

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 41 (1991)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Devons-nous respecter le génome humain?  
**Autor:** Baertschi, Bernard  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381453>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## DEVONS-NOUS RESPECTER LE GÉNOME HUMAIN ?

BERNARD BAERTSCHI

### Résumé

*Depuis peu, les pouvoirs de l'homme sur l'homme ont atteint un seuil lui permettant, en principe du moins, de changer le support génétique de ses qualités intellectuelles, psychologiques et morales, et donc de se transformer en une nouvelle espèce. D'où la question: sommes-nous autorisés à le faire? Et si oui: devons-nous le faire? Nous essayons de montrer qu'il faut répondre «non» dans les deux cas, mais que ce n'est pas pour des motifs inspirés de l'inquiétude suscitée par un Meilleur des mondes, ni pour des raisons «naturalistes» qui sont alléguées par Jonas surtout, mais aussi par l'Eglise catholique: seule doit compter, en définitive, l'autonomie des personnes.*

### 1. Une humanité améliorée

En 1935, le biologiste Hermann Joseph Muller, un spécialiste de l'étude des chromosomes qui sera Prix Nobel de médecine en 1946, affirmait:

«Nous voyons l'histoire de la vie divisée en trois grandes périodes. Dans la longue phase préparatoire, on trouve une créature sans pouvoir sur son environnement, que la sélection naturelle amène peu à peu à l'état humain. Dans la seconde – courte phase de transition qui est la nôtre – l'homme modifie son environnement immédiat afin de satisfaire ses désirs. Et dans la longue troisième période, il percera tous les secrets de sa propre nature et se transformera en une créature sublime, en un être par rapport auquel les divinités mythiques du passé paraîtront de plus en plus ridicules.»<sup>1</sup>

Ce genre de prophétie a généralement le don de susciter des sentiments d'inquiétude, voire de franche anxiété ou même de répulsion lorsqu'on tente de s'imaginer quelle sera cette humanité «divine»; immédiatement, des représentations rappelant *Le meilleur des mondes* de Huxley sont suscitées. Nous aimerions montrer ici que ces sentiments sont justifiés, c'est-

<sup>1</sup> Cité in GLOVER, *What Sort of People Should There Be?*, London, Penguin, 1984, p. 32.

à-dire qu'il n'est pas irrationnel de les éprouver – ce qui serait irrationnel serait de *ne pas* les éprouver, du moins modérément –, mais que *ce n'est pas pour les raisons alléguées communément*, lesquelles ont justement pour origine des fantasmes liés à l'état d'humanité «améliorée». Par là, nous serons amenés à répondre négativement à la question qui nous sert de titre: ce n'est pas le génome humain qu'il faut respecter.

Si nous avons parlé d'*humanité*, c'est pour souligner que ce qui va nous occuper, ce ne sont pas les manipulations des génotypes, mais ceux du génome humain dans sa spécifité, susceptibles d'aboutir à la création d'une nouvelle espèce, et non seulement au choix du sexe ou de la couleur des yeux de nos enfants<sup>2</sup>. Cette question est moins urgente qu'on ne le pense souvent, et Jean-Marie Thévoz souligne avec raison qu'«on peut dédramatiser le débat concernant la recherche sur les embryons humains»<sup>3</sup>: si l'on passe en revue les études actuellement menées, on se rend compte qu'elles ne vont pas dans le sens de l'eugénisme. Toutefois, cela ne la rend pas moins intéressante et fondamentale, car, au-delà du fait, reste le droit: à supposer que nous soyons capables de manipuler, aurions-nous le droit de le faire, même si nous le désirions? En posant la question de cette manière, nous supposons, à la suite de Muller, que les modifications du génome entraîneraient un changement des caractéristiques physiques et psychologiques de l'homme: il en serait «amélioré». Cela est, bien sûr, conjectural, car s'il y a bien une dépendance entre ces éléments – le cas des handicaps l'atteste<sup>4</sup> –, nous ignorons tout de sa nature; mais encore une fois, peu importe ici, puisque seule la question du droit va nous préoccuper, et dans cette perspective, il est souvent plus révélateur d'envisager des cas extrêmes, même irréels.

«Améliorer» l'espèce humaine, c'est changer la qualité de vie des générations futures, c'est-à-dire de ceux qui viendront après nous, qu'ils dépendent ou non d'une décision de chacun d'entre nous, en tant que géniteur, quant à leur existence comme individus à venir<sup>5</sup>. Cela signifie que les

<sup>2</sup> Rappelons que le génome est l'ensemble des gènes qui se trouvent dans les cellules responsables de la reproduction, porteurs des caractéristiques qui se transmettent d'une génération à la suivante; alors que le génotype est l'ensemble des gènes d'un individu.

<sup>3</sup> *Entre nos mains l'embryon*, Genève, Labor et Fides, 1990.

<sup>4</sup> Cf. THÉVOZ: «On ne peut nier que l'inné existe, on le voit surtout quand il est limitatif, dans le handicap.» (*Op. cit.*, p. 153) Notre hypothèse implique que si on le voit surtout ou seulement dans ce cas, son influence est cependant autant positive que négative.

<sup>5</sup> Pour reprendre une distinction proposée par Trudy GOVIER, nous ne nous occupons que des humains qui sont possibles d'un point de vue épistémique: «Persons who might come to exist are *epistemically possible* in that there is some probability of their coming to exist and *volitionally possible* for their prospective

conclusions auxquelles nous parviendrons auront une prétention de validité sous la simple supposition qu'il existe encore une humanité après nous. Autrement dit, notre question est l'un des aspects de celle concernant nos devoirs envers les générations futures, et elle s'énonce précisément ainsi: pouvons-nous, et même devons-nous manipuler *ou*, malgré les améliorations envisagées, devons-nous nous abstenir de le faire et respecter le génome humain?<sup>6</sup> Commençons par examiner les raisons de ceux qui tranchent en faveur du second terme de l'alternative.

## 2. *Hans Jonas: la nature respectée absolument*

A partir de la constatation que nos pouvoirs sur la nature se sont étendus au point de la mettre en péril, Jonas estime qu'elle est devenue un objet de responsabilité. Cela est incontestable, comme le principe qui est la base de cette conception: «Nous devons être responsables [de quelque chose] parce que nous avons pouvoir sur lui.»<sup>7</sup> S'ensuit-il que nous ayons des *devoirs moraux* envers ce dont nous sommes responsables? Non, car la responsabilité dont il s'agit est simplement causale: si je brise un caillou, je suis responsable de sa réduction en morceaux; il ne s'ensuit pas que je doive en rendre compte. Pour que cela fût le cas, il faudrait établir que je n'aurais pas dû le faire, par exemple parce que ce caillou ne m'appartient pas ou que son intégrité exigerait une certaine attitude de respect. Mais c'est bien ce que pense Jonas, sinon d'un caillou individuel, du moins de la nature: «Puisque la subjectivité manifeste une fin agissante, et qu'elle vit entièrement de cela, l'intérieur muet qui accède à la parole seulement grâce à elle, autrement dit la matière, doit déjà abriter en elle de la fin sous forme non subjective».<sup>8</sup> Ainsi, ce qui est dans le supérieur se trouve déjà

parents.» («What Should we Do about Future People», in J. NARVESON (ed.), *Moral Issues*, Oxford, OUP, 1983, p. 402)

<sup>6</sup> Dans cet examen, il va de soi que nous n'envisageons que le cas des améliorations dont les individus bénéficiaient *pour eux-mêmes* (mais en tant que membres de l'espèce humaine et non en tant qu'individus: il s'agit de l'humanité), même s'il peuvent en faire un usage social, car les autres paraissent trop immédiatement immorales; cf. K. BAYERTZ, «Gentherapie am Menschen», in *CT Biomed*, 1990/1, p. 6-7: «Von vornherein abzulehnen wären alle Vorschläge, die einen Nutzen allein oder in erster Linie für die Gesellschaft oder für andere als die manipulierten Individuen implizieren. Die Erzeugung von Menschen für bestimmte technische Zwecke (z. B. Raumfahrt) oder gesellschaftliche Aufgaben (schwundelfreie Fensterputzer) verstieße gegen die individuelle Autonomie.»

<sup>7</sup> *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990, p. 24-25. Il faudrait dire: «Nous sommes responsables [...]»

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 104. Jonas a d'ailleurs tendance à confondre les deux responsabilités, ou plutôt de conclure de la causale à la morale; cf. p. 14.

dans l'inférieur, et si le premier mérite respect, il en va de même du second: en un certain sens, la nature est une personne morale. Or comme le génome humain en est une partie et que nous avons pouvoir sur lui, son intégrité doit aussi être respectée: les manipulations génétiques sont exclues.

