

Des embryons et des hommes ?

Henri Atlan

Mylène Botbol-Baum

Sommaire

SOMMAIRE.....	3
INTRODUCTION	7
<i>L'avenir de la reproduction et le statut de la maternité</i>	<i>7</i>
DES GÈNES, DES EMBRYONS, DE L'ESPÈCE HUMAINE ET DE L'HUMANITÉ.....	13
HENRI ATLAN.....	13
<i>Introduction</i>	<i>13</i>
<i>Humanité des gènes et des cellules humaines ?.....</i>	<i>15</i>
<i>Gènes et embryons</i>	<i>20</i>
<i>L'homme sujet des droits de l'homme.....</i>	<i>23</i>
<i>Existences anté-personnelles et essence de l'Homme.....</i>	<i>28</i>
<i>Crimes contre l'espèce humaine ?</i>	<i>34</i>
<i>La nature évolutive des entités biologiques. Dissolution des essences.....</i>	<i>41</i>
<i>Retour aux existences.....</i>	<i>49</i>
L'EMBRYON DÉLOCALISÉ DE L'UTÉRUS À LA CITÉ.....	61
MYLÈNE BOTBOL-BAUM.....	61
<i>Entre idéalisme et matérialisme de la Renaissance à nos jours .61</i>	
<i>La dimension historique et politique du concept de personne67</i>	

<i>Sacralité ou qualité de la vie ?</i>	71
<i>A partir de quand est-on une personne ?.....</i>	86
<i>Définir l'embryon au-delà du dualisme choses-personnes.....</i>	88
<i>Bioéthique et nature humaine</i>	92
LA LIBÉRATION DES FEMMES ET LA TECHNO-	
MATERNITÉ.....	109
<i>Le regard des sociologues féministes sur l'AMP.....</i>	110
<i>Regard(s) au(x) féminin(s) sur la procréation médicalement</i> <i>assistée</i>	114
<i>De la légende du Golem et la fabrication de l'humain.....</i>	118
<i>La divergence des femmes</i>	119
SARAH, PREMIÈRE FÉCONDATION ARTIFICIELLE ?	125
<i>Idolâtrie des possibles</i>	127
<i>Le sens du rire de Sarah</i>	129
<i>Scénario fondateur et sa parodie.....</i>	143
<i>Désacralisation et désensorcellement.....</i>	145
<i>Retour par le biais technique à l'homme primordial ?.....</i>	149
HARAWAY OU LA CYBERGENÈSE	151
<i>La vision d'Haraway</i>	155
<i>L'utérus technoscientifique.....</i>	157
<i>Le cyborg comme ontologie ?.....</i>	160
<i>Embryon cyborg ?.....</i>	164

L'ECTOGENÈSE, L'UTOPIE DE QUI ?.....179

L'ectogenèse de la science fiction à la réalité clinique ?

Perspective historique.....180

La seconde vague.....183

De l'AMP à l'ectogenèse187

Introduction

L'avenir de la reproduction et le statut de la maternité

« La liberté est la condition ontologique de l'éthique, mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté »

M. Foucault, *Dits et écrits, tome IV*

Dès les civilisations premières, l'enjeu de la reproduction a structuré les rapports hommes-femmes dans des constructions sociales qui dépassent les déterminismes biologiques des corps. Face à la logique synchronique de l'évolution des techniques de fécondation in vitro, tout se passe, pour ceux qui s'y opposent au nom de la nature, comme si la rencontre en biologie du matérialisme et de l'aléatoire avait privé le sujet de l'irréductible singularité de sa naissance. Nous montrerons que cette inférence mène à une suite de faux arguments qui rend responsable la factualité biologique d'une représentation dévalorisée de l'humanité. La question de la procréation se confond avec celle de la filiation, voire de la reproduction¹. Les techniques de reproduction assistée sont perçues comme menaçant l'aléatoire de la naissance. La régulation des naissances s'opposerait à une forme d'élection qui, transformant le hasard en nécessité, ouvrirait le monde à un régime

¹ Marcella Iacub, *Le Crime était presque sexuel*, Paris, Epel, 2002.

d'indétermination radicale, de contingence absolue. La tension apparente entre la plasticité radicale de la biologie et le déterminisme génétique est perçue comme un paradoxe qui semble objectivement réifier la représentation de l'humain. Cette confusion mène aux arguments les plus contradictoires sur la légitimité ou pas de manipuler l'embryon, unité individuante, ce qui risquerait de transformer *l'élection biologisée de la naissance* (le moment de la rencontre de deux gamètes) en vertige de l'indétermination et de l'incertain. Nous poserons ici avec Henri Atlan que la question de l'embryon peut difficilement se penser dans le cadre du binarisme classique de la raison, et exige une *pensée de la complexité* qui ne nécessite pas d'humaniser le matériel génétique.

