



Je est un clone

Ce que le clonage fait à l'autonomie

Mark Hunyadi

Volume 60, Number 1, février 2004

Walter Kasper, théologien en dialogue

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/009477ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/009477ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hunyadi, M. (2004). Je est un clone : ce que le clonage fait à l'autonomie. *Laval théologique et philosophique*, 60(1), 115–128. <https://doi.org/10.7202/009477ar>

Article abstract

There is at least one resemblance between reproductive cloning and the atom bomb : once invented, such technologies call for rethinking the conceptual framework that engendered them. The atom bomb made traditional concepts of military strategy obsolete. Similarly, reproductive cloning calls for a reappraisal of specific elementary categories of ethics, especially those of autonomy, which will be our main focus here.

JE EST UN CLONE

CE QUE LE CLONAGE FAIT À L'AUTONOMIE

Mark Hunyadi

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Une chose au moins rapproche le clonage reproductif de la bombe atomique : c'est qu'une fois inventées, ces techniques obligent à repenser le cadre conceptuel dans lequel elles sont apparues. De même que les concepts traditionnels de la stratégie militaire sont devenus caducs avec l'apparition de la bombe, de même le clonage reproductif oblige à repenser certaines catégories élémentaires de l'éthique, telle l'autonomie, dont il sera prioritairement question ici.

ABSTRACT : There is at least one resemblance between reproductive cloning and the atom bomb : once invented, such technologies call for rethinking the conceptual framework that engendered them. The atom bomb made traditional concepts of military strategy obsolete. Similarly, reproductive cloning calls for a reappraisal of specific elementary categories of ethics, especially those of autonomy, which will be our main focus here.

Il y a au moins une analogie frappante entre la bombe atomique et le clonage : une fois la bombe inventée, les concepts traditionnels de la stratégie militaire s'en sont trouvés *ipso facto* caducs. Il n'était pas question de pouvoir appliquer les anciennes notions à cette nouvelle arme ; c'est au contraire cette arme qui a exigé une refonte des anciens concepts. Il en va de même, je crois, dans une large mesure, avec l'émergence d'un problème comme celui du clonage, et c'est à le montrer que sera consacrée une large part de cet article. Dans ce qui suit, il ne s'agira donc pas prioritairement d'évaluer une pratique comme le clonage à la lumière de tel ou tel principe moral que je choisirais d'illustrer ou de défendre. C'est, assurément, ce qui se passe pourtant dans de nombreuses publications sur la question : *on applique l'éthique au clonage*. Partant de telle ou telle prémisse éthique disponible dans le paysage moral existant, on essaie, à partir d'elle, d'évaluer la pratique en question pour ensuite orienter, peut-être, la décision publique. C'est ce qu'on demande en général à l'éthicien : « — *que pense l'éthique du clonage, de la culture des cellules souches ou de l'euthanasie ?* » Face à cette question, il faut alors commencer à expliquer que l'éthique ne pense rien, non parce qu'elle ne pense *pas*, mais parce que *l'éthique*, ça n'existe pas : il y a *des* éthiques, et il y a donc autant de réponses éthiques à un problème comme celui du clonage qu'il y a d'éthiques possibles et d'éthiciens existants. C'est à ce moment-là de la réponse, c'est-à-dire très vite, que le journaliste — car en

général, c'est d'un journaliste qu'il s'agit — commence à s'ennuyer, et dans un soupir poliment contenu repose sa question : « *Bon, mais alors vous, vous en pensez quoi ?* » Lui, il attend une réponse, mais moi, ce qui m'intéresse, c'est la manière d'y arriver. Car la difficulté, en morale, ce n'est pas d'avoir des avis, c'est de les argumenter. Or — et ceci est un point capital —, des questions comme celle du clonage, celle des biotechnologies en général pour ne rien dire des nanotechnologies qui pointent à l'horizon, de telles questions mettent au défi *notre manière même* d'argumenter en morale. Ces nouveaux problèmes ne laissent pas indemnes les termes mêmes dans lesquels ils se posent. C'est essentiellement ce dont j'aimerais traiter dans ce qui suit.

C'est pourquoi je me propose ici non d'appliquer l'éthique au clonage, comme on le fait d'habitude, mais *d'appliquer le clonage à l'éthique*. Ce qui m'intéresse, c'est moins ce que l'éthique a à dire du clonage que ce que le clonage *fait subir* à l'éthique ; la manière dont il ébranle la manière même de poser les problèmes.

Dans cette lecture de l'éthique à partir du clonage, donc, je procéderai en trois étapes : tout d'abord, je prendrai prétexte d'une certaine irréflexion positiviste pour m'interroger sur la question générale des fondements en éthique, introduisant alors la notion importante de Contexte Moral Objectif (CMO) ; dans un deuxième temps, j'argumenterai sur le clonage en m'appuyant sur l'une des ressources essentielles de notre CMO, l'autonomie individuelle ; enfin, je donnerai quelques brèves indications sur la manière d'argumenter dans le cadre d'autres biotechnologies que le clonage.

