

Patrick Triadou

## Éthique et Santé Publique en Asie

**RÉSUMÉ** : Il est impossible d'isoler la pensée médicale d'un contexte culturel détenteur de réflexions éthiques. Nous analysons dans cet article de façon comparative les conceptions de la morale apparues au cours de l'histoire en Chine et en Occident. Les conséquences sociales et politiques de ces créations historiques sont confrontées aux implications en termes de santé publique des découvertes de la génétique moléculaire. **Mots clés** : éthique, Chine, médecine, santé publique, génétique.

**SUMMARY** : There are close relationships at each period between conceptions of men, medicine, ethics and politics. History of ethics in China is analysed and compared with its counterpart in the Western World. The social and political involvements of this process are discussed in the context of today scientific medicine and Public health policies. **Key words** : ethics, China, medicine, history, public health, genetics

### Introduction

La réflexion morale est au cœur des cultures qui permettent de bâtir des ordres sociaux. Long processus de définition des valeurs, ayant de tout temps mobilisé les pensées philosophique et religieuse, l'éthique a été récemment confrontée à l'émergence d'un concept nouveau, l'homme biologique et technique, source à la fois de fondements inédits de la morale et de moyens très efficaces d'action sur la vie. La révolution scientifique puis biologique a trouvé dans la santé un domaine sensible d'expression où elle heurte les conceptions traditionnelles de l'homme social telles qu'elles ont été élaborées en Europe ou en Chine. Les contraintes budgétaires imposées par la guerre économique ont, de plus, mis la prise en charge du handicap ou la prévention de la "tare" génétique au centre du débat. L'adoption au cours de cette décennie de plusieurs dispositions ayant culminé dans la promulgation d'une loi de Santé Publique visant à la protection maternelle et infantile a donné toute sa dimension à la réflexion bioéthique en Chine. Deux axes semblent pouvoir rendre intelligible le débat éthique en Chine contemporaine. Le premier est historique et touche aux conceptions de l'homme et de la société qui sont apparues dans une Chine impériale isolée pour l'essentiel du reste du monde. Le second qui résulte de la confrontation de différentes cultures et invite dans un contexte de mondialisation et d'émergence d'une pensée unique, à s'interroger à nouveau sur les rapports de l'homme à la science, sur le devenir de la société et sur le statut de l'homme. La pensée bioéthique chinoise mise en perspective par la rencontre de ces deux axes peut enri-

chir un débat qui, jusqu'à maintenant, était monopolisé par des intellectuels occidentaux.

### La dimension humaine chez Confucius

Le slogan qui poussait à se débarrasser de Confucius au moment de la révolution culturelle, souligne la pérennité de la pensée d'un personnage qui vécut au Vème siècle av. J.C. au moment des importants désordres politiques qui caractérisent la fin des antiques dynasties royales et bien avant que ne soit instauré l'ordre impérial. Pouvant être considéré comme l'initiateur de la réflexion éthique au Pays du Milieu, Confucius nous incite au changement de point de vue, dans la mesure où il ne se présente ni comme l'initiateur d'une religion, ni comme le créateur d'un système de pensée, deux aspects essentiels de l'histoire occidentale de la morale. Son originalité ne réside pas plus dans un destin social qui l'a cantonné dans le rôle modeste de conseiller de princes, et lui a valu le titre de souverain sans couronne, mais plutôt dans le fait d'avoir été le premier à avoir conçu une représentation de l'homme chinois au destin plus que millénaire. Cet homme se devine à la lecture d'un petit ouvrage, les *Entretiens*, qui sont un recueil de notes assemblées par ses disciples. Il est "l'homme de bien" qui se définit par opposition au "petit homme" que seul l'intérêt pour le profit habite. Cet homme est en quête du *ren* ("dimension humaine") que Confucius a le mérite de ne pas enfermer dans les limites d'une définition, et dont le caractère chinois est composé de l'association de deux signes désignant "l'homme" et le chiffre "deux". Avec cette valeur que le maître n'a pas lui-même la préten-

