

Le clonage comme désir d'immortalité

BERNARD BAERTSCHI

1. Introduction: L'Ombre jaune et le désir d'immortalité

Parmi les premiers livres que, enfants, mes camarades et moi lisions, les aventures de Bob Morane étaient sans doute ceux qui nous ont le plus passionnés. Un des ennemis récurrents du héros, sans doute le plus acharné était Monsieur Ming, alias l'Ombre jaune. Ce personnage malfaisant avait même trouvé le moyen de se rendre indestructible, puisqu'il avait mis au point une machine qui, après chacune de ses morts violentes, le recréait quelque part dans les montagnes d'Asie. Il avait inventé une machine pour se rédupliquer, bref, pour se cloner.

L'Ombre jaune était donc devenue immortelle grâce au clonage; cela, d'ailleurs, lui a causé quelques problèmes, lorsque, à l'un de ses décès, deux clones ont été fabriqués. Peu importe, penserez-vous, puisque c'est de la science-fiction et que, dans notre monde réel, personne de sensé ne va développer de tels fantasmes d'immortalité, car il est absurde de croire qu'un clone – au sens où maintenant nous employons ce terme – est la même personne que l'être dont il provient; comme le note Karen Dawson: «De la même manière que des vrais jumeaux diffèrent physiquement ainsi que dans leurs pensées et attitudes, ainsi diffèreront des clones»¹. Des clones ne peuvent pas être plus identiques que des vrais jumeaux ne le sont, si bien que, même sans aller plus loin, on peut rejeter comme non pertinents tous les arguments qui allèguent l'unicité et l'identité des êtres humains pour rejeter le clonage. Cela n'a, tout simplement, rien à voir, même si c'est très

¹ «A Scientific Examination of some Speculations about Continuing Human Pre-embryo Research», in P. SINGER & al., *Embryo Experimentation*, Cambridge, CUP, 1990, p. 32. Ce qui implique que le génome n'est pas le porteur de l'identité de la personne; cf. sur ce point notre article «L'identité personnelle et le génie génétique», *Revue européenne des sciences sociales*, n° 115, 1999.

présent dans les médias².

Personne de sensé ne va développer de tels fantasmes d'immortalité; certes, mais ne sera-ce pas un peu à regret? Et à défaut de nous assurer l'immortalité personnelle, le clonage ne pourrait-il pas néanmoins nous mettre en chemin vers elle, nous en donner comme un succédané? C'est bien ce qu'on nous promet, pour demain ou pour après-demain. Jacques Testart, le père du premier «bébé-éprouvette» français – c'est ainsi qu'on appelait alors le fruit de la procréation médicalement assistée –, la petite Amandine, née en 1982, imagine à la fin de l'ouvrage où il conte son «œuvre», *L'Œuf transparent*, qu'on pourrait cloner chaque embryon afin d'avoir en réserve, pour le jour où cela s'avérerait nécessaire, des organes aptes à remplacer ceux qui seraient devenus déficients au cours du temps: bébé 1 se développe en adulte normal, alors que bébé 2, son clone, est disséqué après quelques semaines et les ébauches de ses organes conservés pour l'usage ultérieur qui a été dit³.

À défaut d'immortalité, on pourra vivre bien plus longtemps et en meilleure santé – succédané d'immortalité –, ce qui est d'ailleurs le but de la médecine et le désir de la plupart d'entre nous. Mais ce n'est pas tout. Si l'on en croit les Anciens, notre désir d'immortalité prend encore un autre visage. Dans le *Banquet*, Diotime fait remarquer à Socrate que, «quand on en est venu à un certain âge, alors notre nature est impatiente d'enfanter». Or, commente-t-elle: «Perpétuité dans l'existence et immortalité, ce qu'un être mortel peut en avoir, c'est la procréation»⁴. L'immortalité personnelle est inaccessible, mais l'immortalité de la lignée reste à notre disposition; elle correspond d'ailleurs, sous la forme de la procréation mise en lumière par Platon, à un désir naturel, comme Aristote le souligne encore: «Il s'agit d'une tendance naturelle laisser après soi un autre être semblable à soi»⁵. Or, cette tendance naturelle, le clonage aussi pourrait nous permettre de la réaliser en dépit de l'existence d'obstacles actuellement insurmontables, comme dans le cas suivant:

² Cf. P. HOPKINS, «Bad Copies. How Popular Media Represent Cloning as an Ethical Problem», *Hastings Center Report* [abrégé dorénavant HCR], 1998/2.

³ Paris, Flammarion, 1986, p. 211. Testart imagine un clonage par scission cellulaire (il parle de «duplication embryonnaire», c'est-à-dire de fabrication de vrais jumeaux), mais un clonage par transfert de noyau (type Dolly) conviendrait tout autant.

⁴ 206c & 207a, Paris, Belles-Lettres, 1966, p. 60 & 61-62.

⁵ *Politique*, I, 2, 1252a 28-29, Paris, Vrin, 1970, p. 25. On trouve encore la même idée chez les Hébreux; cf. G. LARUE, «Ancient Ethics», in P. SINGER, dir., *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 38.

Pierre et Marie désirent avoir un enfant depuis longtemps, mais Pierre est stérile. Ils ont fait appel à plusieurs techniques de reproduction artificielle, mais en vain. En désespoir de cause ils souhaitent avoir recours au clonage, le génome de l'enfant provenant d'une cellule du père et l'ovule provenant de la mère⁶.

Le clonage ainsi conçu est donc un moyen au service de la procréation médicalement assistée (PMA) – on ne sera donc pas étonné de retrouver les mêmes arguments en sa faveur et à son encontre dans les deux cas⁷ –, simplement il est un peu moins naturel que les autres techniques utilisées, puisque c'est non seulement son caractère sexuel qui est mis entre parenthèses, mais encore son caractère sexué (le matériel génétique pertinent ne vient plus que d'un seul individu). Ici les deux sexes sont encore présents, mais ce n'est en aucun cas une nécessité⁸.

Pour les deux cas que nous avons envisagés, on parle de clonage reproductif – Pierre et Marie – et de clonage non reproductif ou thérapeutique – la réserve d'organes⁹. Néanmoins, chaque fois, la finalité du clonage est liée au désir d'immortalité, personnelle d'abord, du lignage ensuite. Vivre plus longtemps d'une part, avoir des descendants d'autre part; ce sont là, on l'a dit, deux biens que nous poursuivons depuis la nuit des temps, l'attestent encore les différentes institutions que nous avons créées à cet effet, particulièrement la médecine et le mariage. D'autres usages possibles du clonage n'ont pas une finalité si respectable; pensons à l'eugénisme – le vrai, et non ce que l'on confond parfois sous son nom, comme l'éradication de handicaps –, qui pourrait voir dans le clonage le moyen de multiplier les individus d'élite, comme si, commente Jean Elshtain, «mieux valait quarante Mozart qu'un seul»¹⁰. Et pourtant, malgré cette respectabilité, le clonage comme tel a mauvaise presse, en tout cas lorsqu'il est appliqué

⁶ Cf. dossier *Le clonage*, sous la direction de F. DERMANGE, Faculté de théologie, Genève, ms.

⁷ Cf. D. ELLIOTT, «Uniqueness, Individuality, and Human Cloning», *Journal of Applied Philosophy*, 1998/3, p. 219: «Le clonage est un cas de reproduction assistée. En tant que telle, il pourra être moralement condamné pour les raisons qui peuvent être opposées à toute forme de reproduction assistée».

⁸ Les fruits de cette technique ne sont probablement pas pour demain: «Cela pourrait prendre aussi longtemps qu'un siècle pour démontrer que le clonage reproductif est sans danger pour l'être humain» (HCR 2001/3, p. 6c) et ses indications médicales devraient être rarissimes, cf. J.-Y. NAU, «Où en est la technique du clonage (2)», *Médecine & Hygiène*, n° 2381, 2002, p. 479c. Voir encore E. PENNISI & G. VOGEL, «Clonage: la nature résiste», *La Recherche*, septembre 2000.