L'essai d'Henri Atlan résume la réflexion élaborée dans son œuvre antérieure en nous rappelant que tout ce qui est propre à l'espèce humaine n'est pas enjeu d'humanité. Il tente de dénouer le malentendu sur le fait que nos gènes réduiraient à néant notre liberté, et nous invite à repenser la notion de liberté, non dans le cadre de l'ontologie cartésienne et dualiste de l'homme-machine, mais dans le cadre du monisme spinoziste. La question de la responsabilité scientifique est dès lors liée à une réflexion sur la validité du cadre épistémologique où se pense la question du *statut de l'embryon*. La diachronie de ce cadre de pensée permet de questionner les arguments affectifs ou catastrophistes liés à cette recherche, en s'attachant à séparer la multiplicité des possibles, d'une validation éthique causaliste. L'exigence envers le discours éthique est de se mettre en dialogue avec les hypothèses scientifiques. Henri Atlan rappelle néanmoins que la seule finalité admissible

pour toute intervention technique sur un individu humain en cours de développement doit rester le cadre thérapeutique. Il exclut le méliorisme dès lors qu'il vise l'instrumentalisation des personnes de façon irréversible. La thérapie génique sur cellules germinales, à l'ère de la biologie post-génomique, pose en effet de nouveaux défis quant à la capacité de distinguer entre eugénisme privé et eugénisme positif de fabrication.

Le problème éthique plus fondamental concerne le lien biologique entre gènes et embryons, dans un contexte où la sexualité et la maternité, dans leurs dimensions sociales, sont minimisées. Un dialogue nécessaire entre sciences biomédicales et représentations sociales doit être repris sans naïveté quant à son impact sur des représentations de la maternité et de la reproduction qui, ayant perdu tout caractère d'évidence, se fige sur le sens commun. La responsabilité de décider de manière pragmatique quel statut accorder à l'embryon, sans créer de conflits d'intérêts entre la mère et l'embryon, nécessite d'inventer de nouvelles formes de structures familiales. Les chapitres suivants interrogeront le retour de la question du statut de l'embryon dans nos débats bioéthiques, scientifiques, et biopolitiques. Depuis quelques décennies, les découvertes et les espoirs nés de la possibilité d'isoler, voire de délocaliser l'embryon de l'utérus aux boîtes de Pétri, ont modifié la représentation de la reproduction. La synchronie des effets de la délocalisation de ces techniques de la FIV jusqu'à l'ectogenèse sera soulignée.

Le troisième chapitre présente une analyse historique de la fécondation in vitro, jusqu'au clonage reproductif et à la problématique de l'ectogenèse,

décrits comme une suite logique. Ainsi, l'embryon in vitro, dès qu'il sort du giron maternel, semble bien être un enjeu idéologique, pris en otage entre deux problématiques parallèles, le souci du moment de son individuation et sa légitime commodification. L'embryon devient l'icône de la filiation sexuée, au moment même où reproduction et sexualité, reproduction et grossesse, sont en voie d'être séparées. La plasticité de la biologie humaine impacte nos représentations de la reproduction et de la filiation, malgré ce que Hunyadi appelle de manière assez vague *le contexte moral objectif*², et bouscule nos doxas, en interrogeant l'essentialisme de nos représentations de la filiation. Nous verrons que les conflits d'interprétation des féministes autour de ce phénomène existaient déjà à la renaissance, quand se posa la question du corps individuel face au corps social. La question prospective de l'utérus artificiel sera analysée en termes de genre, fragilisant l'utopie selon laquelle les techniques d'AMP (Assisted Medical Procreation) auraient pour finalité d'enfin libérer, techniquement, les femmes du déterminisme biologique de la grossesse, mettant ainsi dos à dos essentialisme et biologisme.

