

Les rapports de l'humain à l'animal dans les traditions judéo-chrétiennes devant le nouveau défi de la xénogreffe

***Lex Electronica*, vol. 10, n° 2 (numéro spécial), Automne 2005,
<http://www.lex-electronica.org/articles/v10-2/bondolfi.pdf>**

Alberto BONDOLFI*

Par ce texte j'aimerais lier, dans une lecture éthico-normative, deux réalités fort différentes entre elles. D'une part, la tradition de pensée religieuse et éthique qui s'est cristallisée autour des écrits bibliques et à leur réception tant dans le christianisme que dans le judaïsme occidental et d'autre part, les défis reliés à des pratiques tout à fait expérimentales en recherche biomédicale et en médecine de pointe. Il s'agit des applications de génie génétique dans l'étude de certaines pathologies humaines et dans des essais thérapeutiques liés soit à l'insertion de cellules modifiées génétiquement dans le corps humain, soit dans la création d'animaux transgéniques à des buts de recherche et de possibles greffes dans l'avenir.

Cet amalgame de problématiques, extrêmement différentes dans leur objet et dans leur méthode, peut provoquer des questions fort pertinentes. Peut-on demander à des textes historiques d'un passé lointain, tels que les textes bibliques ou à des traditions judéo-chrétiennes de nous répondre de façon normative par rapport à des pratiques tout à fait nouvelles et qui n'étaient certainement pas dans l'horizon de ceux qui ont écrit de tels textes?

Vouloir répondre positivement, et en vitesse, à une telle question en voulant «tirer directement de l'évangile»¹ une réponse à nos incertitudes morales, me paraît non seulement méthodologiquement faux, mais aussi offensif tant pour ceux qui étudient sérieusement ces mêmes textes et essaient de les interpréter correctement que pour ceux qui sont sincèrement à la recherche

* Professeur au Centre Lémanique d'éthique de l'Université de Lausanne.

1 Je reprends l'expression de l'ouvrage classique de J.B. BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, Genève, Droz, 1967.

d'une éthique à la hauteur des défis contemporains dans le domaine biomédical. On peut lire une telle recherche hâtive de normes, déduites mécaniquement d'une tradition, tantôt en termes de fanatisme, tantôt de naïveté : dans les deux cas, on a à faire avec une forme de pensée qui, même en régime de postmodernité, doit être considérée comme inacceptable.

Il ne reste donc que la «voie étroite» du travail herméneutique sur les textes d'une part, et l'analyse attentive tant des situations que des pratiques, des discours et des arguments contemporains d'autre part. C'est cette voie étroite que j'ai choisie pour traiter ici du regard que les traditions judéo-chrétiennes posent sur le rapport homme-animal et des nouvelles pratiques qui sont en train de s'installer autour de la xénogreffe, en essayant, dans la mesure du possible, de tisser un lien, si minime soit-il, entre les deux réalités en question.

J'aimerais structurer mon propos en trois étapes :

Dans un premier temps, il s'agira de rappeler, dans les grandes lignes, différents niveaux à l'intérieur desquels s'articule le discours religieux et éthique à propos de l'animal dans les traditions bibliques et postbibliques.

Deuxièmement, il faudra déterminer sommairement les caractéristiques spécifiques du rapport que l'homme entretient aujourd'hui avec l'animal pour en déceler les différences et les traits communs avec les temps qui nous ont précédés.

Finalement, il faudra esquisser quelques critères éthiques d'action pour gérer au mieux la pratique possible des xénogreffes et voir dans quelle mesure ces mêmes critères nous viennent indirectement de l'arrière-fond judéo-chrétien dont il était question.

Le tout restera évidemment très fragmentaire tant à cause des faiblesses personnelles de l'auteur de ces lignes qu'à cause de la complexité objective de la problématique des xénogreffes, dont on ne peut encore évaluer les contours définitifs. J'ai pu profiter, dans cette recherche qui est encore en cours, du savoir et de la sagesse de différentes équipes interdisciplinaires et internationales auxquelles j'ai eu le privilège de pouvoir coopérer. Dans mon pays une fondation privée a déjà organisé une première session

d'études entre spécialistes². De plus, le Conseil suisse de la science, organisme qui conseille le gouvernement suisse dans ses choix de politique scientifique, a fait réaliser, par le Fraunhofer-Institut für Technologiefolgenabschätzung de Karlsruhe en Allemagne, une étude approfondie (de type «Technology Assessment») sur la xénotransplantation³. Toujours en Suisse, l'Académie suisse des sciences médicales a formulé des directives éthiques pour toutes les personnes actives dans le domaine des xénotreffes⁴. Enfin, une équipe du Centre de recherche en droit public de l'Université de Montréal, à laquelle je collabore, a également entrepris un projet de recherche sur les enjeux éthiques et juridiques associés aux xénotreffes.

