par l'argumentation de Jean-Louis Touraine, qui soupçonnait les familles de vouloir « mentir sur la volonté du défunt ». Ce mépris n'est pas de mise. L'important, c'est au moins de bien faire connaître la loi ou de demander à chacun de s'exprimer, ce qui conduirait les familles à en parler avant l'événement bouleversant de la mort. C'est ce que l'agence de biomédecine dit depuis longtemps : parlez-en, réfléchissez-y.

Philippe Barrier : *Je suis d'accord sur la fin et je ne méprise absolument pas la valeur anthropologique ni affective de la famille, mais ce sont des choses dont il faut discuter du vivant des personnes et la loi française impose le consentement implicite, ou présumé, que vous semblez contester...*

Sylviane Agacinski : Je sais qu'on n'y reviendra pas...

Philippe Barrier : *Mais c'est la loi...*

Sylviane Agacinski : Les lois, on peut en discuter, et réfléchir aussi sur les modalités de leur application.

Xavier Breton¹² : *Ma question porte sur le slogan féministe « mon corps m'appartient » très présent dans les années 1960-1970 et qui continue à l'être. Il exprime le refus de la domination d'un sexe sur l'autre. Mais peut-il aussi conduire à une conception du corps comme propriété avec les problèmes que vous avez soulignés ?*

12. Député de l'Ain et Conseiller régional d'Auvergne-Rhône-Alpes.

Sylviane Agacinski : Oui, cette formule est source de beaucoup d'équivoques. Lorsque les féministes en France ont dit « mon corps m'appartient », ça voulait dire, vous l'avez suggéré, « il ne vous appartient pas ». De fait, on a mal traduit en français la formule des féministes américaines, *Our bodies, Ourselves* – notre corps, nous-mêmes – titre d'un ouvrage publié en 1970 pour contester l'emprise de la médecine et de la société sur le corps des femmes. *Our bodies, Ourselves* signifie, me semble-t-il, *notre corps nous est propre, nous sommes notre corps, et vous n'avez pas à mettre la main dessus*, si j'ose m'exprimer ainsi. Vous n'avez à exercer sur lui ni pouvoir ni droit de propriété. C'est pourquoi la transposition de la formule par « mon corps m'appartient » engendre beaucoup d'ambiguïté. Un certain nombre de « féministes » prétendent par exemple que, si leur corps leur appartient, alors elles ont « le droit de le vendre », que ce soit à travers la prostitution ou la maternité de substitution. Cette argumentation sert avant tout l'intérêt des acheteurs.

De plus, on l'a vu tout à l'heure, regarder son propre corps comme un bien, c'est aussi le considérer comme une chose extérieure et donc briser sa propre identité personnelle.

La thèse de Judith Trinquart sur la santé des prostituées montre que beaucoup d'entre elles s'efforcent de se mettre mentalement à distance de leur propre corps pour supporter leur répugnance et laisser autrui se servir de leur chair, de leur peau, de ce qu'elles ont de plus

intime. Elles ont besoin de penser : *ce n'est pas moi, ce n'est pas mon corps, c'est une chose*. Cette « méthode » a des conséquences importantes, notamment sur le fait que, selon les médecins, ces femmes ne s'intéressent pas suffisamment à leur corps et à leur santé. Ceux qui soutiennent la légalisation du marché de la prostitution, au nom de la liberté de disposer de son corps, le font passer pour un travail comme un autre. Mais, au delà de ce que j'ai déjà dit à ce propos, s'il s'agissait d'un travail comme un autre, s'il n'était aucunement dégradant, alors il deviendrait paradoxal de condamner le harcèlement sexuel au travail. Pourquoi un employeur ne pourrait-il pas demander à ses employés de lui rendre un banal « service sexuel », payé en heures supplémentaires ? On voit bien, en effet, que l'assimilation de notre corps à une chose qui nous appartient, comme un bien disponible, conduit à légitimer toutes les formes de sa marchandisation.

Isabelle de Gaulmyn¹³ : *Une expression fait florès de nos jours, celle de « GPA (ou de PMA) éthique ». Pour la PMA, il n'y a pas, en tout cas en France, d'échange d'argent. Ça repose sur le don. Est-ce qu'on peut concevoir aussi des GPA éthiques, s'il n'y a pas échange d'argent ? Par exemple dans le cas d'une mère qui porterait le bébé de sa fille parce que celle-ci est dans l'incapacité de le faire. Cela reposerait complètement sur le don. Est-ce selon vous tenable ou pas ?*

13. Rédactrice en chef au journal *La Croix*.

Sylviane Agacinski : Il me semble clair que la « GPA » est toujours un asservissement du corps féminin et un déni de droit, y compris du droit de l'enfant.

