

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 56 (2006)
Heft: 1

Artikel: Étude critique : de la bonne manière de pratiquer l'éthique des biotechnologies
Autor: Baertschi, Bernard / Hunyadi, Mark
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381717>

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: 05.01.2026

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

ÉTUDE CRITIQUE

DE LA BONNE MANIÈRE DE PRATIQUER L'ÉTHIQUE DES BIOTECHNOLOGIES

BERNARD BAERTSCHI ET MARK HUNYADI

Résumé

Cet article est une étude critique de deux livres que Mark Hunyadi et Bernard Baertschi ont récemment publiés sur le clonage et, plus généralement, sur les biotechnologies. Comme les deux auteurs défendent des conceptions éthiques différentes – rapidement dit : une position contextualiste, basée sur la notion de contexte moral objectif et une position néo-aristotélicienne –, la confrontation de leur position vise à exposer les arguments fort différents que chacun propose ; elle vise aussi à déterminer quelle est la bonne manière de pratiquer l'éthique en ces matières. Chaque auteur examine l'ouvrage de l'autre en un premier temps puis, en un second temps, répond aux objections que son interlocuteur a formulées.

Il y a déjà un certain temps que les questions de bioéthique agitent les esprits dans notre monde contemporain. Celles qui sont mises en jeu par les progrès des biotechniques y jouent actuellement un rôle central, il suffit de se rappeler les débats récents sur le clonage reproductif pour s'en convaincre. Quand ces questions sont abordées d'un point de vue philosophique, les aspects normatifs renvoient inévitablement aux problèmes de fondements : sur quoi l'éthique s'appuie-t-elle ? quelle est la bonne méthode pour aborder ces problèmes ? quelle image de l'homme et de l'éthique s'y joue-t-elle ?

Chacun de nous vient de publier un ouvrage sur ces matières : Mark Hunyadi, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies* (Paris, Seuil, 2004) et Bernard Baertschi, *Enquête philosophique sur la dignité. Anthropologie et éthique des biotechnologies* (Genève, Labor et Fides, 2005). Nos approches sont assez différentes, pour ne pas dire opposées tant au plan des conclusions normatives qu'à celui de l'arrière-plan métaéthique, celui-ci dirigeant celui-là. Pour le dire déjà rapidement, alors que Baertschi soutient une position réaliste, cognitiviste et téléologiste en métaéthique, Hunyadi est antiréaliste, anticognitiviste et déontologiste. Aristote contre Kant si l'on veut, mais ce serait à la fois présomptueux et un peu réducteur. C'est pourquoi il nous a paru

intéressant de confronter nos approches à l'occasion de deux études critiques croisées, suivies chacune d'une réponse.

Voici le plan que nous avons adopté :

1. Subjectivité et clonage (Bernard Baertschi)
2. Réponse de Mark Hunyadi
3. L'éthique des biotechnologies à l'ancienne (Mark Hunyadi)
4. Réponse de Bernard Baertschi

Nous espérons que ce débat contribuera à apporter un peu plus de clarté philosophique en ces matières.

1. *Subjectivité et clonage, par Bernard Baertschi, à propos du livre de Mark Hunyadi*

La philosophie pratique est cette partie de la philosophie qui se penche sur ce qu'on peut appeler, en un sens un peu vague, les problèmes de société. Le clonage reproductif étant justement l'un de ces problèmes, on n'est pas surpris que Mark Hunyadi y ait consacré une étude, sous la forme d'un livre: *Je est un clone*. Ce qui caractérise l'approche de la philosophie pratique par rapport à celle d'autres domaines, comme les sciences humaines et le journalisme éclairé, c'est, justement, qu'elle est philosophique. Par là il faut comprendre qu'elle place ces questions dans un horizon de sens constitué par ce qu'on peut appeler une anthropologie philosophique. Cette dernière a longtemps été conçue selon un modèle naturaliste: il existe une nature humaine, qui nous dit à la fois ce que nous sommes et quelles fins nous devons poursuivre étant donné ce que nous sommes. La version la plus connue de cette approche est bien sûr celle d'Aristote, qui s'exprime de manière lapidaire et fort pertinente dans l'adage scolastique que la nature est forme et fin. Mais, on le sait, la Modernité a rejeté ce modèle au profit d'une approche volontariste et constructiviste, qui culmine dans la formule sartrienne que l'homme est tel qu'il se sera fait.

Hunyadi est un moderne, résolument. Pourtant, il refuse la dichotomie: «Contrairement, peut-être, à une première apparence, le renversement de la question de la nature humaine ne laisse pas place à un constructivisme de la table rase qui ferait de nos seuls désirs, souhaits ou besoins le critère de ce que seront l'homme de demain et son monde» (p. 44-45) – Sartre, d'ailleurs, lui aussi le nierait –, et l'adversaire ici est plutôt le libertarisme tel qu'il s'exprime en bioéthique par la doctrine d'un Engelhardt. C'est que pour Hunyadi, il y a quelque chose entre la nature imposée et le désir arbitraire: le *contexte moral objectif*, à savoir l'«entente passive qui constitue la trame la plus solide du savoir moral d'arrière-plan intersubjectivement partagé» (p. 31). On comprend bien: le processus de socialisation auquel tout individu est soumis «par nature» pourvoit ce dernier d'un ensemble de normes sociales et morales qui vont structurer sa conduite et sa conception du monde (y compris sa conception de l'homme et de lui-même). Si ce contexte est historiquement et culturellement relatif, il est

cependant aussi objectif en ce que personne n'est libre d'y renoncer sans perdre les repères qui lui permettent de se situer parmi ses semblables.

Ce contexte moral s'est édifié peu à peu, dépositaire de la tradition, et c'est à son aune que les problèmes que nous rencontrons dans le cours de notre vie sont évalués. Ainsi en va-t-il des biotechnologies et, plus particulièrement, du clonage reproductif. Or, selon Hunyadi, c'est une attitude de rejet sans équivoque qui s'impose à son encontre: «Ce qui est donc significatif à cet égard, ce n'est pas tant que l'on cherche à cloner l'être humain, mais que l'on s'y *oppose* si vigoureusement» (p. 71). Il est clair qu'on observe bien une telle attitude dans notre société; toutefois, pour Hunyadi, les raisons alléguées à l'appui de cette opposition ne sont généralement pas les bonnes. En effet, on invoque souvent la négation de la dignité humaine que le clonage impliquerait, et ce jusque dans les textes juridiques internationaux, mais c'est une erreur: la dignité, telle que nous l'entendons dans le contexte d'une société libérale, étant conférée et liée à la possession des droits fondamentaux (les Droits de l'Homme), il est évident qu'aucun être humain, qu'il soit cloné ou non, ne peut par définition en être privé; étant inaliénable, la dignité ne peut être que violée. Non, le problème est ailleurs: «Le consensus négatif autour du clonage est à rapprocher structurellement de phénomènes comme le refus contemporain de l'esclavage ou du droit de vote censitaire» (p. 71), c'est-à-dire comme quelque chose qui heurte de plein fouet un élément fondamental de notre contexte moral objectif, l'*autonomie* de la personne. Effectivement, le clone ne peut choisir qui il est, on choisit pour lui; plus précisément: celui qui décide de se cloner choisit lui-même quel patrimoine génétique il va donner à son clone, tellement que ce n'est plus la loterie naturelle qui en décide, elle dont le caractère aveugle ménageait un espace d'indétermination, et donc de liberté. Il en va ici comme du génie génétique amélioratif (le méliorisme, qu'on confond trop souvent avec l'eugénisme): on veut produire – manufacturer disent certains – un enfant qui possède des traits choisis. Pour caractériser cette situation, Hunyadi parle de «*fardeau ontologique vécu à la première personne*» (p. 75). Certes, l'enfant n'est pas entièrement fabriqué, car le déterminisme génétique est faux, mais il n'en reste pas moins pré-déterminé, prévu à l'avance, si on ose dire, et qui plus est: prévu à l'identique d'un être humain déjà existant. Certes encore, l'identique ne l'est pas vraiment – deux clones ne sont pas génétiquement plus identiques que deux vrais jumeaux, ils le sont même moins –, mais le problème n'en subsiste pas moins: «Si le clonage préserve effectivement l'altérité de l'autre – au sens des jumeaux monozygotes qui sont autonomes et différents malgré l'identité de leur patrimoine génétique –, il abolit en revanche une autre forme d'altérité, plus radicale, l'*altérité de soi* qui fait que, dans les conditions normales de procréation qui ont été celles des humains à ce jour, l'on s'éprouve autre que les autres, du simple fait d'être né» (p. 83). Pour Hunyadi, l'altérité de soi qui, avant que la possibilité du clonage soit envisagée, passait inaperçue, est ce sentiment ontologique d'être autre que tout autre, condition nécessaire «d'un exercice authentique de l'autonomie» (p. 85). Bref, le clonage reproduc-

tif implique une dépossession du soi, il est une barrière à l'authenticité: avant d'être moral, le fardeau est effectivement ontologique.