Les données de la tradition judéo-chrétienne sont-elles univoques par rapport à notre problématique?

Les attitudes que l'on peut observer aujourd'hui quand on analyse les relations que l'homme contemporain entretient avec l'animal ne peuvent pas être réduites à des époques historiques précises ou à des auteurs particuliers. On expliquerait ainsi une évolution fort complexe par des causes trop localisables. Il faut plutôt résumer ce qui est commun aux traditions judéo-chrétiennes et voir dans quelle mesure les attitudes liées à ces traditions ont encore une pertinence dans la gestion des conflits normatifs qui se posent à nous tous et toutes à l'aube de ce millénaire.

Comme le dit bien l'exégète suisse Albert de Pury «entre l'homme contemporain, c'est-à-dire nous mêmes, et l'homme antique des époques classiques, il y a ce qu'on appelle la «modernité», cette longue période qui, tout en prenant des formes très différentes et en connaissant les sursauts et

2 Les Actes de cette session ont paru sous le titre de : R. MALACRIDA, S. MARTINOLI, R. WULLSCHLEGER (dir.), *Donazioni e trapianti d'organo. Gli xenotrapianti*, Comano, Ed. Alice, 1998.

3 Voir B. HÜSING et alii (dir.), *Xenotransplantation*, Berne, Conseil suisse de la science, 1998 (Technology Assessment 30/1998).

4 ACADÉMIE SUISSE DES SCIENCES MÉDICALES, *Principes médico-éthiques concernant les xénotransplantations*, 2000, document disponible sur le site internet <http://www.samw.ch>.

les régressions que l'on sait, a ceci de constant qu'elle place l'homme... au centre de l'univers.»⁵

Les écrits bibliques parlent aussi des relations entre les hommes et les animaux, et en ce sens nous en sommes les héritiers, mais avec des préoccupations et une sensibilité qui ne sont plus les nôtres. Ainsi ces écrits soulignent, d'une part, la communauté de vie entre les humains et les animaux. À partir du péché originel, l'animal peut dorénavant devenir une menace pour l'humain et ce dernier peut le dominer et l'utiliser comme nourriture, ce qui montre que le plan primitif de la Création a été pour ainsi dire «gâché». L'animal, représentant culturel de l'homme dans l'institution du sacrifice, peut présenter également une menace pour son rapport avec Yahvé dans la mesure où il peut devenir objet d'idolâtrie.

Ainsi on peut affirmer que les traditions bibliques nient tant une sacralisation de l'animal, présente aujourd'hui dans quelques courants animalistes, qu'une «réification» ou instrumentalisation complète de l'animal au service absolu des humains.

À partir de ces sommaires indications, on peut quand même affirmer que les écrits bibliques ne témoignent pas d'une opposition de principe à un usage partiellement instrumental de l'animal, quand cela est au service d'un bien fondamental des humains, comme c'est le cas dans le domaine de la santé. Toujours dans les mêmes écrits, on ne trouvera toutefois pas d'indications précises à ce sujet puisque ces dernières relèvent de la spécificité du rapport contemporain que l'homme entretient à l'animal.

La spécificité du rapport contemporain de l'homme à l'animal : domestication, industrialisation et médicalisation

Dans le cadre de la modernité, en effet, la relation de l'homme avec les animaux a pris de nouvelles modalités. Elle est allée de la domestication, déjà connue depuis l'entrée des humains en agriculture, à l'industrialisation alimentaire de l'animal, en passant par l'utilisation des animaux de

5 A. DE PURY, *Homme et animal Dieu les créa*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 9. Voir aussi P. STEFANI (dir.), *Gli animali e la Bibbia*, Roma, Garamond, 1994; *L'animal, l'homme et Dieu dans le Proche Orient ancien : actes du Colloque de Cartigny 1981*, Leuven, Peters, 1984.

laboratoire, pour aboutir, tout dernièrement, à une médicalisation plus poussée qui viole la frontière entre l'animal et l'homme par l'introduction de cellules et d'organes d'origine animale dans le corps humain.

Entre les différentes étapes sommairement évoquées, on peut observer des changements qualitatifs de l'ordre de véritables «changements paradigmatiques»⁶ qui supposent un bouleversement radical au niveau des représentations et des attentes mais aussi au niveau des techniques employées.

Ce qui paraît toutefois rester constant, ce sont les paradigmes éthiques et juridiques. Cette constance est due à un retard de la réflexion éthique et juridique. Ce retard est compréhensible bien que criticable puisqu'il est le signe d'un certain aveuglement causé par la mise au défi, par les avancées biotechnologiques, des paradigmes éthique et juridique opérants. C'est seulement lorsqu'émerge un nouveau paradigme, sous lequel il est possible de penser ces réalités nouvelles, que le retard dans la réflexion éthique et juridique peut être surmonté.