La mise à disposition de son propre corps à des tiers pour en faire usage comme moyen de reproduction est une forme d'asservissement à durée déterminée. Dans la pratique, à l'usage marchand de la vie corporelle de la mère s'ajoute la marchandisation de l'enfant. Comme je le rappelais ce matin, la Cour de cassation, en 1991, avait jugé que « *la convention par laquelle une femme s'engage à concevoir et à porter un enfant pour l'abandonner à sa naissance* » était contraire au « *principe de l'indisponibilité du corps humain /.../ et à celui de « l'indisponibilité de l'état des personnes. »* J'aurais dû souligner le fait que la haute juridiction avait exclu toute convention de ce genre « *fût-ce à titre gratuit* ». Pourquoi ?

D'une part, parce que l'enfant est une personne, et que, à ce titre, il ne peut être ni vendu *ni donné*, contrairement à un bien. C'est pourquoi j'ai voulu insister sur la différence entre les choses sur lesquelles peut s'exercer un droit de propriété et les personnes, sur lesquelles ce droit ne doit pas s'exercer.

D'autre part, la « GPA » n'a rien à voir avec un don biologique. La Cour a considéré avec raison qu'une grossesse n'est jamais séparable d'une personne. La mère qui a porté l'enfant et l'a mis au monde ne donne donc rien de son propre corps, contrairement au cas du don de sang ou de cellules. Ceux qui, comme Irène Théry,

parlent de « don d'engendrement », de la part de la mère, se livrent à des acrobaties verbales destinées à masquer la réalité de la convention. On ne peut pas « donner » une grossesse et un accouchement. Tout ce que la mère de naissance pourrait donner, concrètement, c'est l'enfant lui-même, ce qui revient à penser qu'il est sa propriété.

Évidemment, des cas particuliers et rares, comme ceux que vous évoquez, existent. Des cas où une femme porte un enfant pour sa sœur ou une amie extrêmement proche, ça peut arriver. Mais croyez-vous qu'on aurait mis en branle une révolution du droit s'il s'agissait seulement de cela ? Sûrement pas. De plus, dans le cas d'une GPA intrafamiliale, s'instaure une sorte d'inceste indirect (par exemple si une femme porte l'embryon de sa sœur et de son beau-frère, ou celui de sa fille et de son gendre). C'est pourquoi il semble exclu d'instituer ce genre de relation.

Le recours à la légalisation de la maternité de substitution, dans les pays où elle a eu lieu, était bel et bien destiné à ouvrir un nouveau marché, et non pas à autoriser des pratiques tout à fait exceptionnelles. On me dit parfois que j'exclus tout don, toute générosité. Ce n'est pas vrai et là n'est pas le sujet : l'enjeu, c'est la légalisation de l'industrie de la reproduction et du *baby business*.

Aux États-Unis, les premiers cas d'emploi d'une « mère porteuse », dans les années 70, se sont heurtés aux juridictions locales qui ont déclaré qu'on ne pouvait ni acheter ni vendre une grossesse et un enfant – mais

que, si une *surrogate mother* agissait gratuitement, ce n'était pas interdit. On a donc cherché des volontaires. En vain. On ne trouve pas de volontaire pour faire ça gratuitement. Ça n'existe pas.

Enfin, j'y reviens, nul ne dispose d'un droit de propriété sur un enfant, et sa mère non plus, bien entendu. Et notre vie corporelle n'est pas un bien aliénable. C'est pourquoi j'ai voulu rappeler la définition de l'esclavage.

J'ajouterai que l'esclavage n'a pas été aboli simplement parce que les esclaves étaient maltraités. C'était le cas, certes, mais l'essentiel est que cette institution est contraire à la liberté et à la dignité humaine : l'esclave n'est pas libre, il doit *vivre* au service d'autrui. Si l'on négligeait ces principes, pourquoi ne pas dire aussi que des esclaves parfois consentent à leur asservissement ? Cela s'est vu. Mais imagine-t-on qu'en renonçant à toute maltraitance et en améliorant la condition de l'esclave, on pourrait admettre un « *esclavage éthique* » ? Non, c'est absurde et il en va de même pour l'idée d'une « GPA éthique ».