Sur cette base, notre philosophe examine encore d'autres pratiques liées aux biotechnologies, comme l'eugénique négative (avorter un enfant porteur d'un défaut génétique) et le diagnostic pré-implantatoire d'une part, le clonage thérapeutique et les cellules souches de l'autre. Pour lui, ils ne posent pas du tout le même problème, car ils s'inscrivent les premiers dans le projet d'avoir un enfant en bonne santé qui puisse mener une vie digne d'être vécue, les derniers dans celui de recouvrer la santé. Certes, l'usage de ces moyens pose d'autres questions morales, mais il faut soigneusement les distinguer de celle, tout à fait particulière, que pose le clonage, à savoir, comme on l'a dit, la manufacture de l'enfant, qui est une forme d'instrumentalisation et donc de non reconnaissance de l'altérité de soi: «Programmer quelqu'un pour satisfaire les désirs d'un tiers est une évidente atteinte à l'autonomie personnelle, une ingérence dans le patrimoine génétique d'autrui qui est sinon la plus brutale, du moins la plus radicale instrumentalisation de l'homme par l'homme qui ait jamais été» (p. 117). Pourtant, objectera-t-on, le projet de modeler nos enfants et de changer la nature humaine ne datent pas des biotechnologies, comme l'attestent tous les projets éducatifs depuis la nuit des temps. Certes, mais il y a là, selon Hunyadi, des différences si importantes dans les conséquences des moyens mis en œuvre qu'on doit considérer que les réponses morales traditionnelles sont insuffisantes. D'où sa conclusion: «On a l'habitude d'appliquer l'éthique au clonage, c'est-à-dire de demander à telle ou telle éthique de dire ce qu'elle pense du clonage et des biotechnologies associées. Ici, c'est l'inverse qui a été entrepris: appliquer le clonage à l'éthique, c'est-à-dire voir ce que l'émergence d'un problème comme celui du clonage révélait de la réflexion éthique elle-même» (p. 148). Et ce qu'elle révèle, fondamentalement, c'est l'importance de l'altérité de soi, qui serait passée inaperçue si l'on avait appliqué la méthodologie habituelle. Ainsi que notre philosophe le dit encore et, plus brutalement, dans un article récent: «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.»¹

Comme on s'en rend compte, l'ouvrage de Mark Hunyadi contient en filigrane toute une philosophie et une éthique de la technique, jugée à l'aune du contexte moral objectif, qui est autant ontologique que moral, l'auteur utilisant souvent les deux termes en tandem. Cette approche se veut antinaturaliste (la nature humaine ne saurait jouer de rôle législateur, pour parler à la manière de Kant) et antiréaliste (normes et valeurs morales ne sont pas à rechercher en dehors du domaine humain, la dignité, par exemple, n'étant pas découverte mais conférée). Il s'agit là de deux traits fondamentaux de l'approche de Hunyadi, et de traits avec lesquels je suis en désaccord; c'est pourquoi ils formeront

¹ «Ce que le clonage fait à l'éthique», in D. MÜLLER, H. POLTIER (éds), *Un homme nouveau par le clonage?*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 130.

l'arrière-plan de mes remarques. L'arrière-plan, car je ne veux pas les discuter directement – d'autant qu'il y faudrait un ouvrage, celui-là même que Mark Hunyadi commente et critique dans l'autre partie de cette étude croisée. Mon propos sera de mettre en évidence trois points qui m'apparaissent fragiles dans sa conception, à savoir le lien interne qui est tracé entre le clonage et l'altérité de soi, la distinction du naturel et de l'artificiel qui, selon Hunyadi, est un élément central de notre contexte moral objectif, et sa critique du concept de nature humaine ; trois points dont la faiblesse, à mon sens, révèle celle des fondements de l'approche de l'ouvrage.

A. Le lien interne entre le clonage et l'altérité de soi

Pour notre philosophe, il y a un lien interne entre le clonage reproductif et le viol de l'altérité de soi : tout clonage viole cette altérité, tellement que si une pratique ne la viole pas, ce n'est pas une forme de clonage. Mais c'est faux, car il existe des clonages qui ne violent pas cette altérité et qui, par conséquent, ne constituent pas une instrumentalisation du clone. *Isidore et Eulalie désirent avoir un enfant depuis longtemps, mais Isidore est stérile : il ne produit pas de spermatozoïdes. Il leur est donc inutile de faire appel aux techniques habituelles de procréation artificielle (PMA). En désespoir de cause, ils souhaitent avoir recours au clonage, le génome de l'enfant provenant d'une cellule du père et l'ovule provenant de la mère.* Il est facile de voir qu'un tel clonage est un moyen au service de la PMA, qui, au plus, est un peu moins naturel que les autres techniques utilisées, puisque c'est non seulement le caractère sexuel de la procréation qui est mis entre parenthèses, mais encore son caractère sexué, dans le sens où les deux gamètes ne sont plus indispensables et que le matériel génétique pertinent pourrait ne venir que d'un seul individu. Dans l'exemple choisi, les deux sexes sont encore présents, mais ce n'est en aucun cas une nécessité.

Ajoutons que ni Isidore, ni Eulalie ne désirent quoi que ce soit d'autre pour leur enfant, si ce n'est qu'il puisse mener une vie signifiante de son choix. Certes, ils savent qu'il aura bien des caractères physiques et psychologiques de son père, plus en tout cas qu'un enfant conçu de manière «normale», mais ils savent aussi que les conditions de son éducation seront suffisamment différentes de celles qu'ont eues ses parents pour qu'il puisse être véritablement lui-même, à l'instar d'un jumeau qui serait éduqué loin de son frère.

Il n'existe donc pas de lien interne entre le clonage reproductif et le viol de l'altérité de soi : le clonage *en lui-même* n'instrumentalise pas plus le bébé que la PMA ; tous deux satisfont ce désir d'enfant dont parlait déjà Aristote, cette «tendance naturelle à laisser après soi un autre être semblable à soi»². Le lien est donc externe. Mais qu'est-ce qui peut bien le créer, car il est de fait que bien

² *La Politique*, 1252a 28-29, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 25.

des clonages tombent sous le coup du jugement de Hunyadi ? Tout simplement les désirs, projets et préférences des parents. Ceux-là, en effet, peuvent être bienfaisants ou malfaisants, respectueux de l'autonomie de l'enfant et de son altérité de soi, comme ils peuvent les fouler aux pieds. Pensons encore aux bébés Nobel.

Dans cette optique, comme le relève James Childress, d'autres motivations pour un clonage pourraient être moralement acceptables: «Cloner pour procurer une source compatible de matériau biologique, comme de la moelle osseuse, pour un traitement; cloner un enfant mourant; cloner pour prévenir des maladies génétiques»³. Chaque fois, si objection morale il peut y avoir, elle n'aura rien à voir avec l'altérité de soi – sauf peut-être dans le second cas –, et s'il y a effectivement instrumentalisation, il faut rappeler que l'interdiction kantienne ne porte pas sur l'instrumentalisation tout court, mais sur la réduction d'autrui au statut d'objet – car on instrumentalise régulièrement les êtres humains, dès qu'on leur demande quelque chose, et on instrumentalise presque inévitablement les enfants qu'on projette, puisqu'on les désire en grande partie pour nous, pour l'épanouissement qu'ils vont nous apporter. Or il n'y a pas de raison qu'un enfant-médicament, comme on l'appelle, soit *nécessairement réduit* à un tel statut, rien n'empêchant de reconnaître qu'il possède sa propre valeur intrinsèque et qu'il soit aimé pour lui-même.

Certes, le clonage peut être utilisé dans des buts immoraux, mais pas plus que bien d'autres techniques de PMA, pour ne rien dire des moyens qui n'ont rien à voir avec les biotechnologies, comme l'éducation, puisque c'est *l'intention* des parents qui compte d'abord ici, à savoir la bonne volonté dont parlait Kant ou l'intention droite des aristotéliciens. Il est vrai que l'éducation manifeste bien des différences d'avec le clonage, différences qu'Hunyadi se plaît à souligner, mais du point de vue des projets parentaux, cette différence peut parfaitement s'estomper: l'éducation elle aussi, et depuis toujours, est une menace potentielle contre l'altérité de soi. Dès lors, le ban presque universel sur le clonage reproductif humain, s'il se justifie actuellement au vu des risques que la technique fait courir à l'enfant, ne saurait se fonder sur un viol *sui generis* de l'altérité de soi, à moins d'injecter dans ce concept des éléments étrangers aux fins qu'une conception robuste de l'idéal d'autonomie de la personne doit honorer et promouvoir.

B. *La distinction du naturel et de l'artificiel*

Le clonage est encore moins *naturel* que la PMA, ai-je dit. Si Hunyadi n'en fait pas un argument contre le clonage, il souligne néanmoins que la distinction entre le naturel et l'artificiel fait partie du contexte moral objectif – on pourrait penser qu'elle fait plutôt partie du contexte métaphysique, mais Hunyadi nie la

³ «The Challenges of Public Ethics», Hastings Center Report, 1997/5, p. 10a.

pertinence d'une telle distinction, dans la mesure où pour lui c'est l'intention du locuteur qui détermine le domaine auquel le discours appartient: «Dès que l'ontologie vient au secours de l'éthique, l'ontologie devient éthique, elle se détruit elle-même comme ontologie» (p. 136). Il affirme en effet: «Le partage entre le naturel et l'artificiel [...] offrait à notre appréhension spontanée du monde une grammaire solide. Or si la vie elle-même devient un artefact [...] alors une frontière jusque-là tenue pour fixe est franchie, de l'instabilité est produite, de l'incertitude est créée» (p. 21). Par là, il fait écho à ce passage de Habermas: «La question qui m'intéresse tout particulièrement est celle de savoir comment la dédifférenciation qu'opère la biotechnologie sur des distinctions usuelles entre ce qui croît naturellement et ce qui est fabriqué, entre le subjectif et l'objectif, modifie la compréhension que nous avions jusque-là de nous-mêmes du point de vue d'une éthique de l'espèce humaine»⁴.

Or cela pose un problème: les «distinctions usuelles» dont parle le philosophe allemand et la «grammaire solide» dont parle Hunyadi, certes au passé, recouvrent des distinctions opérées par la science pré-moderne et qui ont été définitivement abandonnées par les esprits éclairés dès le XVII^e siècle. Rappelons-le.