⁹ Cette expression recouvre aussi, et peut-être d'abord, les techniques qui n'aboutissent pas à la production d'un individu complet, mais uniquement à celle d'un gène, d'une cellule ou d'un tissu.

¹⁰ «To Clone or Not to Clone», in M. NUSSBAUM & C. SUNSTEIN, dir., *Clones and Clones* [abrégé dorénavant CC], New York, Norton & Co., 1999, p. 182.

à l'homme, ce qui est justement le domaine qui nous intéresse. Ainsi, on lit dans la Constitution suisse, à l'article 119, intitulé «Procréation médicalement assistée et génie génétique dans le domaine humain», alinéa 2a: «Toute forme de clonage et toute intervention dans le patrimoine génétique de gamètes et d'embryons humains sont interdites», car contraires à la dignité humaine. Quant au Conseil de l'Europe, il a promulgué en janvier 1998 un «Protocole additionnel à la Convention pour la protection des Droits de l'Homme et de la dignité de l'être humain à l'égard des applications de la biologie et de la médecine, portant interdiction du clonage d'êtres humains», stipulant, comme son titre l'indique déjà: «Est interdite toute intervention ayant pour but de créer un être humain génétiquement identique à un autre être humain vivant ou mort» (article 1), à nouveau au nom de la dignité humaine, sous la précision suivante: «L'instrumentalisation de l'être humain par la création délibérée d'êtres humains génétiquement identiques est contraire à la dignité de l'homme et constitue un usage improprie de la biologie et de la médecine». On pourrait multiplier les exemples.

Ainsi, le clonage d'êtres humains serait contraire à la dignité humaine, en ce sens qu'elle réduirait l'homme à un instrument, même lorsque les finalités visées sont, en elles-mêmes, bonnes. C'est du moins ce que prétendent les autorités politiques. Ont-elles raison? C'est la question que nous aimerions examiner.

2. Kant et la dignité de l'être humain

Qu'est ce que la dignité humaine? Pour commencer, il faut être attentif au fait que cette expression a deux sens principaux dans son acception morale, la seule qui nous intéresse (par opposition à son acception sociale et honorifique, comme lorsqu'on parle d'un «dignitaire»). Le premier sens est subjectif ou personnel: je veux, à mes propres yeux et sous le regard d'autrui, pouvoir être et continuer à être un individu digne de respect, non pas simplement parce que je suis une personne humaine, mais parce que je conserve l'estime de moi-même. Dans ce sens, la dignité est liée au respect de soi: ce qui compte, c'est qu'une personne ne se trouve jamais dans une situation où elle pourrait dire à bon droit qu'elle n'a plus que du mépris ou du dégoût pour ce qu'elle est devenue, parce que, en un certain sens, elle n'a plus aucune valeur. Comme on dit parfois: on doit pouvoir se regarder dans un miroir; cela a un sens moral (la honte ou le remords empêchent de se regarder), mais aussi un sens humain: la déchéance physique ou psychologique peuvent détruire l'image de soi, de même que la douleur ou le fait d'être

placé par autrui dans des situations où l'on est ridiculisé.

Le second sens est objectif: la dignité d'un individu humain consiste en ce qu'il est une personne et non un animal ou une chose. C'est ce concept qui est à l'œuvre dans la *Déclaration des Droits de l'homme* – les Québécois disent plus justement: *Droits de la personne* –, et qui fait que la personne humaine a une valeur particulière qui interdit, par exemple, de la traiter comme un simple moyen, à l'instar des choses, ainsi que Kant, on va le voir, le souligne. Respecter la dignité de quelqu'un, c'est donc le traiter comme une personne, comme un être rationnel, bref comme un individu qui, quel que soit son état et sa conduite, mérite le respect et ne saurait être instrumentalisé.

Dans le premier sens, la dignité peut se perdre, ce qui n'est pas le cas dans le second sens (on ne peut pas perdre sa dignité de personne, elle est attachée à notre *nature*, on peut seulement cesser d'être une personne, dans la mort, et peut-être dans certains autres états comme les états végétatifs chroniques). En ce qui concerne notre propos, c'est bien sûr le second sens qui sera retenu, d'autant que c'est manifestement le sens qui inspire les autorités que nous avons citées. Nous venons de mentionner que Kant y est pour beaucoup. Voyons donc ce qu'il nous dit.

«Posséder le *Je* dans sa représentation [c'est-à-dire avoir conscience de soi]: ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne [...] c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise»¹¹.

Seul l'homme a une dignité, lui seul mérite donc le respect, c'est pourquoi il est immoral de s'en servir comme d'un instrument: «L'homme, et en général tout être raisonnable *existe* comme une fin en soi, et *non pas simplement comme moyen* dont telle ou telle volonté puisse user à son gré»¹². Être une chose, par opposition à être une personne, c'est donc n'avoir aucune valeur intrinsèque, mais seulement une valeur instrumentale, à savoir «une valeur relative, c'est-à-dire un prix», au contraire des personnes qui ont «une valeur interne, c'est-à-dire une *dignité*»¹³.

Pourquoi seules les personnes ont-elles une dignité? Parce qu'elles sont autonomes. Qu'est-ce que cela signifie? «L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la

¹¹ *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1984, p. 17.

¹² *Fondements de la métaphysique des mœurs* [abrégé dorénavant FMM], Paris, Vrin, 1980, p. 104.

¹³ FMM, p. 113.

volonté d'être à elle-même sa loi»¹⁴. Si les êtres de la nature, c'est-à-dire les choses, sont soumises aux lois de la physique, les personnes ont en outre cette capacité de se donner à elles-mêmes des règles de conduite, à savoir des lois morales, et c'est exactement pour cela qu'elles ont une dignité: «La moralité, ainsi que l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité»¹⁵. Et ici, Kant fait un peu le pont entre les deux notions de dignité: avoir la dignité d'une personne et se comporter de manière digne, c'est-à-dire selon les lois morales: dignité personnelle d'une part, dignité morale de l'autre, mais c'est que la première est justifiée par une capacité morale.

De cette autonomie, les animaux sont complètement dépourvus, d'où l'opposition tranchée que trace le philosophe de Königsberg entre les hommes et les bêtes, on l'a vu, et qui s'exprime encore de la manière suivante: «L'homme est un être qui a des besoins, en tant qu'il appartient au monde sensible», et il met sa raison au service de la satisfaction de ces besoins; toutefois, «le fait d'avoir la raison ne lui donne pas du tout une valeur supérieure à la simple animalité, si elle ne lui doit servir que pour ce qu'accomplit l'instinct chez les animaux»¹⁶. Mais, on le sait, elle ne sert pas qu'à cela, car elle a encore une tout autre fonction, morale, qui donne à celui qui la possède la dignité d'une personne.

Bref, l'autonomie fait la dignité de la personne humaine, dignité qu'on ne respecte donc pas si l'on viole cette autonomie, par exemple en instrumentalisant la personne, ce qui est exactement ce que dit le Conseil de l'Europe.

3. Violer la dignité de la personne

Respecter la dignité de l'homme, c'est d'abord respecter son autonomie ou sa liberté et donc ne pas lui faire de tort. C'est ce qu'on appelle le principe de Mill ou le principe du tort (*harm principle*); une activité est moralement permise lorsqu'elle ne fait de tort à personne: «La liberté de l'individu doit être contenue dans cette limite: il ne doit pas nuire à autrui»¹⁷. Ce principe rappelle la règle d'or et il joue un rôle très important dans le droit: pas de crime sans victime, ainsi que dans la morale commune contemporaine de nos sociétés libérales: tant que je ne viole la liberté de personne, tant

¹⁴ FMM, p. 120.

¹⁵ FMM, p. 113.

¹⁶ *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF-Quadrige, 1943, p. 63

¹⁷ *De la liberté*, Paris, Gallimard-Folio, 1990, p. 146.

que je ne lèse pas ses droits, on ne peut objecter à ma conduite sur le plan de la morale. Il s'ensuit qu'une action est moralement permise lorsqu'elle ne viole les droits de personne.

Si l'on demande maintenant ce qu'il en est du clonage dans cette optique, la question à laquelle il faut répondre est la suivante: à qui cette technique pourrait-elle faire du tort?