Il me semble qu'on a de plus en plus affaire à une subversion de l'éthique. Paul Ricœur disait de l'éthique qu'elle recouvre trois exigences : le souci de soi, le souci d'autrui et le souci des relations *justes*. L'éthique, pour Ricoeur comme déjà pour Aristote, a un rapport essentiel avec la *justice*. Ce n'est pas un petit *vade-mecum* personnel ni une moralité toute subjective, contrairement à ce que croit le président du Comité consultatif national

d'éthique lorsqu'il déclare « à chacun son éthique ». Non : l'éthique a un sens et elle peut être partagée quand elle se soucie d'autrui et de la justice.

Pierre Papon¹⁴ : *Je voudrais vous poser deux questions. La première porte sur les brevets portant sur le corps humain et notamment les gènes. Il y a eu un débat qui est partiellement clos sur la brevetabilité des gènes humains, avec un procès à la clef fait par l'Institut Curie et d'autres à une société américaine, Myriad, à propos de deux gènes, BRCA-1 et BRCA-2, facteurs de risque du cancer du sein. La société Myriad ayant séquencé ces gènes a voulu breveter l'utilisation de ces gènes dans des tests. La brevetabilité a dans un premier temps été reconnue aux Etats-Unis et l'Office européen a suivi la jurisprudence américaine. Mais la Cour suprême des États-Unis a ensuite cassé les brevets pour vice de forme puis pour des raisons de fond. Le débat vous paraît-il clos ?*

Ma deuxième question porte sur le consentement éclairé de l'utilisation de son corps par un individu. Vous avez dit, je crois, que ce consentement, même éclairé, n'est pas suffisant. Mais qu'en est-il pour les vaccins – question d'une brûlante actualité évidemment ? Des essais semblent envisagés sur des individus sains, qui ne sont pas porteurs du virus, ce qui signifie leur inoculer le vaccin, puis le virus, pour voir ce que cela produit. N'y a-t-il pas là un problème éthique fondamental ? Je ne

14. Professeur honoraire à l'École supérieure de physique et de chimie industrielles de la ville de Paris et ancien directeur général du CNRS.

sais pas s'il y a marchandisation, avec indemnisation des personnes sur lesquelles on fera ces essais, mais quel est votre point de vue sur ce type d'essais ?

Sylviane Agacinski : C'est une question difficile. De façon générale, les essais cliniques sur des humains posent des problèmes éthiques. Ils se posent aussi bien entendu à propos des vaccins qui, on peut l'espérer, pourront être développés, notamment contre le coronavirus. Il y a de nos jours des protocoles extrêmement rigoureux concernant les manières de tester sur l'homme des méthodes et des produits médicaux, dans le respect des personnes. Le consentement, en effet, même éclairé, n'est pas un critère suffisant. En France, par exemple il est exclu d'inoculer une maladie à des êtres humains pour vérifier si un vaccin est efficace ou pas (quand bien même des sujets consentiraient à participer à ce genre de test).

Maintenant, qui sont les personnes qui participent à des expérimentations cliniques ? L'histoire de la médecine montre que des médecins ont osé expérimenter sur eux-mêmes. Des patients aussi, par exemple des malades du cancer, volontaires pour expérimenter un traitement parce qu'il n'existe pour eux aucun autre espoir. Il faut d'autre part, vous l'évoquez, être très vigilants en ce qui concerne l'indemnisation accordée aux participants, de sorte que son montant couvre leurs frais éventuels sans devenir un paiement ni permettre un enrichissement qui fausserait les conditions du consentement.

Des règlements existent sur le plan international pour protéger la dignité des personnes. Mais tout dépend des États. On l'a vu en Chine, avec l'usage du corps des condamnés à mort ou des détenus dans les camps : les Ouïghours semblent aujourd'hui être victimes de prélèvements d'un rein, pour fournir des greffons à des hôpitaux ouverts à une clientèle étrangère. Mais le risque de marchandisation des corps existe un peu partout tant les enjeux économiques de la recherche et de l'industrie pharmaceutique sont importants. Un autre problème est le prix des médicaments et des vaccins, qui devrait être abordable pour toutes les populations, et pas seulement pour les plus riches. On peut imaginer que, après une première commercialisation, ces produits puissent faire partie du domaine public.