Pour la physique aristotélicienne, dit Gilson: «Tous les êtres se répartissent en deux classes; et ces deux classes ne sont pas celles des êtres vivants et des êtres inorganiques, mais celles des êtres naturels et des êtres artificiels»⁵, car seuls les premiers ont un principe interne de mouvement, à savoir une nature. Mais, objecte Robert Boyle en 1666 déjà: «Je ne vois pas pourquoi tout ce que le feu des chimistes produit devrait être considéré comme non naturel mais comme artificiel, puisque le feu, qui est le grand agent de ces changements, ne cesse pas, en étant employé par des chimistes, de fonctionner comme un agent naturel»⁶. En chauffant de la silice, le chimiste ou l'artisan produisent artificiellement du verre, mais ce verre est exactement le même que celui que la chaleur d'un volcan produit dans sa cheminée ! La distinction entre le naturel et l'artificiel n'a donc aucun fondement scientifique et il faut affirmer leur identité ontologique. Bref, ce que la nature fait, nous pouvons le faire et d'ailleurs nous le faisons déjà depuis longtemps, comme l'atteste l'exemple du verre. Ainsi, les biotechnologies, en artificialisant ce que la nature parvient (mal) à faire, ne font que se couler dans le moule des acquis de la science nouvelle, qui a modifié il y a bien longtemps on le voit «la compréhension que nous avions jusque-là de nous-mêmes», ce dont Habermas ne paraît pas s'être rendu compte – par ailleurs cette compréhension n'avait rien à voir avec ce qu'il nomme «éthique de l'espèce humaine» (*Gattungsethik*), mais c'est ici une autre question.

⁴ *L'avenir de la nature humaine*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002, p. 40.

⁵ *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1984, p. 155.

⁶ *The Origin of Forms and Qualities in The Works of the Honourable Robert Boyle*, Londres, 1966, t. 3, p. 51.

L'instabilité produite et l'incertitude créée l'ont donc été depuis fort longtemps, et il y a fort longtemps aussi que la science les a levées; simplement notre pouvoir s'étend actuellement passablement plus loin qu'au XVII^e siècle, et donc notre responsabilité aussi. Cette responsabilité peut bien créer l'an-goisse dont parle Sartre, il n'y a là rien de fondamentalement nouveau et ici on peut douter que le clonage ait fait grand chose à l'éthique. Ou plutôt, ce qui est nouveau, c'est le déplacement de la frontière entre ce qui dépend de nous et ressortit à notre responsabilité et ce qui n'en dépend pas et ressort au hasard, à la nature – d'où l'expression de «loterie naturelle». Dworkin souligne justement que l'existence d'une telle frontière est cruciale pour notre expérience morale et que, quand elle se déplace, «une période de stabilité morale est remplacée par de l'insécurité morale»⁷. Mais, ajoute-t-il, si le clonage comme le génie génétique est à l'origine d'un tel déplacement, ce n'est pas la première fois: par exemple, les progrès de la médecine nous ont déjà obligé à revenir sur la question de notre responsabilité par rapport à notre propre mort (pensons aux débats sur l'euthanasie).

Si c'est cela que Hunyadi veut mettre en lumière, il a bien raison de le faire; mais il subsiste toutefois un problème. Affirmer que la distinction du naturel et de l'artificiel fait partie du contexte moral objectif ou de notre compréhension spontanée du monde, c'est affirmer que ce contexte et cette compréhension, qui ont pour fonction de guider notre action, *comprendent des théories fausses et réfutées depuis belle lurette* ! Ne pas s'en inquiéter, c'est ensuite *prétendre que la morale est immunisée contre tout ce que la science nous apprend du monde et de l'homme*. Certes, il s'agit moins ici de science tout court que de doctrines métaphysiques ou ontologiques liées à cette science; mais il n'en reste pas moins qu'on est ici en présence d'énoncés descriptifs qui prétendent dire *ce qui est* et qu'on ne saurait donner un poids moral à des contre-vérités (tout comme, d'ailleurs, on ne donne aucun poids moral à la thèse que deux clones sont numériquement identiques et donc que le clonage est une atteinte à notre identité, puisque c'est faux).

Or, de par sa négation de la pertinence de la distinction entre le moral et l'ontologique, Hunyadi, à mon sens, se met effectivement dans l'impossibilité de tenir compte de ce que la science dit, si bien que, en définitive, il doit alimenter la partie ontologique du contexte moral objectif à la source des croyances qui ont cours, en niant qu'on puisse se prononcer sur leur valeur de vérité, puisqu'elles sont devenues éthiques, et qu'il soutient une position antiréaliste en éthique. Si l'on préfère, la science n'a pas de statut privilégié, elle est un élément du contexte socio-objectif comme un autre, dont la valeur de vérité dépend du consensus social: dans cette optique, on pourrait voter sur la vérité comme on vote sur le clonage. Dès lors, tout le projet de l'ouvrage devient problématique, puisqu'il était justement de montrer que les biotechnologies,

⁷ *Sovereign Virtue*, Londres, Harvard UP, 2000, p. 444.

et donc les *technosciences*, en tant qu'éléments extérieurs au contexte moral objectif, font quelque chose de fondamental à l'éthique.

C. Le concept de nature humaine

Il faut donc maintenir une distinction entre l'éthique et l'ontologique, même s'il n'est pas nécessaire de la comprendre sur le mode du positivisme viennois d'avant-guerre. S'il en va ainsi, l'éthique ne peut faire l'économie de ce que disent les différentes disciplines descriptives (les sciences et la métaphysique) sur la nature humaine.

Or, Hunyadi le nie, au nom justement – et paradoxalement – de la science : «En quelques années, la biologie moléculaire a rendu plausible l'idée jusque-là inouïe d'une *plasticité intégrale* de l'homme, n'ayant pour limites que celles de la physique et de la biologie elles-mêmes. Ce faisant, elle a efficacement sapé l'idée d'une *nature humaine* à partir de laquelle devait se penser le problème de la moralité» (p. 24). Je dirais plutôt que la biologie a révélé que la nature humaine consistait dans la plasticité; mais ce n'est pas ce qui va m'arrêter ici. À mon sens, ce passage repose sur un malentendu : la nature humaine à laquelle la plupart des philosophes ont eu recours (car Hunyadi construit ce concept de manière large, permettant de dire que non seulement Platon et Aristote s'en inspirent, mais encore Kant et Rawls, soit sur le mode positif, soit sur le mode négatif), n'est pas la nature biologique de l'être humain, mais sa nature métaphysique, qui est généralement désignée par le concept de *personne*.

Douglas Rasmussen, qui adopte un point de vue aristotélicien, voit les choses ainsi : «La nature humaine est téléologique, c'est-à-dire que les êtres humains ont un *telos* ou une fonction naturelle; et elle suppose que cette fonction naturelle a une portée morale»⁸. Autrement dit : nous sommes des êtres téléologiques qui avons pour tâche d'atteindre notre fin, c'est-à-dire de réaliser notre nature, de fonctionner normalement/idéalement en tant qu'êtres humains, bref, de nous épanouir. C'est là un concept qui d'ailleurs peut s'étendre à tout être vivant, même si c'est chez l'homme seul qu'il a une portée morale, et rien ne sera changé si l'homme se modifie, comme l'espèrent les transhumanistes : le transhumain aura toujours une fonction à remplir et le fera plus ou moins bien, tant qu'il restera un être téléologique. Moins abstrairement et en revenant à l'être humain actuel, quand on invoque les biotechnologies, c'est toujours pour faire de l'être humain une personne plus performante, surperfonctionnant pour ainsi dire, améliorant ses capacités naturelles, ce qui, comme on l'a vu, est un antique projet.

On voit particulièrement bien que ce concept de nature n'est pas celui de la biologie dans l'usage qu'en fait le bioéthicien américain Tristram Engelhardt.

⁸ «Human Flourishing and the Appeal to Human Nature», *Social Philosophy and Policy*, 1999/1 p. 32.

En tant que libéral, il affirme avec force la séparation des sphères publique et privée et considère même que chacune ressortit à une morale différente. Pour la morale publique, ce qui compte est le respect de l'autonomie et des libertés fondamentales de la personne, c'est tout. Il s'ensuit que toute conception qui ferait référence à la nature doit être rejetée, et sur ce plan il pense notamment aux actes contre nature dénoncés dans certaines morales religieuses. Ainsi, à propos de l'homosexualité, il affirme: «Comment peut-on soutenir sur une base non religieuse que, par exemple, l'homosexualité n'est pas *naturelle*, si la nature humaine est le produit de processus d'évolution qui pourraient avoir développé les gènes de l'homosexualité ? [...] Les produits de l'évolution sont sans force normative intrinsèque»⁹. Mais en ce qui concerne la morale privée, il en va tout autrement, d'autant que notre bioéthicien appartient au christianisme orthodoxe traditionnel: «L'homosexualité, l'adultère et la fornication pourraient, dans le contexte de ce monde, être biologiquement normaux et sains en ce sens qu'ils seraient adaptifs», mais cela n'empêche pas qu'ils soient des péchés, car «les désirs charnels autres que ceux qui lient un mari et sa femme sont *non naturels* en ce sens qu'ils ne sont pas dans l'ordre et qu'ils nous éloignent du salut»¹⁰. Les faits de l'évolution, dénués de toute finalité, sont muets sur les fins que nous devons poursuivre en tant qu'êtres humains; pour le savoir, il faut puiser à une autre source qui pourrait même nous enjoindre d'aller contre ce que l'évolution a fait de nous. On voit immédiatement que deux concepts différents de «nature» sont à l'œuvre ici:

- 1° La nature au sens biologique, c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes produits par l'évolution (en ce qui concerne l'être humain et le vivant)
- 2° La nature au sens métaphysique, définie ici par Engelhardt comme «ce qui est dans l'ordre et nous rapproche du salut».