Nous nous interrogerons sur l'impact qu'auront ces biotechnologies sur la représentation de la finalité de la re-production ou production d'humains. La confusion entre procréation, reproduction et filiation provoque une crise des représentations, qu'accompagne nécessairement chaque réponse à une révolution scientifique. Cette crise nous invite à penser le corps et ce

² Mark Hunyadi, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Seuil, 2004.

que peut le corps, non à partir de l'entité asexuée qu'est l'embryon, mais à partir de l'effet de sa redéfinition par les technologies reproductives, dans l'intersubjectivité qui se maintient malgré les fantasmes d'autoreproduction dans la filiation. Nous mettrons ainsi à l'épreuve l'hypothèse d'Henri Atlan dans un dialogue entre féministes constructivistes et maternalistes, par le constat empirique que ces techniques, si elles ne sont accompagnées par un projet existentiel, risquent toujours d'empiéter sur l'intégrité du corps des femmes. Il faut donc les entendre à ce sujet, en admettant qu'elles ne forment pas une entité monolithique. La réponse régulatrice devra être aussi complexe que l'exige la diversité des convictions, en se fondant sur le principe fondamental que la légitimité de ces techniques ne vaut que si elle vise à préserver l'altérité et non à l'effacer...

Nous concluons sur l'idée que ces nouvelles techniques, loin de rétrécir l'aléatoire de la naissance, exigent, face à l'élargissement des possibles, une collaboration dans la réflexion en amont, sur l'enjeu global que représente la réinvention de la maternité biotechnique. Loin de transgresser les *lois de la nature* (renvoyant aux positions réductionnistes du biologisme ou de l'essentialisme), elle déploierait tous les possibles, engageant à une liberté responsable et évolutive suscitant notre imagination éthique.

Des gènes, des embryons, de l'espèce humaine et de l'humanité

Henri Atlan

Introduction

Qu'est-ce qu'être humain ? Jusqu'à quel niveau, ou à partir de quel niveau d'organisation l'humain est-il humain ? Est-ce qu'un homme ou une femme sont humains dans le même sens qu'une de leurs cellules ? Un gène est-il humain alors qu'on le retrouve dans d'autres espèces animales ?

Les choses ne sont plus si simples qu'on l'a cru pendant longtemps.

Contrairement à ce que l'on entend et lit souvent, le fait de transposer un gène humain dans une souris "n'humanise" pas l'animal pour autant; pas plus que le transfert de gènes d'une espèce à l'autre ne suffit à produire ce que l'on appelle parfois, à tort, des chimères.

Parler de "patrimoine génétique de l'humanité" à propos du "génom humain" est doublement confus et inapproprié. D'abord, il ne s'agit pas là de patrimoine mais d'information statique, partiellement conservée en mémoire dans des structures moléculaires relativement stables, les ADN, et partiellement modifiée de génération en génération chaque fois qu'un nouvel organisme est conçu et arrive à maturité. Ensuite, ce qui est ainsi caractérisé

n'est pas l'humanité mais l'espèce Homo Sapiens dont il se trouve qu'elle est la seule à avoir, entre autres, la capacité d'inhumanité.

L'un des défis que proposent les biotechnologies est de débarrasser la génétique humaine des relents de racisme et d'eugénisme qui ont toujours tendance, quand on les chasse par la porte, à revenir par la fenêtre. La génétique et l'anthropologie avaient pourtant contribué à démystifier la notion de race biologique appliquée à l'homme. Mais aujourd'hui, au lieu d'ethnies définies par la couleur de la peau, des traits du visage ou simplement l'histoire, il s'agit de groupes d'individus caractérisés par des marqueurs génétiques particuliers, qui risquent d'être frappés d'ostracisme, stigmatisés modernes de déficiences physiques ou mentales.

Mais cette tâche de démystification n'est pas si facile qu'on croit car il existe des enjeux médicaux et scientifiques réels, sans parler des autres enjeux, économiques et de pouvoir qui tendent de plus en plus à l'emporter. Et toute la difficulté consiste à analyser et à "désembrouiller" ces enjeux médicaux et scientifiques afin de les séparer des projections fantasmatiques que favorise souvent la diffusion mal faite, triomphaliste notamment, ou tout simplement incomplète, des connaissances scientifiques. En outre, la biologie actuelle, à travers notamment ses performances techniques, tend de plus en plus à faire éclater des représentations anciennes bien établies sur l'essence des choses et des êtres, y compris nous-mêmes, à partir de barrières que l'on pensait infranchissables entre le vivant et le non-vivant, l'humain et le non-humain. L'analyse de ces enjeux, avec leurs prolongements philosophiques, éthiques et juridiques est devenue de ce fait encore plus difficile. Elle exige

semble-t-il une véritable conversion dans notre façon de reconnaître et de formuler les problèmes qui se posent aux interfaces entre biologie et philosophie.

Humanité des gènes et des cellules humaines ?