Pour le clonage reproductif, la réponse est simple et abrupte: «À personne!» En effet, les parents sont demandeurs, donc ils ne peuvent être lésés, et à part eux, il n'y a personne! Donc il n'existe aucune objection morale à son encontre. C'est par exemple ce qu'exprime le bioéthicien américain Hugo Tristram Engelhardt, lorsqu'il dit, à propos de la PMA en général: «Il devient très difficile de placer des restrictions à la fécondation *in vitro*, réalisée dans le but de produire un enfant sain pour des parents qui, autrement, seraient incapables de se reproduire»¹⁸. C'est même le contraire qui est vrai: «La fécondation *in vitro* et les techniques qui nous permettront d'étudier et de contrôler la reproduction humaine sont des instruments moralement neutres pour la réalisation de buts humains profondément importants»¹⁹. Bref, il serait immoral d'interdire le clonage, car alors on causerait un tort à des personnes, les parents: on violerait leur autonomie. Cette conclusion est suivie par de nombreux auteurs, dont Susan Wolf qui insiste: «Une interdiction pourrait causer un tort aux couples stériles», le clonage n'étant «qu'une des nombreuses technologies de reproduction»²⁰.

Cette réponse abrupte se heurte toutefois à quelques objections, dont deux vont nous arrêter:

1° L'enfant, même s'il n'existe pas encore, et donc même si cela n'a pas de sens de dire que le clonage lui fait courir le risque d'être traité comme un objet²¹, pourrait bien être lésé dans le futur. Or s'il est immoral de léser une personne dans le présent, il l'est encore de léser une personne dans le futur, lorsqu'on prévoit que ce sera le résultat de notre action présente.

Cet argument est très répandu, et c'est sur lui que la discussion autour du clonage

¹⁸ *The Foundations of Bioethics*, [abrégé dorénavant FB], Oxford, OUP, 1986, p. 239. Actuellement, Engelhardt ne tient plus du tout le même langage; cf. *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, Swets & Zeitlinger, 2000, ch. 5.

¹⁹ FB, p. 241.

²⁰ «Ban Cloning? Why NBAC Is Wrong», HCR 1997/5, p. 13c.

²¹ Comme on le lit dans «Cloning Human Beings: Responding to the National Bioethics

tend à se focaliser²²; ce n'est évidemment pas étonnant dans une tradition pour laquelle le principe du tort joue un rôle si central. On verra toutefois qu'il y a bien d'autres questions morales pertinentes à poser et qui se posent en fait, même si elles se cachent souvent sous un vêtement libéral, comme si nous étions devenus en partie incapables de poser autrement les termes des problèmes éthiques que nous rencontrons.

Que vaut cette objection? Il n'est pas difficile de la désarmer, car manifestement tous les enfants ne seront pas lésés. Le seront peut-être ceux de parents particuliers – des homosexuels, des femmes ménopausées...., même s'il devient de moins en moins politiquement correct de l'affirmer, quoique certains éprouvent quelque chose comme une terreur sacrée à l'idée que le clonage pourrait «redonner vie à l'utopie féministe de femmes se reproduisant sans les hommes»²³ –, mais en tout cas pas les enfants de couples stériles comme Pierre et Marie qui, sans leur problème, auraient engendré par la voie «normale». Pour ces enfants, la vie sera manifestement un bien comme elle l'est généralement pour tout enfant. Cela, bien sûr, sous une autre condition encore – qui n'est pas prête d'être remplie dans un futur proche –, c'est que la technique du clonage soit sûre et n'engendre pas une mort prématurée ou des complications chez l'enfant, car, comme le relève James Childress, ici comme ailleurs, «la sécurité est une considération éthique fondamentale»²⁴.

Plus subtilement, on pourrait encore soutenir que l'enfant cloné sera lésé parce que prédéterminé – manufacturé disent certains. C'est ce que pense notamment Glenn McGee: «Le clone n'est jamais libre d'être autre chose qu'un clone. Cela fait du clone un ensemble de traits et d'attentes, à la différence de l'enfant humain né par les moyens normaux»²⁵. C'est là un argument déjà formulé contre le génie génétique et qui contient un grain de vérité²⁶, même si l'idée que posséder le même génome restreint la liberté ne

Advisory Commission's Report», HCR 1997/5, p. 7b.

²² Cf. par exemple, National Bioethics Advisory Commission, «Recommendations of the Commission», CC, p. 289: «Un grand nombre de réactions négatives à l'application potentielle du clonage aux êtres humains peuvent être attribuées aux peurs par rapport aux torts qui pourraient en résulter pour les enfants».

²³ W. ESKRIDGE & E. STEIN, «Queer Clones», CC, p. 97.

²⁴ «The Challenges of Public Ethics», HCR 1997/5, p. 9b. Sur ce point, l'objection pourrait être plus forte qu'il n'y paraît, car pour mettre au point la technique du clonage, il paraît bien que de nombreux embryons humains devront être sacrifiés. On rencontre ici la question du statut de l'embryon et du fœtus dont nous dirons quelques mots plus loin.

²⁵ *The Perfect Baby*, New York, Rowman & Littlefield, 2000, p. 58.

²⁶ Nous en avons parlé dans «Devons-nous respecter le génome humain?», *Revue de théologie et de philosophie*, 1991/4, § 7-8. L'expression «manufacturé» est utilisée par David ELLIOTT,

tient pas²⁷ et que la différence avec les enfants «né par les moyens normaux» ne doit pas être exagérée, comme le phénomène des «juniors» le montre. Toutefois, il n'y a rien d'inévitable à cela, et ici, on commence à se rendre compte que le problème avec le clonage concerne peut-être moins la technique elle-même que nos représentations et attentes par rapport à ce qu'est une vie humaine signifiante, ce qui se confirme encore si l'on pense à un autre usage du clonage parfois mentionné: le clonage d'un enfant mourant demandé par ses parents, cas qui, pour certains comme Jean Elshtain, «confine à l'obscène»²⁸. Mais pourquoi? Elle ne nous le dit pas, ni ce qui distingue ce cas de celui des enfants normalement conçus à la suite du décès d'un frère ou d'une sœur. Il faudra y revenir.

2° Les parents seront lésés, car recourir au clonage est intrinsèquement immoral, et on est toujours lésé lorsqu'on se comporte de manière immorale.

La réponse consiste à nier le fondement de l'objection en précisant en quel sens il faut entendre le respect de la liberté des personnes et le tort qui peut leur être fait. Agir immoralement, c'est faire du tort à quelqu'un, mais faire du tort doit s'entendre en un sens bien précis: il s'agit de violer la liberté de quelqu'un, cela étant entendu comme synonyme de frustrer les désirs ou les préférences de cette personne – et ici, le libéralisme contemporain se sépare de celui de ses Pères fondateurs. Autrement dit, on ne peut manquer de respect à une personne en faisant ce qu'elle désire, on ne lui en manque – si tant est qu'on lui en manque – que si on refuse de le faire. Ainsi, le clonage reproductif ne saurait faire du tort aux parents, seules personnes concernées; il n'y a donc aucun fondement pour la déclarer immorale.

Rappelons-le: c'est à la personne, cet être doué de raison, de déterminer quels buts elle veut poursuivre et alors, peu importe les méthodes tant qu'elles ne violent pas les droits des tiers. Comme l'a dit Engelhardt, les moyens sont par eux-mêmes «moralelement neutres». Mais qu'en est-il du clonage non reproductif dont nous avons parlé? N'est-ce pas, dans ce cas, une claire violation des droits du clone disséqué, puisqu'il est tué? Engelhardt ne le penserait pas; en effet, faire du tort, c'est faire du tort à une *personne*, c'est-à-dire à un être doué de raison. Or un embryon de quelques semaines ne possède

art. cit., p. 221-222.