La xénogreffe n'est qu'un exemple parmi les plus frappants. Il nous oblige à réfléchir sur les critères de jugement moral et d'action face à une intervention qui ne s'est pas encore installée au niveau de la pratique clinique mais qui se prépare dans toute une série de recherches précliniques. Les paradigmes éthique et juridique sont en train de se formuler, mais ils ne sont pas encore suffisamment clairs pour obtenir un consensus généralisé.

Autour de la xénogreffe

Il s'agit ici d'essayer d'apporter un minimum d'ordre conceptuel et argumentatif parmi les différentes disciplines concernées, face à un domaine qui est encore fort flou et dans lequel l'appel à l'éthique a l'air de devenir une sorte d'«appel au secours»⁷.

6 Je reprends cette catégorie utilisée par le philosophe de la science Kuhn et je m'inspire de son discours autour des «révolutions scientifiques». Voir T.S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

7 Voir, pour une première tentative de «mise en ordre» de la problématique, les réflexions fort stimulantes de B. BAERTSCHI, «Les xénotransplantations : aspects

La réflexion éthique, peu importe qu'elle soit issue de la philosophie et/ou de la théologie, peut et doit apporter un peu de clarté dans les débats à propos des xénogreffes; toutefois, elle ne peut pas faire de miracle. La réflexion éthique doit, en réponse à ce qui se passe dans les sciences dites «dures», essayer de trouver des clés d'interprétation qui ne soient pas épisodiques ou purement émotionnelles, mais qui fassent appel à une rationalité globale⁸.

Pendant ces dernières années en général et plus récemment en particulier, différentes formes de savoir ont eu la possibilité de se présenter et de plaider pour leur propre logique. Tous ont défendu la nécessité d'un dialogue entre les disciplines, mais en même temps on a pu constater que ces savoirs restent encore trop fortement juxtaposés, et ne parviennent pas à arriver à une véritable interdisciplinarité. En effet, les représentations des combinaisons possibles entre les savoirs, par exemple par la proposition de créer des nouvelles sous-disciplines, sont encore assez floues et il serait prématuré de vouloir les institutionnaliser pour toute la communauté scientifique.

Différentes stratégies argumentatives

En ce qui concerne la décision de fond liée à la poursuite ou au refus radical de toute recherche qui mènerait à une pratique possible des xénogreffes, il faut constater qu'à l'intérieur des deux tendances extrêmes, c'est-à-dire ceux qui prônent une telle pratique et ceux qui la refusent radicalement, se manifestent deux courants : ceux qui souhaitent une décision hâtive face à la xénotransplantation, qu'ils soient en faveur ou non de cette pratique et ceux qui prônent une réflexion et une recherche plus exhaustives avant de décider quoi que ce soit à propos de la xénotransplantation.

Certaines personnes souhaitent une décision hâtive qui consisterait, soit à bannir dès le début une telle pratique, soit à considérer le débat théorique autour de sa légitimité morale comme pratiquement et positivement clos, le passage à l'acte n'étant qu'un simple acte de patience politique. Les deux options tendent à poursuivre une stratégie de la voie «courte» qui, à mon

éthiques et philosophiques», dans R. MALACRIDA et alii (dir.), *Donazioni e trapianti d'organo. Gli xenotrapianti.*, Comano, Ed. Alice 1998, p. 129-147.

8 Sur le rapport entre éthique et rationalité, voir A. BONDOLFI, S. GROTEFELD et NEUBERTH (dir.), *Ethik, Vernunft und Rationalität*, Munster, Lit Verlag 1997.

Alberto BONDOLFI, «Les rapports de l'humain à l'animal dans les traditions judéo-chrétiennes devant le nouveau défi de la xénogreffe», *Lex Electronica*, vol. 10, n° 2 (numéro spécial), Automne 2005, <http://www.lex-electronica.org/articles/v10-2/bondolfi.pdf>

avis, n'est pas correcte d'un point de vue méthodologique et donc non-adéquate.

Dans ce contexte, il faut également apprécier d'une façon différenciée le postulat du moratoire, qui, dans le cas particulier de la Suisse⁹, n'a pas trouvé d'appui politique, du moins au niveau parlementaire. Les divers discours montrent qu'on peut comprendre ce postulat du moratoire de façon assez différente et l'appliquer selon différentes intentions. Par exemple, on a pu noter dans mon pays, mais aussi ailleurs, que certains participants au débat sur les xénogreffes émettent des réserves morales assez radicales envers cette pratique et — en même temps — défendent l'idée d'un moratoire.