Je n'ai pas une opinion suffisamment informée sur l'histoire de la société *Myriad*. Pour ce qui est du brevetage du vivant en général, je dirai que la question est particulièrement complexe, dans la mesure où, en produisant *artificiellement* de nouvelles « matières vivantes », les biotechnologies brouillent la distinction classique entre les êtres vivants naturels et les artefacts – autrement dit tous les produits fabriqués par l'homme.

En 1980, alors qu'il était encore interdit partout de breveter des êtres vivants, la Cour suprême des États-Unis a autorisé que soit brevetée l'invention d'une bactérie transgénique capable de dissoudre des éléments du pétrole (Arrêt *Chakrabarty*). Cette autorisation s'appuyait sur le fait que la bactérie provenait d'une

« intervention humaine ».

Dans un esprit comparable, l'Office européen des brevets considère que, pour être brevetable, une invention doit avoir impérativement un *caractère technique* et permettre une *application industrielle*.

Sur la possibilité de breveter des ressources génétiques humaines, on peut évoquer le cas du médicament nommé *Relaxin*.

La relaxine est une substance hormonale naturellement sécrétée par le corps féminin. Elle contribue à détendre l'utérus avant l'accouchement et peut donc être médicalement utile. À partir de prélèvements effectués sur une patiente enceinte, et avec son consentement, des chercheurs ont isolé la séquence génétique qui code la production de cette hormone. Ensuite, grâce à un procédé permettant de copier cette séquence par clonage, ils ont fabriqué une hormone de synthèse commercialisable (la *Relaxin*). L'invention du procédé de fabrication de ce produit de synthèse a été brevetée en 1995. Ce n'est donc pas l'échantillon naturel, prélevé sur une patiente, qui est approprié par le brevet, ni bien entendu la personne elle-même.

Cela dit, les problèmes soulevés par l'ingénierie génétique sont immenses. Par exemple, la liberté de modifier le génome d'un animal a permis *d'inventer des vivants* en laboratoire – végétaux, animaux, y compris des êtres monstrueux, comme des poulets sans plumes.

Et l'intervention sur le génome nourrit d'ores et déjà la tentation eugéniste et le rêve transhumaniste d'une humanité rectifiée et « augmentée ».

Je dirai une dernière chose concernant le progrès des biotechnologies, qui pourrait atténuer nos inquiétudes à l'égard des marchés du corps. Je crois en effet que la période pendant laquelle nous aurons besoin de ressources biologiques prélevées sur des êtres humains sera probablement dépassée bientôt par la fabrication d'organes artificiels, et par des matériaux issus d'un corps animal. De nouvelles technologies feront nécessairement régresser l'utilisation et la marchandisation du corps humain.

François Moog ¹⁵ : *Quelles ressources avons-nous pour partager votre diagnostic et affirmer en commun dans un monde pluriel la notion de dignité de la personne ? Quelles sont aussi nos ressources pour intervenir quand la technique fragmente le corps de sorte que le marché s'en saisit ? Comme faire face ou aller chercher dans le marché, la technique ou l'ensemble de la culture de quoi intervenir d'une manière qui soit juste ?*

Sylviane Agacinski : Je viens d'évoquer la technique : je crois que ce n'est pas en refusant les techniques, mais en innovant et en développant les techniques les plus bénéfiques que l'on pourra lutter contre l'exploitation du corps humain – par exemple la médecine régénérative.

15. Professeur au Theologicum, la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris. Ancien directeur de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique (ISPC) et doyen de l'ISP-Faculté d'éducation.

J'ai évoqué les organes artificiels et le recours à certaines ressources animales. Mais cela ne veut pas dire que ce recours doive se faire dans n'importe quelles conditions : je ne fais pas partie de ces « humanistes » qui pensent que l'utilisation des animaux ne pose aucun problème éthique.

Les progrès en matière de greffe sont néanmoins intéressants. Par exemple, on a réussi récemment à Paris des greffes d'utérus sur des femmes qui en étaient dépourvues à la naissance. Cela pose encore la question délicate du don d'organe entre vivants, mais cette technique pourrait résoudre le problème des femmes, assez rares, nées avec ce handicap. Il y a quelques années, rappelez-vous, on invoquait leur cas pour promouvoir la GPA, au motif qu'elle était le seul moyen de résoudre leur problème. Ce motif est donc appelé à disparaître. En réalité, il était assez fallacieux : j'avoue que j'ai mis un certain temps à comprendre que ces « femmes sans utérus », c'était en fait... des hommes ! C'est devenu clair aujourd'hui.