²⁷ Cf. D. BROCK, «Cloning Human Beings: an Assessment of the Ethical Issues Pro and Con», CC, p. 154. Brock examine aussi l'argument de la «manufacture», mais sous l'angle de la diminution de valeur que cela pourrait induire pour la vie humaine.

pas une telle propriété, ou du moins, nous n'avons aucune raison d'admettre qu'il la possède si nous ne voulons pas entrer dans des considérations religieuses ou métaphysiques non pertinentes dans le contexte d'une société pluraliste et sécularisée:

«Dans un tel point de vue, on doit présumer que des êtres sont rationnels lorsqu'ils manifestent leur rationalité. On n'assumera pas que les fœtus sont en fait des êtres rationnels en un sens occulte et caché. On n'assumera pas qu'il existe une âme rationnelle sous-jacente, cachée et secrète. Les personnes sont des personnes quand elles ont les caractéristiques des personnes, quand elles sont conscientes d'elles-mêmes, rationnelles et en possession d'un sens moral minimal»²⁹.

On le voit, le clonage non reproductif pose la question du statut de l'embryon, exactement comme le fait l'avortement. Pour notre propos, il est hors de question d'y entrer; il nous suffira de noter que cette technique ne peut causer de tort à autrui que sous la condition que le fœtus est une personne³⁰.

Reste encore la possibilité que le tort puisse être causé à l'enfant survivant, ce que certaines études de psychologie pourraient laisser penser, ainsi que le relève Testart: «La connaissance par un enfant du sacrifice de son double risque d'hypothéquer la représentation de son identité comme il est connu des psychanalystes chez les sujets ayant eu un jumeau mort-né»³¹. Si cela devait se confirmer – mais d'autres auteurs estiment que notre ignorance est proche d'être complète sur ce point³² –, il y aurait un argument *prima facie* contre cette technique. Ses bénéfices pourraient toutefois encore l'emporter. Dans les faits, nous n'aurons sans doute pas à répondre à cette question, car l'évolution des techniques biomédicales devrait nous permettre de produire le même effet thérapeutique sans sacrifier d'embryons, soit grâce à l'utilisation de cellules souches d'adultes, soit du moins en n'utilisant que des *cellules* embryonnaires, même si, bien entendu, la dimension de ce qui est sacrifié n'est pas un argument, contrairement à ce que semble croire le *New Scientist*, où on lisait le 1^{er} décembre 2001: «Dire qu'une boule pas plus grande qu'une pointe d'épingle, formée de cellules clonées, ne peut pas être créée afin de permettre à une personne adulte de continuer à vivre, est cruellement

²⁸ «To Clone or Not to Clone», CC, p. 184.

²⁹ FB, p. 109.

³⁰ Nous avons longuement examiné cette question dans notre livre *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, PUF, 1995, ch. 5.

³¹ *L'Œuf transparent*, p. 125.

³² Cf. R. EPSTEIN, «A Rush to Caution: Cloning Human Beings», CC, p. 269.

autoritaire»³³.

4. Violer la dignité de l'humanité

Le clonage ne fait donc de tort à personne; par conséquent il ne saurait violer la dignité de l'homme. Les politiciens et les juristes qui prétendent régler notre conduite se sont donc fourvoyés. Mais peut-être interprétons-nous mal l'expression «violier la dignité de l'homme» telle qu'elle apparaît dans le texte du Conseil de l'Europe et chez Kant; ou du moins l'interprétons-nous de manière incomplète? Car si l'on peut violer cette dignité en instrumentalisant une personne, ce que le clonage reproductif en tout cas ne saurait faire, on la viole peut-être encore lorsqu'on ne respecte pas ce caractère commun à tous les hommes: l'humanité. Le philosophe de Königsberg le disait: ce qui fait que l'individu humain a une dignité, c'est qu'il possède une propriété morale *commune* à toutes les personnes. Comment le comprendre? Le droit suisse pourrait nous l'indiquer, qui lie souvent le respect de la dignité à l'absence de traitements dégradants et inhumains³⁴; par là, il ne condamne pas seulement le tort qui serait fait aux personnes individuelles qui subiraient de tels traitements, mais aussi le fait qu'alors elles ne seraient plus considérées comme *humaines*. Précisons encore à partir d'un exemple. Pratiquer l'expérimentation animale ne va pas sans l'infliction de souffrances; un tort est donc fait à l'animal; mais si on traitait de même un homme, non seulement il subirait le même tort, mais, de plus, ne serait pas traité conformément à sa dignité d'homme. Or c'est bien cela que paraît laisser entendre l'impératif catégorique kantien: «Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen»³⁵. C'est l'*humanité* qui ne doit pas être instrumentalisée; l'impératif ne s'étend donc à l'individu que parce qu'il est un homme.

Ainsi, le clonage violerait en ce sens la dignité humaine, alors que, admettons-le pour les besoins de l'argumentation, il ne violerait pas celle de l'animal. Mais en quoi consiste cette humaine dignité? Regardons si Kant peut encore nous aider, par analogie

³³ <http://www.newscientist.com/hottopics/cloning>. Ce site est une mine d'informations sur le clonage.

³⁴ «Ce principe [du respect de la dignité] garantit à tout être humain le droit d'être traité de manière humaine et non dégradante» (Message du Conseil fédéral relatif à une nouvelle constitution fédérale, 1996, p. 141).

³⁵ FMM, p. 105.

bien sûr, puisque le clonage ne faisait pas partie des cas qu'il pouvait envisager. Lorsqu'il illustre l'impératif catégorique, il imagine quatre situations dont l'une, le suicide, va nous intéresser. Il le juge en ces termes:

«Si, pour échapper à une situation pénible, [un individu] se détruit lui-même, il se sert d'une personne, uniquement comme *d'un moyen* destiné à maintenir une situation supportable jusqu'à la fin de la vie. Mais l'homme n'est pas une chose; il n'est pas par conséquent un objet qui puisse être traité *simplement* comme un moyen»³⁶.

L'idée qui se dégage, c'est que je n'ai pas le droit de subordonner le sort d'une personne à mes désirs; pour le suicide, c'est moi-même, mais dans le clonage, ce sera soit mon futur enfant, soit mon jumeau disséqué (à moins encore une fois que ce ne soit pas une personne, mais une chose). Que ces êtres n'existent pas encore n'est ici plus pertinent: l'humain est devenu moyen de satisfaction d'un désir (sensible), ce qui est ne pas reconnaître sa dignité de «nature» rationnelle.

Tant mieux pour nos autorités juridiques. Mais il y a un problème: l'argument prouve trop; en effet, s'il condamne le clonage, il condamne aussi la PMA en général et même toute procréation dans la mesure où on fait un enfant pour satisfaire ses propres désirs! Inversement, on peut facilement sauver ces trois cas de toute condamnation: ils sont immoraux seulement dans la mesure où l'enfant n'est voulu *que* comme un moyen de satisfaire nos désirs; en revanche, s'il est encore voulu pour lui-même – et qui oserait nier que ce puisse être le cas? –, il n'y a plus de problème moral³⁷.

Mais peut-être cherchons-nous au mauvais endroit. La forme de clonage la plus problématique dans l'optique kantienne est liée à la reproduction; que dit notre philosophe de cette fonction si profondément naturelle? «Que la fin, mettre au monde des enfants et les élever, soit une fin de la nature, en vue de laquelle elle a implanté en chaque sexe un penchant pour l'autre, cela se peut; mais l'homme qui se marie n'est pas obligé pour que son union soit légitime de se proposer cette fin»³⁸. Se reproduire est optionnel, sinon, le mariage serait indisponible pour les personnes stériles. Soit, mais si on décide d'avoir des enfants, y a-t-il des contraintes morales dans les moyens choisis ou sont-ils, comme le voulait Engelhardt, «moralement neutres»? Les seules contraintes

³⁶ FMM, p. 106.

³⁷ Cf. sur la question du désir d'enfant notre article: «Le bonheur, c'est... d'avoir "peu d'enfants"», *Folia Bioethica*, 16, 1996, p. 14 sq.