Or, si la nature au premier sens n'a aucun impact éthique direct, ce n'est pas le cas de la seconde. D'où ce jugement d'Elliott Sober: «Dans la mesure où "naturel" signifie quelque chose du point de vue biologique, il signifie très peu de chose du point de vue éthique. Et inversement, dans la mesure où "naturel" est compris comme un concept normatif, il a très peu à voir avec la biologie»¹¹.

Cela dit, il serait aussi possible de faire une lecture du passage que j'ai cité au début de ce paragraphe qui l'accorde avec ce que je viens de dire: les sciences nous ont appris que notre nature métaphysique n'était pas ce que l'on croyait, et donc que notre fonction était différente de ce qu'on pensait, ce qui, bien sûr, doit modifier l'éthique. Mais alors, la moralité ne serait plus indifférente à la science et à la métaphysique et il deviendrait difficile de ne pas

⁹ *The Foundations of Bioethics*, Oxford, OUP, 1986, p. 6. Je souligne.

¹⁰ *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, Swets & Zeitlinger, 2000, p. 247. Je souligne.

¹¹ «Philosophical Problems for Environmentalism», in R. ELLIOT (éd.), *Environmental Ethics*, Oxford, OUP, 1995, p. 234.

accorder un privilège aux sciences dans la recherche de la vérité conçue comme objective et extérieure au contexte moral.

2. Réponse de Mark Hunyadi

La lecture que fait Bernard Baertschi de mon livre *Je est un clone*, telle qu'elle transparaît dans son compte-rendu à vrai dire peu conventionnel (et c'est un compliment), est dans l'ensemble fidèle au projet philosophique qui l'anime. Fidèle, à un détail près, mais qui est déterminant dans la confrontation de nos stratégies argumentatives. Il ne s'agit à vrai dire pas tant d'un détail que d'un point méthodologique à mes yeux crucial, mais que Baertschi passe sous silence, soucieux qu'il est de réfuter mes thèses antinaturalistes et antiréalistes, conformément, comme il se doit, à ses propres présupposés philosophiques tels qu'il les avait explicités dans son livre *Enquête sur la dignité humaine*.

Ce point de méthode consiste en la distinction, jamais mentionnée par Baertschi mais centrale dans toute la stratégie de *Je est un clone*, entre les points de vue de la première et de la troisième personne – une dualité de points de vue reflétée dans le titre même de l'ouvrage, référé comme l'on sait à une célèbre phrase de Rimbaud. Il s'agit de dire que le clonage reproductif humain nous *oblige* en quelque sorte à adopter le point de vue de la première personne – celui du futur clone —, car ce qu'on envisage, c'est bien la création d'une *personne*, c'est-à-dire d'un être qui un jour s'exprimera en face de nous comme un *je* à part entière. La moindre des choses semble être d'essayer, par expérience de pensée naturellement, de se mettre à sa place, pour tenter de voir ce que cela peut bien faire que d'être un clone – un être qui *saura* qu'il a été voulu à l'identique de quelqu'un d'autre par quelqu'un d'autre. Autrement dit, ce qui distingue l'argumentation développée dans *Je est un clone* de l'extrême majorité des arguments habituellement développés sur le clonage, c'est ce *décentrement méthodologique* qui permet d'adopter hypothétiquement le point de vue du clone ; et l'on peut dire, en conséquence, que le premier effet du clonage sur l'éthique est de commander ce décentrement, plus encore, si l'on peut dire, que ne le font généralement les différentes éthiques de la discussion, dont le principe même repose sur une telle pluralisation des points de vue. Car dans celles-ci, il ne s'agit pas tant de se mettre à la place d'autrui que de lui donner la parole, de manière à ce que la procédure de discussion garantisse suffisamment que le point de vue de chacun ait pu se faire valoir : ce n'est pas *moi* qui doit me mettre à la place d'autrui, c'est la discussion qui assure un décentrement effectivement réalisé dans une procédure réellement menée à terme, où chaque *je* joue le rôle d'un *tu* pour l'autre. Avec le clonage au contraire, impossible bien sûr de mener une telle discussion, puisque le principal intéressé n'est pas là ; et s'il faut imaginer un *tu* hypothétique pour imaginer ce que pourrait être une discussion possible avec lui, il faut d'abord le constituer en *je* qui a un point de vue à faire valoir. Le décentrement qu'accomplit la procédure dans les éthiques

de la discussion, c'est à *nous* de l'accomplir dans le cas du clonage – c'est en tout cas le minimum moral que me semble commander la perspective de la création d'un *je* dont la *création même* est l'objet d'un souci moral (ce qui n'est pas le cas dans la procréation naturelle : sauf circonstances particulières, on ne se demande pas s'il est *moral* d'avoir des enfants ; mais si, à cause de telles circonstances, la question se posait tout de même, adopter le point de vue de l'enfant à venir deviendrait, précisément, un argument moral important). À mon sens, et pour les raisons qui viennent d'être dites, un tel décentrement s'impose dans le cas du clonage indépendamment même de toute éthique procédurale de la discussion : c'est un réquisit que commande la nature même du clonage, dont la visée est de créer une personne. En l'occurrence, la thèse de mon livre sur ce point est que l'adoption de la perspective de la première personne révèle, au sens photographique du terme, des dimensions de la réalité personnelle qui ne sont pas accessibles à la perspective de la troisième personne : notamment «l'autonomie ontologique», à savoir le fait de ne pas devoir ses capacités génétiques à la programmation délibérée d'un tiers (autonomie très différente du sens habituel de la libre disposition de soi), et «l'altérité de soi», à savoir cette expérience de soi-même comme autre que tout autre (altérité très différente de l'altérité constatée par quelqu'un d'autre).

Or, précisément, les argumentations habituelles sur le clonage, y compris celle de Baertschi tant dans son livre que dans son compte rendu du mien, restent entièrement confinées à la perspective de la troisième personne, celle d'un observateur extérieur qui considère le clone non comme un sujet moral, mais comme un objet moral. Vu de cette perspective, les questions pertinentes sont celles des torts éventuels, médicaux ou juridiques, faits au clone, ou celles des intentions, authentiquement procréatrices ou instrumentalisantes, des parents, ou encore celles des finalités humaines générales – toutes questions qui se résolvent du point de vue théorique d'une troisième personne. Nul besoin pour les affronter de se décentrer au point de vue de la première personne. J'aime-rais pourtant montrer, en réponse à la première réflexion critique de Bernard Baertschi, que ce point de vue ne se laisse pas si aisément éliminer.

A. *L'altérité de soi*

Ainsi, Baertschi conteste dans sa première objection, exemple à l'appui, que le clonage viole ce que j'appelle l'altérité de soi. Il m'impute – à juste titre – la thèse selon laquelle il y aurait un «lien interne entre le clonage reproductif et le viol de l'altérité de soi». Et de m'opposer le cas d'Isidore et Eulalie qui, suite à la stérilité d'Isidore, n'ont d'autre choix que de prélever l'ADN nucléaire de celui-ci pour l'implanter dans un ovule provenant d'Eulalie – sorte de PMA non sexuée, le génome final étant la copie de celui du seul père. Cet exemple, qui rapproche au plus près, effectivement, le clonage reproductif d'une PMA, devrait prouver, selon Baertschi, qu'il n'y a pas de lien interne entre clonage

et viol de l'altérité de soi: certes, dit-il, les parents «*savent* qu'il aura bien des caractères physiques et psychologiques de son père, plus en tout cas qu'un enfant conçu de manière “normale”, mais *ils savent aussi* que les conditions de son éducation seront suffisamment différentes de celles qu'ont eues ses parents pour qu'il puisse être véritablement lui-même, à l'instar d'un jumeau qui serait éduqué loin de son frère» (c'est moi qui souligne). Cet exemple suffirait donc à montrer que le clonage n'a pas de relation intrinsèque au viol de l'altérité de soi, car il illustre un cas de clonage où le bébé n'est en rien plus instrumentalisé qu'un bébé issu de la procréation naturelle; ce qui montre a contrario que lorsqu'il y a effectivement viol de l'altérité de soi ou instrumentalisation, cela n'est pas tant dû au clonage qu'aux désirs et intentions des parents, toujours potentiellement menaçants pour l'autonomie de l'enfant, comme peuvent l'être des projets éducatifs qu'on lui imposerait unilatéralement. Le lien entre clonage et atteinte à l'altérité de soi serait donc purement externe.