tion d'avoir atteint, l'individu perd son isolement en faveur du lien social et du sens moral, qui sont à la fois constitutifs de la nature de chaque être et représentent la caractéristique la plus humaine du développement de ses potentialités. En centrant le débat sur la prise de conscience de la dimension humaine et sur la relation interpersonnelle, Confucius permet de faire l'économie d'une transcendance et évite le piège des pronoms personnels qui invite à penser l'état de société à partir de l'individu. L'ordre social se bâtit autour de la pratique du *ren* qui allie exigence intérieure et attention à l'égard d'autrui, et de la piété filiale qui, impliquant des relations de sincérité et de solidarité, fait des relations familiales le modèle à généraliser. Le sens de la conduite que chacun adopte découle alors d'une intériorisation du sentiment de justice (*yi*) et des rites (*li*) traduisant le caractère particulier des relations sociales. Point n'est besoin de lois pour conforter l'ordre politique qui procède de l'adhésion à celui qui incarnant le *ren*, adhère au Dao, la voie et maintient l'harmonie entre les hommes par la puissance de l'exemple comme le montrent les classiques de l'éducation. Cette vision inscrit la culture dans la prolongation de la nature et rapproche le Dao confucéen du Dao de l'univers - ou propension des choses - dont la persistance au cours du temps a montré l'efficacité. S'appuyant sur le *ren*, les rites et l'étude, la voie confucéenne donne à cette dernière plus qu'un sens intellectuel, le sens d'une progression sur le chemin de la connaissance du sens de la vie.

### Le Bien et le Mal, la Politique

Après la révolution culturelle confucéenne, le débat philosophique sur les rapports de l'Homme et de la Nature (le Ciel en tant qu'initiative et la Terre en tant que polarité de réification) se tend entre différentes écoles. Rationalistes, légistes et taoïstes s'affrontent en rompant la continuité que la pensée chinoise avait maintenue entre Homme et Ciel. Avec les premiers, l'homme trouve son indépendance. Rappelant Machiavel, les légistes organisent la puissance d'un prince créateur de la première dynastie impériale chinoise à la fin du III<sup>ème</sup> siècle av. J.C.. Le politique s'autonomise, et s'identifie à un système de lois, c'est à dire essentiellement à un code pénal, sans que n'émerge de façon concomitante la notion de droit du citoyen. Les taoïstes, en revanche, estiment

que l'homme véritable est celui qui, peu préoccupé par la vie sociale, adhère au Dao du Ciel grâce à un - non agir - poussant à l'abandon des spécificités humaines.

Héritier de Confucius, Mencius retrouve la voie du juste milieu entre ces deux tendances extrémistes et affirme la bonté de la nature humaine. Mencius reformule le discours éthique qu'il infléchit dans le sens d'une bonté naturelle justifiée par le sentiment spontané d'empathie éprouvé par notre conscience transindividuelle devant la souffrance de l'autre. Si la moralité est à l'état de potentialité dans la nature humaine, il est de la responsabilité de chacun d'achever l'épanouissement de son être éthique inclus dans le *ren* confucéen. Loin de relever du domaine de la pure réflexion, la dimension éthique s'approche à travers une expérience vitale complète, et représente l'achèvement de la conscience d'homme. N'est en définitive réellement homme pour Confucius et Mencius que celui qui tend vers l'actualisation de *ren*. Évitant la tentative de vouloir fonder la morale sur le sentiment (Rousseau) ou sur la raison (Kant), la pensée confucéenne fait de l'éthique la disposition naturelle et relationnelle la plus spécifique de l'homme. Politique et ordre social ne sont désormais plus pensés de manière indépendante, mais résultent du développement collectif du *ren* dans un environnement relationnel favorable. En faisant croître son sens moral, l'homme de Mencius trouve son authenticité, adhère au Dao, et participe au processus créatif ininterrompu du Ciel qui s'exprime par les transformations de l'énergie vitale.

A la conception de Mencius de l'homme, s'oppose la position d'un autre auteur confucéen, Xun zi, qui se fonde sur l'observation quotidienne, estime que la nature humaine est mauvaise. Séparé de l'ordre naturel perçu comme étant dépourvu de moralité, l'homme est remis à lui-même. Aucune prédisposition éthique ne se laisse deviner dans la part biologique de l'homme qui partage avec les animaux les mêmes besoins de base. Son humanité réside dans un aspect construit de sa conduite et de sa conscience qui est le fruit de la culture et de la volonté de vivre en société de manière harmonieuse. L'homme se caractérise par sa capacité à valoriser les rites qui autorisent une répartition des richesses apte à combler les désirs en préservant l'ordre social. La dimension éthique de l'homme pour Xun zi, relève non pas de la nature, mais de la seule éducation liée à la culture. L'héritage

du confucianisme prônant une intériorisation des rites, est néanmoins sauvé par la valeur structurante que Xun zi concède aux rites qui rappellent l'ordre naturel.