Cette manière de voir les choses n'est pas convaincante, elle n'est pas même recommandable; en effet, outre le fait qu'elle ressuscite de vieilles conceptions hylozoïstes, et méconnaît que la nature, loin de tout contenir en elle, même à l'état virtuel, est la matrice de propriétés proprement *émergentes*<sup>9</sup>, il reste que le caillou est aussi une partie de la nature sur qui nous avons pouvoir – pour ne rien dire des virus!<sup>10</sup> Dès lors, si elle ou le génome humain méritent respect, ce ne peut être que pour d'autres raisons que celles alléguées par cet auteur et tous ceux qui, à sa manière, veulent les dorer de qualités morales par le fait même qu'ils existent et sont menacés dans leur existence. En d'autres termes, on reconnaît dans cette position le fameux et toujours renaissant paralogisme naturaliste, comme Dieter Birnbacher le souligne, c'est-à-dire la méconnaissance de ce que si la nature ou le génome sont des biens, des sujets de valeur, c'est parce qu'il y a quelque chose en eux qui est valorisé, et non seulement parce qu'ils sont<sup>11</sup>.

Si Jonas argumente ainsi et va même jusqu'à nier la pertinence critique du paralogisme évoqué, c'est qu'il considère que «toute éthique traditionnelle est *anthropocentrique*»<sup>12</sup>, et que c'est là son erreur essentielle. On comprend donc qu'il prône une morale qui ne soit pas centrée sur l'homme, qui ne ramène pas tout à ce dernier. Mais nous estimons qu'une telle approche est erronée dans ses fondements mêmes, *puisque il faut des actes de valorisation pour qu'il y ait morale*, et que seul l'homme peut en être

<sup>9</sup> Jonas, d'ailleurs, le conteste, mais au nom d'un principe étonnant, qu'une propriété émergente ne peut avoir de propriétés causales vis-à-vis de celle dont elle est issue, d'où il s'ensuit que ni la conscience ni le vivant n'ont pu émerger de la matière (cf. *Op. cit.*, p. 101). Nous avons dit «étonnant», car Jonas ne donne qu'une justification métaphysique de ce principe tirée de la nature de la causalité, alors qu'il nous paraît plus fondé de conclure du *fait* de l'émergence – du vivant tout au moins – la négation du principe allégué.

<sup>10</sup> On nous reprochera peut-être de forcer la position de Jonas, qui précise que seul le vivant mérite respect – bien qu'il ne dise jamais clairement si c'est au niveau spécifique ou individuel, voire aux deux – : «Seul le vivant, dans sa structure d'être de besoin et dans son caractère menacé – et en principe tout le vivant – peut être objet comme tel de la responsabilité.» (*Op. cit.*, p. 140) Nous estimons toutefois que la métaphysique qu'il défend exige un respect plus ample; mais quoi qu'il en soit du caillou, le génome et les virus appartiennent bien au vivant.

<sup>11</sup> Cf. BIRNBACHER, «Rechte des Menschen oder Rechte der Natur?», in *Studia philosophica*, n° 49, 1990, p. 77.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 22.

l'auteur ici-bas – propositions qui, bien sûr, n'impliquent par elles-mêmes aucun subjectivisme éthique. L'Eglise catholique l'a bien vu, car si elle estime aussi que la nature doit être l'objet d'un certain respect, elle admet que ce n'est que dans la mesure où elle est valorisée, puisqu'elle soutient la thèse thomisme de la convertibilité de l'être et du bien, ce dernier n'étant rien d'autre que l'être en tant qu'objet potentiel de désir.

### 3. *L'Eglise catholique: l'intangibilité de la nature humaine*

Pour l'Eglise justement, il existe un domaine dans lequel l'intervention de l'homme est par principe exclue, celui de la nature humaine: on n'a pas le droit de la modifier. Autrement dit, les personnes futures ont le droit de disposer d'un génome humain spécifiquement identique au nôtre. Et s'il en est ainsi, si *nous devons valoriser* de la sorte notre patrimoine génétique, c'est parce qu'il a été créé par Dieu et qu'il est la condition de possibilité de notre accession au souverain bien. Voyons cela de plus près.

En créant la nature humaine, Dieu a délimité les opérations dont l'homme est susceptible – puisque la nature n'est rien d'autre que l'essence, considérée comme principe d'action – et la fin à laquelle il tend: le bonheur, sous la forme de la vision béatifique. Comme Aristote déjà le disait, tous les êtres se dirigent *naturellement* vers leur fin. Dans cette optique, modifier la nature de l'homme reviendrait à changer les fins qu'il vise en créant une nouvelle espèce sans aucune conformité avec le plan divin; et si cela se passe mal, on peut même imaginer qu'elle deviendrait inapte à recevoir une âme immortelle. C'est pourquoi Pie XII déjà condamne sans équivoque toute manipulation des gènes humains: l'Église «désapprouve aussi toute expérience de génétique qui ferait bon marché de la nature spirituelle de l'homme et le traiterait à l'égal de n'importe quel représentant d'une espèce animale»<sup>13</sup>; contrairement aux animaux, l'homme a une âme spirituelle, ce qui change tout et donne à son corps une dignité particulière.

On a objecté à ce raisonnement qu'il confondait la nature humaine dont parle Thomas et celle des biologistes modernes. Il est vrai que c'est parfois le cas<sup>14</sup>; cependant cette confusion est dans le contexte de l'aristotélisme tout à fait anodine, car si deux «natures» ont bien des significations différentes et ressortissent à des domaines différents, elles sont extensionnellement équivalentes; en effet, tout être qui possède un génome humain

<sup>13</sup> *Maladies du sang à transmission héréditaire et conseil génétique*, 1958, in P. VERSPIEREN (éd.), *Biologie, Médecine et Ethique* [BME], Paris, Le Centurion, 1987, p. 53.

<sup>14</sup> Cf. THÉVOZ, *op. cit.*, p. 207, n. 86 & p. 209.

possède une nature humaine, puisque l'âme est le principe à la fois des opérations vitales *et* des opérations rationnelles: elle est à la fois rationnelle, sensitive et végétative. Il n'y a donc pas de corps humain vivant sans âme rationnelle<sup>15</sup>. On ne peut par conséquent toucher au génome dans ses caractères spécifiques tout en laissant la nature humaine intacte, et réciproquement.

Cela permet aussi de comprendre pourquoi le génie génétique est condamné seulement dans la mesure où il menace la *spécifité* du génome, car l'Eglise catholique n'a pas d'objection de principe contre une intervention à but uniquement thérapeutique portant sur l'individu<sup>16</sup>. En effet, dans ce dernier cas, la *nature humaine* n'est pas le moins du monde menacée.

Du moins est-ce ce qu'il paraît au premier abord; mais quand on y réfléchit, on éprouve quelques doutes: la thérapie génétique agit comme une sélection naturelle, à la différence que c'est l'homme qui modifie un gène; mais le nouveau caractère ainsi acquis va se transmettre. Or c'est ainsi que, à la longue, de nouvelles espèces sont produites, comme l'atteste la théorie de l'évolution. La question est d'autant plus pressante que l'Eglise ne s'oppose pas non plus à des thérapies génétiques qui seraient susceptibles d'éliminer dans toute l'espèce humaine, ou dans une race où ils se seraient particulièrement développés, des gènes défectueux: «On peut également penser que, grâce au transfert de gènes, certaines maladies spécifiques pourront être traitées, comme l'anémie falciforme qui, dans de nombreux cas, frappe des individus d'une même origine ethnique.»<sup>17</sup> Cela ressemble fort à de l'eugénisme, mais surtout ouvre la voie à une transformation de la nature humaine. Et si on le nie, on demeure confronté soit au problème du tas – à quel moment la modification d'un gène supplémentaire entraînera-t-elle la création d'une espèce nouvelle? –, soit à celui de la normalité et de l'essence: il y a des gènes essentiels, constitutifs de la nature humaine, d'autres gènes non-essentiels, certains étant normaux,

<sup>15</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Super Evangelium S. Joannis Lectura*, I, VIII, I, Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, p. 117: «Sicut enim non est caro sine anima, ita non est vera caro humana sine anima humana, quae est anima intellectiva.» Notons que chez d'autres moralistes, cette confusion est bien plus grave, d'autant qu'elle peut jouer sur plusieurs registres, le terme «nature» étant plurivoque; cf. BIRNBACHER, *art. cit.*, p. 76.

<sup>16</sup> Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, 1987, in BME, p. 460: «Une intervention strictement thérapeutique qui se fixe comme objectif la guérison de diverses maladies, comme celles dues à des déficiences chromosomiques, sera, en principe, considérée comme souhaitable, pourvu qu'elle tende à la vraie promotion du bien-être personnel de l'homme, sans porter atteinte à son intégrité ou détériorer ses conditions de vie.»