À mon avis, l'instrument du moratoire a un sens seulement si on défend, en même temps, l'idée que les réserves morales à l'endroit de la xénotransplantation sont d'ordre relatif et non pas absolu. En effet, il n'y a aucun sens à «attendre» ou à «réfléchir ultérieurement» ou bien à «éclaircir les enjeux» si l'on considère que la pratique est illicite en elle-même et en tous cas.

Choisir la «voie longue», par contre, signifie vouloir résoudre ensemble nos différences provisoires et vouloir éclaircir les enjeux en question, soit par un travail poussé de recherche scientifico-empirique, soit par l'effort de réflexion théorique et normative continu. Ce chemin plus long et plus difficile présuppose, en tous cas, une décision de fond autour du caractère licite, au moins en principe, des xénogreffes. Ainsi, les partisans de la non-légitimité morale intrinsèque ne devraient pas soutenir l'idée d'un moratoire, mais plutôt proposer un article constitutionnel ou un article du code pénal qui interdirait a priori une telle pratique, assorti éventuellement de menaces de sanctions. La prohibition est ici la réponse adéquate et non pas le moratoire.

Cela vaut pour ceux qui revendiquent, pour l'animal, un statut moral et juridique qui empêcherait toute instrumentalisation de l'animal au service de

9 Voir la discussion au Conseil national suisse dans l'article : «Ja zur Verfassungsnorm über die Organspende. Chancenlose Moratoriumsforderung der SP im Nationalrat», *Neue Züricher Zeitung*, 3.12.1997, 281, p. 17.

l'homme¹⁰. Une telle revendication ne vaut pas exclusivement, bien sûr, pour les xénogreffes, mais s'applique à toute expérimentation animale et à toute consommation alimentaire de viande. Nous y reviendrons plus tard.

Pour ma part, je me situe sans difficulté du côté de ceux qui pensent que la xénotransplantation est une pratique légitime en principe mais qui comporte, pour le moment, de tels éléments inconnus (quant aux risques ou au rapport entre les buts désirés et les moyens employés), qu'il est préférable de retarder la décision de passer à l'acte et d'éclaircir, tout d'abord, les éléments en jeu.

C'est une position qui me paraît «facile» pour le moment, car on se trouve encore clairement à un stade d'expérimentation préclinique, au moins pour ce qui concerne les grands organes, mais qui deviendra «difficile» au moment où il faudra passer au stade de la recherche directe sur des sujets humains.

Arguments qui font référence au rapport éthiquement correct entre l'homme et l'animal

La première dimension de cette discussion est donnée par le débat autour de ce qu'on appelle les «droits des animaux».

10 Voir pour un approfondissement de cette problématique très vaste : A. BONDOLFI, *L'homme et l'animal*, Fribourg, Ed. universitaires, 1995, (avec bibliographie abondante sur toute la discussion éthique). Pour une connaissance des étapes historiques les plus représentatives de la pensée philosophique, surtout de langue française, autour des animaux; voir L. FERRY et C. GERMÉ (dir.), *Des animaux et des hommes*, Paris, Le Livre de poche essais, 1994. Pour un approfondissement systématique, voir J.-Y. GOFFI, *Le philosophe et ses animaux*, Nîmes, J. Chambon éd., 1994; L. BODSON (dir.), *Le statut éthique de l'animal : conceptions anciennes et nouvelles*, Liège, Université de Liège, 1996. Sur le problème particulier de l'expérimentation animale, voir T. LEROUX et L. LÉTOURNEAU, *L'être humain, l'animal et l'environnement : dimensions éthiques et juridiques*, Montréal, Ed. Thémis, 1996 et la monographie de L. LÉTOURNEAU, *L'expérimentation animale; l'homme, l'éthique et la loi*, Montréal, Ed. Thémis, 1994; K.L. MATIGNON, *L'animal, objet d'expériences : entre l'éthique et la santé publique*, Paris, Anne Carrière, 1998; pour une réception théologique de la discussion, voir D. MÜLLER, «Pour une éthique de la réconciliation entre l'homme et l'animal», *Présences*, 1992, 39, p. 155-161.

En général on essaie de qualifier la différence entre les espèces de façon tellement significative que le simple rappel de la différence d'espèce provoque déjà à lui seul un titre de protection spécifique. Selon certaines philosophies contemporaines, une telle argumentation contient en elle-même une tendance à la discrimination sur la simple base de l'appartenance à une espèce. Il s'agit du reproche dit de l'espécisme. On peut en caractériser quelques variantes :

L'«espécisme radical» repose sur la certitude que les animaux et les plantes sont des «choses» éthiquement «indifférentes». Elles n'ont pas d'intérêts, et encore moins de droits, si bien que l'homme n'a aucun devoir à leur égard. Notre législation a abandonné une telle forme d'espécisme radical comme ne correspondant plus à la sensibilité morale de la plupart de la population.