Pendant longtemps, l'appartenance biologique à l'espèce humaine et la question de l'humanité ou inhumanité éventuelle des comportements individuels ou collectifs semblaient indissociables en fait, sinon en droit, dans la mesure où cette question n'a pu se poser qu'à propos de l'espèce humaine. Il a pu sembler que, réciproquement, toute réalité biologique caractérisant cette espèce devait nécessairement être associée aux connotations morales et juridiques auxquelles renvoie cette notion d'humanité, même si c'est de façons diverses, parfois confuses et controversées.

Les réalités biologiques actuelles que font apparaître les performances biotechnologiques nous montrent de plus en plus que tout ce qui est le propre de l'espèce humaine n'est pas nécessairement enjeu d'humanité ou d'inhumanité.

En fait, nous le savions depuis longtemps. Les débats anciens sur la dignité du corps humain et de ses parties n'empêchaient pas de considérer des cellules humaines en culture comme des objets de laboratoire ne posant pas de problème particulier quant à leurs utilisations instrumentales. Produits détachés du corps humain dans des conditions diverses, notamment à

l'occasion d'interventions chirurgicales, on a pu les considérer comme des sortes de déchets voués à être expulsés et éliminés, comme l'urine, les fèces, et aussi le placenta. Les produits d'avortements – spontanés ou provoqués – diversement qualifiés d'embryons ou de fœtus, posaient des problèmes que différentes traditions résolvaient en les considérant soit comme des déchets soit au contraire comme des cadavres d'êtres humains à traiter comme tels dans des rites funéraires appropriés.

Les premiers succès de greffes d'organes posèrent de nouveaux problèmes : quel rapport existe-t-il entre une personne et ses organes ? De propriété ou plutôt d'identité, au sens où l'on est son propre corps plutôt qu'on le possède ? Mais à partir de quel niveau d'organisation cette identité est-elle dissoute ? Est-on chacun de ses organes isolément ? Et sinon, chacun de ces organes peut-il être considéré comme un tissu ou des cellules en culture ? L'interdiction de commercialiser le corps humain et ses parties donne une réponse implicite à ces questions en forme de compromis. Ni déchet utilisable comme un matériau (Note : Rappelons que par une curiosité du droit français, les cheveux et le lait humain sont traditionnellement commercialisables), ni corps humain identifié comme une personne, la non-commercialisation des organes humains (et du sang, dans quelques pays dont la France) les situe dans un entre-deux, d'où les questions de l'inhumanité ne sont pas totalement éliminées, semble-t-il, alors qu'elles le sont dans le cas de cellules en cultures, et encore plus de molécules d'origine humaine, hormones et autres, préparées et vendues, notamment, comme médicaments. Déjà en

1966, le juriste Aurel David³ analysait les problèmes d'identité posés par les greffes d'organe et il les extrapolait en imaginant les effets de futures greffes de cerveau. Celles-ci poseraient une fois de plus la question d'un "siège" corporel de la personnalité et de la personne. Sous l'influence de la cybernétique et des sciences de l'information à leurs débuts, Aurel David tendait à dématérialiser ce siège et à le transformer en information. Il imaginait ainsi que des personnes identifiées à des logiciels pourraient voyager dans l'espace intersidéral à la vitesse de la lumière. On ne sait s'il croyait vraiment en ces scénarios ou s'il les utilisait comme des fictions permettant de traiter des questions empiriques en les généralisant par passage à la limite, telles que "un individu dont les principaux organes, y compris, le cerveau, auraient été remplacés serait-il encore la même personne ?".

On voit combien des réponses simples à ces questions sont rassurantes : si le cerveau est le siège de la personne, les greffes et autres interventions sur d'autres organes seraient sans conséquence, tandis que toute intervention sur le cerveau entraînerait un changement de personnalité, sinon de personne. On sait que les choses ne sont pas aussi simples, ni dans un sens ni dans l'autre. Mais c'est le même besoin de simplicité essentielle qui fut comblé, pour un temps, par les grandes découvertes de la génétique moléculaire : une "essence de l'homme" dans sa totalité était localisée dans son génome par des biologistes et des philosophes, fascinés par la simplicité

³ David Aurel, « Nouvelles définitions de l'humanisme », *Progress in Biocybernetics*, vol. 3, N. Wiener & J. P. Shadé, eds, New York, Elsevier, 1966, p. 105-118.

et l'universalité des représentations que véhiculait l'image du programme génétique.

Les débats de bioéthique n'ont pas été facilités pour autant car des découvertes inattendues (prions, clonage de Dolly, plasticité cellulaire, etc...) faisaient apparaître une complexité de plus en plus difficile à maîtriser sous l'apparente simplicité des schémas classiques du paradigme du tout génétique. Comme c'est souvent le cas en histoire des sciences, la plupart de ces découvertes n'avaient été possibles que par l'exploitation de techniques développées dans le cadre de ce même paradigme et contribuaient par là à le faire éclater.