I. IRRÉFLEXION POSITIVISTE

Il arrive quelquefois que les scientifiques, emportés par leur passion conquérante, pensent pouvoir, voire devoir, se passer d'éthique. Ainsi James Watson, qui, ennobli de tous les honneurs scientifiques possibles, découvreur avec son collègue Francis Crick de la structure de l'ADN en 1953, premier directeur du *Human Genome Project*, James Dewey Watson se déclare opposé à l'idée de toute régulation du génie génétique : « Je pense que nous devons nous tenir le plus possible à l'écart des règlements et des lois. » Mais c'est son argumentation qui est instructive, qui commence par écarter toute idée d'un caractère prétendument sacré du génome humain et, partant, toute idée de « droits » en ce domaine :

C'est tout à fait absurde. Enfin, qui ou qu'est-ce qui décide du caractère sacré ? L'évolution est parfois très cruelle ! Nous ne pouvons pas prétendre avoir un génome parfait et lui attribuer un caractère sacré ! Le mot sacré me fait penser aux droits des animaux. Qui a donné des droits aux chiens ? Le mot « droit » est très dangereux. Nous avons déjà les droits de la femme, les droits de l'enfant, etc. C'est à n'en pas finir ! J'aimerais cesser d'utiliser les mots « droits » ou « sacré » et les remplacer par « besoins ». Les humains ont des besoins, et ils doivent tenter d'y pourvoir en tant qu'espèce sociale. Essayer de donner

à ces faits très simples un autre sens plus ou moins mystique, c'est bon pour Steven Spielberg ou des gens comme ça. C'est n'importe quoi ! Ce sont des foutaises¹ !

On passera charitablement sur l'assimilation indue opérée au passage entre ce qui est « sacré » et ce qui est parfait : de toute évidence, même ceux qui revendiquent le caractère *sacré* du génome humain ne veulent pas tant parler de sa *perfection* que de son *inviolabilité*, ce qui est évidemment très différent ; car il y a une foule de choses que l'on peut estimer inviolables sans pour autant les estimer parfaites. Mais le fond de la provocation de Watson repose sur ce qui est un exemple particulièrement frappant de *non sequitur* philosophique, d'inconséquence du raisonnement : car ce n'est évidemment pas parce que l'homme est un être de besoins que *tous* ses besoins devraient être indistinctement satisfaits, du simple fait que ce sont des besoins. C'est évidemment l'une des raisons d'être de la réflexion éthique en général que de fournir un critère de démarcation entre ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas.

Watson ne s'embarrasse pas de telles nuances, ni d'autres, qui viseraient, par exemple, à distinguer entre manipulation de lignées germinales ou somatiques. Il ne voit simplement pas de problème à « créer des êtres humains meilleurs grâce à l'addition de gènes provenant de plantes ou d'animaux² ».

Cette irréflexion éthique est évidemment le positivisme même, et la contradiction fatale qui la traverse comme un néon rouge est qu'elle ne peut que répéter ce qu'elle entend abolir — je veux dire que l'absence d'éthique qu'elle revendique est *encore* une éthique, l'éthique de l'héroïsme scientifique, avec ses victimes sacrificielles justifiées par le bien de l'humanité, héroïsme qui ne peut donc paradoxalement se passer de ce qu'elle nie, à savoir de la définition, précisément, d'un *bien* humain — la satisfaction des besoins — qui justifie l'entreprise biotechnologique dans son ensemble.

Mais s'il ne s'agissait que de relever la contradiction interne qui les mine de l'intérieur, les paroles de Watson ne mériteraient pas d'être mentionnées ici. En réalité, au-delà de leur dimension de provocation positiviste, elles constituent un sérieux défi à la réflexion philosophique. Car on ne peut balayer cet « anti-éthicisme » d'un revers de main : il faut répondre. Et du coup, on voit que sans le vouloir, les attitudes à la Watson pointent leur doigt vers un problème éthique ou métaéthique autrement sérieux. La question est celle-ci : comment argumenter aujourd'hui en matière de biotechnologies, si l'on n'est ni naturaliste, ni réaliste en morale ? Comment s'opposer au scientisme watsonien sur des bases laïques et non métaphysiques ? Si l'on prend au sérieux la maxime existentialiste, ou tout autre équivalente, selon laquelle l'homme se fait lui-même, alors pourquoi ne se ferait-il pas sans métaphore, c'est-à-dire jusqu'à se construire lui-même dans sa constitution biologique la plus fondamentale, comme le promettent les bio- puis les nanotechnologies ? Si le monde

1. Les propos de Watson, prononcés lors d'une conférence à Los Angeles en 1998, sont reproduits dans *Courrier International*, 529-530 (du 21 décembre 2000 au 3 janvier 2001), p. 48-49.

2. Entretien au *Sunday Telegraph* (Londres), 16 février 1997, cité par Nicholas AGAR, « Liberal Eugenics », reproduit dans Helga KUHSE et Peter SINGER, *Bioethics, an Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 171.

humain, et les droits qui le structurent, sont une construction humaine, alors pourquoi ne pas déconstruire celui dans lequel nous vivons, et en faire un autre ?

C'est bien là la suggestion subliminale de Watson, qui veut abolir toute sacralisation normative au profit de ses seules conquêtes de laboratoire. Toutefois, sous ses oripeaux avant-gardistes, cette attitude est en réalité sous-tendue par une figure de pensée bien classique, la figure binaire du « Dieu ou rien » qui oppose en une alternative présentée comme indépassable l'existence d'une réalité transcendante ou objective à l'anarchie subjective des comportements humains. C'est cette alternative que j'aimerais, avant d'aborder la question du clonage proprement dite, préalablement mettre en question. Nul mieux que Dostoïevski n'a exprimé dans *Les Frères Karamazov* l'enjeu de cette alternative présentée comme insurmontable, en faisant dire à Ivan que « Si Dieu n'existe pas, tout est permis ». Watson ne fait que la prendre au sérieux : « Abolissons Dieu pour que tout soit permis ».