### L'éthique confucéenne et l'étranger

Si la constitution de l'Empire procède à la fois des idéologies légiste et confucéenne, poussant à entretenir un dialogue entre lois et rites, l'éthique confucéenne se réaffirme avec puissance au travers de l'enseignement des classiques qui façonne les esprits pour plusieurs siècles. L'homme chinois rencontre pour la première fois l'étranger sur une vaste échelle avec le Bouddhisme qui connaît une prodigieuse expansion au pays du milieu. Ce succès qui se traduit par la création d'écoles proprement chinoises provoque des irritations dans les milieux confucéens qui sont amenés à partir du X<sup>ème</sup> siècle à de nouveau mettre en avant la vocation éducative du confucianisme. Confrontés à une pensée d'origine indienne soutenant que la vie est souffrance, que le monde phénoménal relève de l'illusion et que l'éveil est à rechercher dans une expérience de la conscience permettant de retrouver sa nature de Bouddha, les penseurs confucéens proposent une vision unitaire du monde qui se définit par rapport à la notion proprement chinoise de *Qi* (énergie) soumise à l'action d'un principe structurant, le *Li*. Tout en faisant contre-poids à la métaphysique bouddhique, ils emboîtent le pas à Confucius et Mencius pour soutenir au plan éthique que la dimension humaine fait intégralement partie de la nature humaine à l'état de potentialité qu'il appartient à l'homme de développer dans un bon environnement pour accéder à l'état d'homme authentique.

La rencontre de l'homme chinois avec l'Occident s'intensifie à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle. S'il ne s'est pas soldé par l'adoption de la religion chrétienne, les réflexions politiques, l'expression artistique et littéraire et surtout la pensée scientifique ont profondément marqué les Chinois. Le modèle parlementaire notamment pousse à remettre en question l'ordre institutionnel et sa légitimité morale. Sans que soit touché à l'image de Confucius, c'est à l'interprétation cosmologique de ses héritiers que sont adressées les critiques. L'urgence de la réflexion politique qu'impose la découverte d'une Chine qui n'est plus le centre culturel du monde entouré de barbares, stimule le développement d'un mou-

vement réformiste visant, au delà de l'ancienne discussion portant sur les rapports des rites et de la loi pénale, à un remodelage de l'éducation et du système social. La traduction des ouvrages des penseurs occidentaux permet une familiarisation avec une conception de l'homme et de son rôle social bien éloignée de celle à laquelle avaient habitué les classiques de la formation confucéenne. C'est à cette époque que le lexique chinois s'enrichit du concept de liberté (*ziyou*). A la lumière de la spiritualité chrétienne, des idées de progrès, d'évolution et de darwinisme social ou à leur rencontre, est proposée une réinterprétation du *ren* confucéen présentée comme base de l'égalité entre les individus et comme une puissance dynamique. La conception cyclique du temps est abandonnée au profit de l'histoire évolutionniste et linéaire. Témoin du difficile mariage entre pensée chinoise et pratique occidentale, l'échec de la tentative réformiste débouche sur une radicalisation qui peut se déterminer par rapport aux notions de contrat social ou d'utilitarisme, en déplaçant le débat de la culture de l'homme confucéen vers la tension existant entre l'individu et l'intérêt collectif qui est le fait de la société.

### Le débat bioéthique contemporain

Les conceptions biologiques du corps et de l'hérédité, comme l'identification des agents responsables des grandes maladies épidémiques, ont bouleversé la représentation de l'organisme inscrite dans la médecine traditionnelle. L'adoption de la biomédecine s'est accompagnée, au début du siècle dans le milieu des élites du gouvernement nationaliste, de l'apparition de préoccupations de Santé Publique et d'un intérêt pour les idées eugénistes diffusées en Europe. L'influence de l'Occident qui s'est exprimé sur le plan moral et politique, s'est également manifesté par une nouvelle forme d'attention pour la conception et les conseils d'hygiène au cours de la grossesse dans une société où la naissance d'un enfant mâle jouait un rôle capital. Il faut néanmoins attendre le contrôle étatique de la médecine et surtout la période post révolution culturelle, pour que le contrôle des naissances devienne une réalité. Le constat de la fréquence des affections génétiques dans un pays où la démographie est une donnée essentielle, a permis l'émergence d'un discours qui s'est

préoccupé des maladies somatiques, puis des troubles mentaux.

Si par certains aspects la volonté d'éducation et d'information peut avoir une connotation confucéenne, les arguments avancés dans le débat éthique pour justifier l'attitude adoptée vis à vis des affections génétiques handicapantes, sont avant tout d'ordre économique. Les coûts de prise en charge des handicaps représentent autant de ressources qui ne sont plus disponibles pour la collectivité. Si l'élaboration d'une politique de contrôle des naissances en Chine n'a en soi rien d'original au regard des décisions prises dans de nombreux pays à différents moments de leur histoire, son originalité tient plus au caractère restreint du débat éthique s'appuyant sur les droits de l'individu et de sa famille à prendre une décision. La loi nationale concernant la santé infantile et maternelle de 1994 semble interdire le mariage d'individus souffrant de certaines affections génétiques à moins qu'ils n'acceptent la stérilisation ou la contraception à vie.