Pourtant, pendant les 30 dernières années du siècle précédent, une sorte de néo-préformationnisme s'était imposé sur les esprits, faisant croire que tout est déjà là, dans l'ADN du génome de la première cellule qui constituera l'embryon, puis le fœtus, l'enfant, l'adulte et le vieillard. Tout serait là en puissance, car tout ce qui est nécessaire à ce développement serait inscrit dans l'ADN, le développement lui-même n'étant que l'exécution du programme. On sait aujourd'hui que c'est faux : des facteurs épigénétiques contribuent de façon déterminante au développement embryonnaire, le génome jouant le rôle de mémoire relativement statique, plutôt que de programmation dynamique.

Il n'empêche. Les questions de bioéthique (thérapies géniques, brevetage des ADN, cellules souches, xénogreffes, clonages) ont continué à être abordées à partir des représentations classiques sur les gènes "essence de la vie" et le génome humain à la fois "sanctuaire" et "patrimoine". Des

narrations sur « l'ADN comme destin » continuent d'être invoquées. Elles sont par exemple implicites dans des discours politiques, comme lors des débats de l'ONU où sont régulièrement confondus le clonage reproductif et le clonage biomédical, non reproductif.

Mais le décalage avec la nouvelle biologie, dite « post-génomique », est particulièrement frappant à la lecture de certains philosophes contemporains. L'un des plus grands, Jürgen Habermas, dans un essai sur *L'Avenir de l'Espèce humaine*⁴, s'engage, semble-t-il, dans le débat sur la *post-humanité* qu'annonceraient les technologies du gène. Cet essai accompagne, entre autres, ceux de Peter Sloterdijk sur *Règles pour le parc humain*⁵ et de Francis Fukuyama sur *Notre futur post-humain*⁶. Alors que les thèses sont très différentes, sinon opposées, on retrouve pourtant chez tous les protagonistes de ce (faux) débat les mêmes présupposés sur la quasi toute-puissance des gènes comme déterminants biologiques des individus. Il en résulte naturellement comme cela a été dit et redit à saturation, que toute manipulation ou modification des gènes porterait atteinte non seulement à des éléments moléculaires importants du corps mais plus fondamentalement à ce qui ferait l'essence de chaque individu ainsi que de l'espèce. Ces analyses

⁴ J. Habermas, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un humanisme libéral*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.

⁵ P. S. Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000.

⁶ F. Fukuyama, *Our Post-Human Future. Consequences of the Biotechnology revolution*, New York, Picador, Farrar, Strauss & Giroux, 2002.

provoquent un questionnement inquiet largement repris sur des modifications de *l'humanité* qui seraient ainsi induites, annonces d'une post-humanité effrayante, quelles que puissent être par ailleurs les finalités de ces modifications, thérapeutiques et bénéfiques, ou de fabrications eugéniques plus ou moins *libérales*. Nous y reviendrons.

Or il se trouve, qu'entre temps, les présupposés biologiques sur la nature et les activités des gènes ont changé considérablement. Tout se passe comme si la science biologique poursuivait son chemin en abandonnant une grande partie des dogmes de son paradigme précédent, tandis que ceux-ci continuent de nourrir des débats d'opinion qui apparaissent alors totalement décalés. Cela ne veut pas dire, évidemment, que ces débats n'ont pas lieu d'être, dans la mesure où ils concernent des jugements éthiques et juridiques sur telles ou telles biotechnologies, et doivent en fin de compte déboucher sur des normes sociales que la biologie toute seule est bien incapable de fonder. Mais les termes du débat, et la façon de poser les problèmes, ne peuvent pas continuer à être empruntés à une vulgate biologique aujourd'hui reconnue comme insuffisante sinon fausse, d'où l'on "déduirait" des concepts de philosophie morale, tels que celui d'*éthique de l'espèce humaine*, par exemple, par Habermas, sur lequel nous reviendrons.

Gènes et embryons

C'est dans ce contexte que se posent en termes nouveaux des anciennes questions sur l'identité personnelle des individus et, de façon plus générale, sur la nature de la nature humaine. Ces questions se posent

maintenant à propos de biotechnologies dont les performances bouleversent beaucoup d'idées reçues qui semblaient évidentes sur la base des seules observations de processus naturels (croissance, reproduction sexuée, barrières des espèces, vieillissement et mort), avant que les artefacts biologiques ne fassent apparaître la réalité d'une unité naturelle plus profonde où des barrières bien établies sont maintenant transgressées du fait même des lois naturelles, et semblent devoir s'effacer progressivement.