La question philosophiquement intéressante qui se pose ici est celle de savoir si cette alternative est réellement aussi complète qu'on le prétend. N'y a-t-il vraiment rien entre une quelconque réalité transcendante et les inextinguibles besoins subjectifs humains ? Jusque dans les pensées les plus laïques aujourd'hui, il subsiste ce reste de métaphysique qui exige de la moralité d'avoir un fondement assuré, quelque chose qui, fondé en raison par exemple, échappe à la libre disposition de l'homme. Cette soit cartésienne d'une certitude absolue hante aujourd'hui encore la réflexion morale, comme on le voit de façon exemplaire dans la philosophie transcendantale renouvelée de Karl-Otto Apel, mais aussi dans la métaphysique de la nature de Hans Jonas. Dans les deux cas, mais sur des bases bien sûr fort différentes, il y a cette « obsession » d'une fondation au-delà de nos formes de vie particulières, quelque chose qui serait ancré soit transcendentalement, ou métaphysiquement. L'idée sous-jacente est qu'en aucun cas nos formes de vie, nos contextes particuliers ne peuvent fournir une assise sûre à nos normes morales ; il faut plus, il faut un fondement, sous peine de chaos. Et ce qui relève simplement de nos formes de vie ne peut fournir ce fondement.

Or, je tiens que cela procède en réalité d'une vision extrêmement appauvrie et réduite de ce qu'est une forme de vie et un contexte moral d'action en général, et que c'est de cette réduction méthodique préalable que se nourrit l'apparente plausibilité de l'alternative présentée de part et d'autre comme insurmontable entre fondation assurée et relativisme chaotique. Dans cette opération de réduction délibérée, ce qui est systématiquement sous-estimé, c'est la force normative de ce que j'appelle le *Contexte Moral Objectif*, qu'on ne saurait platement identifier à la factualité des formes de vie existantes. Le CMO est le tiers manquant dans la fausse alternative dostoïevskienne et ses avatars. Il est à mon sens tout simplement faux de prétendre que si Dieu n'existait pas, tout serait permis ; entre ces deux extrêmes de la palette normative se trouve en réalité toute l'étendue du *contexte moral objectif* dans lequel les formes de vie particulières elles-mêmes s'insèrent. J'appelle *contexte moral objectif* cet ensemble de ressources morales, *positives* et *négatives*, *factuelles* et *contrefactuelles*, qui constitue l'arrière-plan à partir duquel nous appréhendons les problèmes moraux ; il est l'ensemble de toutes les traditions, productions, créations, expériences, fictions, souhaits ou rejets qui constituent le tissu moral dense dans lequel on vit. Il est ce dans

quoi nous baignons qu'on le veuille ou non — c'est en ce sens précis qu'il est *objectif* : non au sens épistémologique où il serait constitué identiquement pour tous, mais au sens pratique où nous n'avons pas le choix de nous y soustraire. Et personne n'en dispose à son gré : le CMO a une force normative écrasante, il pèse de tout son poids sur l'ensemble de nos actions et décisions. Il n'a pas à être fondé, car il est là, mais cette absence de fondation n'en fait en rien le règne de l'arbitraire, il est au contraire la plus puissante des ressources contre l'arbitraire — il le cadre de manière bien plus efficace que n'importe quel argument transcendantal. C'est son inertie propre qui fait par exemple qu'on ne pourrait d'une simple décision autoritaire abolir le droit de vote des femmes, ou rétablir l'esclavage : qu'on imagine le bouleversement mental qui serait requis pour transformer ainsi le cadre de nos références morales !

On ne peut non plus ignorer la force normative *contrefactuelle* du contexte moral objectif : c'est ce qui permet d'expliquer pourquoi, par exemple, l'on peut aujourd'hui *s'opposer* avec tant de vigueur aux poussées pourtant intimidantes de l'ingénierie biotechnologique — car c'est un fait que beaucoup s'y opposent, ce qui est aussi un phénomène moral intéressant. Le CMO a une grande inertie, et il recèle aussi de puissantes ressources contrefactuelles ; car encore une fois, si notre contexte moral objectif est l'ensemble enchevêtré de productions normatives dont nous pouvons nous réclamer, on ne peut absolument pas l'assimiler à la simple *forme de vie* qui est la nôtre ; se référer au CMO, ce n'est pas faire un plat sociologisme moral où vaut ce qui est le cas car précisément, comme il vient d'être dit, le CMO comprend aussi toutes les ressources *contrefactuelles* (c'est-à-dire ce qui n'est *pas* le cas, et dont nous ne voulons pas qu'il le soit), qui agissent sur nous comme un repoussoir moral — comme le montre de façon éclatante, dans le débat sur le clonage reproductif, le rappel constant de l'eugénisme hitlérien : l'hitlérisme, ressource morale négative de nos débats sur les biotechnologies, est un puissant élément d'arrière-plan de nos évaluations éthiques, sans pour autant exister sur le mode factuel de ce qui est le cas.

II. L'AUTONOMIE INDIVIDUELLE

J'ai fait ce détour métaéthique sur la notion de contexte moral objectif pour montrer que l'alternative sur laquelle reposaient maints raisonnements éthiques aujourd'hui n'était en réalité pas complète ; et que dans un contexte de réflexion laïque, le philosophe ne doit pas tant se considérer comme orphelin de la transcendance que comme *héritier d'un contexte moral objectif* dont il lui revient parmi d'autres d'exploiter les ressources.

La réflexion morale laïque n'est donc pas démunie dans un monde réputé désenchanté. Le contexte moral objectif lui offre des ressources argumentatives suffisantes pour, par exemple, *s'opposer* au clonage reproductif sans recourir à des motifs de pensée métaphysiques. Pour le montrer, je vais m'appuyer sur l'une des ressources principales qui nous est léguée dans notre contexte moral objectif, celle de l'autonomie de la personne. En choisissant la grammaire de l'autonomie pour ligne d'analyse, je vais simultanément essayer de montrer (conformément à mon projet) comment la problématique du clonage nous oblige à modifier la notion même d'auto-

nomie telle qu'elle nous est léguée par le contexte moral objectif d'où elle est puisée. J'aurai alors montré, comme déjà dit, non pas tant ce que l'éthique a à dire du clonage, que ce que le clonage fait subir à l'éthique.