Mais cet argument manque l'essentiel du concept d'altérité de soi. Car le savoir dont parle Baertschi, ce savoir qui garantit en quelque sorte la pureté des intentions des parents et protège contre l'instrumentalisation du clone, ce savoir qu'il invoque est celui *des parents*; c'est un savoir en troisième personne à propos du futur bébé et qui reste aussi extérieur à lui que les droits qu'on pourrait lui accorder pour le protéger contre toute discrimination arbitraire. Ce que Baertschi omet de dire à propos de l'altérité de soi, c'est que c'est un concept qui entend restituer la notion d'altérité *du point de vue de la première personne*, précisément; à la différence de la notion classique d'altérité (être autre aux yeux d'un *tiers*, comme deux jumeaux sont autres, c'est-à-dire différents, aux yeux de leurs parents), l'altérité de soi désigne cette condition ontologique primordiale de se sentir *autre que tout autre*, de savoir que l'on est unique du simple fait qu'on est le fruit de la rencontre aléatoire de deux gamètes. C'est cette conscience qu'a le clone d'avoir été voulu à l'identique de quelqu'un d'autre qui vient perturber son sentiment d'altérité de soi, et cette conscience est totalement indépendante des intentions qu'avaient les parents en décidant de recourir au clonage. Pour le clone, les désirs des parents importent peu, car quelle que soit leur pureté, le fait est qu'il *est* une copie à l'identique en l'occurrence de son père, et c'est la conscience de ce fait qui ne peut pas, à mon sens, ne pas perturber le rapport pratique que le clone entretient à lui-même, sapant ainsi les conditions d'exercice de son autonomie réelle. (J'ajouterais même que le fait d'être, selon l'exemple de Baertschi, le clone biologique de son propre père, c'est-à-dire de celui qui va l'éduquer, pourrait bien être *encore* plus perturbant pour l'altérité de soi que d'être le clone d'une personne plus lointaine; être la copie génétique de son père ne disposera certainement pas favorablement à la conquête de sa propre autonomie). C'est en ce sens que je disais dans *Je est un clone* que l'aléatoire (le hasard de la rencontre de deux gamètes) préserve l'altérité: l'aléatoire génétique de la reproduction sexuée garantit au clone la conscience d'être autre que tout autre, base de l'exercice réel de l'autonomie.

Ce que Baertschi veut dire, c'est qu'il se pourrait très bien que les parents n'aient pas, en recourant au clonage, de volonté instrumentalisante; et je l'accorde bien volontiers. Mais cela ne réfute en rien mon argument de l'altérité de soi, qui se déploie non au niveau des rapports entre les parents et l'enfant, mais au niveau du rapport pratique que le clone entretient avec lui-même; et ce rapport est indépendant de l'intention originaire des parents. Mon hypothèse est que ce rapport ne peut pas ne pas être perturbé par la conscience d'être le duplicata génétique de quelqu'un d'autre; et que si, dans le rapport pratique de soi à soi, s'immisce en permanence l'image de quelqu'un d'autre, c'est la capacité d'autonomie qui s'en trouve radicalement affectée – notamment le sentiment rétrospectif de pouvoir considérer devoir à soi-même ses propres succès et propres échecs. La moralité ou l'immoralité des buts initiaux des parents n'ont rien à voir là-dedans.

B. Le partage entre le naturel et l'artificiel

J'en viens maintenant à l'argument sur le partage entre le naturel et l'artificiel, argument selon lequel ce partage reposerait sur une conception pré-scientifique du monde, générant donc des croyances fausses qui ne peuvent en conséquence légitimement prétendre à guider notre action. Et surtout, Baertschi m'accuse de me mettre dans l'impossibilité de tenir compte du discours scientifique, parce que j'aurais nié a priori la distinction entre le moral et l'ontologique.

Tout d'abord, je trouve à mon tour sans fondement sérieux la thèse selon laquelle «la distinction entre le naturel et l'artificiel n'a aucun fondement scientifique», et ce n'est certainement pas le raisonnement naïf de Boyle (1666) produit à son appui qui pourrait à mes yeux la renforcer: qu'un objet artificiellement créé agisse par la suite selon les lois naturelles auxquelles l'environnement physique est soumis ne suffit certainement pas à effacer la différence entre le naturel et l'artificiel. Mais de toute façon, en contradiction avec ces thèses aussi curieuses qu'intrépides, Baertschi reconnaît au paragraphe suivant, contre toute attente et à l'inverse de ce qu'il vient de dire, ce qui est exactement ma propre thèse, à savoir que «ce qui est nouveau, c'est le déplacement de la frontière entre ce qui dépend de nous et ressortit à notre responsabilité et ce qui n'en dépend pas et ressortit au hasard, à la nature». Cette frontière entre ce qui ne dépend pas de nous et ce qui en dépend recouvre à mon sens très exactement la distinction entre le naturel et l'artificiel que j'ai introduite dans ma discussion sur le clonage; et je ne vois aucune raison, ni scientifique, ni morale, d'y renoncer. Je maintiens que cette distinction catégoriale fait partie de notre appréhension spontanée du monde, et qu'elle a une frontière poreuse. Elle l'a toujours eue, certes, mais le clonage lui fait franchir une étape importante en faisant désormais dépendre de nous ce qui était jusqu'à aujourd'hui considéré comme intouchable, à savoir l'aléatoire de la constitution génétique

de la personne. Tout au contraire de ce que prétend Baertschi, je considère bel et bien que le Contexte Moral Objectif est puissamment influencé par le savoir scientifique – comme le montre d'ailleurs de façon éclatante le souci *moral* dont est l'objet le clonage !

Quant au fait que ma négation de la pertinence de la distinction entre le moral et l'ontologique m'interdirait de prendre en compte ce que dit la science, il repose sur un malentendu. Et ceci pourrait peut-être éclairer ce qu'à mon tour je déplore dans son propre livre, *L'Enquête sur la dignité humaine*. Il ne s'agit bien évidemment pas de nier la différence entre le domaine moral et le domaine ontologique; ce qui est en question, c'est *l'usage* que l'on fait des propositions ontologiques (ou des faits métaphysiques, comme il aime à dire) dans des raisonnements moraux. C'est à mes yeux dans la mesure où des propositions *ontologiques* sont *utilisées* dans des raisonnements *moraux* que la distinction entre le moral et l'ontologique s'abolit, l'ontologique devenant *ipso facto* moral. Que l'homme ait des «fins essentielles», par exemple, est assurément une proposition ontologique ou métaphysique décrivant un fait caractérisant l'être humain en tant que tel; mais si cette même proposition est *utilisée* aux fins morales d'une condamnation de l'homosexualité, par exemple, elle devient immédiatement morale par cette utilisation même. C'est dans cette dimension pragmatique de l'usage argumentatif des propositions que la distinction entre le moral et l'ontologique s'abolit – c'est ce qui motive fondamentalement, d'une manière générale, mon rejet de toute ontologie à fins normatives. Mais cela n'immunise en aucune manière le discours moral contre le savoir scientifique, dont je veux montrer au contraire qu'il se répercute grandement (ou devrait le faire) sur lui. Mon rejet de l'ontologie ne concerne que les stratégies de fondation.

C. Le biologique et le métaphysique

Enfin, je n'ai aucune peine à accorder qu'il y a une différence entre la nature au sens biologique et la nature au sens métaphysique. En revanche, je trouve piquant que ce soit Engelhardt qui soit mobilisé pour étayer cette différence. Car il illustre parfaitement, par la négative en quelque sorte, ce que je veux dire lorsque, considérant la dimension pragmatique de leur utilisation dans l'argumentation, je vois fusionner dans un même usage l'ontologique et le moral, ce qui est la démarche métaphysique par excellence. Voici la phrase que cite Baertschi: l'homosexualité apparaît bien pour Engelhardt, dans la morale privée, comme un péché, car «les désirs charnels autres que ceux qui lient un mari et sa femme sont *non naturels* en ce sens qu'ils ne sont pas dans l'ordre et qu'ils nous éloignent du salut». Si ceci est un fait métaphysique, alors il nécessite à tout le moins une justification préalable; car il est sans doute difficile de trouver dans la littérature un exemple plus patent de confusion du moral et de l'ontologique. Si ma conception du naturel et de l'artificiel avait quelque chose

de préscientifique, alors qu'on me permette de remarquer que la conception de la nature comme «ce qui est dans l'ordre et nous rapproche du salut» doit relever de quelque chose comme d'une philosophie paléolithique.

3. *L'éthique des biotechnologies à l'ancienne, par Mark Hunyadi à propos du livre de Bernard Baertschi*

Dans un texte de 1948, le philosophe américain John Dewey notait ceci: «Il serait intéressant d'expliquer comment où et pourquoi des philosophies appropriées aux conditions antiques et médiévales, ainsi qu'aux quelques siècles qui se sont écoulés depuis l'apparition de la science naturelle, ont aujourd'hui perdu toute pertinence au point de rendre plus difficile notre travail de pensée sur le présent»¹². C'était l'idée même de Dewey que l'apparition non pas tant de connaissances nouvelles, mais surtout de méthodes scientifiques inédites obligeait la pensée, sous peine d'obsolescence, à *produire*, au sens littéral du terme, des outils intellectuels nouveaux pour appréhender la réalité nouvelle – c'est ce qu'il a baptisé du nom de *reconstruction*. La reconstruction en philosophie désignait pour Dewey cette exigence de reformuler nos outils théoriques et conceptuels pour surmonter l'incompatibilité, manifeste dans l'époque contemporaine, entre une éthique préscientifique d'un côté, centrée sur l'immuable, et les réquisits de l'enquête scientifique de l'autre, essentiellement caractérisés par une méthode d'apprentissage auto-correctrice, capable de s'orienter en fonction de ses échecs et de ces succès.