Beaucoup de ces questions se sont focalisées sur la légitimité d'interventions techniques visant à modifier des gènes d'êtres humains, ainsi que sur le statut des embryons humains en tant qu'ils peuvent être eux aussi soumis à des interventions dans un but médical ou de recherche. Rappelons que ces questions de légitimité, qui ont donné naissance à cet ensemble hybride de réflexions que l'on appelle improprement la bioéthique, sont des questions posées à la société par la biologie et non l'inverse. C'est dire que la biologie toute seule ne peut pas leur apporter de réponses, mais que la façon de les poser ne peut pas ignorer le détail des techniques biologiques et des débats théoriques sur la signification des découvertes qui les rendent possibles.

Ces questions sont particulièrement difficiles dans le cas des gènes et des embryons parce que dans les deux cas, les effets de modifications éventuelles, désirés ou non, peuvent être observés sur des personnes qui n'existent pas encore, ou qui n'existeront peut-être jamais. Contrairement aux questions d'éthique médicale posées par des interventions sur des adultes, ou même des enfants, il n'est pas envisageable ici de rechercher le consentement,

même délégué, de personnes directement concernées par les effets de ces interventions.

Cette projection d'effets éventuels de transformations technologiques sur une ou plusieurs générations futures virtuelles est à l'origine de la plupart des problèmes éthiques que posent les technologies du gène et des cellules embryonnaires.

Mais cet ensemble de questions s'est élargi du fait des possibilités d'utilisations et d'interventions sur des embryons humains dans un but non-procréatif, médical ou de recherche. Ceci pose alors la question préalable du jugement que l'on porte sur la nature ou le statut d'un embryon humain aux différents stades de son développement. La légitimité d'interventions sur l'embryon sera évidemment appréciée différemment suivant que l'on considère qu'il s'agit soit d'une cellule ou d'une masse informe de cellules plus ou moins différenciées, soit d'une personne humaine à part entière. Le débat n'est pas nouveau puisque c'est celui-là même qui anime les oppositions sur le droit à l'avortement. Mais la question de l'avortement fait intervenir le droit des femmes à disposer de leur corps qui a fini par l'emporter dans la plupart des démocraties, au moins à l'intérieur de certaines limites.

On ne peut donc pas éviter la question du stade de développement embryonnaire à partir duquel on estime avoir affaire à une personne humaine, ou au moins à un sujet de droit, auquel on accorde une dignité ou un respect tel que son instrumentalisation serait inacceptable, en application, entre autres, de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.

Et à cette question, la biologie toute seule n'apporte pas de réponse car la notion de personne ne se réduit pas à la biologie.

En outre, les biotechnologies nouvelles permettent aujourd'hui de fabriquer en laboratoire des pseudo-embryons, sans fécondation, qui peuvent pourtant sous certaines conditions, d'implantation utérine notamment, se développer comme des embryons. Nous y reviendrons.

L'homme sujet des droits de l'homme

Une tentative de réponse, radicale et actuelle, consiste à se demander qui est "l'homme" sujet des droits de l'homme.

À quoi le reconnaît-on ? N'est-ce pas, en fin de compte, à la forme de son corps ?

Le signe le plus visible, le plus évident, d'appartenance à l'espèce humaine est le corps humain. Le corps d'homo sapiens, avec son visage, est tout de suite perçu comme tel. Sans investigation savante, il n'est confondu avec celui d'aucune autre espèce ni avec celui d'un robot, même intelligent. L'humanité de l'espèce, c'est-à-dire de tous, est concentrée dans le corps de chacun, dans la réalité de sa physiologie et dans l'apparence de sa forme où s'exprime aussi la réalité de son existence sociale. Cette définition empirique peut servir de principe régulateur pour résoudre les difficiles problèmes éthiques que posent les interventions biomédicales en début et en fin de vie.

De même, à la question : "A partir de quand un embryon est-il une personne ?", la biologie ne peut pas donner de réponse définitive. Les critères biologiques quelque ils soient, fécondation, différenciation du blastocyste à

cinq jours, apparition des ébauches nerveuses à quatorze jours, etc..., sont toujours arbitraires même s'ils peuvent avoir quelque utilité.