³⁸ *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1986, p. 156.

que Kant envisage lorsqu'il s'agit des désirs naturels concernant l'obtention de la fin: «Les vices qui ici s'opposent aux devoirs de l'homme envers lui-même sont [...] l'usage contraire à la nature que l'on peut faire de la *tendance sexuelle*, et celui des jouissances immodérées de la table qui affaiblit la faculté de faire un usage convenable de ses forces»³⁹. Se nourrir a pour but la réparation de ses forces; se goinfrer l'empêche, c'est donc un vice. De même, la sexualité a pour but la procréation; l'impudence, au sens de recherche exclusive de la volupté, l'empêche. C'est encore un vice, même s'«il n'est pas facile de donner la preuve rationnelle du caractère inadmissible de l'usage contre-nature de la faculté sexuelle et même de cet usage dénué de fin comme violation du devoir envers soi. – Le *fondement de la preuve* se trouve sans aucun doute en ce que l'homme, ce faisant, abandonne (avec dédain) sa personnalité, puisqu'il fait usage de soi seulement comme d'un moyen pour satisfaire les tendances animales»⁴⁰. L'idée de Kant est donc qu'utiliser une faculté naturelle pour une autre fin que celle que la nature a prévue, c'est se traiter soi-même comme une chose et se subordonner à sa nature animale. C'est donc violer sa propre dignité. Cela n'est effectivement pas facile à comprendre – en quoi la visée procréative nous met-elle au-dessus de l'animalité, on ne voit pas très bien! –, mais du moins la conclusion pour le clonage est claire: dans la mesure où c'est un moyen de réaliser une fin naturelle, faire des enfants, pour des personnes qui n'y parviennent pas autrement, il ne saurait y avoir d'objection morale à cette technique d'un point de vue kantien.

5. Les maux de la mort et de la stérilité par rapport au bien de la dignité

Cette conclusion paraîtra surprenante, peut-être même scandaleuse, à ceux qui considèrent que les textes politico-juridiques constituent l'alpha et l'oméga de l'éthique; mais ceux qui pensent qu'ils ne sont que l'expression des préjugés dominants ne s'en émouvront guère. Et comment leur donner tort si, poussant la réflexion plus avant, ils trouvent encore d'autres arguments en faveur du désir d'immortalité et donc de la lutte contre ces deux menaces qui guettent l'homme: la mort physique et la stérilité? D'ailleurs, ajouteront-ils sur un ton quelque peu rhétorique: ne pas lutter contre ces maux n'est-ce pas cela violer la dignité de l'homme?

³⁹ *Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1985, p. 92.

⁴⁰ *Doctrine de la vertu*, p. 99.

On peut difficilement nier que la mort soit un mal, même si on peut être en désaccord sur les raisons pour lesquelles elle en est un et qu'on peut penser par ailleurs que l'immortalité complète ne serait pas forcément un bien. Selon Frances Kamm, trois facteurs principaux peuvent être allégués: un facteur d'insulte, car la mort détruit une personne après un déclin plus ou moins long, un facteur de privation future, car la mort prive quelqu'un des biens futurs auxquels il aspirait, et un facteur d'extinction, car la mort supprime définitivement toute possibilité d'existence future⁴¹. Quant à la stérilité, l'accord large qui se crée autour de la reconnaissance de l'existence de la tendance naturelle à avoir des enfants dont parlaient déjà les Anciens et la demande actuelle dans le domaine de la PMA, ne nous permet pas de douter qu'elle est une frustration, donc un mal. Or la morale ne nous enjoint-elle pas de lutter contre les maux dont souffrent nos semblables? Les reconnaître dans leur souffrance et tenter d'y remédier n'est-ce pas leur accorder la dignité à laquelle ils ont droit? À condition certes que ce faisant, on ne mette pas en péril d'autres biens plus importants; mais justement, on a vu que ceux qui étaient allégués – la dignité de la personne et celle de l'humanité – ne couraient pas de danger. L'analyse d'inspiration kantienne nous oblige donc à lever l'interdiction du clonage et, qui sait, puisque le kantisme est une forme de déontologisme, à le déclarer dans certains cas obligatoire, à l'instar de Rabbi Moshe Tendler pour un individu qui serait le seul survivant d'une famille, rescapé de l'Holocauste⁴². Sans forcément aller jusque-là, on suivra en tout cas Richard Dawkins, lorsqu'il dit: «Je soupçonne qu'il sera très difficile d'établir que le clonage cause plus de tort aux tiers que les festivals pops, les panneaux publicitaires ou les téléphones mobiles dans les trains – pour nommer trois plaies actuelles»⁴³.

6. Thomas d'Aquin et la valeur de l'être humain

Mais pourquoi faudrait-il suivre les kantien? Certes, les textes législatifs dont nous avons parlé paraissent bien s'en inspirer; toutefois, de tels textes sont souvent le fruit de compromis, voire de confusions et peut-être l'emploi du concept de dignité qu'ils font n'est-il que superficiellement kantien et s'alimente-t-il à d'autres sources qui

⁴¹ Cf. *Morality, Mortality*, Oxford, OUP, 1993, p. 54.

⁴² Cf. J. COHEN, «In God's Garden. Creation and Cloning in Jewish Thought», HCR 1999/4, p. 9a-b.

⁴³ «What's Wrong with Cloning?», CC, p. 60.

permettraient de justifier l'interdiction du clonage qu'ils proclament? On a vu notamment que «violier la dignité de l'homme» se réfère souvent à des traitements inhumains; or, «inhumain» est aussi parfois interprété comme «contraire à la nature humaine», ce qui a une tonalité moins kantienne qu'aristotélicienne.

Justement, Thomas d'Aquin déjà a traité de la dignité de l'homme. Il affirme que la personne humaine a une valeur *sui generis*, qui lui est conférée par le fait qu'elle possède la raison:

«Le particulier et l'individu se vérifient d'une manière encore plus spéciale et parfaite dans les substances raisonnables, qui ont la maîtrise de leurs actes: elles ne sont pas simplement agies comme les autres, elles agissent par elles-mêmes [...]. De là vient que, parmi les autres substances, les individus de nature raisonnable ont un nom spécial, celui de "personne"»⁴⁴.

Comme ce sera chez Kant, la rationalité a aussi une composante pratique: être maître de ses actes. Est-ce tout? Pour le savoir, il est bon de faire un petit détour par un problème que le philosophe de Königsberg se refuse à poser, car pour lui le concept de «personne» n'a pas de contenu métaphysique, comme il apparaît dans son étude de ce qu'il nomme «paralogisme de la personnalité», où il affirme qu'il est impossible de conclure de la conscience de son identité à l'affirmation que notre âme est une personne. Ce problème, présent dans les doctrines concevant la rationalité comme la propriété d'une âme animant un corps (qui est forme du corps), est celui du rapport de la personne à son corps.

Qui est la personne, l'homme ou l'âme? «C'est selon son essence et non en fonction de quelque chose d'ajouté que l'âme est la forme du corps. C'est pourquoi en tant qu'elle a rapport au corps, elle est forme; mais en tant qu'elle va au-delà, on l'appelle esprit ou substance spirituelle»⁴⁵. L'âme a deux fonctions ou finalités naturelles: animer le corps et exister en tant qu'esprit, ce qui va au-delà de ses liens avec le corps et c'est en cela qu'elle est une substance spirituelle. Toutefois, l'âme ne constitue pas à elle seule la personne: c'est le composé humain tout entier qui est la personne: «C'est le composé de "cette matière" et de "cette forme" qui est une hypostase ou une personne»⁴⁶, et Thomas précise que «l'âme est une partie de la nature humaine: et dès là que, tout en

⁴⁴ *Somme théologique* [abrégé dorénavant ST], Ia, q. 29, a. 1.

⁴⁵ *De spiritualibus creaturis*, a. 2 ad 2, *Questions disputées*, t. III, Paris, Lethielleux, 1925, p. 101.

subsistant à l'état séparé, elle garde son aptitude naturelle à l'union, on ne peut l'appeler une substance individuelle, c'est-à-dire une hypostase ou substance première – pas plus que la main ou toute autre partie de l'être humain. Voilà pourquoi ni la définition, ni le nom de personne ne lui conviennent⁴⁷. Dans l'attente de la résurrection des corps, l'âme du défunt n'est plus vraiment une personne.