L'«espécisme extrême» prétend que les intérêts vitaux des animaux sont moins importants que les intérêts non vitaux des humains. À la différence de l'espécisme radical, ce courant de pensée admet que les animaux puissent avoir des intérêts, bien que ceux-ci soient toujours moins importants que n'importe quel intérêt humain.

On retrouve aussi des formes plus douces dans ce qu'on appelle l'«espécisme sensible aux intérêts des animaux», où l'on accorde la priorité aux intérêts vitaux des animaux sur les intérêts non vitaux des humains.

Est-ce que ces distinctions peuvent aussi avoir une pertinence pour notre question touchant aux xénogreffes? À mon avis, cela est le cas dans la mesure où cette pratique, possible dans le futur, toucherait à des intérêts vitaux pour les humains et donc pourrait être légitimée, toujours dans la perspective d'une éthique qui tient en compte le statut de l'animal, comme on légitime déjà maintenant les pratiques qui touchent à d'autres intérêts vitaux humains. Ainsi, la troisième variante de l'espécisme, à laquelle personnellement je souscris, est compatible, toujours en principe, avec une pratique des xénogreffes.

Pourrait-on donc, à partir d'une telle perspective, émettre des doutes radicaux quant à la légitimité de principe des xénogreffes? Pour bien répondre à cette question il faut établir une distinction préalable. Il faut en effet distinguer les différents plans où une telle question vient à se poser. Au niveau d'une éthique des institutions étatiques il faut reconnaître qu'un État de droit ne pourrait pas défendre la pratique des xénogreffes en invoquant exclusivement des arguments liés aux «droits des animaux». Car l'État ne

défend pas l'abattage d'animaux et encore moins la consommation de viande, en se basant sur des arguments de ce type, mais il laisse une telle décision à la conscience éclairée de ses citoyennes et citoyens.

En d'autres mots, les questions liées aux choix que nous faisons envers les animaux comportent un tel potentiel de controverse que l'État pense, à juste titre, qu'il ne faille pas s'y immiscer par le biais du droit. Cela dit, ce même État ne se considère pas du tout incompetent pour légiférer dans d'autres domaines où il pense qu'un consensus éthique a été atteint, justifiant ainsi l'imposition d'un comportement univoque à tous ses citoyens : ainsi il est pratiquement défendu partout, dans les États de droit, d'infliger des souffrances à des animaux sans un motif légalement prévu.

Mais au niveau d'une éthique individuelle y a-t-il des arguments pertinents pour considérer la pratique des xénogreffes comme illicite en soi à partir seulement de considérations liées aux «droits des animaux»? La réponse dépend du type d'espécisme qu'on soutient. Personnellement, en ayant défendu jusqu'à maintenant une sorte d'espécisme sensible aux prétentions des animaux mais qui ne reconnaît pas une dignité intrinsèque de l'animal¹¹,

11 L'article 24 novies de la Confédération helvétique parle d'une «dignité de la créature» qui serait à sauvegarder de la part des autorités politiques. Autour de cette expression ainsi qu'autour de prétendus «droits de la nature» est né un large débat théorique et pratique qui vise à éclaircir la question à savoir si une telle dignité doit être interprétée comme «intrinsèque» ou comme indicative du caractère non purement instrumental de la relation homme-animal. Voir entre autres : Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege, *Hat die Natur ein Eigenrecht auf Existenz?*, Laufen/Salzach, 1989; S. BATTISTI, «Naturrecht — Recht der Natur?», dans O. MUCK (dir.), *Sinn gestalten : Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für E. Coreth*, Innsbruck-Wien, Tyrolia 1989, p. 281-292; P. BECCHI, «I doveri dell'uomo nei confronti della natura, Congetture sull'etica di Kant», *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1989, 19 p. 85-94; L. BÉGIN, «La Nature comme Sujet de Droit? Réflexion sur deux approches du problème», *Dialogue*, 1991, 30, p. 265-275; F. FORTE, *I Diritti della Natura*, Roma, Nuove Edizioni del Gallo, 1991; J.-P. NIDA-RUMELIN (dir.), *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, Baden-Baden, Nomos, 1995; I. PRAETORIUS et P. SALADIN, *Die Würde der Kreatur (Art. 24 novies Abs.3 BV)*, Bern, BUWAL, 1996; P. SALADIN et C.A. ZENGER, *Rechte künftiger Generationen*, Basel, Helbling & Lichtenhahn, 1988; B. SITTER, «Dignitas universalis — Versuch, von der Würde auch nichtmenschlicher Wesen zu sprechen», dans H. HOLZHEY et P. SCHABER, *Ethik in der Schweiz*, Zurich, Pano, 1996, p. 135-152; C.D. STONE, «Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects», *Southern California Law Review*, 1975, 45, p. 450 ss.; G.M. TEUTSCH, *Die «Würde der Kreatur», Erläuterungen zu einem neuen*