Plutôt que de chercher un critère de fait, d'origine scientifique, toujours fuyant et de toute façon contestable, autant accepter un critère de droit fondé sur notre sensibilité et notre perception immédiate. Autrement dit, ce sera notre capacité de percevoir la forme du corps humain et en particulier de son visage – c'est-à-dire notre propre forme – dans un individu vivant qui sera le critère de ce que nous y reconnâtrons une personne ; non pas donc au terme d'une longue analyse scientifique et philosophique, mais immédiatement, par projection et identification à partir de notre propre forme.

On sait que le droit talmudique considère quarante et un jours comme un seuil en deçà duquel un avortement n'est pas un avortement, car ce qui est expulsé n'est pas reconnu comme un enfant. La raison qui en est donnée est que *tout ce qui n'a pas de forme humaine n'est pas un enfant*⁷.

Autrement dit, un individu n'est considéré comme un enfant, avec un statut différent d'une chose ou d'un animal, que si nous y percevons la forme humaine et notamment son visage. Il s'agit là, semble-t-il, d'une tradition aristotélicienne, reprise plus tard par Averroès, Maïmonide et Thomas d'Aquin.

Pour nous, aujourd'hui, même si ce seuil peut être modifié, en plus ou en moins suivant les problèmes considérés, le principe qui implique une attitude pragmatiste, non substantialiste, peut rester le même. Autrement dit,

⁷ *Talmud de Babylone*, Nidda, 21a.

c'est notre reconnaissance d'une forme et d'un visage humain qui nous fait attribuer le statut d'une personne, et non la recherche de propriétés intrinsèques qui témoigneraient d'une nature de personne humaine. Il est intéressant de signaler qu'au moins une législation, l'australienne, a choisi ce critère pour définir ce qu'elle considère comme un embryon humain. Cette position a le grand avantage de fournir un critère assez efficace pour résoudre les problèmes de limite. En ce qui concerne l'embryon, cela nous conduit à accepter l'idée, en quelque sorte, d'un pré-embryon, où il ne s'agirait que d'un amas de cellules sans forme et où notre sensibilité immédiate qui n'y voit pas de personne humaine pourrait être assumée – évidemment, pour ce qui concerne son présent, à l'exclusion de toute finalité de fabrication concernant une personne future qui résulterait éventuellement de son développement.

Ce même critère est aussi efficace en ce qui concerne, par exemple, le respect dû au cadavre. C'est la forme humaine encore présente, à laquelle est attribuée ici une dignité de personne.

Ce même critère s'étend aussi très facilement au problème qui se pose maintenant de plus en plus, de l'expérimentation animale. Là aussi, quand on est obligé d'expérimenter sur l'animal, notre sensibilité est déterminée par notre identification plus ou moins grande avec les différents objets d'expérimentation possible. Le biologiste considère qu'il est bien plus "humain" de travailler sur des cellules en culture, même si elles sont d'origine humaine, que de travailler sur des animaux. Pourquoi ? Parce que ces animaux ressemblent extérieurement – du point de vue de notre perception

immédiate et non savante –, bien plus aux hommes que des cellules. Il s'agit là d'une identification relative du chercheur humain avec son objet d'expérimentation, et le problème est d'autant plus difficile que l'expérimentation comporte des risques graves, puisque finalement ces objets d'expérience – cellules ou animaux – sont très souvent détruits, ou comme on dit dans la littérature spécialisée *sacrifiés*, quand il s'agit d'animaux. Encore une fois, cette identification n'a pas grand chose de scientifique : c'est une identification immédiate de sympathie.

On s'identifie plus facilement avec un singe qu'avec une souris, et plus avec une souris qu'avec une grenouille, et plus avec une grenouille qu'avec une mouche, et plus avec une mouche qu'avec des cellules en culture, même si ces cellules sont d'origine humaine. Certains veulent trouver dans l'existence d'une conscience un critère de distinction, qui permettrait, par exemple, de différencier les grands singes des autres animaux. Mais ce critère est tout aussi discutable que les autres en ce que l'apparition de la conscience est un phénomène progressif dans la phylogenèse, comme dans l'ontogenèse. En fait, c'est le sens de notre sensibilité immédiate qu'il s'agit finalement de retrouver et d'assumer, plutôt que de chercher une illusoire définition essentialiste de la nature de la personne humaine, qu'on la dise potentielle ou réelle.