Ainsi, l'homme tout entier est une personne, mais c'est *parce qu'il* possède une âme rationnelle: comme la raison est ce qui fait de cet animal qu'est l'homme justement un homme, et que la forme est le principe de la subsistance des êtres, on comprend que, ici encore, la nature rationnelle est le cœur de la notion de personne.

Et la dignité? Chez Thomas, ce n'est pas un concept courant dans son acception non sociale; mais on l'y trouve toutefois et notamment dans le *Commentaire sur les Sentences*, où on lit le passage suivant: «Dignité signifie la valeur qu'une chose possède à cause d'elle-même» [*«dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum»*]⁴⁸, c'est-à-dire sa valeur intrinsèque. C'est pourquoi, ailleurs, il est dit de Dieu: «Le Père et le Fils ont bien même et unique essence ou dignité»⁴⁹ et que «la dignité de la nature divine surpasse toute dignité»⁵⁰. La dignité d'un être est fonction de ce qu'il est en lui-même (de ses propriétés intrinsèques et essentielles): si deux êtres ont la même essence, ils ont même dignité; si leur essence est autre, ils n'ont pas même dignité. Ainsi en va-t-il aussi de l'âme et du corps, de l'homme et de l'animal. On n'est donc pas étonné de lire sous la plume de Pie XII que «la morale naturelle et chrétienne» a, parmi ses principes, celui de la «dignité du corps humain» et celui de la «prééminence de l'âme sur le corps»⁵¹, dans un texte qui concerne justement la PMA. Qu'est-ce que cela implique par rapport au clonage reproductif, le seul concerné ici?

7. Violent la nature de l'homme

Pour le savoir, il faut examiner la position de l'Église catholique romaine, Thomas étant évidemment resté muet sur la question. Ce qu'il y a au fondement de sa doctrine,

⁴⁶ ST, Ia, q. 29, a. 2, ad 3.

⁴⁷ ST, Ia, q. 29, a. 1.

⁴⁸ Liv. 3, d. 35, q. 1, a. 4, q. 1, c.

⁴⁹ ST, Ia, q. 42, a. 4, ad. 2.

⁵⁰ ST, Ia, q. 79, a. 3, ad 2.

⁵¹ «Moralité de l'insémination artificielle», 1949, in P. VERSPIEREN, *Biologie, médecine et éthique* [abrégé dorénavant BME], Paris, Le Centurion, 1987, p. 15.

c'est l'affirmation d'inspiration aristotélicienne qu'il existe une nature humaine qui détermine le bien proprement humain: chaque activité humaine a une fin naturelle qu'elle vise et tend à réaliser, c'est son bien, ce bien n'étant ni défini par les désirs individuels, ni le fruit d'une construction sociale. La reproduction et la sexualité sont de telles activités; si l'on peut déterminer leur finalité, on saura quel est leur bien. Quel est-il? Le but de l'union sexuelle est la reproduction, mais une reproduction digne d'un être doué de raison, c'est-à-dire de volonté: accompagnée d'amour donc, puisque la volonté est un désir spirituel. C'est ce qu'énonce la doctrine des deux fins ou deux biens du mariage:

1° La procréation et l'éducation des enfants.

2° Le soutien mutuel.

Vatican II en a affirmé l'égale importance:

«Tout en continuant à voir dans la procréation et l'éducation des enfants “un sommet”, “le couronnement du mariage”, le Concile insistait sur “la communauté de vie et d'amour que forme le couple”, l'alliance des conjoints, le soutien mutuel “par l'union intime des personnes et de leurs activités”»⁵².

À partir de ce fondement anthropologique et de la thèse éthique qu'une conduite est bonne si elle se conforme à la finalité naturelle, on comprend sans peine la prise de position normative, qui se caractérise pour ce qui nous intéresse par la condamnation de toute activité sexuelle qui se rend volontairement inapte à réaliser sa finalité: actes «contre nature», solitaires, homosexuels, certaines formes de contraception et la PMA. En particulier, ce qu'on doit objecter à cette dernière, c'est qu'elle brise l'unité de l'acte sexuel; en effet, on l'a vu, il comporte deux aspects indissociables, affectif et procréatif. Ainsi, dit Pie XII, «jamais il n'est permis de séparer ces divers aspects au point d'exclure positivement soit l'intention procréatrice, soit le rapport conjugal»⁵³.

L'unité de la sexualité renvoie encore à une unité plus profonde, celle qui constitue l'homme, corps et âme; car le dualisme que professe l'Église CR n'a rien à voir avec celui que les philosophes modernes ont adopté – ou attaqué – depuis Descartes; il est, pour le dire rapidement, bien moins tranché. C'est pourquoi la Congrégation pour la doctrine de la foi souligne:

«Une intervention sur le corps humain ne touche pas seulement les tissus, les organes et leurs fonctions, mais elle engage aussi à des niveaux divers la personne même; elle

⁵² «Gaudium et Spes», n° 48, § 1, BME, p. 40 n.

comporte donc une signification et une responsabilité morales [...] Respecter la dignité de l'homme revient par conséquent à sauvegarder cette identité de l'homme *corpore et anima unus.*»⁵⁴

«Dignité», le terme vient d'être lâché, et on voit maintenant bien ce qu'il recouvre dans la tradition catholique. Respecter la personne et sa dignité, ce n'est pas d'abord respecter ses désirs et ne pas violer ses droits, c'est surtout ne rien entreprendre qui aille contre ses finalités naturelles. On ne peut donc respecter une personne sans respecter les finalités de ses fonctions ou opérations naturelles, spirituelles et corporelles, car ce sont ces finalités qui donnent leur valeur à ces fonctions. Pour les spirituelles, une théorie des droits et des libertés fera en partie l'affaire, mais pour les corporelles – qui ne sont jamais purement corporelles –, c'est insuffisant, si bien qu'on ne peut revendiquer une liberté qui irait à leur encontre. Bref, la sexualité a deux finalités naturelles, la procréation et l'amour mutuel; les séparer c'est vivre une sexualité tronquée, contre nature, ce que condamne le respect de la personne conçue comme l'unité d'une âme et d'un corps.

Que penser dans ce cadre du clonage reproductif? On voit immédiatement qu'il pose un problème un peu paradoxal: en effet, s'il n'est pas naturel, il n'est toutefois plus possible d'invoquer les finalités naturelles de la sexualité, puisqu'une telle reproduction est asexuée et asexuelle! Le Vatican va-t-il approuver? Ce serait étonnant, et en effet, on lit sous la plume de Gino Concetti, dans *l'Osservatore romano* du 27 février 1997:

«C'est dans le livre sacré des origines qu'est fixée de façon immuable et incontournable la loi de la transmission de la vie, qui doit advenir dans le mariage et par un acte conjugal responsable. Toute autre voie ou méthode n'est pas acceptable parce qu'elle est contraire avant tout au plan créateur de Dieu, et parce qu'elle offense la dignité de la personne et du mariage. L'être humain a le droit de naître de façon humaine et non dans un laboratoire»⁵⁵.

Ce texte ne brille pas par sa clarté et entasse thèses sur thèses sans grande

⁵³ «Stérilité conjugale et insémination artificielle», 1956, BME, p. 42.

⁵⁴ «Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation», 1987, BME, p. 453-454.

⁵⁵ Cité in KAHN & PAPILLON, *Copies conformes: le clonage en question*, Paris, Nil Edition, 1998, p. 212. Cf. aussi Congrégation pour la doctrine de la foi, «Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation», 1987, BME, p. 463: «Les tentatives ou les hypothèses faites pour obtenir un être humain sans aucune connexion avec la sexualité, par "fission gémellaire", clonage, parthénogenèse, sont à considérer comme contraires à la morale, car elles sont en opposition avec la dignité tant de la procréation humaine que de l'union conjugale».

justification. Mais on voit toutefois où il veut en venir: respecter les finalités naturelles à plusieurs niveaux, et si les fins de la sexualité excluent la PMA, les fins de la reproduction humaine excluent la reproduction non sexuée, car une telle reproduction ne serait pas humaine. Comme le disait Paul VI: «User du don de l'amour conjugal en respectant les lois du processus de la génération, c'est reconnaître que nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le Créateur» et Pie XII avant lui:

«Qu'on ne l'oublie pas, seule la procréation d'une nouvelle vie accomplie selon la volonté et le plan du Créateur, porte en elle à un degré étonnant de perfection la réalisation des buts poursuivis. Elle est à la fois conforme à la nature corporelle et spirituelle et à la dignité des époux, au développement normal et heureux des enfants»⁵⁶.