Si l'on ne peut pas plus sauter par-dessus notre Contexte Moral Objectif qu'on ne peut sortir de notre langage, force nous est donc de constater que l'une des grammairres qui prioritairement le constitue à notre époque est celle de *l'autonomie individuelle*. Tout ce qui aliénerait ouvertement cette autonomie serait sinon *a priori* rejeté, du moins nécessiterait justification, tant elle est au cœur, d'une manière générale, de nos appréciations et engagements moraux. L'autonomie s'entend traditionnellement, comme l'on sait, en au moins deux sens généraux distincts, selon qu'on la définit négativement comme *non-interférence* (ne pas être empêché, dans sa liberté d'action, de faire ceci ou cela), ou positivement comme capacité à suivre sa propre règle d'action (l'accent est alors mis non sur la simple non-interférence, mais sur le fait même de se donner une règle d'action, ou un but à sa liberté d'agir). Or, il me semble que la question du clonage reproductif permet d'approfondir cette grammaire classique de l'autonomie. Pour ce faire, je distinguerai l'autonomie *formelle* du cloné de son autonomie *ontologique*.

Il faut en effet tout d'abord remarquer qu'il y a bien un certain sens dans lequel l'autonomie du clone n'est *pas* affectée ni atteinte : c'est le sens *formel* où il a, en tant que clone, comme tout autre individu, la *capacité* d'exercer sa liberté sur le fond d'un patrimoine génétique qui ne le *détermine* pas mais le *conditionne* comme la base matérielle de son existence. Comme le montre à l'évidence l'exemple des jumeaux monozygotes, être un clone ne contredit en rien la libre disposition de soi. S'il y a en quelque manière entrave à l'autonomie par le clonage, elle ne saurait donc advenir du *simple fait biologique* d'être cloné ; car du point de vue strictement biologique précisément, le clone est comme tout autre dépendant d'un patrimoine génétique qu'il n'a pas choisi et qui le conditionne — pas plus, pas moins que tout autre — dans l'exercice de son autonomie. Cela nous donne à tout le moins cette indication précieuse qu'au niveau purement biologique des conditions d'exercice de la liberté, l'aléatoire de la loterie génétique naturelle telle qu'elle est assurée par la procréation naturelle n'est en réalité une condition ni suffisante ni surtout nécessaire à l'exercice de la liberté individuelle. Elle n'est pas suffisante, parce que même lorsque les conditions de cet aléatoire sont assurées par la procréation naturelle, il y a évidemment bien d'autres facteurs de coercition tant externes (toutes les formes de répression) qu'internes (les névroses par exemple) qui peuvent entraver la libre disposition de soi ; mais surtout, elle n'est pas nécessaire, parce que même dans le cas d'une reproduction d'ensemble du patrimoine génétique nucléaire, l'autonomie telle qu'elle s'exerce *relativement au patrimoine génétique* reste entière. Le clonage ne saurait entamer par lui-même l'exercice de l'autonomie au sens qui vient d'être dit.

Mais ces considérations de « biologie formelle », pourrait-on dire, ne sont assurément pas le dernier mot de l'affaire. Si nous sommes tous effectivement dépendants d'un patrimoine génétique que nous n'avons pas choisi, le clone se trouve cependant dans cette situation inédite que *quelqu'un d'autre l'a choisi pour lui*. Si, comme nous venons de le voir, cela n'entame pas la capacité formelle d'exercer son autonomie,

cela le met néanmoins dans cette position ontologique inédite d'être en tant qu'être humain biologique l'expression du désir *déterminé* de quelqu'un d'autre. Le point saillant est ici précisément que ce désir soit *déterminé* : ce n'est pas alors *un* enfant que l'on attend, mais *tel* enfant, un enfant que l'on veut voir reproduit au maximum de similarité de quelqu'un d'autre — le plus souvent, sans doute, de soi-même.

Si donc, formellement, en tant qu'il est capable de libre disposition de soi, la situation biologique du clone est identique à celle de tout autre être humain, elle est tant ontologiquement que psychologiquement radicalement différente, puisque la base matérielle qui le constitue, il sait qu'elle n'est pas le fruit aléatoire de deux gamètes, mais l'expression du désir déterminé de ses concepteurs d'être copié à l'identique de quelqu'un d'autre. Il sait qu'il n'était pas *un* enfant désiré, mais *tel* enfant *projeté* — au double sens de la projection du désir et de la planification dans le temps. Cette situation ontologique et l'inévitable conscience qu'il en a (car elle se lira irrécusablement sur son visage même) ne peuvent pas laisser indemne, quand bien même toutes les conditions juridiques d'égale dignité lui seraient assurées. Ce n'est plus là précisément une question de dignité — car on pourra bien accorder au clone toute la dignité que l'on voudra — ni, pour les mêmes raisons, une question de droits fondamentaux, mais une question de *fardeau ontologique vécu à la première personne*. Ce basculement de perspective de la troisième à la première personne est le pivot de tout mon argument. Car le droit, qui par nature se dit en troisième personne, est par contrainte épistémologique incapable d'appréhender le vécu ontologique du cloné. S'il autorisait le clonage, le droit ne pourrait faire plus que de reconnaître le clone comme une personne à part entière, et réprimer toute attitude discriminatoire à son égard, protégeant ses droits fondamentaux comme ceux de toute autre personne. Ce faisant, il agirait certes de façon juste et cohérente, mais manquerait néanmoins l'essentiel : car le clonage, créant des personnes dont la *création même* fait problème, oblige pour cette raison même à un exercice réflexif inédit de décentration, inaccessible à la position juridique, décentration qui consiste à adopter la perspective de la première personne, celle du cloné. Ce n'est que cette position qui, me semble-t-il, sera capable de fournir, le cas échéant, un argument de poids contre le clonage. Tant qu'on reste confiné à la position de la troisième personne, les arguments manquent de la base ontologique nécessaire pour évaluer la situation ontologique, précisément, que crée le possible clonage humain. C'est à la *première personne* seule qu'apparaît en effet un fardeau ontologique spécifique, celui de se savoir désiré à l'identique de quelqu'un d'autre par quelqu'un d'autre.