Bernard Baertschi est loin de toute idée de reconstruction comprise en ce sens. Il fait même un pari qu'on pourrait dire radicalement antireconstructif, au sens où à l'inverse de ce que souhaitait Dewey, il tente précisément de répondre à des problèmes nouveaux par des moyens anciens – par «des philosophies appropriées aux conditions antiques et médiévales». C'est ainsi qu'il place son gros ouvrage tout entier sous l'autorité d'un contemporain de Saint Thomas, Boèce de Dacie, dont il aime par ailleurs à citer cet adage: «Ce qu'il y a de meilleur en l'homme, nous l'appelons divin», car il condense de manière saisissante, effectivement, cette sorte de perfectionnisme ontologique qui est à la base de sa propre démarche normative. En philosophe scrupuleux, toutefois, et à l'inverse, sans doute, de Boèce de Dacie, Baertschi prend le temps, avant d'exposer ses prises de position éthiques, d'expliquer soigneusement sa position *métaéthique*, justifiant non seulement sa référence à Boèce, mais encore et surtout son recours général aux concepts vétéro-philosophiques qui leur servent de fondement. C'est pourquoi je prendrai moi-même le soin, dans le compte-rendu qui suit, de distinguer dans cette «Enquête philosophique» ces deux niveaux spécifiques, celui (1) de la métaéthique que l'auteur mobilise

¹² J. DEWEY, *Reconstruction en philosophie*, trad. P. Di Mascio, Paris, Publications de l'Université de Pau Farrago/Editions Léon Scheer, 2003, p. 35.

pour justifier ses opinions normatives, et celui, précisément, (2) de l'éthique normative proprement dite, constituée par l'ensemble de ses jugements et évaluations sur les biotechnologies.

A. *Le niveau de la métaéthique*

La réflexion métaéthique de Baertschi s'étage sur plusieurs paliers successifs, qu'il faut soigneusement identifier. Le premier palier est énoncé en toute clarté dans un passage où il synthétise les acquis d'une longue discussion: «Les valeurs non morales se fondent sur des propriétés intrinsèques des êtres, c'est-à-dire sur ce qu'ils *sont*. On peut donc les appeler des valeurs ontologiques. Ces valeurs sont plus ou moins grandes, ce qui permet d'ordonner les êtres dans une hiérarchie; il s'ensuit que la valeur *ontologique* d'un être détermine sa place sur l'échelle des êtres» (p. 127). Telle est la thèse que j'appellerais, donc, le perfectionnisme ontologique, et qui constitue le premier étage de la démarche générale; elle énonce, simplement, une hiérarchie qualitative des êtres, en fonction des propriétés intrinsèques qu'ils possèdent. Mais si l'on en croit Baertschi, ce premier palier est encore moralement neutre, en quelque sorte: certes, «la valeur *ontologique* sert de fondement à la manière dont l'être qui a cette valeur doit être traité» (p. 130), mais en elle-même, cette valeur n'est pas morale, c'est-à-dire, si l'on comprend bien, qu'elle ne confère pas par elle-même de la dignité à l'être qui la possède. Capitale est donc ici la distinction entre la valeur *ontologique* et la valeur *morale*: «Si la valeur *ontologique* d'une personne est fonction de ses capacités naturelles essentielles, sa valeur morale sera fonction de ce qu'elle *fait* de ses capacités naturelles» (p. 131). L'apparente contradiction entre cette citation et la précédente, selon laquelle la valeur ontologique – la valeur qu'un être *a* – sert de fondement à la manière dont un être doit être traité, alors qu'ici c'est ce qu'il *fait* qui détermine sa valeur morale, cette contradiction s'estompe sans doute si l'on précise le sens qu'a le terme de *fondement* sous la plume de Baertschi. Il en va ici très exactement du lien entre la valeur *ontologique* et la valeur *morale*, et ce lien constitue le deuxième palier de la réflexion métaéthique de l'auteur: sur ce point, la thèse plusieurs fois répétée est que les faits métaphysiques (tels ceux qui constituent la valeur *ontologique* d'un être) ont un *impact* – c'est son mot – sur la morale, plus qu'ils ne les *fondent* au sens traditionnel du terme. Ceci veut dire entre autres choses que la nature humaine, qui rassemble l'ensemble des faits métaphysiques qui définissent l'humain, n'est pas tant normative (car on a vu que la valeur *ontologique* était moralement neutre) que *normante* (p. 55), c'est-à-dire *source* de normes plutôt que norme elle-même. C'est ce deuxième palier qui fait de cette enquête un naturalisme, au sens où tout jugement normatif devra faire référence, selon Baertschi, dans l'une ou l'autre de ses prémisses, à la nature humaine; c'est ce naturalisme obligé qu'indique le terme «*impact*», terme vague, certes, mais qui dit suffisamment à la fois le non fondationnalisme de ce naturalisme (car avoir

de l'impact, ce n'est pas fonder), et l'«anti-antinaturalisme» métaéthique de l'auteur – car «impact», cela indique au minimum que la morale ne peut pas se passer d'un recours à ce que nous sommes.

Mais ce n'est qu'au troisième palier que ce «naturalisme essentialiste» (p. 56), comme il se définit lui-même, acquiert une véritable substance: c'est le palier où se définissent les *fins essentielles* de l'être humain, celles qui méritent d'être poursuivies et qui, en conséquence, vont normer l'agir humain et permettre d'évaluer, entre autres choses, les biotechnologies. C'est la thèse des fins essentielles, qui s'énonce comme suit: «Ce que nous sommes a une connexion très étroite avec ce que nous devons être et devons faire, c'est pour cela qu'il est si important de savoir qui nous sommes lorsqu'on s'occupe d'éthique. *Le même concept nous livre notre essence et notre fin*: certaines caractéristiques de la nature humaine se proposent comme méritant d'être poursuivies – ou évitées, si elles sont des caractéristiques de notre déchéance» (p. 51). Ainsi par exemple, «c'est parce que nous sommes des êtres de raison que nous pouvons et devons mener une vie digne d'êtres rationnels» (p. 51).

À dire vrai, cette thèse, ainsi énoncée, semble contredire la neutralité éthique du premier palier, celui du perfectionnisme ontologique, car le lien semble maintenant direct entre notre perfection propre comme caractéristique ontologique – la raison – et cette même perfection comme idéal moral à poursuivre, ce que confirme d'ailleurs cette proposition aristotélicienne forte, qui vient d'être citée: «Le même concept nous livre notre essence et nos fins». Et de fait, le fondationnalisme jusque là masqué par la thèse selon laquelle «le métaphysique a un impact sur le moral» se révèle au grand jour, pleinement assumé par l'auteur: «On doit même dire plus: le moral a un *fondement* dans le métaphysique; bref, non seulement toute conclusion normative s'appuie à *un moment ou à un autre* sur une prémissse métaphysique, mais encore toute conclusion normative s'appuie *ultimement* sur une prémissse métaphysique pure» (p. 61).

Rétrospectivement, le terme «impact» apparaît donc en réalité comme une coquetterie de langage, un euphémisme philosophique: c'est bel et bien du bon vieux fondement métaphysique qu'il s'agissait. Et on peut même dire plus: ce fondement se veut simultanément une véritable *détermination*, au sens où pour Baertschi il serait inconcevable que nous reconnaissions des fins essentielles à l'être humain et qu'en même temps ces fins ne *motivent pas* fondamentalement nos actions. En un certain sens donc, on peut dire que le rapport entre ontologie et éthique est ici même *plus fort* que de simple fondement: car si le fondement se veut être une justification rationnelle effectuée par le philosophe, la détermination dont parle Baertschi se veut *causale* (une causalité mentale, s'entend: une causalité au sens de la causalité des raisons) pour les acteurs moraux eux-mêmes, puisque «les croyances concernant les fins naturelles sont intrinsèquement motivantes» (p. 56). On n'y échappe donc pas, puisque percevoir les fins essentielles, c'est simultanément percevoir la *valeur* de ces fins, et donc vouloir être mues par elles. Au passage, on notera que la distinction entre valeurs ontologiques et valeurs morales s'évanouit ici au profit d'une

théorie de la perception des valeurs que ne renierait pas le philosophe catholique allemand Robert Spaemann. Les foisonnantes réflexions métaphysiques de Baertschi se révèlent donc, finalement, comme le cache sexe de la métaphysique la plus traditionnelle.

Mais cela ne lui donne évidemment pas encore tort: être prémoderne ne signifie pas être dans l'erreur – tout au plus être quelque peu à contrepoids.

À restituer ainsi ces trois paliers métaphysiques, ce qui frappe au premier abord, c'est le *cognitivisme latent* de ce naturalisme moral. Il est bien évident en effet que ces «faits métaphysiques purs» qui fondent la morale, le philosophe doit les *connaître* pour élaborer sa doctrine normative; en conséquence, puisque tout raisonnement moral repose, en un sens emphatique, sur sa mineure métaphysique, c'est la question de sa *vérité* qui est cruciale. Or, le concept de vérité sous-jacent à toute l'entreprise n'est jamais explicité. S'il l'était, il apparaîtrait qu'il s'agit d'un concept purement sémantique de vérité, où la description est supposée simplement refléter les faits dans le langage; c'est ce qui justifie entre autres choses que Baertschi puisse parler de faits métaphysiques *purs*, conformément à la longue tradition antérieure au tournant linguistique (et en particulier pragmatique). Corollaire de cette attitude prémoderne: il est pré-supposé que le philosophe a un accès privilégié à la vérité, et qu'en conséquence les descriptions qui valent pour lui valent également en soi, c'est-à-dire dans l'absolu. C'est ainsi que le philosophe a une autorité souveraine pour décider quelles sont, dans la nature humaine, les propriétés essentielles (avant tout: la raison) et les propriétés inessentielles, qui ne contribuent pas à la dignité de la personne. Cette hypostase de la description du point de vue du philosophe souverain en description de ce qui est véritablement en soi est la matrice de tous les dogmatismes, la clef de voûte de toute pensée qui considère, pour reprendre l'expression de Putnam, qu'il n'y a qu'une seule Théorie Vraie, et que celle-ci se reflète adéquatement dans des descriptions appropriées. C'est cette attitude philosophique très générale qui permet de faire de la mineure métaphysique naturaliste la charnière de tout un système moral. Et effectivement, il faut bien une telle assurance dogmatique pour pouvoir affirmer que «du point de vue de l'éthique [laquelle? la seule Unique Théorie Éthique Vraie?], il n'y a aucun problème à dire que la vie d'une personne a plus de valeur que celle d'une autre personne: moralement parlant, la vie d'un saint vaut mieux que celle d'un tueur en série¹³» (p. 132). Une telle phrase, choquante pour des oreilles éduquées à

¹³ En appui à cette thèse, Baertschi cite pourtant Kant. Mais il le cite faussement! Il dit que Kant parle – c'est une citation de la *Critique de la raison pratique* – «de la valeur morale des actions, sur laquelle repose la valeur de la personne...», ce qui ferait effectivement dépendre la valeur morale d'une personne de ce qu'elle fait. Mais Kant dit dans le passage considéré (*Critique de la raison pratique*, V, 147): «La valeur morale, sur laquelle seule repose la valeur de la personne», sans du tout parler de la valeur morale des actions. Dans ce passage, il veut même dire exactement le contraire: ce n'est que l'intention, dictée par le devoir, qui seule confère une valeur morale. Le contresens est total!

l'école de l'égale dignité humaine, ne peut tenir sa validité que d'un perfectionnisme moral lui-même adossé à un perfectionnisme ontologique scalaire (il est souvent question de «l'échelle des êtres») de type thomiste.