Le clonage reproductif n'est pas conforme à la nature corporelle de l'homme et va donc contre la dignité humaine; en faire un moyen pour satisfaire au désir d'immortalité n'est donc pas moralement acceptable.

Nous voici enfin en possession d'une justification de l'interdiction du clonage, mais l'origine n'en est pas tant kantienne qu'aristotélicienne, contrairement aux apparences. Malheureusement, quand on y réfléchit, elle révèle bien des défauts, certains plus sérieux que d'autres. Examinons-les.

1° L'argument présenté repose sur la prise au sérieux de la notion de finalité naturelle; or, la science moderne a rejeté cette notion dans les poubelles de l'histoire: la nature est privée de toute fin propre, c'est pourquoi, moralement, il incombe à la personne de finaliser elle-même les processus naturels à son profit, d'en faire ce qu'elle veut. Kant, certes, ne s'en est pas totalement rendu compte, puisqu'il parle encore d'acte «contre nature», mais ses disciples contemporains ont définitivement purifié l'éthique et la philosophie de ces «vierges stériles», pour reprendre l'expression de Bacon. Témoin Engelhardt, lorsqu'il dit: «Comment peut-on soutenir sur une base non religieuse que, par exemple, l'homosexualité n'est pas naturelle, si la nature humaine est le produit de processus d'évolution qui pourraient avoir développé les gènes de l'homosexualité? [...] Les produits de l'évolution sont sans force normative intrinsèque»⁵⁷. On en dira alors tout autant de la «méthode» sexuelle de la reproduction humaine; elle ne saurait donc disqualifier moralement la contraception, la PMA et le clonage.

⁵⁶ «Moralité de l'insémination artificielle», 1949, BME, p. 17.

Toutefois, l'objection est faible, et ce pour deux raisons:

a) La nature comme fait et la nature comme norme sont deux choses différentes qu'il ne faut pas confondre. Quand Aristote dit, au début de la *Métaphysique*: «Tous les hommes désirent naturellement savoir», le terme «naturellement» peut avoir deux valeurs et la phrase signifier deux choses: «Tous les hommes qui ont peuplé, peuplent et peupleront la terre ont manifesté de désir de connaître» (fait) ou «Tous les hommes devraient, s'ils ne sont pas dénaturés, désirer acquérir des connaissances» (norme)⁵⁸. Or l'évolution permet de statuer sur les faits, non sur les normes.

b) La science moderne ne nie pas l'existence de toute finalité. Ainsi qu'Alex Mauron l'a montré :

«Ce n'est pas l'existence de phénomènes finalisés qui est en cause [...] Ce qui est à clarifier, c'est l'explication donnée de *l'origine* de tels phénomènes. Dans le finalisme pré-darwinien, les phénomènes finalisés renvoient à un principe directeur "attracteur", qui peut être formulé en termes de causes finales (Aristote) [...] L'explication biologique renvoie au contraire au passé contingent de l'organisme, passé fait de hasard (variation génétique) et de nécessité (sélection naturelle) qui expliquent en dernière instance la structure adaptée de l'organisme considéré»⁵⁹.

On dira alors, et en parfaite légitimité scientifique, que la sexualité est certes adaptée à la reproduction (c'est sa fonction ou l'une de ses fonctions), mais que nul dessein ne s'y cache, qui lui donnerait une force normative immédiate. Toutefois, il ne s'ensuit pas que la sexualité comme *fonction* n'ait pas d'impact moral. Pour nous en convaincre, traçons une comparaison avec une autre fonction humaine finalisée produite par l'évolution: les émotions. La peur, par exemple, nous avertit du danger et nous prépare à y faire face; mais elle n'atteint correctement son but que si elle n'est ni trop faible, ni trop forte, bref, si elle est adéquate ou appropriée. Et ainsi des autres produits de l'évolution, comme de la sexualité et la procréation: leur usage peut être approprié ou non, en rapport avec leur fonction. Bref, les fonctions naturelles peuvent atteindre ou non leur but, et elles peuvent le faire plus ou moins bien, ce à quoi la morale est

⁵⁷ FB, p. 6.

⁵⁸ Cf. aussi G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», in R. Crisp & M. Slote, dir., *Virtue Ethics*, Oxford, OUP, 1997, p. 40: «*L'homme* a tel nombre de dents, nombre qui n'est certainement pas la moyenne de dents que les hommes ont, mais qui est le nombre de dents pour l'espèce».

⁵⁹ «Le finalisme de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine», in D. MÜLLER & R. SIMON, dir., *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 40.

évidemment intéressée.

D'autres objections sont cependant plus fortes.

2° De l'unité de l'homme âme et corps à l'unité des deux finalités de la sexualité la conclusion n'est pas bonne. En effet, d'autres fonctions que la sexualité ont des finalités multiples. Pensons à la nutrition: survivre, se délecter, favoriser les relations sociales, et sans doute d'autres encore. Or, on ne voit aucune objection morale à les exercer en ne réalisant qu'une de leurs finalités, sans tenir compte des autres, voire en les court-circuitant, comme manger des bonbons sans sucre et sans aucune valeur nutritive par pur plaisir. Pourquoi devrait-il en aller autrement avec la sexualité? Certains théologiens l'avaient d'ailleurs affirmé, comme Martin le Maistre au XV^e s., disant qu'un acte sexuel ayant les buts suivants: rendre le devoir conjugal, éviter la fornication, rechercher la santé physique et calmer l'esprit, est licite. Dans la même optique, John Major, un siècle plus tard, dira qu'il n'y a pas plus de péché dans la copulation pour le plaisir que dans le fait de manger une pomme pour le plaisir⁶⁰. Ce mouvement prendra même suffisamment d'ampleur pour qu'il soit condamné en 1679 par le pape Innocent XI, affirmant que la proposition suivante: «Un acte conjugal effectué pour le plaisir est dépourvu de toute faute et de tout défaut» est erronée⁶¹; mais l'erreur n'est sans doute pas là où l'autorité pontificale le pense.

3° Le discours sur les finalités de la sexualité souffre de graves imprécisions. Une manière de caractériser la fonction de x est de demander: à quoi x sert-il? On répond en énonçant une fin de x . Ainsi, la main sert à saisir, la sexualité à se reproduire. On voit alors que x peut prendre plusieurs valeurs: ce peut être un organe (la *main* sert à saisir), une institution (le *mariage* sert à encadrer juridiquement la reproduction) ou une fonction-opération (la *sexualité* sert à se reproduire). Les institutions n'ont rien de naturel puisqu'elles sont des inventions humaines pour atteindre des buts que les sociétés estiment désirables, les organes sont naturels, et les fonctions naturelles ou artificielles. Organes, institutions et fonctions-opérations ont généralement plusieurs fonctions qui, souvent, ont une grande indépendance les unes par rapport aux autres; parfois elles sont en parallèle, parfois en série: les pieds servent à marcher, la marche sert à se déplacer, le déplacement sert à commercer, etc.; or – et ici on rejoint l'objection

⁶⁰ Cf. J. NOONAN, *Contraception*, Cambridge Mass., Belknap Press, 1986, p. 307 et 310.

⁶¹ Cf. NOONAN, *Contraception*, p. 326-327.

précédente – il serait absurde d'exiger que, chaque fois que j'utilise mes pieds, je réalise tous les buts que leur usage permet d'atteindre. Pourquoi la sexualité serait-elle différente? Bien sûr, cela n'implique pas que tous les buts qu'une fonction-opération peut satisfaire soient admissibles, c'est-à-dire, naturellement normatifs (pensons à la prostitution), mais ce n'est pas cela qui est en question ici: la sexualité a notamment comme but naturel et donc normatif la reproduction, certes; la sexualité peut donc être utilisée dans ce but, comme d'ailleurs dans d'autres (la tendresse).