L'argument qui consisterait à minimiser les effets du clonage au motif que de toute façon, il ne crée pas de l'identique, manque donc l'essentiel, parce qu'il reste tributaire de la position extérieure de la troisième personne. De cette position, il n'est que cohérent, effectivement, de s'en référer à l'argument des jumeaux (qui sont bel et bien des clones, et même davantage, si l'on peut dire, que les clones fabriqués, puisqu'ils partagent le même patrimoine génétique extra-nucléaire mitochondrial, ce que ne font pas les clones d'ingénierie) ; car cet exemple des jumeaux montre effectivement, à l'évidence, l'importance des facteurs épigénétiques dans la constitution biologique de soi, puisque deux jumeaux ne sont effectivement pas *les mêmes*. Sur

l'importance de ces facteurs extra-génétiques, un consensus puissant semble donc s'établir parmi les scientifiques eux-mêmes, rejoignant par là, soit dit en passant, l'intuition bouddhiste d'un univers non répétable, l'original et le clone ayant en l'occurrence deux karmas différents³. Mais encore une fois, là n'est pas l'essentiel. L'assurance donnée par l'ingénieur qu'en réalité, l'univers n'est pas répétable, et qu'en conséquence des divers conditionnements extérieurs, jamais de l'identique n'est créé, cette assurance que l'on brandit pour justifier le clonage porte à faux, car elle méconnaît le fardeau ontologique de la première personne, tel qu'il est *supporté* par la première personne. Or, dès lors que l'on adopte ce point de vue, le problème n'est plus tant de comparer la personnalité de deux individus génétiquement identiques — comparaison qui se fait du point de vue d'un tiers —, que de *se savoir avoir été voulu être copié à l'identique par un tiers*⁴, ce qui ne peut se vivre qu'en première personne. C'est ce savoir qui constitue le fardeau ontologique de la première personne, et il est bien étranger à la question de l'évaluation de l'identité entre l'original et la copie. C'est cette intrusion entre soi et soi de la volonté d'un tiers qui fait fondamentalement problème, en brisant à la racine la familiarité que chacun entretient naturellement avec soi-même.

En effet, nonobstant le sentiment d'irréalité que le clone pourrait éprouver à devoir sa vie à une opération d'ingénierie génétique, imagine-t-on la charge résultant du fait de devoir sa constitution génétique même au désir déterminé de ses parents ? Au cours de son existence, le ressentiment en cas d'échecs, et à l'inverse le sentiment de déficience ontologique de ne pas devoir ses succès à soi-même, ce sentiment fondamental d'être dépossédé de soi, biologiquement dépossédé de soi parce que se sachant une copie sur demande, tout cela ne constitue-t-il pas un poids humainement trop lourd pour les humains que nous sommes ? « Je est un autre » a désormais sa vérité biologique, le clonage humain la lui a conférée. Mais dans ces conditions, l'exercice de l'autonomie, dont nous avons accordé qu'elle était formellement présente, se révèle comme fondamentalement *factice*, parce que fondée sur une constitution originaire hétéronome de soi. L'exercice formel de l'autonomie du clone fait fond sur un déficit de soi (ou, d'un point de vue psychologique, sur un *sentiment* de déficit de soi) qui la vide de sens. Une autonomie factice sur fond de déficit ontologique, voilà ce qu'apporte le clonage, voilà ce qui est désormais à portée de main.

Je ne pense sincèrement et résolument pas que nous devions vouloir un monde de tels clones ontologiquement déficients. Mais ce qui me retient ici, c'est non le jugement que nous pouvons émettre à propos du clonage, mais bien plutôt la manière dont l'émergence d'un problème nouveau se répercute sur les termes mêmes dans lesquels ce problème se pose, en l'occurrence ici celui de l'autonomie. Le clonage fait subir à l'éthique une refonte de ses propres concepts. Car c'est bien le clonage qui nous oblige à cette conversion de la perspective en première personne, conversion qui nous découvre une strate ontologique de l'autonomie qui ne pouvait pas se découvrir à la

3. Voir par exemple Glenn MCGEE, éd., *The Human Cloning Debate*, Berkeley, Berkeley Hill Books, 2000, p. 287.

4. À quelles contorsions non naturelles de nos langues naturelles nous oblige la perspective du clonage !

réflexion morale tant que la possibilité même de création d'un individu à l'identique n'était pas même envisagée. L'inédit nous oblige en conséquence à une recombinaison des catégories héritées de notre contexte moral objectif, qui s'en trouvent donc ainsi renouvelées.

Et pour appuyer ma thèse, je ferais un pas de plus dans cette direction. Car si la grammaire de l'autonomie est ainsi affectée par la problématique du clonage, la grammaire de l'altérité l'est aussi. Nous venons en effet de distinguer deux niveaux d'autonomie, l'autonomie formelle (la simple capacité d'autodétermination telle qu'elle peut se concevoir du point de vue d'une troisième personne), et l'autonomie « ontologique » révélée par celui qui, se découvrant lui-même avoir été voulu copié à l'identique, vit un déficit d'être tel que l'exercice effectif de son autonomie réelle, telle qu'il la vit, s'en trouve radicalement entravé.