Maintenant, pour ce qui est de faire partager une conception commune de la dignité humaine... je suis plutôt désabusée. Depuis vingt ans que je travaille sur ces questions, j'ai vu progresser la mondialisation des marchés du corps humain. J'ai aussi observé d'étranges brouillages politiques. On a vu une certaine gauche défendre les marchés de la procréation au nom du progrès, alors qu'il s'agit d'une véritable régression, sociale et morale, et d'une nouvelle forme de violence faite aux femmes. On voit aussi la plupart des médias,

en particulier les chaînes et antennes du service public, promouvoir une idéologie libertarienne et ultralibérale qui justifie les marchés du corps humain par la liberté de consentir. Enfin, à l'heure de la mondialisation et du tourisme médical, comment résister ? La *French disconnection*, en matière d'éthique, n'est plus d'actualité. Il est vrai que de grands juristes s'inquiètent de la dérive de nos sociétés vers un « marché total », comme Alain Supiot, professeur au Collège de France. Mais ce sont souvent des femmes, comme Catherine Labrusse-Riou, Muriel Fabre-Magnan, ou Marie-Anne Frison-Roche qui révèlent la progression des atteintes au droit des personnes, particulièrement celles qui résultent des biotechnologies et de la procréation assistée.

Mais globalement, si l'on entend beaucoup ceux qui défendent leur intérêt individuel et leurs désirs, la dignité humaine a peu de défenseurs. Je suis donc très perplexe quant aux possibilités de lutter contre le marché des personnes et des corps.

Un exemple : face à la GPA pratiquée à l'étranger, les juges européens et français se soucient de l'intérêt des enfants déjà nés, et ils ont raison : une fois qu'ils sont là, il faut faire très attention au respect de leurs droits. Mais il faudrait, en même temps, que le législateur prenne ses responsabilités et s'interroge sur les conditions, éthiques et juridiques, dans lesquels on fait naître les enfants dans certains pays. On l'a fait, à un niveau international, pour le clonage reproductif humain, qui est interdit partout.

Or, qui se soucie réellement d'empêcher que l'enfant devienne à l'avenir l'objet d'une transaction marchande ? Ni le législateur, qui, dans notre pays, semble aujourd'hui prendre modèle sur les lois californiennes. Ni l'opinion, matraquée par une propagande sentimentale, et qui n'est pas encore sensible au destin des futures générations.

Je n'ai donc pas de réponse satisfaisante à votre question.

Retrouvez l'intégralité du débat en vidéo sur
www.institutdiderot.fr

Les publications de l'Institut Diderot

Dans la même collection

- L'avenir de l'automobile - Louis Schweitzer
- Les nanotechnologies & l'avenir de l'homme - Etienne Klein
- L'avenir de la croissance - Bernard Stiegler
- L'avenir de la régénération cérébrale - Alain Prochiantz
- L'avenir de l'Europe - Franck Debié
- L'avenir de la cybersécurité - Nicolas Arpagian
- L'avenir de la population française - François Héran
- L'avenir de la cancérologie - François Goldwasser
- L'avenir de la prédiction - Henri Atlan
- L'avenir de l'aménagement des territoires - Jérôme Monod
- L'avenir de la démocratie - Dominique Schnapper
- L'avenir du capitalisme - Bernard Maris
- L'avenir de la dépendance - Florence Lustman
- L'avenir de l'alimentation - Marion Guillou
- L'avenir des humanités - Jean-François Pradeau
- L'avenir des villes - Thierry Paquot
- L'avenir du droit international - Monique Chemillier-Gendreau
- L'avenir de la famille - Boris Cyrulnik
- L'avenir du populisme - Dominique Reynié
- L'avenir de la puissance chinoise - Jean-Luc Domenach
- L'avenir de l'économie sociale - Jean-Claude Seys
- L'avenir de la vie privée dans la société numérique - Alex Türk
- L'avenir de l'hôpital public - Bernard Granger
- L'avenir de la guerre - Henri Bentégeat & Rony Brauman
- L'avenir de la politique industrielle française - Louis Gallois
- L'avenir de la politique énergétique française - Pierre Papon
- L'avenir du pétrole - Claude Mandil
- L'avenir de l'euro et de la BCE - Henri Guaino & Denis Kessler
- L'avenir de la propriété intellectuelle - Denis Olivennes
- L'avenir du travail - Dominique Méda
- L'avenir de l'anti-science - Alexandre Moatti
- L'avenir du logement - Olivier Mitterand
- L'avenir de la mondialisation - Jean-Pierre Chevènement
- L'avenir de la lutte contre la pauvreté - François Chérèque
- L'avenir du climat - Jean Jouzel
- L'avenir de la nouvelle Russie - Alexandre Adler
- L'avenir de la politique - Alain Juppé
- L'avenir des Big-Data - Kenneth Cukier & Dominique Leglu