B. *Le niveau de l'éthique normative*

Conformément à ce perfectionnisme à double détente (ontologique et moral), la ligne directrice de l'éthique normative sera, d'une part, le souci prudentiel «d'utiliser les biotechnologies d'une manière qui ne mette pas en danger les fins de la personne, qui respecte donc notre nature et notre dignité» (p. 197), et d'autre part le souci conservateur de «ne pas vouloir prendre le risque de la changer» (p. 198), car changer la nature humaine pourrait vouloir dire : modifier ses caractéristiques ontologiques essentielles. Ce conservatisme s'étend également au méliorisme (c'est-à-dire à l'entreprise visant non pas tant à modifier les caractéristiques ontologiques essentielles de l'homme qu'à les améliorer – ce qu'on appelle aussi l'eugénisme positif), car même si les améliorations génétiques ne faisaient que développer des caractéristiques essentielles (en augmentant par exemple nos facultés rationnelles par le développement artificiel de la mémoire), elles témoigneraient, selon l'auteur, d'un paternalisme qui contreviendrait à la dignité des personnes, tout en sous-estimant l'importance des «valeurs de réalisation» (p. 259). Le paternalisme se comprend comme un abus d'autorité qui violerait «par anticipation l'autonomie des personnes» (p. 262-263), en façonnant celles-ci selon une image déterminée, imposée de l'extérieur. Quant auxdites «valeurs de réalisation», en vertu desquelles c'est à l'agent moral de se réaliser lui-même plus que de simplement subir un changement, elles ont priorité sur les simples améliorations que l'on pourrait imposer par génie génétique : «Il faut rappeler la priorité des valeurs de réalisation, tellement que l'amélioration n'a de valeur que sous la férule de l'autonomie, qui exige qu'on soit l'auteur de sa vie, d'où d'ailleurs l'importance de l'effort et du mérite» (p. 265).

L'autonomie, condition de possibilité d'une authentique réalisation de soi comprise comme capacité à être l'auteur de sa propre vie : on notera que cette thèse décalque jusque dans le vocabulaire utilisé celle, déontologiste, de Habermas sur la même question¹⁴, ce qui n'est évidemment pas sans ironie chez un auteur si gaillardement perfectionniste que Baertschi. Ce dernier doit s'en être rendu compte, car, en une incise (même pas une phrase), il doit se défendre d'être déontologiste : ces considérations, dit-il, «peuvent tout à fait être interprétées dans l'optique perfectionniste de l'idéal de la personne autonome» (p. 264). C'est possible (quoique tortueux), mais cela suppose à tout le moins que l'auteur ait entre-temps réinterprété son concept de raison en un sens kantien : si maintenant, l'autonomie doit être considérée au rang des caractéris-

¹⁴ Voir *L'Avenir de la nature humaine*.

tiques essentielles de la personne humaine, il faut à tout le moins expliquer ce passage de l'ontologie à la morale (car l'autonomie ne saurait être considérée comme une caractéristique *ontologique*). Or, sur ce point, l'auteur n'a d'autres explications à fournir que de *raconter* l'histoire de l'émergence du concept kantien de personne (p. 147-155). Mais c'est insuffisant: car pourquoi le concept d'autonomie – qui n'existe pas avant Kant – est-il soudain devenu anthropologiquement et, surtout, moralement pertinent ? Pourquoi Baertschi le juge-t-il digne de figurer parmi les caractéristiques essentielles de l'homme ? Avant Kant, la faculté raisonnable, ou intelligence, était essentiellement associée à la capacité de maîtrise de notre nature sensible; ne pourrait-on poursuivre dans cette voie aujourd'hui, et considérer que le génie génétique nous donne la capacité de maîtriser notre nature sensible jusque dans sa constitution biologique, une chance qu'il faudrait être fou de ne pas saisir ? Le méliorisme génétique n'est-il pas l'aboutissement de ce rêve ? Certains le pensent, on le sait. Et le problème, c'est que eux aussi pourraient argumenter en invoquant une mineure métaphysique invoquant l'éminence de la raison, faculté suprême de l'homme. Il faudrait donc des prémisses supplémentaires pour justifier la pertinence morale de la faculté d'autonomie, puisque la seule intelligence suffit à nous placer au sommet de la hiérarchie des êtres. Comme on le voit à cet exemple, les descriptions des «faits métaphysiques purs» ne sont pas aussi pures que le voudrait le pur métaphysicien Baertschi...

Mais ce qu'il y a de plus directement troublant dans l'argumentation de l'auteur, c'est que sur le clonage reproductif humain, ni l'argument du paternalisme, ni celui de la priorité des valeurs de réalisation ne sont invoqués. Seule compte la poursuite d'un but éminemment humain, celui de la procréation. Au terme de la discussion sur la fin des opérations naturelles, la conclusion peut donc tomber: «Il ne reste plus aucun fondement pour dire que la PMA et le clonage violent la dignité de la personne humaine. Au contraire même: ils lui permettent de poursuivre des buts qu'elle juge généralement très importants, telle la satisfaction de cette tendance naturelle dont parlait Aristote» (p. 226-227). Soit dit en passant, ce raisonnement place Baertschi dans l'immédiat voisinage d'un John Harris¹⁵, fervent défenseur du clonage tout en étant à mille lieues de toute allégeance à Boèce de Dacie... Mais reprenons l'argumentation à propos du méliorisme: y a-t-il plus paternaliste que de vouloir configurer son enfant jusque dans sa constitution génétique ? Un enfant cloné pourra-t-il se sentir véritablement l'auteur de sa propre vie, comme le veut pourtant Baertschi dans son rejet du méliorisme ? Et si on clonait le patrimoine génétique nucléaire d'un basketteur ou d'un pianiste, parce que les parents souhaitent un basketteur ou un pianiste, ceux-ci feraient-ils encore prévaloir les «valeurs de réalisation» ? Sur ce point, Baertschi défend certes l'opinion que ce sont les désirs des parents qui posent problème, et pas le fait que la reproduction soit artificielle. Mais le

¹⁵ Voir par exemple son récent *On Cloning*, Londres, Routledge, 2004, ou encore son *Clones, Genes and Immortality*, Oxford, OUP, 1998.

clonage ne permet précisément pas d'échapper au fait que le désir des parents soit *déterminé*: ils veulent bel et bien *tel* enfant, et non *un* enfant. Les parents d'enfants clonés sont en quelque sorte contraints d'être paternalistes, même s'ils ne le sont pas, et ils sont contraints d'enfreindre la priorité des valeurs de réalisation, même s'ils sont aristotéliciens.

Quoi qu'il en soit, on ne peut que s'étonner que les arguments mobilisés contre le méliorisme ne soient même pas discutés à propos du clonage, où ils seraient pourtant naturellement à leur place. Dans son souci de préserver la nature humaine, Baertschi utilise des arguments à géométrie variable, qui le mettent, quant à ses conclusions en tout cas, tantôt dans la proximité d'un Habermas, tantôt dans celui d'un Harris ou d'un Ogien¹⁶... L'aiguillon de ce farouche souci de préservation est en réalité la conviction qui sous-tend l'ensemble de sa démarche philosophique, conviction selon laquelle, si l'éthique n'est pas fondée en métaphysique, seul peut prévaloir un volontarisme éthique arbitraire. Il le dit on ne peut plus clairement: défendant son naturalisme moral, il affirme que «à un certain niveau fondamental, la seule alternative est une forme de volontarisme, qu'il soit théologique ou du type contrat social, et qu'il doit conserver une fine couche naturaliste s'il ne veut pas basculer dans l'arbitraire» (p. 131). C'est là un préjugé rémanent de la pensée métaphysique, que Dostoievski avait exprimé par son fameux adage «Si Dieu n'existe pas, tout est permis». C'est son adhésion continuée à ce préjugé métaphysique – que je crois par ailleurs fondamentalement erroné – qui fait de Baertschi un véritable Saint-Bernard de la nature humaine, cherchant à tout prix à l'exhumer et à la conserver, alors qu'il faudrait à tout le moins, pour parler avec Dewey, sinon abandonner son concept, du moins chercher à le *reconstruire*.