Or, cette distinction entre deux strates de l'autonomie rejaillit directement sur la grammaire de l'altérité qu'elle concourt de ce fait à scinder en deux, elle aussi. Car là aussi, l'adoption de deux points de vue distincts nous oblige à distinguer *deux types d'altérité*. Du point de vue de la troisième personne — à l'exemple de parents qui observent leurs deux jumeaux —, deux êtres numériquement distincts sont dits autres si une troisième personne, précisément, parvient à trouver entre les deux une différence individuelle qui les distingue. C'est ainsi que les parents distinguent sans hésitation leurs deux jumeaux, parce qu'au-delà des similitudes de surface (l'idem), quelques traits pertinents qui leur apparaissent immédiatement les font émerger sans doute possible de l'indistinction du même. Appelons cette altérité-là, mesurée à l'aune de l'idem par un tiers, *l'altérité de l'autre*, parce qu'elle compare entre eux selon une même mesure l'altérité de deux individus que l'on observe. Or, c'est précisément sur ce plan-là que se placent les cloneurs potentiels d'aujourd'hui : ils nous assurent qu'en réalité l'altérité du clone est préservée, parce que malgré l'identité génétique nucléaire entre le cloné et son modèle, une foule d'autres facteurs vont le faire autre que son modèle, si bien qu'il s'agira en fait de deux personnalités bien différentes. Au point de vue de la troisième personne donc, l'altérité du clone est en fait préservée, au même titre que l'était son autonomie.

Mais déplaçons-nous maintenant au point de vue de la première personne, au point de vue du cloné. Quelles menaces le clonage ne fait-il pas peser non sur l'altérité biologique, sur l'altérité telle qu'elle peut s'observer à la troisième personne, mais sur le *sentiment* d'altérité, qui est ce sentiment d'être autre que tout autre ? Comment le fait de se savoir avoir été voulu à l'identique de quelqu'un d'autre n'ébranlerait-il pas dans ses fondements mêmes ce sentiment d'être un soi autre que tous les soi ? C'est pourquoi je parlerais ici de *l'altérité de soi* comme cette nouvelle dimension de l'altérité qui se découvre à la première personne et qui ne peut se dévoiler qu'au moment où les biotechnologies menacent l'altérité en quelque sorte de l'intérieur. Dans un monde sans clonage, l'altérité de soi était si spontanément garantie par l'aléatoire génétique qu'on n'avait aucune raison de la thématiser ; elle n'avait aucune raison de se révéler à notre regard. C'est parce que nous autres non clonés nous nous savons le fruit aléatoire de ce qu'on appelle la loterie génétique — ce qui est l'un des traits saillants de notre ontologie biologique — que nous sommes,

au moins de ce point de vue-là, en capacité psychologique d'exercer une autonomie, le désir déterminé de personne ne venant ici s'immiscer entre soi et soi. Nous avons l'assurance psychologique d'être autre, notre soi est garanti dans son altérité — c'est l'altérité de soi. C'est donc en ce sens radical que l'on peut dire que *l'aléatoire préserve l'altérité*.

À nouveau, le clonage nous oblige donc à recomposer la grammaire même de l'altérité, en nous découvrant cette altérité à la première personne qu'est l'altérité de soi. L'apparition de problèmes nouveaux permet de dégager de nouvelles strates, de nouveaux enchaînements, de nouvelles dépendances conceptuels qui seraient restés invisibles sans la pression des faits objectifs. Seule la possibilité inédite de créer deux êtres à l'identité génétique commune nous a poussés à élaborer les notions d'autonomie ontologique, puis d'altérité de soi. Il est essentiel à cet égard de comprendre la dialectique qui relie l'émergence objective des problèmes nouveaux et leur reprise réflexive dans une grammaire éthique. Ces problèmes sollicitent une grammaire morale spécifique — comme ici celle de l'autonomie — qu'en retour ils contribuent à modifier au moment même où ils la mobilisent. Cette structure en boucle me semble l'essentiel du raisonnement moral en général.

J'ai développé ici un argument référé à notre contexte moral objectif, argument centré sur l'autonomie. La seule justification de cette approche théorique par la voie de l'autonomie est que *l'autonomie nous importe* ; nous sommes *engagés* pour l'autonomie. L'argument reste donc fondamentalement hypothétique, en ce qu'il dépend entièrement de cette prééminence accordée à l'autonomie : « Si nous voulons préserver la valeur de l'autonomie, alors... ». Mais il n'est pas impensable que cette valeur diminue à nos propres yeux, et que dans le futur elle n'importe plus autant qu'elle nous importe actuellement. Il n'est par exemple pas inimaginable que dans quelques siècles ou décennies, ce qui nous importera, ce ne sera pas tant *l'autonomie* que la *performance* : il nous importera peut-être plus alors de juger les individus par leurs capacités à réaliser la tâche à laquelle ils sont destinés que par celle à choisir un plan de vie de manière autonome. Ce serait là un changement important dans notre concept d'humanité, et on pourra dire alors que nous jugeons notre CMO à une tout autre lumière qu'à celle de l'autonomie. Et alors, l'argument de l'autonomie ici développé sera tout simplement caduc. Il fera certes partie de notre CMO — car l'argument aura été produit —, mais on ne lui accordera plus qu'une valeur archéologique. La réflexion morale est indissolublement liée au contexte moral objectif, il faut en prendre son parti.