<sup>17</sup> JEAN-PAUL II, *Recherche biologique, génie génétique et respect de l'homme*, 1982, in BME, p. 300.

certains non, et on n'a le droit d'agir que sur ceux de la seconde catégorie. Mais cette façon de voir paraît difficilement conciliable avec les découvertes de la biologie, pour qui tous les gènes sont de même nature; si l'on préfère, il n'y a rien d'essentiel ou d'inessentiel, de normal ou d'anormal à leur niveau, puisqu'ils sont tous le fruit du hasard des hybridations et des mutations; dès lors, pourquoi serait-il moral d'intervenir sur un gène et non sur un autre? Il faut ou tout permettre, ou tout interdire.

On objectera à cette argumentation qu'elle a pris la mauvaise direction: il est vrai que, pour la biologie génétique, tout se vaut, aussi bien ne peut-elle motiver quelque jugement éthique que ce soit; ce qu'il faut dire, c'est que les gènes ont une importance différente *parce que* nous valorisons certaines caractéristiques dans l'homme dont seules certaines parties du génome sont le support. Nous en convenons bien volontiers, mais cela n'en ruine pas moins la position de l'Eglise catholique, puisqu'alors la coextensio-nalité du génome – même considéré uniquement dans sa spécifité et non comme ensemble de génotypes – et de la nature humaine est rompue; faut-il alors identifier celle-ci avec une *partie* du génome, qui doit rester *constante*? Peut-être, mais il existe de bonnes raisons de penser que son caractère constant est une pure vue de l'esprit. On le voit dans deux cas.

Le premier est celui de la distinction couramment faite et acceptée par l'Eglise entre les interventions négatives, c'est-à-dire thérapeutiques, qui visent à enlever un défaut, et les interventions positives, visant à améliorer le bagage génétique des individus ou des espèces existantes, donc leur nature: cette distinction se heurte en de nombreux cas au problème de la limite; par exemple, dans le cas où, par l'élimination de gènes «malformés», on déboucherait sur un allongement de la vie de l'individu, le thérapeutique devient eugénique, brouillant la distinction du normal et du pathologique<sup>18</sup>. Le second, plus fondamental, concerne la conception que l'Eglise catholique se fait de la nature: son aristotélisme l'a obligée à en conserver une conception fixiste, pré-darwinienne, pour laquelle les espèces sont définies une fois pour toutes dans leur essence et qui n'admet que des variations accidentielles qui, parfois, se révèlent néfastes pour des individus et des groupes, voire pour une espèce tout entière, mais cela sans jamais toucher aux caractères constitutifs des êtres qu'elles affectent. Certes, le magistère ne condamne pas la théorie de l'évolution en tant que telle, car il existe des moyens de concilier le créationnisme et l'évolution, mais si c'est Dieu qui a créé l'homme, la nature ne saurait le modifier, changer son essence; et si l'homme le tente, c'est qu'il veut se substituer à son Créateur. L'ennui, c'est que s'il y parvient – et rien ne permet de douter qu'il

<sup>18</sup> Cf. BAYERTZ, *art. cit.*, p. 15. Pour la distinction entre les interventions négatives et positives, cf. GLOVER, *op. cit.*, p. 30 sq. L'application dans ces cas des règles du volontaire indirect pourrait sans doute lever quelques difficultés.

en sera capable un jour –, c'est simplement parce que la nature peut aussi y arriver et y est déjà arrivée, puisque c'est bien par manipulation génétique qu'elle a fait émerger les nouvelles espèces; or pourquoi faudrait-il que, dans un milliard d'années, l'homme soit encore génétiquement un *homo sapiens*? Le prétendre revient donc en définitive à adopter une position que certains auteurs nomment du «spéciéisme»<sup>19</sup>, c'est-à-dire une attitude discriminatoire en faveur de notre espèce, comme si elle était immuable.

#### 4. La nature humaine à la merci des personnes

Il n'existe donc *rien*, dans le génome humain, qui exige d'être préservé; sinon d'ailleurs l'obligation morale de bloquer l'évolution tôt ou tard nous serait faite: nous devrions intervenir pour empêcher la nature de faire son œuvre, en contradiction avec le respect qu'on estime lui devoir! Cela est une autre façon de répéter que notre patrimoine génétique n'a que la valeur qu'on lui donne, car il y a certaines caractéristiques que nous *valorisons* dans l'homme, et que ce sont elles, et elles seules, qui importent. Quelles sont-elles? Il n'est pas bien difficile de le déterminer: ce sont des propriétés psychologiques, et principalement celles que la tradition a identifiées sous les titres de «conscience de soi» et de «conscience morale», constitutives de la *personne*<sup>20</sup>. Autrement dit, il faut distinguer l'*humanité*, qualité biologique, et la *personnalité*, propriété morale, de peur de tomber dans la confusion souvent dénoncée, mais toujours renaissante, du naturel et du normatif, de l'être et du devoir être. On comprend maintenant pourquoi nous avons dit au début de cet article que le génome ne saurait être un objet de respect, n'étant le porteur que d'un certain nombre de propriétés biologiques; c'est seulement dans la mesure où il est valorisé qu'il peut le devenir indirectement, parce qu'il possède des pouvoirs causals particuliers en rapport avec la personnalité. Dans la même optique, il ne faut pas

<sup>19</sup> Cf. T. REGAN, *The Case for Animal Rights*, London, RKP, p. 155. Cet auteur note que le terme a été créé par R. D. RYDER, en 1975.

<sup>20</sup> On pourrait contester que la conscience de soi et la conscience morale soient les deux qualités constitutives de la personne, et Jean-Yves GOFFI note justement «qu'il existe toute une gamme de définitions de la personne» (*Argumentation éthique et justification démocratique à l'épreuve des avancées technologiques: le cas des enfants mal nés*, ms., 1990, p. 13), ce qui signale qu'«il est presque impossible de dire ce qu'est au juste une personne; et cette impossibilité est de principe car ce n'est pas le manque de réponses qui pose problème, mais au contraire l'abondance de réponses.» Cette difficulté est dirimante pour notre entreprise, si du moins l'impossibilité est bien de principe; nous ne le pensons toutefois pas, le fait qu'une grande partie des réponses propose des critères extensionnellement équivalents – ou presque équivalents – nous paraît l'indiquer. En outre, n'a-t-on pas «toute une gamme de définitions» du vrai, du bien, de l'être...

demander si nous avons des devoirs envers les générations futures, puisque «génération» est une expression qui ressortit à la biologie, mais si nous en avons envers les personnes futures, ce qu'on doit entendre ici, rappelons-le, sous la précision «prises collectivement», en tant que cette collection est délimitée par l'appartenance à l'espèce humaine. Cela nous oblige à reformuler notre question de la manière suivante: le respect que nous devons aux personnes permet-il, exige-t-il ou interdit-il que nous manipulions notre génotype? Et ici, bien entendu, il s'agit de personnes *futures*.

L'Eglise catholique est pour l'interdiction, on l'a vu; c'est qu'elle estime qu'il y a coextension de l'humain et du personnel: tout être biologiquement, génétiquement humain possède une âme, constitutive de la personne, puisque responsable tant des opérations spirituelles que vitales, si bien que, comme le dit Jean-Paul II: «La manipulation génétique devient arbitraire et injuste quand elle réduit la vie à un objet, quand elle oublie qu'elle a affaire à un sujet humain, capable d'intelligence et de liberté, respectable, quelles que soient ses limites.»<sup>21</sup> Dire qu'un embryon est un «*sujet humain*», c'est souligner qu'il est déjà une *personne*. Mais nous savons maintenant qu'il existe de bonnes raisons de nier cette coextension; est-ce à dire que nous devrions conclure à la licéité, voire à l'obligation des manipulations? Pour le savoir, tournons notre regard vers des auteurs qui affirment la primauté de la personne, et sa non-équivalence à l'humain.

Engelhardt y insiste particulièrement<sup>22</sup>. Pour lui, la situation est simple: on ne peut parler de devoirs moraux que vis-à-vis d'une personne; or les personnes futures ne sont pas des personnes, donc il n'existe aucun devoir moral envers elles: «Ce sont les personnes qui sont la mesure de toutes choses, car il n'y a que les personnes qui peuvent mesurer»<sup>23</sup> – c'est la nouvelle version de la thèse de Protagoras, à laquelle d'ailleurs, le médecin américain se réfère explicitement –, c'est pourquoi «être à la merci de la sagesse et des projets des personnes passées est le destin des personnes futures.»<sup>24</sup> En un certain sens, cela est simplement une constatation: on ne

<sup>21</sup> *Médecine, droits de l'homme et «manipulations génétiques*», 1983, in BME, p. 311.