4° La personne n'est pas prise au sérieux. Jusqu'à maintenant, nous nous sommes exprimés comme si organes et fonctions-opérations étaient disjoints de ce dont ils sont des organes et des fonctions: la personne dans son unité et son intégrité. Or, la sexualité n'est pas d'abord, pour une personne humaine, une fonction-opération dont le but est l'affection et la reproduction; la concevoir ainsi, c'est en un certain sens inverser le cours naturel des choses qui, rétabli, nous dit ceci: la sexualité est un *moyen* d'affection et de reproduction, buts ou finalités de la *personne*. Or, cette fonction reproductrice de la personne peut très bien prendre d'autres voies, tout comme l'affection d'ailleurs, tant que ces voies ne constituent pas, en un sens ou en un autre, la négation du but poursuivi – et ici, on voit que Kant est plus fidèle à la notion de personne que le Vatican. Cette voie peut être la fécondation hors du corps de la femme, à quoi on ne voit pas quelle objection morale adresser, à moins d'identifier fallacieusement nature biologique et nature normative en exigeant que la biologie de la reproduction soit la norme morale de la reproduction humaine. Pour reprendre l'exemple des pieds et de la marche: les pieds servent à se déplacer, il ne devraient pas servir à frapper autrui (ce n'est pas leur finalité naturelle, admettons-le), mais on peut aussi se déplacer à vélo ou à la nage, donc sans utiliser nos pieds; pourquoi en irait-il autrement de la reproduction? Si on veut se reproduire, on le fera tantôt *in vivo* par coït, tantôt *in vitro*, c'est-à-dire non pas en utilisant de façon non naturelle notre sexualité, mais sans l'utiliser du tout (on peut prélever les gamètes chirurgicalement), tout comme c'est d'ailleurs le cas dans le clonage, autre moyen de reproduction.

C'est là l'essentiel: ce qui compte, c'est que les buts que nous poursuivons ne sont pas d'abord les buts de nos organes et de nos fonctions, mais de nous-mêmes, des personnes que nous sommes. Comme nous avons un corps – ce que Kant oublie parfois, notamment lorsqu'il traite d'éthique fondamentale –, ces buts ont certes une face corporelle; cependant, étant donné que nous ne sommes pas des collections d'organes,

mais des individus, c'est-à-dire des êtres un et uniques, c'est évidemment la personne qui compte. Et alors il est bien plus important de se demander comment ces finalités peuvent être atteintes de manière optimale, car on peut notamment aimer plus ou moins bien.

8. Conclusion: du respect de la dignité aux vertus

Respecter la dignité de l'être humain peut donc se dire de plusieurs manières, mais aucune ne paraît constituer une base solide pour exclure le clonage, qu'il soit reproductif ou thérapeutique, sauf, bien entendu, si l'embryon est déjà une personne. Même le respect de la nature humaine, qui semblait un candidat prometteur, échoue à donner des directives précises, vu la pluralité des buts de la personne, et donc des valeurs en jeu. Un examen des émotions corrélées à ces valeurs nous montrerait la même difficulté: elles ne sont pas un guide sûr, non pas parce qu'elles sont irrationnelles au sens de contre la raison – quoiqu'elles puissent l'être –, mais parce qu'elles indiquent plusieurs directions. Si Kant parle de «répugnance» et de «dégoût»⁶² pour l'usage non naturel et ordonné à la pure jouissance de notre faculté de reproduction, l'histoire de la sexualité montre que d'autres attitudes sont commandées par d'autres conceptions de la vie bonne.

Le désir d'immortalité – ou plutôt de ses succédanés – est donc légitime en ce qu'il ne viole pas la dignité des personnes humaines, ni en autrui, ni en nous-même. L'affaire paraît moralement entendue. C'est toutefois oublier que la morale ne se limite pas à la préservation de la dignité de l'homme, qu'elle a encore bien d'autres aspects, que bien d'autres vertus encore sont en jeu. Par exemple la dignité morale, celle que chacun veut avoir à ses propres yeux, mentionnée mais écartée au début de cette étude: elle exige certes que nous nous abstenions de faire du tort aux autres et que nous ne nous avilissions pas dans l'ivrognerie, la glotonnerie et la luxure – dont Kant dit que ce sont des «états qui nous ravalent en dessous de la nature animale»⁶³ –, mais une sensibilité morale délicate ne s'y limitera pas. Une personne dotée d'un tel tempérament moral se voudra encore conforme à l'image de la personne vertueuse qu'elle veut être et le respect pour la personne qu'elle est devenue se mesurera à cette aune. Or, sur ce plan, le désir d'immortalité pourrait bien se révéler moins innocent. En effet, le clonage tant

⁶² *Doctrine de la vertu*, p. 99 et 100.

⁶³ *Doctrine de la vertu*, p. 101.

reproductif que non reproductif manifeste une forme de refus de la finitude humaine, une manière d'*hybris* qui peut dénoter une incapacité à être en paix avec soi et donc une hétéronomie. L'usage de clones comme parties détachées à son usage personnel en constitue sans doute l'acmé, d'où les fortes réactions à son égard (Testart plaçait cette technique dans les «perversions de la FIVETE») ⁶⁴. C'est que choisir la vie qu'on veut mener, c'est en même temps l'encadrer dans des limites.

On nous répliquera qu'il est facile – bien trop facile – de tenir ce discours lorsqu'on est en bonne santé et pourvu d'enfants épanouis. Certes, nous devons reconnaître que ce sont-là des biens dignes d'être poursuivis, et nous devons aussi concéder que la notion d'acceptation de soi a une latitude qui varie fortement selon les lieux, les époques et les personnes – c'est-à-dire suivant les conceptions de la vie bonne –; mais il reste qu'elle est une vertu et qu'un individu sensible se doit de la cultiver, où qu'il en place les limites. Cela, toutefois, ne justifie pas un ban sur le clonage humain; tout au plus cela explique-t-il que les émotions de certains d'entre nous résistent au flot d'arguments que l'on entend en faveur du clonage, et ce d'une manière qui n'a rien d'irrationnel. En définitive, le clonage nous renvoie à notre attitude face à ce mal qu'est la mort, pour lequel il n'y a évidemment pas de remède, clonage ou autre, nonobstant la figure de l'Ombre jaune. Bref, le désir d'immortalité, même si nous ne pouvons en espérer que des succédanés, nous en apprend sans doute plus sur nous-mêmes que sur la médecine et sur la reproduction. Pour l'illustrer, nous citerons une dernière fois Frances Kamm, qui nous propose un moyen de vivre – ou un idéal de vie – s'accommodant des trois faces de ce mal qu'est la mortalité, à savoir, on l'a dit, la privation, l'insulte et l'extinction: une personne vertueuse

«minimisera son inquiétude concernant le facteur de privation si les biens les plus importants de sa vie sont tels qu'en avoir plus et plus longtemps n'augmente pas la somme totale de ce qu'elle a eu. Et effectivement, cela paraît vrai de certains des biens les plus importants, comme avoir un caractère vertueux et connaître des vérités importantes qui, une fois qu'on les possède, sont complets par eux-mêmes. Plus on peut apprécier les réussites de sa vie, moins on dépend de la vie future. Ensuite, si l'on n'est pas trop sensible aux affronts personnels et qu'on comprend que la vulnérabilité n'a pas

⁶⁴ Pratique contre laquelle on peut encore objecter que, même si elle ne détruit pas de vie personnelle, elle détruit tout de même une vie biologiquement humaine, qu'on a de bonnes raisons de considérer comme un symbole de la personne; cf. notre ouvrage *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, p. 210 sq.

d'effet sur notre mérite intrinsèque, le facteur d'insulte sera moins important. Enfin, si on apprécie les biens de la vie plus qu'on ne languit après l'assurance de leur permanence ou de la nôtre, on ignorera la suggestion, inspirée par le facteur d'extinction, qu'on devrait différer les biens de la vie afin de différer leur fin et la nôtre»⁶⁵.

© Bernard Baertschi

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Ethique

Juin 2002

⁶⁵ *Morality, Mortality*, p. 66.