Nous avons donc aujourd'hui, me semble-t-il, de bonnes raisons de nous opposer au clonage. Et il en va de même, me semble-t-il, et pour des raisons analogues, avec toutes les tentatives d'eugénisme dit « positif ». L'eugénisme est dit positif lorsqu'il ne vise pas à *éliminer* un gène déficient, générateur d'un lourd handicap futur, mais à *améliorer* telle ou telle caractéristique du futur individu dans le but d'accroître ses performances. Dans le cas de cet eugénisme dit positif, en effet, les arguments conjoints de l'autonomie ontologique et de l'altérité de soi sont, pour ainsi dire, à leur place ; car quand bien même il ne s'agit pas de reproduire le patrimoine génétique nucléaire dans sa totalité, mais de modifier un patrimoine existant, il y a bel et bien

immixtion d'autrui dans les fondements matériels les plus élémentaires d'un individu. Cette technique génétique étant orientée vers la modification d'un individu à venir, l'adoption de la perspective de la première personne est également requise ; et *mutatis mutandis*, les arguments précédents sont répétables, car l'intrusion entre soi et soi du désir d'un tiers qui caractérise l'eugénisme positif est précisément ce qui est à la source du sentiment ontologique de dépossession de soi que nous avons mis en évidence à propos du clonage. Devoir ses talents à la planification génétique d'un tiers est une situation qui se heurte aux deux mêmes objections de fond que le clonage : en particulier à l'objection indissolublement ontologique et psychologique du sentiment de déficit d'être que produit le fait d'avoir été intentionné et manipulé en fonction du désir d'un autre. Comme dans le cas du clonage, ce sentiment pourrait bien saper à la racine la possibilité de l'exercice effectif de l'autonomie, car celui-ci doit aussi pouvoir fondamentalement se nourrir du sentiment de ne devoir ses capacités qu'au libre développement de ce que le hasard génétique a mis entre nos mains ; or, être génétiquement programmé par autrui pour développer une capacité particulière étouffe dans l'œuf la simple possibilité de ce sentiment. Le surgissement au cœur de soi d'une telle hétéronomie génétique ébranle dans ses fondements mêmes la possibilité psychologique d'une autonomie réelle.

III. AUTRES BIOTECHNOLOGIES

Notre situation argumentative est néanmoins toute différente dès lors que ne s'impose pas avec autant d'évidence l'adoption de la perspective de la première personne, comme c'est le cas pour d'autres biotechnologies aujourd'hui litigieuses. Pour chacune de ces techniques, d'autres ressources du contexte moral objectif doivent être mobilisées. Je ne veux pas ici produire le raisonnement complet pour chacun de ces cas spécifiques, mais juste donner quelques indications sur le type d'argumentaire normatif possible.

La question de l'eugénisme négatif ou thérapeutique, qui vise l'élimination d'une pathologie redoutée, renvoie non à la question de l'autonomie, mais bien davantage — et c'est tout différent — à celle de la définition du normal et du pathologique, concepts complexes parce que hautement dépendants du contexte, en particulier du contexte moral objectif dans lequel on les utilise. Cela veut dire entre autres choses que chercher à les définir n'est évidemment pas une tâche définitionnelle au sens du dictionnaire, mais une explicitation *herméneutique de nous-mêmes*. Pour être d'accord d'éliminer une maladie redoutée, il faut s'accorder sur ce qu'est une maladie, et en l'occurrence une maladie particulièrement redoutable ; or, cet accord est précisément un accord sur une signification sociale telle qu'elle est déposée dans notre contexte moral objectif, sur une conception de l'existence, sur une perception de la vie qui mérite d'être vécue. Démarquer le normal du pathologique, trouver des critères d'admissibilité pour l'eugénisme négatif revient donc à clarifier la compréhension que nous avons de nous-mêmes à travers la saisie de ces concepts et à formuler les termes de l'accord social qui permettront de le faire. Ce que je veux simplement indiquer ici, c'est que le problème de l'eugénisme négatif ne renvoie pas tant

au problème de l'autonomie et de l'altérité qu'à celui d'une herméneutique de nous-mêmes en regard de notre définition sociale du normal et du pathologique. C'est une autre parcelle de notre CMO.

Quant au problème des cellules souches embryonnaires, il renvoie à une plage encore différente de notre CMO, en mobilisant non pas nos conceptions du normal et du pathologique, mais notre *définition de l'humain*. La perspective change ici, notamment parce que dans les cas pris en considération jusqu'ici (clonage et les deux eugénismes), la visée était ultimement *procréatrice*, et autorisait d'une manière ou d'une autre pour cette raison l'adoption de la perspective de la 1^{re} personne. Ici, pour le clonage thérapeutique, l'argument doit se dérouler entièrement à la troisième personne, car il n'y a pas de personne à venir ; et la question prioritaire est celle de savoir s'il est légitime ou non d'instrumentaliser ce matériau cellulaire originaire humain. C'est pourquoi nous sommes renvoyés à la difficile question de la grammaire de l'humain, où se mêlent inextricablement les descriptions ontologiques et les choix axiologiques les plus fondamentaux. Je n'entre pas dans cette discussion, mais avancerais simplement ceci : il faut beaucoup d'ardeur aux défenseurs du clonage thérapeutique pour prouver qu'une cellule souche indifférenciée n'est rien de proprement humain, que le blastocyste n'est qu'un « amas de cellules » pas plus gros que le point sur ce « i » (image de CNN sur son site scientifique). Cette ardeur même, cette énergie montre suffisamment l'embarras dans lequel les met la délicate situation de produire et manipuler cette « matière humaine originaire », comme nous l'appelons faute de mieux. La norme qu'ils ne veulent pas transgresser et que par là même ils affirment avec force, c'est l'interdit moral d'instrumentaliser l'homme tel que Kant en avait livré l'expression la plus rigoureuse dans sa fameuse deuxième formulation de l'impératif catégorique : « 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 moyen⁵ ». Il ne me paraît donc pas douteux qu'aussi indifférenciées soient-elles, aussi petites soient-elles, ces cellules embryonnaires ont d'humain à tout le moins la signification d'être humaines, même si l'on peut à bon droit discuter de la question de savoir si ce sont des *personnes* humaines, et en quel sens. Partant de là, il me semble qu'on peut dire *a minima* ceci : la production d'embryons à des fins thérapeutiques ne peut apparaître dans notre contexte moral objectif que comme une *banalisation* de l'instrumentalisation de la vie humaine en général, comme un pas qui nous *accoutumerait* à l'idée que l'homme, même sous cette forme minimale de « matière humaine », est manipulable par l'homme. Tel est me semble-t-il le minimum que l'on puisse établir sans recours à des prémisses ontologiques ; mais ce minimum trace néanmoins une ligne rouge claire entre ce qui, au regard des ressources que nous offre notre contexte moral objectif, est licite et ce qui ne l'est pas.