<sup>22</sup> Il nie la coextension de l'humain et du personnel in *The Foundations of Bioethics*, Oxford, OUP, 1986, p. 107: «Not all persons needs to be human, and not all humans are persons.» Nous avons aussi critiqué la thèse de la coextension à l'aide d'autres arguments in «Qu'est-ce qu'une personne humaine?», *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 121, 1989, où nous avons examiné les conceptions de la personne de l'Eglise catholique et d'Engelhardt.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 377.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 287. Certains auteurs – la plupart des bioéthiciens actuels selon BIRNBACHER (cf. *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart, Reklam, 1988, p. 88) – estiment que la seule différence entre une personne actuelle et une personne future étant d'ordre temporel, elle ne peut avoir une signification morale, tellement

peut pas ne pas agir et nombreuses sont nos actions susceptibles de modifier la composition des générations futures – nous reviendrons bientôt sur ce point –, générations qui, puisqu’elles n’existent pas, ne sauraient donner leur avis, approuver ou protester; il est même dénué de sens de l’envisager puisque, selon ce que nous faisons, ce ne seront pas les mêmes personnes qui existeront. Le seul problème est donc de déterminer où l’action volontaire doit s’arrêter; or pour Engelhardt, une réponse s’impose: «Là où les personnes présentes auront décidé».

Quelles sont les conséquences de cette position pour le cas des manipulations génétiques? «Il n’y a rien de sacro-saint à propos de la nature humaine»<sup>25</sup>; seules comptent la personne, son autonomie et ses valorisations. Or si on peut améliorer la seconde en modifiant la nature humaine, non seulement il n’y a rien de répréhensible, mais c’est même tout à fait bénéfique: «L’usage de la technologie dans la procréation fait partie du projet de rendre le monde de même nature que la personne.»<sup>26</sup> «Rendre le monde de même nature que la personne», voilà le but que doit se proposer l’humanité, ou plutôt la communauté des personnes, et pour ce faire, elle dispose des technologies qu’elle a peu à peu développées. En en faisant usage, il n’est pas impossible qu’une nouvelle espèce soit créée, en ce sens que l’homme de demain pourrait bien être, du point de vue biologique et génétique, autre chose qu’un *homo sapiens*; mais il n’y a rien de dramatique à cela<sup>27</sup>. Il est donc *licite* de manipuler.

Carl Sagan va plus loin encore: nous n’avons pas seulement des *droits* d’intervention sur les générations futures, mais des *devoirs*, en ce sens qu’il est *requis*, ou du moins qu’il pourrait l’être, d’améliorer les capacités de l’être humain:

qu’une personne future devrait être considérée sur le même plan qu’une personne actuelle. Mais cela ne tient manifestement pas, comme le relève Govier: «If future persons are as real as we are, and if we have genuine alternatives when we decide, how can it be a matter of our decision whether there are any future persons at all?» (art. cit., p. 403-404) Comme on le verra, c’est justement cette décision qui fait problème, car une personne future n’est pas une personne affectée d’un certain indice temporel, mais une non-personne actuelle.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 381. C’est là une manière particulièrement frappante de se démarquer du «naturalisme éthique», caractérisé par Bayertz «als die Doppelthese von der *Unheiligkeit des Menschen* und der *Heiligkeit seiner Natur.*» (art. cit., p. 21)

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 239.

<sup>27</sup> Cf. *loc. cit.*: «In the future our ability to constrain and manipulate human nature to follow the goals set by persons will increase. As we develop the capacities to engage in genetic engineering not only of somatic cells but of the human germ line, we will be able to shape and fashion our human nature in the image and likeness of goals chosen by persons. In the end, this may mean so radically changing our human nature that our descendants may be seen by subsequent taxonomists as a new species.» On aura relevé la sécularisation de l’image biblique.

«Aujourd’hui, nous ne disposons pas de dix millions d’années [laps de temps nécessaire pour qu’un système organique apte à une fonction s’adapte à une fonction différente] pour atteindre le barreau suivant dans l’échelle de l’évolution. Nous vivons une époque où le monde change à un rythme sans précédent. Nous ne pouvons ignorer ces changements, dont nous sommes les instigateurs. Nous devons nous y ajuster, nous y adapter, et les contrôler – ou périr.»<sup>28</sup>

L’intelligence – «ce système d’apprentissage extra-génétique» – permet cette adaptation, mais il n’est pas sûr que son évolution «naturelle» soit suffisamment rapide pour permettre à l’homme de faire face aux menaces auxquelles il est confronté et qu’il a lui-même créées; dès lors, il pourrait être nécessaire de l’améliorer artificiellement<sup>29</sup>.

Jonathan Glover penche du même côté, bien qu’il appréhende le problème de manière plus globale, sans référence aux dangers actuels: certaines facultés humaines fonctionnent certes correctement, mais on pourrait trouver souhaitable qu’elles le fassent mieux encore; l’intelligence par exemple, car il n’est pas exclu que, dans un futur plus ou moins lointain, le progrès scientifique soit stoppé à cause des limites de notre entendement<sup>30</sup>. Ainsi, si on découvre une manière d’augmenter les capacités intellectuelles des personnes, il serait sans doute néfaste d’y renoncer; pensons par ailleurs à la complexité de plus en plus grande des problèmes économiques, sociaux et politiques! Or, la génétique est justement ce qui permettrait de créer un nouveau cerveau, support de ces capacités nouvelles – il ne s’agit donc pas de fabriquer des «bébés Nobel», mais simplement d’agir sur le psychologique par l’intermédiaire de son support génétique. Bref, pourquoi se priver d’intervenir, si cela permet de rendre, à travers l’homme ou la création d’un «surhomme», les personnes plus capables?

On peut craindre toutefois que, même si on augmente les capacités intellectuelles de l’espèce humaine, cela ne résolve pas fondamentalement nos problèmes, car ce qui importe, c’est moins la puissance de l’intelligence que des qualités du cœur. Kant le disait déjà: l’intelligence n’est pas bonne en soi, seule la volonté l’est, et si on néglige cette dernière, on pourrait bien fabriquer des super-monstres, qui utilisent tout leur nouveau potentiel pour se tromper mutuellement, se faire souffrir et se combattre! Soit, ce peut être le cas reconnaît Glover, mais ce n’est qu’une raison de plus en faveur du génie génétique et de lui donner pour but d’améliorer l’homme sur ce plan-là cette fois, bien plus efficacement que n’a pu le faire l’éducation depuis des siècles<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> *Les dragons de l’Eden*, Paris, Seuil, 1980, p. 16.

<sup>29</sup> Sagan parle d’incorporer dans le cerveau des mini-ordinateurs; mais plus raisonnablement, il faut penser aux manipulations génétiques.

<sup>30</sup> Cf. *op. cit.*, p. 179.

<sup>31</sup> Cf. *op. cit.*, p. 182: «It is hard not to feel that greater capacity for altruism and for concern at a distance would be an improvement.» Cela montre que, si l’on

Comprenons bien la portée de ces propositions: il ne s'agit pas, à la façon des marxistes, d'affirmer que «l'homme, tel qu'il peut et tel qu'il «doit» être, n'a pas encore existé jusqu'à présent et qu'il doit seulement advenir»<sup>32</sup>, car d'une part l'*homo sapiens* existe depuis longtemps, et d'autre part l'homme n'a pas de fin vers laquelle il tend ou devrait tendre; ce dont il est question, c'est de permettre aux *personnes* d'exercer de mieux en mieux leurs pouvoirs et, peut être, d'en acquérir de nouveaux. L'Eglise catholique parlait du droit des générations futures à disposer d'un génome *humain*, il apparaît maintenant que leur droit consisterait plutôt à avoir les meilleures conditions d'existence disponibles, le meilleur environnement génétique accessible. Bref, nous aurions le devoir de mettre le génie génétique à disposition des générations futures.

### 5. *L'eugénisme, un antique projet*

Certains auront frémi! Mais comment éviter la conclusion une fois que l'on s'est rendu compte que c'est la personne qui prime et que la nature est à son service? D'ailleurs, ressentir ici des émotions négatives ne paraît pas très rationnel, car, comme le note Glover, l'humanité s'est fixé depuis la nuit des temps la tâche, source de devoirs moraux, d'améliorer son espèce, et de ce point de vue, les manipulations génétiques ne sont qu'un nouveau moyen de réaliser un antique projet; nous l'avons dit, il est simplement *plus efficace* que *l'éducation*. Examinons ce point.

L'éducation a pour but d'améliorer les hommes, mais elle n'est pas le seul moyen dont on ait usé ou voulu user, il y a encore la sélection naturelle; Platon déjà les prônait dans la *République*. On objectera que l'éducation agit sur des personnes déjà existantes et non pas sur les personnes futures! Certes, mais d'une part cela ne prive pas la comparaison de sa pertinence, car on ne demande pas plus leur avis aux enfants qu'à nos descendants; et d'autre part l'objection n'envisage que le court terme: or on se rend compte que l'éducation ne s'y limite pas dès qu'on regarde les choses d'un peu plus haut. Un exemple le fera comprendre: un Grec de l'Antiquité, sauf s'il est élevé à Thèbes, sera éduqué dans l'idée que l'infanticide peut être pratiqué si le père de l'enfant en décide ainsi à sa naissance; un catholique, par contre, sera horrifié à cette idée et estimera en outre qu'il ne doit pas utiliser n'importe quel moyen de contraception, qu'il

veut être précis, il n'est pas question dans tout cela d'eugénisme, mais d'amélioration de la qualité de vie: il ne s'agit pas d'agir sur la *race*; cf. sur ce point GOFFI, *art. cit.*, p. 10.