je pense qu'on puisse considérer le cas des xénogreffes comme un cas de conflit entre intérêts vitaux des humains et intérêts vitaux des animaux. Un cas donc qui ne correspond pas directement à celui de la consommation de viande, puisqu'il y a des alternatives permanentes à cette consommation, par exemple en se vouant au végétarisme, alors que dans le cas des xénogreffes, lorsque la possibilité d'une allogreffe est inexistante, la xénotransplantation est la seule alternative possible pour répondre aux intérêts vitaux des humains.

Ainsi, la xénogreffe, en tant que telle, ne me paraît pas illicite, si l'on tient compte seulement d'arguments animalistes. Cela dit, la xénotransplantation pourrait apparaître illicite pour d'autres considérations. Nous examinerons plus tard de telles considérations ainsi que leur pertinence. Ce qu'il importe de souligner, c'est le fait que la xénogreffe ne peut pas être interdite sur la seule base de ces arguments.

Il faut donc voir si, à partir d'autres considérations, il est possible de bien fonder une prohibition morale et/ou juridique de la xénogreffe.

Discours éthiques liés au génie génétique

À propos des animaux transgéniques, nécessaires à la xénotransplantation, s'est manifestée, dans tout le débat récent en Suisse, une confusion assez maladroite entre infliction de souffrances aux animaux et changement de leur patrimoine génétique. Ainsi, aux discussions autour de la xénogreffe se mêlent évidemment celles à propos du statut moral et juridique du génie génétique en tant que tel¹².

La polémique éthique et politique à propos du génie génétique s'était concentrée autour de son produit principal, à savoir l'animal transgénique. Certains adversaires du génie génétique affirment, de façon assez péremptoire, que le changement du patrimoine génétique naturel de l'animal

Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres, Bern, Haupt, 1995, ainsi que A. BONDOLFI, W. LESCH et D. PEZZOLI-OLGIATI (dir.), «*Würde der Kreatur*». *Essays zu einem kontroversen Thema*, Zurich, Pano Verlag, 1997, D. MÜLLER et H. POLTIER (dir.), *La dignité de l'animal*, Genève, Labor et Fides, 2000.

12 La littérature de langue allemande autour de cette problématique est immense, celle de langue française assez rare. Je me limite à citer ici : *Génie génétique et éthique*, Berne, Justice et Paix, 1997.

constitue une modification radicale de son «essence» ou «identité» et que, de ce fait, il n'est jamais justifié du point de vue moral. Une telle argumentation montre, à mon avis, différentes faiblesses. Principalement on peut noter que l'idée selon laquelle le patrimoine génétique est stable et absolument spécifique à chaque espèce est scientifiquement intenable. Le génome de tout vivant est une réalité très complexe qui n'est pas du tout fixe une fois pour toutes.

Par crainte de tomber dans un paralogisme naturaliste¹³, je me bornerai à observer que même si le patrimoine génétique d'un être vivant devait être et rester stable, il ne constituerait pas encore la totalité de son identité. L'identité est un ensemble de facteurs, provenant, certes, du patrimoine génétique, mais aussi de l'habitat familial, climatique, social et culturel dans lequel le vivant évolue. Pour les humains, de tels facteurs sont encore plus décisifs, mais ils valent aussi pour les animaux.

On peut donc conclure qu'on fait fausse route, du point de vue du raisonnement éthique, en interdisant les xénogreffes en se basant sur le fait que les animaux employés pour une telle greffe sont transgéniques et donc, par là même, touchés et manipulés dans leur essence. Le transgénisme demande justification au point de vue moral. Mais on ne peut voir, dans cette pratique, la transgression d'un commandement divin ou «naturel». Le théologien qui écrit ces lignes ne peut s'empêcher de voir, dans ces figures argumentatives, une analogie avec les arguments prônés par les adversaires de la théorie de l'évolution des espèces. Si on croit vraiment que le monde naturel ne peut pas être changé, parce que créé par Dieu avec des caractéristiques fixes, alors on doit condamner toute forme de domestication qui, avec le temps, modifie certaines caractéristiques des animaux concernés.

De toute façon, sur le chemin d'une bonne réflexion éthique sur les xénogreffes, il faut éviter de considérer comme partie constitutive, la problématique générale du génie génétique. Le génie génétique constitue plutôt un aspect à considérer avec attention au niveau de ses retombées,

13 Ce dernier consisterait à vouloir déduire directement une proposition normative à partir de prémisses purement descriptives. Sur cette problématique voir la monographie spécifique de G. CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica*, Milano, Giuffrè, 1969.

c'est-à-dire par rapport aux risques objectifs qu'il comporte et à la perception psychologique qu'il suscite¹⁴.