Certes, pourrait dire un contradicteur — et je relance ici rapidement la discussion —, mais dans notre CMO, on tolère l'avortement, ainsi que la destruction après

5. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), *Œuvres philosophiques II*, trad. sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1985, p. 295.

délai des embryons surnuméraires. N'est-ce pas là de la matière humaine que l'on jette ? Et jeter n'est-il pas une forme extrême de consommation et d'instrumentalisation ? Alors pourquoi être si sourcilieux pour des embryons qui, loin d'être éliminés comme de simples déchets, seront réutilisés au bénéfice des vivants ?

Le plaidoyer est convaincant, car les faits sont incontestables : dans notre contexte moral objectif, la destruction d'embryons par avortement ou par suite d'une production surnuméraire est majoritairement tolérée, pour ainsi dire légitimement programmée. Ne trouve-t-on pas là effectivement un argument fort en faveur de la production d'embryons thérapeutiques ? Pour répondre à cette légitime interrogation, l'argument doit pour ainsi dire changer de cap, ce qui impliquera une concession importante à notre contradicteur. Dans ce qui précède, notre argumentation reposait sur l'application ou l'extension d'un *principe* bien ancré dans notre contexte moral objectif, celui de la non-instrumentalisation de l'homme par l'homme. Mais voilà que le contexte objectif lui-même rattrape de fait ce principe, en tolérant explicitement certaines éliminations d'embryons. Il ne nous reste alors comme solution que de *mettre en cohérence* les principes que nous tirons du contexte objectif avec les faits que nous impose ce même contexte objectif. D'argument de principe qu'il était, notre argument doit maintenant devenir un argument cohérentiste, et il a la forme suivante : puisque nous tolérons pour de bonnes raisons l'élimination de certains embryons, et que d'autre part nous refusons la production programmée d'embryons à des fins thérapeutiques, alors même que les cellules souches embryonnaires s'avèrent avoir une réelle efficacité médicale, *alors il faut accepter le prélèvement de cellules souches sur les embryons dont nous tolérons l'élimination* — les embryons issus d'avortements volontaires et les embryons surnuméraires qui sont de toute façon voués à la destruction. C'est là une simple exigence de cohérence entre trois éléments de notre contexte moral objectif — (a) la norme morale de la non-instrumentalisation de l'homme par l'homme, (b) la règle juridique autorisant à certaines conditions l'avortement et la destruction d'embryons surnuméraires, et (c) les exigences propres de la science médicale.

CONCLUSION

J'ai donc essayé de montrer quelles étaient les ressources argumentatives de notre contexte moral objectif pour la réflexion éthique sur les biotechnologies. Ce faisant, j'ai voulu montrer comment l'émergence de problèmes nouveaux mettait au défi, et en fait enrichissait, les concepts mêmes dans lesquels ces problèmes étaient posés. J'ai appliqué le clonage à l'éthique, dans une démarche proche, d'une certaine manière, de deux penseurs qui se trouvent être des penseurs catastrophistes, Hans Jonas et Jean-Pierre Dupuy. C'est le but explicite de Jonas de faire éclater les catégories de la philosophie morale traditionnelle pour y intégrer ce qu'elles n'ont jamais pensé devoir y intégrer, la survie de l'humanité. C'est le sens métaéthique de son *Principe Responsabilité* : il applique les nouveaux pouvoirs technologiques à l'éthique, et réforme ce faisant l'éthique elle-même. Dans le même esprit, Dupuy montre comment notre métaphysique naturelle et spontanée du temps ne suffit pas à appréhender

la catastrophe : il applique les biotechnologies à la métaphysique et à l'éthique. Toutefois, Jonas ne recourt pas au CMO ; il veut *fonder* sa nouvelle éthique sur une métaphysique de la nature, témoignant par là même du même fondationnalisme métaphysique dramatisé dont j'estime précisément que nous n'avons pas besoin, le CMO nous offrant des ressources argumentatives suffisantes. Quant à Dupuy, il passe par l'hyperbole de la catastrophe pour prôner un changement de catégories métaphysiques. J'estime pour ma part que nos changements de catégories, ou leur approfondissement, leur enrichissement, sont bien plus banals que cela. Ils ne sont pas le privilège de la pensée catastrophiste. Ils sont le lot de la réflexion éthique en général, en ce qu'elle a à faire face à tous les problèmes qui émergent du contexte dans lequel elle s'insère. Face à ces problèmes émergents, il est vain de mobiliser telles quelles nos catégories morales ; car les réponses éthiques ne préexistent pas aux questions qui les suscitent. Dans le domaine des biotechnologies comme dans les autres, nous sommes irrémédiablement renvoyés à la réflexion sur nous-mêmes ; l'homme, toujours à la fois héritier et créateur du contexte moral objectif auquel il est consubstantiellement lié, n'a d'autre choix, pour écrire le scénario de la nature humaine de demain, que de croiser le fer avec lui-même.