<sup>32</sup> JONAS, *op. cit.*, p. 287.

doit même mettre au monde autant d'enfants à qui il peut assurer une vie dans la dignité – c'est la doctrine de la paternité responsable<sup>33</sup>. Ces deux attitudes bien différentes sont les effets de l'éducation et ont, comme conséquence indirecte, de modifier tant la qualité que la composition des générations futures, donc l'existence et la non-existence de personnes à venir. Or, dès qu'on prend conscience de ce type d'influence, on se rend compte qu'il existe d'autres actions qui ont cet effet, comme Glover le précise encore:

«Il y a essentiellement trois moyens de changer la composition génétique des générations futures. La première consiste à modifier l'environnement. Les découvertes en médecine, l'institution de la Sécurité sociale [qui permettent à des êtres biologiquement faibles de survivre et de transmettre leur patrimoine génétique], les programmes pour pallier la pauvreté, les changements agricoles, ou les modifications de l'imposition des familles nombreuses, tout cela modifie la pression sélective sur les gènes. Il est difficile de penser à quelque changement social que ce soit qui ne fasse pas une différence quant à qui survit ou qui naîtra. La seconde méthode est l'usage des politiques eugéniques qui ont pour but de changer les modèles d'éducation ou de survie de personnes possédant des gènes différents. Les méthodes eugéniques sont aussi «environnementales»: la différence est seulement que l'impact génétique est voulu. Les stratégies possibles à cet effet vont de types variés d'incitations (avoir plus d'enfants, moins d'enfants, aucun enfant, ou même des pressions quant au choix du partenaire sexuel) jusqu'au volontarisme complet (notre pratique actuel de conseil génétique qui donne aux parents qui le demandent des informations sur la probabilité que leurs enfants aient telle ou telle anomalie). La troisième méthode est le génie génétique: l'usage d'enzymes pour ajouter ou enlever quelque chose à un morceau d'ADN.»<sup>34</sup>

Ces moyens sont-ils moralement tous équivalents? Glover le pense: il n'y a qu'une différence de degré entre eux, si bien qu'on n'a aucune raison de penser que l'un serait plus ou moins immoral que l'autre; c'est pourquoi «si des méthodes environnementales ou génétiques sont disponibles, il se pourrait que nous fassions preuve de sagesse en nous changeant nous-

<sup>33</sup> Cf. Mgr L.-T. PICACHY, président de la Conférence épiscopale indienne, *Sur la stérilité imposée par la contrainte*, 1976, in BME, p. 137: «Les parents ont le devoir de prévoir le nombre d'enfants qu'ils peuvent éduquer et élever dans la dignité qui convient à un homme. Mais les limitations de naissances doivent être conformes à la morale.»

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 26-27. Cela jette un éclairage intéressant sur l'affaire Lyssenko, comme le souligne Jonas: s'il a affirmé l'hérédité des caractères acquis, c'est qu'il avait compris que «la manipulation des *conditions* sociales [était] un moyen artificiel de la manipulation héréditaire de l'homme.» (*Op. cit.*, p. 211) De manière plus générale, Parfit remarque: «Very many of our choices will in fact have some effect on both the identities and the number of future people.» (*Reasons and Persons*, Oxford, OUP, p. 356)

mêmes»<sup>35</sup>, tout comme nous estimons correct de le faire par des moyens éducatifs ou par le conseil génétique.

La prise en considération de l'éducation permet encore de rejeter la pertinence de la distinction que nous avons mentionnée entre les manipulations négatives et positives; en effet, dans l'éducation, on refuserait de la faire<sup>36</sup>. Bref, tout comme nous avons le devoir de bien éduquer nos enfants, afin de pallier leurs défauts et de leur faire acquérir des qualités, nous avons celui de façonner le génome de l'homme à venir selon les mêmes critères.

A y regarder de plus près toutefois, on vient à en douter, et le fait que les conséquences directes de l'éducation portent sur des personnes présentes au contraire de celles des manipulations génétiques paraît moins insignifiant que nous ne l'avons dit. En effet, s'il est tout à fait légitime de parler par exemple d'un devoir d'améliorer l'enseignement pour rendre les enfants existants plus capables, cela ne semble plus être le cas lorsqu'il est question d'enfants qui n'existent pas encore et n'existeront peut-être jamais<sup>37</sup>. C'est que, comme l'a justement dit Engelhardt, il ne peut être question de parler de devoirs envers eux, si bien qu'il n'est pas légitime d'en invoquer envers les générations futures: il n'existe personne envers qui ils pourraient être contractés. Le cas de l'éducation et son application contrastée à celui des manipulations génétiques montrent par conséquent que nous sommes allés trop loin: s'il est *licite* de modifier le génome, ce ne peut être *obligatoire*; il est par conséquent définitivement dénué de sens de dire comme Jonas, qu'il y a «l'*obligation inconditionnelle* d'exister de l'humanité.»<sup>38</sup> Cela implique aussi, notons-le encore, qu'il n'y a pas d'interdictions envers les générations futures, d'obligations de ne pas faire, donc: il est faux que nous aurions le devoir de ne pas changer irrémédiablement le génome humain, mais non pas celui de procurer à nos descendants un QI de 200.

Cela toutefois n'empêche pas qu'il soit *bien* de penser à la qualité de la vie des générations futures, c'est pourquoi sans doute Glover dit seulement qu'il serait «plus sage» d'intervenir; en effet, comment ne serait-il pas recommandable d'améliorer les capacités de nos descendants? Autrement

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 184.

<sup>36</sup> Cf. GLOVER, *op. cit.*, p. 53: «There is the problem of explaining why the positive-negative boundary is so much more important with genetic intervention than with environmental methods.»

<sup>37</sup> Rappelons que nous ne nous occupons des générations futures qu'en tant que ses membres sont possibles d'un point de vue épistémique (cf. *supra* n. 5), car dès qu'un couple a décidé d'avoir un enfant, les choses changent.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 62. Cf. aussi THÉVOZ, *op. cit.*, p. 89: «Il n'y a pas d'obligations (morale ou spirituelle) de mettre au monde des enfants.»

dit, si toutes les personnes existantes décidaient ensemble d'arrêter de procréer ou de continuer à procréer sans retenue comme elles le font, si elles stoppaient toute recherche et application génétiques par peur de leurs conséquences possibles, et qu'un Dieu les regarde agir, il ne pourrait juger qu'elle violent un droit ou ne remplissent pas un devoir, mais il devrait estimer que ce ne sont pas là de *bonnes* décisions, qu'il y aurait *mieux* à faire.

Toutes les manipulations du génome à visée eugénique, directes ou indirectes, portant sur les personnes futures, apparaissent bien comme équivalentes et, dans certaines circonstances, comme également souhaitables. Pourtant, cela ne correspond pas à notre intuition, et on a tendance à faire une différence entre une femme qui chercherait un partenaire bien doué génétiquement pour procréer – on trouve même normal que les personnages d'Agatha Christie se renseignent sur les antécédents psychiatriques de la famille de leur fiancé – et un laboratoire qui fabriquerait un bébé éprouvette manipulé dans le même but. Pourquoi cette discrimination? On ne peut alléguer qu'il y aurait un caractère définitif dans un cas et non dans l'autre, car le résultat est, chaque fois, irréversible<sup>39</sup>. Est-ce plutôt parce que, dans le premier cas, seul un individu est concerné alors que dans le second, toute l'espèce pourrait être touchée? Pas plus, car chaque fois l'action concerne un individu, mais peut être généralisée. Notre intuition s'appuie-t-elle alors sur de mauvaises raisons? C'est ce qui est à craindre, et l'une d'entre elles peut être identifiée: *ce qui est naturel est bon*, d'où l'on tire que la nature rattrape toujours ses erreurs, qu'un équilibre naturel se restaure en définitive. Cet argument est de la superstition pure, de caractère pré-darwinien, et démentie quotidiennement par la pratique de la médecine: comme le relève justement Singer, «le seul objet des interventions médicales dans les circonstances normales est d'empêcher la nature de suivre son cours»<sup>40</sup>. La nature n'est ni bonne ni mauvaise, elle produit les monstres avec la même indifférence que les génies ou les saints; certes, elle est avare en grandes catastrophes, mais c'est simplement parce qu'elle

<sup>39</sup> Ou chaque fois réversible: «Wer weiss, ob sich nicht irgendwann jedes chemische Element und jede beliebige chemische Verbindung in beliebigen Menschen synthetisieren lässt, einschliesslich der DNA-Sequenzen aller ausgestorbenen biologischen Arten?» (BIRNBACHER, *op. cit.*, p. 72) Par ailleurs, il existe des changements irréversibles qui sont bons, l'éradication de maladies, par exemple.