-
- **L'avenir de l'organisation des Entreprises** - Guillaume Poitrinal
 - **L'avenir de l'enseignement du fait religieux dans l'École laïque** - Régis Debray
 - **L'avenir des inégalités** - Hervé Le Bras
 - **L'avenir de la diplomatie** - Pierre Grosser
 - **L'avenir des relations Franco-Russes** - S.E Alexandre Orlov
 - **L'avenir du Parlement** - François Cornut-Gentille
 - **L'avenir du terrorisme** - Alain Bauer
 - **L'avenir du politiquement correct** - André Comte-Sponville & Dominique Lecourt
 - **L'avenir de la zone euro** - Michel Aglietta & Jacques Sapir
 - **L'avenir du conflit entre chiïte et sunnites** - Anne-Clémentine Larroque
 - **L'Iran et son avenir** - S.E Ali Ahani
 - **L'avenir de l'enseignement** - François-Xavier Bellamy
 - **L'avenir du travail à l'âge du numérique** - Bruno Mettling
 - **L'avenir de la géopolitique** - Hubert Védrine
 - **L'avenir des armées françaises** - Vincent Desportes
 - **L'avenir de la paix** - Dominique de Villepin
 - **L'avenir des relations franco-chinoises** - S.E. Zhai Jun
 - **Le défi de l'islam de France** - Jean-Pierre Chevènement
 - **L'avenir de l'humanitaire** - Olivier Berthe - Rony Brauman - Xavier Emmanuelli
 - **L'avenir de la crise du Golfe entre le Qatar et ses voisins** - Georges Malbrunot
 - **L'avenir du Grand Paris** - Philippe Yvin
 - **Entre autonomie et Interdit : comment lutter contre l'obésité ?**
Nicolas Bouzou & Alain Coulomb
 - **L'avenir de la Corée du Nord** - Juliette Morillot & Antoine Bondaz
 - **L'avenir de la justice sociale** - Laurent Berger
 - **Quelles menaces numériques dans un monde hyperconnecté ?** - Nicolas Arpagian
 - **L'avenir de la Bioéthique** - Jean Leonetti
 - **Données personnelles : pour un droit de propriété ?**
Pierre Bellanger et Gaspard Koenig
 - **Quels défis pour l'Algérie d'aujourd'hui ?** - Pierre Vermeren
 - **Turquie : perspectives européennes et régionales** - S.E. Ismail Hakki Musa
 - **Burn-out - le mal du siècle ?** - Philippe Fossati & François Marchand
 - **L'avenir de la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État.**
Jean-Philippe Hubsch
 - **L'avenir du bitcoin et du blockchain** - Georges Gonthier & Ivan Odonnat
 - **Le Royaume-Uni après le Brexit**
Annabelle Mourougane - Frédéric de Brouwer & Pierre Beynet
 - **L'avenir de la communication politique** - Gaspard Gantzer
 - **L'avenir du transhumanisme** - Olivier Rey
 - **L'économie de demain : sociale, solidaire et circulaire ?**
Géraldine Lacroix & Romain Slitine
 - **La transformation numérique de la défense française** - Vice-amiral Arnaud Coustillière
 - **L'avenir de l'indépendance scientifique et technologique française**
Gérard Longuet

Les Notes de l'Institut Diderot

- **L'euthanasie, à travers le cas de Vincent Humbert** - Emmanuel Halais
- **Le futur de la procréation** - Pascal Nouvel
- **La République à l'épreuve du communautarisme** - Eric Keslassy
- **Proposition pour la Chine** - Pierre-Louis Ménard
- **L'habitat en utopie** - Thierry Paquot
- **Une Assemblée nationale plus représentative** - Eric Keslassy