Indépendamment de cela, le transgénisme peut revêtir une importance éthique indirecte, dans la mesure où, par le biais d'une telle pratique, on infligerait aux animaux des souffrances ou une diminution de leur qualité de vie. Evidemment, dans un tel cas, ces souffrances devraient être jugées avec le même critère que d'autres types de souffrances et on devrait chercher à les diminuer dans toute la mesure du possible.

La gestion des risques et de la recherche scientifique

Toute la littérature contemporaine sur les xénogreffes souligne la complexité des risques liés à cette pratique. Ils sont de différents types et on ne peut pas facilement les surmonter de façon coordonnée et interdépendante. Il est très difficile de pouvoir prévoir l'évolution de tels risques. On n'est actuellement pas encore en mesure de prévoir s'ils seront permanents ou changeants dans le temps.

Mais la gestion des risques n'est pas seulement une question factuelle qui pourrait recevoir une réponse directe et exclusive de la part de la recherche empirique. Elle est aussi une question normative : peut-on faire courir des risques aux humains — et, dans une certaine mesure, aux animaux — si ces risques manifestent en eux-mêmes une dimension d'irréversibilité?¹⁵

Tous sont d'accord pour affirmer qu'il faut, en principe, minimiser les risques, tant envers les humains qu'envers les animaux et leur habitat

14 Je remercie vivement le collègue et ami Bernard Keating de l'Université Laval à Québec de m'avoir rendu attentif à cette retombée indirecte du génie génétique dans les perceptions individuelles et collectives des nouvelles pratiques.

15 La question n'est pas spécifique aux xénogreffes, et même pas seulement à la recherche biomédicale, mais touche toute intervention technique de l'homme sur son environnement. Pour une réflexion de fond sur le problème du risque voir entre une quantité énorme de titres : G. BANSE et G. BECHMANN, *Interdisziplinäre Risikoforschung : Eine Bibliographie*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1997; G. BANSE (dir.), *Risikoforschung zwischen Disziplinarität und Interdisziplinarität : von der Illusion der Sicherheit zum Umgang mit Unsicherheit*, Berlin, Sigma Verlag, 1996; W. KRÖGER et alii (dir.), *Technik, Risiko und Sicherheit*, Zurich, Hochschulverlag der Fachvereine, 1996; H. SEILER, *Recht und technische Risiken*, Zürich, Verlag der Fachvereine, 1997.

naturel. Mais comment peut-on diminuer les risques sans, en même temps, les courir, ne serait-ce que de façon minimale? En d'autres mots, une appréciation des risques n'est pas possible si ceux-ci ne se manifestent pas effectivement dans la réalité afin qu'on puisse les soumettre à un contrôle empirique. Toutefois, le contrôle empirique est nécessaire, mais il n'est pas suffisant.

Il est aussi nécessaire de justifier moralement et juridiquement le fait de faire courir ces risques aux populations.

Un instrument souvent cité pour accomplir cette tâche est celui du «Technology Assessment» (l'évaluation des technologies ou Technologiefolgenabschätzung), une stratégie scientifique¹⁶ qui tend à évaluer les risques liés à une technique en développement et, en même temps, à apprécier les réactions sociales qu'elle suscite. Par cet instrument, on peut lier l'appréciation technique et normative des risques afin de faire des propositions réalistes aux acteurs politiques d'une société donnée. En Suisse, le Conseil Suisse de la Science a vite réagi à la discussion autour des xénogreffes et a fait réaliser une recherche spécifique de ce type¹⁷.

Mais il ne faut pas se faire d'illusions. La méthodologie TA, bien que très valable dans les domaines de la recherche de pointe comme les xénogreffes, ne peut pas résoudre tous les dilemmes. Ainsi nous sommes confrontés à une difficulté, voire une aporie, qui caractérise toute décision dans un domaine «de pointe». Il s'agit du fait qu'on ne peut pas prendre des décisions collectives, dans une société donnée, sans faire appel au principe de compétence. Pour pouvoir décider au niveau politique si la pratique des xénogreffes est fondamentalement légitime et si elle a du sens au niveau d'une politique cohérente de la science et de la médecine, il faut répondre à une série de questions qui exigent de la compétence dans les domaines de la biologie, de la virologie, etc. D'autre part, les acteurs spécifiques, c'est-à-dire les hommes et femmes de science, ne peuvent pas assumer une attitude tout à fait neutre dans ce domaine, car ils défendent, en même temps et à

16 Voir sur ce thème P.H. METTLER, T. BAUMGARTNER, *Partizipation als Entscheidungshilfe*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1997; G. BECHMANN, *Praxisfelder der Technikfolgenforschung : Konzepte, Methoden Optionen*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1996.