<sup>40</sup> «Can Bioethics Be both Rigorous and Practical?» in *Réseaux*, n° 53-54, 1987-1988, p. 126. L'idée que les productions de la nature et celles de l'homme sont fondamentalement différentes est une thèse aristotélicienne réfutée déjà au XVII<sup>e</sup> siècle par les «mécaniciens», notamment Descartes et Boyle; cf. sur ce point notre ouvrage *Les rapports de l'âme et du corps*, Descartes, Diderot, Maine de Biran, ch. 1, § 1 (en préparation). Thévoz a aussi insisté sur l'erreur d'opposer le naturel et l'artificiel; cf. *op. cit.*, p. 44 & 54.

procède à petits pas, n'introduisant qu'une mutation à la fois. Rien ne nous interdit néanmoins de faire de même, et alors on remarque qu'il n'y a pas matière ici à différence morale: c'est simplement un impératif de prudence qui est exigé.

### 6. *L'impératif de prudence*

Engelhardt y insiste particulièrement, car il est vrai que les conséquences des manipulations génétiques pourraient être catastrophiques, surtout si nous nous mettons à intervenir à grande échelle avant d'avoir une connaissance suffisante: les personnes futures, c'est-à-dire ici les futurs humains qui seront devenus des personnes, pourraient s'en trouver handicapés, contrairement au but visé. Certes, on n'est jamais sûr que la connaissance acquise soit suffisante et adéquate, et certaines actions humaines peuvent se révéler redoutables à retardement, par leurs conséquences imprévues, nous ne le savons que trop bien actuellement. Nous devons donc être prudents: il faut prévoir – ce qui ne signifie pas planifier –, même à long terme et globalement, et cela pour éviter un autre danger encore, celui qui naîtrait d'une politique de petits pas, accompagnant une construction du monde au coup par coup, sans principe directeur, débouchant en fin de compte sur un résultat que nous n'aurions pas choisi si nous avions pu le connaître dès le début, comme le relève Glover<sup>41</sup>. Cette nécessaire prudence n'est pas une raison suffisante pour condamner l'entreprise elle-même, puisqu'au contraire elle doit l'accompagner, et cela même si certains individus – les inévitables «ratés» – sont sacrifiés pour le bien commun; le faire équivaudrait non pas à respecter la nature, mais à la condamner de la même manière, puisque ses essais ne se font pas faute de handicaper des personnes ou de barrer l'accès à toute vie morale et rationnelle à certains êtres humains: c'était toutefois le prix à payer pour l'avènement de l'*homo sapiens*! Certes, la nature n'est pas un agent moral, mais même s'il est vain de parler d'obligation dans son cas, la comparaison reste valable. Par ailleurs, si l'on s'autorisait à interdire toute action humaine dont les conséquences seraient hypothétiquement funestes, on ne favoriserait pas le règne des fins, mais celui du *fatum* et de la résignation. Il n'en reste pas moins que s'il s'avérait qu'une intervention engendrerait des risques démesurés – soit dans les conséquences prévisibles, soit à cause de la propension de l'homme à se conduire immoralement et à faire un mauvais usage des meilleures choses –, la prudence exigerait qu'on stoppe l'entreprise, comme il

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 16: «A series of incremental decisions can lead us somewhere we would never have chosen to go in the first place.» Cet auteur insiste aussi sur la prudence; cf. p. 52.

est possible qu'on le fasse pour l'utilisation pacifique du nucléaire; mais cela ne peut en aucun cas être une décision de principe, d'autant que, qui sait, le génie génétique est peut-être notre unique planche de salut!

S'il en est ainsi, le malaise ou les sentiments négatifs que nous éprouvons lorsqu'il est question de manipulations génétiques sur l'homme ne se justifient que dans une très faible mesure, provenant essentiellement de ce que nous n'apercevons pas le parallélisme avec l'éducation et de ce que nous considérons la nature comme un agent moral, mais qui, contrairement à nous, est nécessairement bon; il n'y a là rien de rationnel, hormis l'intensité particulière du devoir de prudence en ce domaine, qui reste seul à rendre compte de la légitimité de ces sentiments. Notre erreur reviendrait donc à croire que nous les éprouvons à cause de la nature dangereuse et donc mauvaise du génie génétique et non à cause des conditions particulières de son utilisation.

## 7. *Le danger du paternalisme*

Ces considérations rassurantes ne devraient toutefois par rasséréner grand monde; c'est que, manifestement, il y a encore autre chose et qu'un impératif de prudence n'est pas suffisant. Pour le mettre en lumière, il nous faut aborder notre question par un autre biais, celui du pouvoir de décision. En effet, comme Engelhardt l'a souligné, les personnes futures sont à la merci des présentes, c'est-à-dire de nous-mêmes; mais qui, précisément, est ce *nous-mêmes*?

Une personne future n'est pas une personne, prétend notre médecin; il n'y a là rien à objecter<sup>42</sup>. On peut s'en assurer encore lorsqu'on se demande quel type d'attitude morale on adopte vis-à-vis d'une personne future: c'est le *paternalisme*, c'est-à-dire une attitude où quelqu'un (*x*) affirme qu'il sait mieux que *y* ce qui est bon, bénéfique pour *y*: où donc *y*

<sup>42</sup> A l'argument que les générations futures sont des personnes potentielles, Engelhardt rétorquerait, par analogie: «If *X* is a potential *Y*, it follows that *X* is not a *Y*. If fetuses are potential persons, it follows clearly that fetuses are not persons. As a consequence, *X* does have the actual rights of *Y*, but only potentially has the rights of *Y*. If fetuses are only potential persons, they do not have the rights of persons. To take an example from S. I. Benn, if *X* is a potential president, it follows from that fact alone that *X* does not yet have the rights and prerogatives of actual presidents.» (*Op. cit.*, p. 111). Nous avons montré que l'argument n'est pas convaincant (cf. notre article mentionné *supra* note 22), mais qu'il reste vrai qu'une personne future n'est ni une personne, ni même une personne potentielle, à moins de prendre «potentiel» dans un sens tellement vague qu'il perde presque toute signification.

n'est pas considéré comme une personne morale capable de choix<sup>43</sup>. Ici toutefois ce n'est pas que, comme dans la relation des parents aux enfants, y manque d'expérience, mais simplement qu'il n'existe pas encore et n'est pas susceptible de désirer, de vouloir ou de choisir; et dans ce sens, il apparaît que les générations futures sont à notre merci non pas seulement pour les effets «matériels» des actions que nous entreprenons, mais aussi pour nos choix moraux, et qu'il ne peut en être autrement: nous estimons que nos descendants valoriseront ce que nous-mêmes valorisons, parce que nous effectuons une généralisation – sans doute risquée – sur ce que nous estimons qu'une entité comme une personne humaine désire, veut ou choisit. Et avant tout, nous parions qu'ils valoriseront leur existence, qui est la première chose que nous leur imposons: ils nous donneront raison quand ils le pourront, nous disons-nous à nous-mêmes. Cela reste vrai quelle que soit la théorie éthique qu'on adopte; cela va de soi pour les déontologistes – qui estiment qu'il existe des devoirs moraux absous et intemporels –, mais même les conséquentialistes – qui admettent que la valeur d'une action résulte de celle de ses conséquences – doivent en convenir, car s'il faut agir pour promouvoir, à long terme, la plus grande quantité de bien, cela suppose que nos descendants jugeront selon les mêmes critères que nous. D'ailleurs, à supposer que l'on refuse d'assumer cette situation et qu'on s'interdise toute intervention, cela serait encore un choix en fonction des valeurs que l'on reconnaît: le *statu quo* est tout autant l'objet d'un choix, et a, lui aussi, ses conséquences<sup>44</sup>.

C'est cette attitude paternaliste qui, pensons-nous, fait que la prudence n'est pas suffisante et que nous avons raison d'être inquiets en évoquant les possibilités du génie génétique sur l'homme. C'est elle encore qui fait une différence entre les actions humaines et les processus évolutifs de la nature; c'est elle enfin qui permet de dire que la distinction entre les manipulations du génome et l'éducation est de nature éthique, et non seulement une question de degré. Voyons cela.

Etre paternaliste, c'est choisir ce qui est bien pour quelqu'un qui en est incapable. Mais qui peut ou doit choisir? On voit immédiatement que, autoriser les manipulations génétiques, c'est mettre les générations futures à la merci des personnes qui ont le pouvoir, quelles qu'elles soient, groupes ou individus, parents ou gouvernants; or il n'y a aucune raison de penser que, continuellement, elles feront preuve de sagesse et que rien de gravement

<sup>43</sup> Cela dit pour simplifier, car il y a des cas où le paternalisme paraît compatible avec le respect de l'autonomie; cf. WOLF, «Paternalismus», in *Studia philosophica*, n° 49, 1990. Sur le paternalisme, voir aussi notre article «Est-il irrationnel d'être démocrate?», *Conférences et Débats du Cercle d'Etudes philosophiques d'Annecy*, 1987/1.