-
- Où va l'Égypte ? - Ismaïl Serageldin
 - Sur le service civique - Jean-Pierre Gualazzi
 - La recherche en France et en Allemagne - Michèle Vallenthini
 - Le fanatisme - Texte d'Alexandre Deleyre présenté par Dominique Lecourt
 - De l'antisémitisme en France - Eric Keslassy
 - Je suis Charlie. Un an après... - Patrick Autréaux
 - Attachement, trauma et résilience - Boris Cyrulnik
 - La droite est-elle prête pour 2017 ? - Alexis Feertchak
 - Réinventer le travail sans l'emploi - Ariel Kyrrou
 - Crise de l'École française - Jean-Hugues Barthélémy
 - À propos du revenu universel - Alexis Feertchak & Gaspard Koenig
 - Une Assemblée nationale plus représentative - *Mandature 2017-2022* - Eric Keslassy
 - L'avenir de notre modèle social français - Jacky Bontems & Aude de Castet
 - Handicap et République - Pierre Gallix
 - Réflexions sur la recherche française... - Raymond Piccoli
 - Le système de santé privé en Espagne : quels enseignements pour la France ?
Didier Bazzocchi & Arnaud Chneiweiss
 - Le maquis des aides sociales - Jean-Pierre Gualazzi
 - Réformer les retraites, c'est transformer la société - Jacky Bontems & Aude de Castet
 - Vers un droit du travail 3.0 - Nicolas Dulac
 - L'assurance santé privée en Allemagne : quels enseignements pour la France ?
Arnaud Chneiweiss & Nadia Desmaris
 - Repenser l'habitat. Quelles solidarités pour relever le défi du logement dans une société de la longévité ? - Jacky Bontems & Aude de Castet
 - De la nation universelle au territoire-monde - L'avenir de la République dans une crise globale et totale - Marc Soléry

Les Dîners de l'Institut Diderot

- La Prospective, de demain à aujourd'hui - Nathalie Kosciusko-Morizet
- Politique de santé : répondre aux défis de demain - Claude Evvin
- La réforme de la santé aux États-Unis : quels enseignements pour l'assurance maladie française ? - Victor Rodwin
- La question du médicament - Philippe Even
- La décision en droit de santé - Didier Truchet
- Le corps ce grand oublié de la parité - Claudine Junien
- Des guerres à venir ? - Philippe Fabry
- Les traitements de la maladie de Parkinson - Alim-Louis Benabib
- La souveraineté numérique - Pierre Bellanger
- Le Brexit et maintenant - Pierre Sellal
- Les Jeux paralympiques de Paris 2024 : une opportunité de santé publique ?
Pr François Genet & Jean Minier - Texte écrit en collaboration avec Philippe Fourny
- L'intelligence artificielle n'existe pas - Luc Julia

Les Colloques de l'Institut Diderot

- L'avenir du progrès (actes des Entretiens 2011)
- Les 18-24 ans et l'avenir de la politique
- L'avenir de l'Afrique

En devenant, grâce à de nouvelles technologies, une ressource et un produit, le corps humain est aujourd'hui un bien disponible sur les marchés sanitaires dans de nombreux pays. Cette marchandisation du corps est-elle compatible avec le statut de la personne humaine ? Faut-il y voir l'exercice d'une liberté individuelle, fondée sur le droit de propriété, ou bien une forme d'aliénation frappant les populations les plus démunies ?

Sylviane Agacinski se propose de considérer la contradiction qui existe entre l'extension dans le monde des marchés du corps humain et la valeur absolue que, sous le nom de *dignité*, notre civilisation et notre pays reconnaissent à la personne humaine.

Cette valeur est battue en brèche par une pensée ultralibérale qui, à la différence des libéraux humanistes de jadis, répugne à fixer des limites aux marchés, même à ceux qui font du corps humain l'objet d'une transaction marchande. Bien plus, certains idéologues « libertariens » voient dans la possibilité laissée à chacun de vendre quelque chose de son corps l'expression de la liberté individuelle : en tant que propriétaire de son corps, chacun devrait pouvoir disposer librement de ce capital.

À ces thèses, la philosophe oppose la distinction fondamentale en anthropologie comme en droit entre les personnes et les choses, la conquête historique de la dignité de la personne humaine, la différence entre le propre et la propriété, et bien sûr la violence des marchés du corps à l'égard des populations les plus pauvres.



Sylviane AGACINSKI

Philosophe, Professeure agrégée honoraire à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris). Dernier ouvrage paru « L'Homme désincarné : Du corps charnel au corps fabriqué » (Coll. « tracts », Gallimard, 2019).