17 Voir l'ouvrage déjà cité *Xenotransplantation*, édité par le Conseil suisse de la science.

juste titre, leurs intérêts professionnels et scientifiques. Comment articuler alors le principe de compétence à celui d'impartialité? Le dilemme est connu depuis longtemps, mais il s'est fortement radicalisé à la suite de la complexification des théories scientifiques et des pratiques technologiques.

Les résistances psychologiques à la xénogreffe et les facteurs religieux

Lorsqu'on parle des xénogreffes il est souvent aussi question des résistances psychologiques et de l'acceptabilité sociale de la pratique (pas encore réelle mais possible) de la xénogreffe. Les échanges entre les représentants des différentes disciplines contribuent à mettre en évidence la complexité et la pluralité de ces aspects. Mais il me paraît qu'il faille aussi prôner une réflexion morale et juridique sur ces résistances.

Dans la discussion sur les xénogreffes, les arguments faisant référence aux résistances psychologiques sont relativement abondants. La plupart des témoignages font état d'une peur plus ou moins manifeste d'être victime, par la xénogreffe, d'un changement d'identité personnelle, provoqué par l'introduction de l'organe animal dans le corps humain. On se trouve ici devant une double difficulté normative.

D'une part, il est difficile de voir comment on pourrait légitimer une pratique d'implantation d'organes d'origine animale seulement pour tester leur acceptabilité psychologique chez les humains. La question empirique de savoir dans quelle mesure et selon quelles variables notre espèce accepterait la présence d'organes d'origine animale dans le corps humain peut trouver réponse seulement par analogie aux expériences faites avec les corps étrangers dans notre propre corps, comme les prothèses plus ou moins complexes et les tissus animaux qui sont utilisés maintenant déjà dans l'organisme humain.

D'autre part, il faut distinguer entre résistance et arguments psychologiques d'un côté, et une argumentation de type normatif de l'autre. La confusion entre les deux registres est malheureusement encore trop présente dans la

discussion sur les greffes en général ainsi que dans d'autres domaines de la médecine de pointe¹⁸.

Cette même optique vaut également pour les traditions religieuses¹⁹ et donc aussi pour les traditions judéo-chrétiennes. Certes, tous les acteurs en jeu profitent de la connaissance des attitudes présentes dans ces diverses traditions en voyant la différence des visions du monde qui y sont rattachées. Mais justement l'étude de ces traditions rend évidente la polyvalence des visions présentes dans une même tradition ainsi que la présence transversale d'attitudes communes au-delà de la diversité des contenus religieux. À partir de la conscience d'une telle complexité des doctrines, des attitudes et des pratiques, on sera très prudent dans la mise en perspective des traditions religieuses en ne les classifiant pas hâtivement en «transplantophiles» ou de «transplantophobes». Cela vaut encore plus pour la question spécifique de la xénogreffe, dans laquelle se mêlent les doctrines spécifiques concernant la signification religieuse de l'animal et son statut moral.

Les instrumentalisation que l'homme fait subir aux animaux, par exemple lorsqu'il les tue pour se nourrir ou pour mieux connaître les mécanismes de la pathologie biologique ou physiologique, sont assez différentes entre elles et ne peuvent pas être jugées par des critères identiques.

D'autre part, les arguments avancés pour ou contre de telles instrumentalisation doivent être assez cohérents entre eux, pour ne pas tomber dans un atomisme éthique. Ce n'est pas par hasard que le droit, en suivant la même logique que la recherche éthique, tout en prévoyant un statut de protection spécifique à l'animal selon son utilisation à l'abattoir ou pour la recherche, s'oriente de façon constante à l'aide des mêmes valeurs et critères de fond. En d'autres mots, en droit aussi bien qu'en éthique, il se montre une exigence de continuité argumentative et de cohérence dans le travail de légitimation morale et juridique.

18 Sur la pertinence des résistances psychologiques en éthique voir A. BONDOLFI, «Quelques résistances aux greffes d'organes : Y-a-t-il des arguments éthiques?», *Journal international de bioéthique*, 1996, 74, p. 285-288.

19 Voir le volume : R. MALACRIDA, S. MARTINOLI et R. WULLSCHLEGER (dir.), *Donazioni e trapianti d'organo. Visioni filosofiche, etiche e religiose*, Comano, Ed. Alice, 1997.

Tout cela ne rend pas la discussion particulièrement transparente. En choisissant la stratégie des «voies longues», je suis d'avis que la coopération interdisciplinaire entre les sciences «dures» et les sciences «molles» ne pourra que gagner en clarté et profondeur. Les «voies courtes», au contraire, pourraient vite se révéler comme des voies «sans issue».