<sup>44</sup> Cf. GLOVER, *op. cit.*, p. 54.

déraisonnable ne sera jamais entrepris: il est impossible de parier sur la prudence des personnes, même si on parvient à les améliorer. Cela vaut bien sûr dans le cas où un tyran s'emparerait du pouvoir et tenterait de réaliser ses fantasmes; mais même en contexte démocratique l'objection subsiste. En effet, comme Bayertz le relève, il y a réellement un danger d'imposer des valeurs dominantes aux générations futures, c'est-à-dire de considérer que ce que nous valorisons actuellement dans l'homme a valeur définitive; on le voit bien lorsque l'on se demande quelles qualités morales auraient été jugées souhaitables au Moyen Age, c'est-à-dire dans une tradition religieuse: si alors le génie génétique avait existé et sa licéité admise, il lui aurait été important de favoriser les manipulations qui auraient augmenté la piété et l'humilité, vertus qui, aujourd'hui – à tort ou à raison, peu importe pour leur valeur de l'argument –, ne nous paraissent pas s'imposer<sup>45</sup>.

L'objection tomberait-elle si on pouvait avoir la certitude que, à partir d'un certain moment, les personnes se comporteraient comme des agents rationnels idéaux<sup>46</sup>? Non, même si cela avait l'avantage de rendre inutiles certains motifs de prudence – non pas tous, car cela ne nous rendrait pas omniscients –, car outre le fait que cela ôterait toute pertinence à une entreprise eugéniste, cela ne la rendrait pas plus morale à partir de ce moment. En effet, l'argument de Bayertz ne doit pas être limité aux qualités particulières, mais aussi à celles qui constituent pour nous la nature de la personne: il n'y a aucune raison *a priori* qui nous assure que la conscience morale et la conscience de soi resteront pour l'éternité ce qui confère à celui qui les possède la qualité de fin en soi, et dans cette mesure, on doit approuver Thévoz lorsqu'il remarque: «L'homme [comme personne] ne peut être enfermé dans une définition»<sup>47</sup>, en précisant que si cela est la leçon de la théologie, ce l'est tout autant d'une philosophie ouverte aux théories scientifiques. Certes, nous avons de la peine à imaginer qu'il puisse en aller autrement, mais nous n'avons pas la moindre idée de ce que sera la composition génétique de nos descendants dans un milliard d'années – et, souvenons-nous-en, nous sommes partis de l'hypothèse que nos qualités psychologiques et morales en dépendaient –; et alors qu'est-ce qui nous assure

<sup>45</sup> Cf. BAYERTZ, *art. cit.*, p. 9. Voir aussi GLOVER, *op. cit.*, p. 149: «John Mackie, arguing once in a discussion [...] said that if the Victorians had been able to use genetic engineering, they would have aimed to make us more pious and patriotic.» Cet auteur précise peu auparavant: «Future generations are unlikely to share all our values.»

<sup>46</sup> Birnbacher propose de distinguer entre les agents idéaux et les agents non idéaux, «d. h. für Akteure, die in ihrem Denken und Handeln kognitiven und motivationalen Beschränkungen unterworfen sind». (*Op. cit.*, p. 16)

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 317.

qu'il n'estimeront pas insuffisantes les qualités que nous valorisons aujourd'hui comme constituant le cœur de la personne pour en être une?

### 8. *L'autonomie des personnes futures*

Ainsi, c'est justement parce que les générations futures sont en notre pouvoir qu'il nous faut ne pas l'exercer. Mais, dira-t-on, en en usant, nous ne lésons personne, puisque, justement, les personnes futures ne sont pas des sujets de droit! Certes, mais elles le deviendront, ce qui doit être pris en considération. Ce que dit Engelhardt à un autre propos le montre bien: les fœtus ne sont pas des personnes, donc l'avortement n'est pas répréhensible; par contre, si une tentative échoue et entraîne des malformations pour le fœtus, celui-ci, lorsqu'il sera devenu une personne, pourra attaquer ses parents en justice pour l'avoir handicapé: il est permis de tuer un fœtus, non de l'endommager<sup>48</sup>. De la même manière, nous dirons qu'aucun droit ne serait violé si l'humanité décidait d'arrêter de procréer, mais qu'il n'en va plus de même si elle se lance dans un vaste programme d'eugénisme par manipulation génétique: dans ce cas, les personnes que seront devenues les membres des générations futures pourraient nous reprocher nos tentatives, et cela même si de notre point de vue elles sont bénéfiques, car *elles seules sont habilitées à déterminer ce qui est bon pour elles*.

Il faut bien distinguer cette situation de celle où, pour des raisons paternalistes, on imposerait à un être qui n'est pas une personne un traitement qui lui permettrait d'acquérir cette qualité. Imaginons que l'on ait, sans son consentement, manipulé la charmante Lucy, cette australopithèque dont on a beaucoup parlé, de telle manière qu'elle soit devenue un *homo sapiens*, ou imposé à un chimpanzé une intervention sur son génome qui le rende intelligent. Il y aurait là réellement un gain, et on ne peut objecter ici ni l'illégitimité de la contrainte, puisque ces êtres n'étaient pas des personnes avant l'opération, ni le paternalisme, puisque ces êtres n'en seraient jamais devenus si l'on n'était pas intervenu. Qui d'ailleurs s'y opposerait pour un humain débile profond, incapable de le choisir? Or, dans le cas de nos descendants, la même attitude paternaliste ne saurait être de mise, car *ils seront de toute manière des personnes*; dès lors, on ne saurait apprécier qu'on tente de fabriquer des «superpersonnes», qui seraient aux personnes ce que l'*homo sapiens* est aux australopithèques *sans* avoir leur consentement; mais c'est impossible, si bien qu'il faut proscrire les manipulations génétiques à caractère eugénique. Cette conclusion est encore renforcée si nous pensons aux risques menaçant les *individus*, comme le relève Bayertz:

<sup>48</sup> Cf. *op. cit.*, p. 220: «If one decides not to abort a fetus, if one decides not to kill it, one must care not to injure the future person it may become.»

le résultat de ces interventions peut être une aggravation de l'état de certaines personnes futures – les «ratés» –; or de tels risques ne peuvent être encourus que si ceux qui en sont menacés donnent leur consentement, ce qui, encore une fois, est impossible<sup>49</sup>. Bref, comme le dit fort bien Thévoz: «Notre plus grande responsabilité n'est pas de garder un dépôt intact ou encore de l'améliorer, mais de veiller à transmettre un monde indéterminé.»<sup>50</sup> Autrement dit, s'il est possible que notre définition de la personne change dans l'avenir, l'autonomie en restera toujours le fondement obligé, qu'elle-même en fasse ou non partie<sup>51</sup>. Il y a donc bien, contrairement à ce que nous avons pensé un moment, des obligations à ne pas faire, mais c'est qu'elles se fondent sur quelque chose de positif, le respect de l'autonomie des personnes.

Cela toutefois ne s'étend pas aux manipulations qui ont une visée thérapeutique; et ici, nous retrouvons la distinction entre les interventions négatives et celles qui sont positives, mais sans le problème des limites qui la rendait inapplicable: il n'est moralement licite que d'enlever des défauts qui empêcheraient l'être qui les subit de devenir une personne ou d'être une personne libre de handicaps, au sens que le terme «personne» possède au moment où le jugement moral est porté.

Cela signifie qu'il s'agit de ne pas laisser la nature créer des monstres, mais qu'il faut lui conserver le soin de la fabrication du support biologique de la personne. Et si l'on objecte que cela consiste à considérer cette nature comme une personne faisant preuve de paternalisme – c'est même bien trop souvent une «marâtre» –, il suffit de répliquer que ce n'est là qu'une manière métaphorique de voir les choses, la nature n'étant pas un agent moral, ce qui explique justement pourquoi on peut lui faire confiance: elle n'est pas susceptible de développer les fantasmes décrits par Huxley. Ce

<sup>49</sup> D'où sa conclusion: «Eingriffe in die Keimbahn zu eugenische Zwecken scheitern daher sowohl im Hinblick auf das Nutzen- wie auch im Hinblick auf das Risikoproblem am Prinzip der Autonomie.» (*Art. cit.*, p. 9)

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 27. Birnbacher pense de même et le lie au paternalisme: «Wie gute Eltern müssen es die lebenden Generationen vermeiden, die Zukünftigen allzusehr an sich selber zu binden.» (*Art. cit.*, p. 72) Cela qui souligne encore la non-pertinence de l'éthique de la responsabilité, telle qu'elle est conçue par Jonas. Si la distinction que Goffi a proposée entre deux conceptions de la politique est appliquée ici: «Dans le premier cas, le but de la politique est de réaliser le Bien et on ne tendra à la démocratie que pour des raisons purement conséquentialistes: on la défendra dans l'exacte mesure où elle est un moyen efficace de réaliser le Bien, mais pas plus. Dans le second cas, le but de la politique est de rendre possible à chacun la poursuite de ses propres fins, dans un cadre nécessairement communautaire, et la démocratie est le cadre obligé d'une telle recherche» (*art. cit.*, p. 19), on s'apercevra que c'est la seconde que nous adoptons.