Cette loi a ému la communauté internationale des généticiens et a fourni matériel à des débats publiés dans la presse scientifique mettant en avant l'idée de consentement éclairé. Au cours du congrès international de génétique qui s'est tenu à Pékin en 1998, plusieurs discussions ont été organisées autour des implications éthiques, légales et sociales de la recherche en génétique. Des intervenants rappelant les contraintes démographiques auxquelles était confrontée la Chine, ont insisté sur l'importance philosophique et culturelle de la famille dans la société chinoise et sur la mauvaise interprétation qui avait été donnée au terme traditionnel *yousheng* (bonne naissance) traduit par eugénisme. Au cours des échanges ont été rappelés que si la notion de consentement éclairé, vieille d'à peine plus de quarante ans en Occident, servait de fondement à la relation médecin - malade, des différences culturelles importantes existaient de part le monde. L'objectif essentiel de la loi du point de vue chinois était l'amélioration des conditions sanitaires maternelle et infantile. Il reste à savoir quelle sera la version finale de ces réflexions et quel degré d'adhésion vont connaître ces dispositions législatives. En d'autres termes après l'éthique confucéenne existera-t-il une bioéthique confucéenne susceptible d'enrichir la réflexion bioéthique occidentale en lui fournissant un éclairage distinct des conceptions héritées de sa propre tradition ?

## Conclusion

La définition de la santé, devenue valeur, que donne l'Organisation Mondiale de la Santé, pourrait servir de trame de fond au débat bioéthique contemporain. Celle-ci fait état des notions de bien être physique, psychique et social de l'homme quelque soit sa patrie d'origine. Elle souligne par là la dimension politique de la valeur santé qui prend la forme d'un projet centré sur l'homme dans toutes ses dimensions. Vouloir réduire l'homme à sa seule définition biologique exposerait non seulement à un eugénisme banni, mais aussi à une régression culturelle. La voie occidentale du consentement éclairé pourrait s'enrichir, à l'époque de l'économie de réseau et de "l'inter échange" du même nom ("net") de l'approche relationnelle de l'éthique chinoise traditionnelle, ouverte sur un apprendre à vivre ensemble à constamment réactualiser. Une telle démarche conduirait à faciliter l'émergence d'une polysémie cassant l'ordre mécaniste des définitions au profit d'un art approchant le sens des valeurs universelles de la conscience. C'est bien dans un au-delà des mots que la Chine traditionnelle a inscrit sa pensée de l'homme appréhendé par une voie proche du pragmatisme scientifique et conservant les conditions de prise en compte de la relation du Un au Multiple.

**Correspondance** : Patrick Triadou, Laboratoire central d'Hématologie, Hôpital Necker, 149 rue de Sèvres, 75743 Paris cedex 15. France.

## Bibliographie

1. Cheng A. Entretiens de Confucius. Paris: Éditions du Seuil, coll. "Points Sagesses", 1981.
2. Cheng A. Histoire de la pensée chinoise. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
3. Dickson D. Geneticists told to debate with politicians. *Nature* 1998;394.
4. Dickson D. Congress grabs eugenics common ground. *Nature* 1998;394:711.
5. Dickson D. A crash course in ethical behaviour. *Nature* 1998;396:306.
6. Dikötter F. Imperfect conceptions (Medical Knowledge, Birth Defects, and Eugenics in China). London : Hurst & Compagny, 1997.
7. Fong Yeou - Lan. Précis d'histoire de la philosophie chinoise. Paris: Éditions Le Mail. Payot- Le Mail. Paris, 1985.
8. Granet M. La pensée chinoise. Paris: Albin Michel, 1968.
9. Gernet J. Le monde chinois. Paris: Éd. Armand Colin, 1972.
10. Jullien F. Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois. Paris VIe: Des travaux / Seuil, 1989.
11. Jullien F. Dialogue sur la morale. Paris: Grasset, 1995.
12. Kamenarovic I. P., Xun Zi . Patrimoines , Confucianisme. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.
13. Larre C. Les Chinois. Paris: Éditions Lidis, 1981.
14. Needham J. Science & Civilisation in China. Volume II. History of Scientific Thought. Cambridge: Cambridge University Press, Édition de 1980.
15. Normile D. Geneticists debate eugenics and China's infant health law. *Science* 1998;281:1118-1119.
16. Unschuld P.U. Medicine in China. A history of ideas. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.