4. Réponse de Bernard Baertschi

Caractériser notre dispute de querelle des Anciens et des Modernes est rhétoriquement efficace et, à condition de l'entendre *cum grano salis*, assez fertile comme fil directeur de lecture – d'où d'ailleurs ma référence à Boèce de Dacie. Toutefois, en rester là serait à coup sûr le meilleur moyen d'esquiver des problèmes philosophique actuels de première importance, deux plus particulièrement. Le premier concerne la météthique sous-jacente à nos deux approches : comme mentionné en introduction, je soutiens une position réaliste, cognitiviste et téléologiste, alors que Hunyadi est antiréaliste, anticognitiviste et déontologiste. Or, s'il est vrai que la plupart des éthiques prémodernes sont réalistes et que les doctrines modernes sont antiréalistes, cela n'en constitue en rien un argument contre le réalisme météthique. D'ailleurs, à part dans le courant rawlsien, cette dernière position connaît actuellement un certain regain de faveur, et ce pour de très bonnes raisons, comme j'ai tenté de le montrer

¹⁶ Voir son essai sur *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004.

dans mon livre en défendant une forme assez modérée de cette position¹⁷. Le second problème est un prolongement du premier et concerne l'usage que l'on peut faire des concepts élaborés par des philosophes d'époques différentes, sujet délicat lorsqu'on se propose, ainsi que je l'ai fait, une enquête conceptuelle. C'est sur ce dernier point que je vais centrer ma réponse.

Hunyadi souligne à un moment de son compte-rendu que je laisse dans l'ombre la question de la vérité. C'est vrai : j'ai lié l'éthique à la métaphysique, mais aucune des deux n'est indépendante d'une épistémologie et d'une sémantique. Ces disciplines font système, c'est d'ailleurs pourquoi l'éthique a un fondement en dehors d'elle et qu'elle ne tombe pas du ciel comme de la manne. Toutefois, faire système n'implique pas un enfermement comme l'anticognitivisme tend à le penser. Je m'explique. Le tournant linguistique nous a rappelé plus qu'appris l'importance du langage pour la conceptualisation. Toutefois, le langage n'est pas un tout clos sur lui-même, il se rapporte aussi à la réalité. D'où l'importance de la sémantique comme théorie de la vérité en ce qui concerne les énoncés et comme théorie de la référence en ce qui concerne les expressions. Mais de même que l'Éthique, la Sémantique n'existe pas : ce qui existe, c'est une pluralité de théories et de conceptions tant éthiques que sémantiques. En ce qui concerne la théorie de la référence, à laquelle je vais me limiter, il y a essentiellement deux positions antagonistes : la première, le holisme sémantique, développé par Quine, tient que le langage se rapporte à la réalité non pas morceau par morceau, mais en tant que tout. Dans sa forme extrême et appliquée aux théories scientifiques, c'est l'anarchisme épistémologique de Feyerabend, qui tient que la référence des expressions empiriques est elle aussi théorique *de part en part* ; d'où son mot d'ordre : «Anything goes !». Tout est bon, dès qu'on est cohérent et qu'on s'est mis d'accord. En ce qui concerne la sémantique des expressions éthiques, le contexte moral objectif de Hunyadi est de ce côté de la barrière sémantique, si ce n'est qu'il en développe une version plus conventionnaliste (et objectiviste) que cohérentiste. De l'autre côté, il y a la théorie causale de la référence, précisée notamment par Putnam. Pour elle, s'il y a bien des éléments holistiques dans le rapport du langage à la réalité, il existe en outre un lien causal entre les expressions et leur référent, si bien qu'on peut parler de la même chose dans deux théories différentes : «Aujourd'hui, nous avons une définition théorique [du terme "acide"] dans les termes de la notion de donneur de proton. Cependant, je suis sûr que tout chimiste dirait qu'il parle des mêmes substances chimiques que le chimiste du XVIII^e siècle appelait "acides"»¹⁸, et il approuve. C'est de ce côté de la barrière que je me situe en étendant cette doctrine à la sémantique des termes

¹⁷ Cf. aussi C. TAPPOLET, *Émotions et valeurs*, Paris, P.U.F., 2000, pour ne rien dire de Max Scheler.

¹⁸ «Dreaming and 'Depth Grammar'», in *Philosophical Papers*, t. II, Cambridge, CUP, 1975, p. 311.

moraux : les expressions éthiques renvoient à une réalité morale dont le noyau dur est constitué par nos relations aux valeurs.

Selon le côté où l'on se situe, on comprend différemment les inventions conceptuelles. Hunyadi dit avec raison que le concept d'autonomie n'existe pas avant Kant. Toutefois, cela n'interdit de parler plus largement d'autonomie que si ce concept est de part en part théorique, c'est-à-dire constitué dans et par le système kantien. Dans cette optique et à la limite, seuls les kantiens peuvent parler d'autonomie, car dès qu'un autre philosophe utilise ce terme, il le fait dans un autre sens et se réfère à autre chose, que le réseau conceptuel de son propre système déterminent. Il n'en va pas de même dans une conception causale de la référence. Ici, l'autonomie dont parle Kant se réfère à une réalité à laquelle d'autres philosophes ont eu et ont encore accès, qu'ils interprètent certes différemment, mais il s'agit bien toujours de la même chose. Ainsi, lorsque Thomas d'Aquin parle des «substances raisonnables, qui ont la maîtrise de leurs actes : elles ne sont pas simplement agies comme les autres, elles agissent par elles-mêmes» (p. 148), il se réfère à la même propriété que Kant, bien que dans un système conceptuel différent, d'où des divergences de taille. Par exemple sur le rôle de la vie affective : si le philosophe de Königsberg caractérise l'autonomie comme opposition aux passions, c'est parce qu'il a une conception non aristotélicienne de la vie affective ; d'ailleurs, elle est aussi prémoderne, puisqu'elle vient tout droit du stoïcisme !¹⁹

Discourir ainsi sur l'homme et sa vie, c'est faire de la métaphysique : il n'y est pas question de devoir-être, mais d'être. Il s'ensuit que l'*autonomie* n'est pas au sens strict un concept éthique, mais un concept métaphysique ou ontologique : il dénote une *propriété* de l'être humain et de sa volonté. Il en va de même pour le concept de *personne*. Et si je le «raconte», c'est parce qu'il faut bien commencer par là : si l'éthique est ancrée dans la nature humaine, on ne peut faire l'économie d'une description de ce qu'elle est et de ce qui paraît le plus important en elle (de ce que, en fait et dans notre discours sur l'homme, nous valorisons au plus haut point). On peut bien sûr contester la vérité de cette description – Nietzsche, par exemple, l'a fait –, c'est pourquoi, pour l'appuyer, il est nécessaire de tenir compte du discours scientifique sur ce qu'est l'être humain et de s'assurer qu'il y a compatibilité entre les deux discours. Hunyadi, d'ailleurs, ne semble pas contester la description que je donne, sinon dans sa force normante (ou *législatrice* pour parler comme Kant). Par contre, il pense qu'une telle position est nécessairement dogmatique, en ce sens que le discours philosophique que je propose se prétendrait infaillible ! Mais rien n'est plus éloigné de la vérité : dire qu'un discours appartient à la métaphysique c'est simplement spécifier sur quel territoire il se trouve et quels arguments il est susceptible de rencontrer, rien de plus. Il est vrai que, ici, Putnam lui-même s'égare, puisqu'il affirme dans son dernier livre, intitulé *Ethics without Ontology* : «L'idée que le

¹⁹ Quant au contresens dénoncé à la note 13, s'il est réel, il faut l'imputer au traducteur et au fait que je n'ai pas vérifié la citation sur le texte allemand. *Mea culpa*.

monde dicte une manière unique et “vraie” de diviser le monde en objets, situations, propriétés, etc. est un morceau de provincialisme philosophique. Mais c'est justement ce provincialisme qui est et qui a toujours été derrière cette discipline appelée Ontologie»²⁰. Mais rien dans la théorie causale de la référence ne nous oblige aux majuscules et à l'inaffabilisme ; d'ailleurs, c'est Quine qui est ici visé.

Personne, autonomie, raison, tous ces concepts décrivent ce que nous sommes (ou pensons être) et, en tant qu'ils sont liés aux buts que nous poursuivons, ce que nous voulons être au mieux et ce que nous voulons que les autres respectent chez nous. Ils sont donc liés à notre valeur intrinsèque, c'est-à-dire à notre dignité, puisque la dignité d'une chose, c'est sa valeur intrinsèque. Mais il faut bien voir que ce n'est pas là la seule acception de la dignité : il y a aussi la dignité méritoire, celle que nous acquérons ou perdons par nos actes, bref, la dignité morale. C'est en ce dernier sens, c'est-à-dire d'un point de vue éthique (et non pas du point de vue de l'Éthique) qu'on dira que la vie d'une personne peut avoir plus de valeur que celle d'une autre, mais non dans le premier sens, puisqu'alors notre dignité est liée à ce que nous sommes, mais non à ce que nous faisons. Hunyadi ne semble pas l'avoir compris – il pense que je distingue la valeur ontologique (intrinsèque) d'une chose de sa dignité, ce qui est faux – ; en irait-il différemment s'il avait pris la mesure de la spécificité et de l'importance de la couche métaphysique pour l'éthique ? Probablement, et cela l'empêcherait de devoir suivre Putnam lorsque ce dernier affirme que l'énoncé «Le tremblement de terre de Lisbonne de 1755 a été une très mauvaise chose»²¹ appartient à l'éthique, en confondant dans la même catégorie le mal non moral et le mal moral !

²⁰ *Ethics without Ontology*, Cambridge Mass., Harvard UP, 2004, p. 51.

²¹ *Ethics without Ontology*, p. 73.