<sup>51</sup> Nous pensons qu'il existe des arguments contraignants pour l'établir, que nous avons développés dans notre «Est-il irrationnel d'être démocrate?», §3 & 4.

qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'elle soit bonne et bienveillante, ou qu'elle n'exerce pas de domination sur nous, mais ce qui importe, c'est simplement que celle-ci n'est pas arbitraire comme l'est celle d'une personne sur une autre.

Que penser alors de la sélection naturelle et de l'éducation? La première doit recevoir exactement le même traitement que les manipulations génétiques, c'est pourquoi d'ailleurs elle suscite le même genre de sentiments; elle est simplement moins efficace. La seconde, par contre, doit en être distinguée, surtout lorsqu'on envisage ses conséquences à long terme, car dans celles qui concernent le court terme – l'éducation de nos enfants –, elle a certaines analogies avec le cas des manipulations, étant donné son inévitable caractère paternaliste: l'éducation médiévale aussi favorisait l'humilité et la piété sans s'occuper du consentement. Quoi qu'il en soit de la légitimité de telles pratiques éducatives, elles ne concernent pas le long terme, nous l'avons dit; en effet, en pratiquant un infanticide ou en renonçant à un avortement pour des raisons culturelles ou religieuses, je modifie la composition des générations futures, certes, mais je n'interviens pas sur *le caractère de personne et l'exercice des qualités* qui y est liée de ceux qui vivront de toute façon<sup>52</sup>; et ainsi en va-t-il des mesures politiques de taxation ou d'incitation dans le domaine de la procréation que Glover a mentionnées.

Ainsi, si nous avons le devoir de ne pas manipuler le génome des générations futures, ce n'est pas parce que nous jouerions illicitemen à Dieu, que nous pertuberions la bonne nature ou que nous ne respecterions pas des processus biologiques qui le mériteraient, mais c'est tout simplement parce que nous ne sommes pas des êtres qui ont *autorité* à le faire: ce serait, en vocabulaire kantien, violer par anticipation l'autonomie des personnes, les réduire au statut de choses, et c'est justement à cause de cela qu'il est justifié de limiter notre propre autonomie<sup>53</sup>. On comprend qu'on s'en inquiète, qu'on en éprouve même parfois de la répulsion; il serait irrationnel de vivre les choses différemment, et cela même si le programme réussissait – car ce que la nature fait, nous sommes capables de le faire –, même si tant de notre point de vue que de celui des personnes futures

<sup>52</sup> Sauf, bien sûr, par accident, si par exemple le refus d'un avortement débouche sur la venue au monde d'un être fortement handicapé.

<sup>53</sup> Cf. BIRNBACHER, *art. cit.*, p. 73: «Freiheitsbeschränkungen heute müssen genau insoweit erlaubt sein, als absehbar ist, dass sie entsprechende Freiheitsbeschränkungen Zukünftiger verhindern.» Et non pas, comme le pense Govier, parce que les personnes futures sont des personnes *probables*, si bien qu'elles posséderaient les droits des personnes (dp) *fois* leurs chances d'exister (ce) (dp\* ce, où  $0 < ce < 1$ ): «Since the probability that an epistemically possible person will exist is always less than one, the interests of epistemically possible people always count for something less than those of actual people.» (*Art. cit.*, p. 406).

l'amélioration était reconnue, c'est-à-dire que ses conséquences seraient bonnes<sup>54</sup>.

Glover, pourtant, n'accepte pas ces conclusions, bien qu'il examine les arguments qui la fondent; mais c'est qu'il adopte une position strictement conséquentialiste: dans le cas des manipulations génétiques, les avantages du paternalisme deviennent tels qu'ils exigent un certain abandon du principe d'autonomie, tout comme, d'ailleurs, c'est le cas dans l'éducation<sup>55</sup>: les générations futures nous remercieront d'avoir, par notre action, maximisé le bien et minimisé le mal qui leur sont dévolus. Ce que nous disons, par contre, c'est que si elles le font, ce sera dans l'illusion, car nous aurons en fait minimisé leur bien et maximisé leur mal, étant donné que la valeur à promouvoir est, selon nous, justement *l'autonomie de la personne*. Autrement dit, si nous voulons être précis, nous devons dire que ce n'est pas au nom d'une position déontologiste que nous nous prononçons, mais d'une conception elle-même conséquentialiste, simplement, le bien dont nous jugeons la maximisation requise n'est pas celui que les partisans classiques de cette théorie – c'est-à-dire les utilitaristes – proposent<sup>56</sup>.

Mais si le programme réussissait, c'est-à-dire s'il était réalisé secrètement par certains eugénistes immoraux sur une certaine frange de la société? Cela pourrait forcer les autres groupes sociaux d'y entrer à leur tour, de peur que leurs propres descendants soient irrémédiablement désa-

<sup>54</sup> De manière analogue, un catholique devrait condamner une manipulation génétique qui rendrait l'homme plus apte à réaliser son salut. Si, comme nous l'espérons, nous avons identifié clairement la cause de nos sentiments négatifs vis-à-vis des manipulations génétiques, nous ne sommes ni les premiers ni les seuls à l'avoir fait ainsi: «Many respond to positive genetic engineering or positive eugenics with Professor Tinbergen's thought: "I find it morally reprehensible and presumptuous to put himself forward as a juge of the qualities for which we should breed."» (GLOVER, *op. cit.*, p. 32) On voit aussi que nos conclusions rejoignent celles de Jonas qui dit de notre droit à manipuler: «Savoir si nous en avons le droit, savoir si nous sommes qualifiés pour ce rôle démiurgique, [...]» (*op. cit.*, p. 42) Mais c'est bien sûr pour d'autres raisons. Ajoutons encore que, comme le souligne Wolf, décider par soi-même est porteur de valeur; cf. *art. cit.*, p. 59: «"Sie (z.B. die Mutter) hat wirklich das Beste für mich getan, doch sie hätte mich wenigstens vorher fragen können." Aus diesem Kommentar spricht vielleicht mehr als nur irrational Trotz. Selber entscheiden ist nämlich an sich wertvoll.» Nous avions dit nous-mêmes: «Il vaut mieux choisir librement qu'être choisi justement.» («Est-il irrational d'être démocrate?» p. 30-31)

<sup>55</sup> Cf. *op. cit.*, p. 170 sq.

<sup>56</sup> C'est pourquoi, à la suite de Birnbacher, nous préférons caractériser notre position par l'adjectif «téléologique», car le conséquentialisme est trop souvent identifié avec l'utilitarisme; cf. *op. cit.*, p. 28 & 2.2.3. Il existe d'autres raisons, plus profondes, de préférer cet adjectif pour caractériser notre position, mais cela n'est pas important ici; cf. sur ce point notre article «Le devoir est-il constitutif de la moralité?», in *Conférences et débats du Cercle d'Études Philosophiques d'Annecy*, 1991/2.

vantagés par rapport à ceux du groupe amélioré. Ce ne serait d'ailleurs pas la première fois que l'amélioration de la situation des êtres humains passerait par le mépris de l'autonomie de certaines personnes, ce qui ne la rend pas moralement plus acceptable, du moins en principe, car on sait que la chance – la «fortune morale», comme dit Nagel –, modifie souvent nos jugements éthiques<sup>57</sup>.

Pour terminer, soulignons encore une fois que les conclusions auxquelles nous sommes arrivés dépendent de l'hypothèse initiale que le génome est causalement responsable des phénomènes psychologiques; si elle se révélait fausse, en tout ou en partie, nos conclusions suivraient le même chemin, hormis, bien sûr, la prise de position éthique en faveur de l'autonomie des personnes et ce qu'il s'ensuit. Dans ce cas, toutefois, nos sentiments négatifs devraient s'affaiblir dans la même proportion, car le génie génétique n'est redoutable que dans la mesure où il affecte la nature et le destin des personnes futures. A observer l'attitude de nos contemporains, nous remarquons toutefois que la vérité de l'hypothèse est souvent assumée, tacitement ou non; tout au moins subsiste-t-il la crainte qu'elle soit vraie<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Cf. TH. NAGEL, «Moral Luck», in G. WATSON (ed.), *Free Will*, Oxford, OUP, 1982, p. 179: «The same degree of culpability or estimability in intention, motive, or concern is compatible with a wide range of judgements, positive or negative, depending on what happened beyond the point of decision.»

<sup>58</sup> Nous estimons en tout cas qu'elle est fausse dans ses versions fortes, celles qui postulent une correspondance biunivoque entre le mental et le cérébral; cf. à ce sujet notre article cité *supra*, n. 54, p. 32-33.