C'est ainsi que la vérité scientifique sur la nature de la nature n'est pas toujours nécessairement la plus pertinente pour les questions de droit et de personnes. Cela ne veut pas dire, inversement, que cette vérité scientifique puisse être ignorée ou négligée. Il ne s'agit donc pas, sous prétexte de

défendre la morale, d'accepter un retour aux confusions du Moyen Âge et à un obscurantisme, même paré des vertus de la religion. Il ne s'agit pas d'ignorer les vertus des sciences et des techniques sous prétexte qu'elles n'ont rien à nous dire sur le "comment vivre". M. de la Palice dirait sans doute qu'on ne peut pas poser les problèmes sans savoir comment ils se posent en vérité. C'est donc à un va-et-vient sans cesse renouvelé que nous devons nous attacher entre recherche objective des vérités scientifiques sur les réalités de la nature, d'un côté, et souci de justice et de dignité, de l'autre, même si c'est bien plus difficile aujourd'hui qu'autrefois, puisque l'illusion d'une unité toute faite entre vérité et justice, entre le vrai et le bien, a été dissipée.

Nous n'avons envisagé jusqu'ici que la personne humaine dans sa généralité. Qu'en est-il de son individualité ? De l'unicité de chaque personne, sa singularité ?

La même tentation existe d'en rechercher une définition objective. Et c'est encore vers la génétique que l'on se tourne pour chercher la signature concrète de cette unicité. Mais il y a là un danger certain, car l'individualité génétique, si elle est indiscutable, n'est pourtant pas le propre de l'humain.. L'individualité génétique n'est pas forcément le support d'une personne humaine : elle implique la possibilité d'individualités impersonnelles. L'usage des empreintes génétiques ne doit pas induire en erreur. Il s'agit précisément d'empreintes, c'est-à-dire de traces, qui, comme les empreintes digitales, signent une individualité sans la déterminer, ni même en être le support.

Ici aussi, il vaut donc mieux chercher ailleurs que dans la science objective, notamment dans le droit mais aussi dans la grammaire et dans la

symbolique du récit mythique, ce qui fait la réalité de chaque personne humaine et sa singularité, ce que l'on peut considérer comme son soi, en tant qu'on en est conscient et qu'on le désigne en disant "je".

Existences anté-personnelles et essence de l'Homme

Mais nous n'en avons pas fini pour autant. Du fait même de l'indétermination biologique de la notion de personne, les sensibilités subjectives, les dogmes religieux, les traditions linguistiques et culturelles font porter des jugements très diversifiés sur l'existence personnelle éventuelle d'un embryon humain (tout comme sur celle d'ailleurs d'un animal non-humain, notamment un primate).

Il est difficile, dans une société multiculturelle, de rejeter purement et simplement ces attitudes, y compris celles, maximalistes, qui accordent à un embryon humain la dignité et les droits d'une personne.

C'est là où la tentation est grande, paradoxalement, de retourner chercher dans la biologie des justifications pour ce type de jugements. Car la science serait toujours ce qui nous instruit sur l'essence des choses. La fusion des gamètes qui suit la fécondation produirait l'essence d'un être humain en ce qu'elle produirait son génome dans son unicité, par association et recombinaisons des génomes parentaux. Mais qu'en serait-il, alors, d'un être produit par clonage, donc sans fécondation, peut-être même par parthénogenèse si cela se révèle finalement réalisable ? Pour d'autres, en

Grande-Bretagne notamment, qui fixent à 14 jours un seuil en-deçà duquel on ne parlerait que de pré-embryon, c'est l'apparition des ébauches de structure nerveuse à ce stade qui produirait le substrat d'une sensibilité et d'une conscience futures, considérées comme l'essence d'une personne.

La tentative d'Habermas est intéressante en ce qu'il essaie de contourner ces difficultés pour justifier des positions susceptibles d'être acceptées par (presque ?) tous dans nos sociétés pluralistes. Mais comme nous allons le voir, acceptant comme allant de soi la vulgate du programme génétique, il ne peut pas éviter de retomber dans un essentialisme biologique. Il le fait de façon plus subtile, mais aussi plus trompeuse, en recourant à la notion d'espèce humaine. Il se situe donc dans une société multiculturelle où différentes attitudes coexistent quant à la nature de l'embryon et au statut qu'il faut lui accorder. C'est dans ce contexte qu'il s'interroge sur les conditions de recevabilité de modifications éventuelles du génome de cellules germinales ou d'embryons, ainsi que sur le tri d'embryons par diagnostic préimplantatoire, indépendamment de toute position ontologique sur le statut d'un embryon quant à sa qualification de personne humaine. Mais ces questions mettent en jeu pour lui "l'avenir de la nature humaine" (titre de son livre) dans la mesure où toucher au génome impliquerait porter atteinte à cette nature, apparemment plus que ne peuvent le faire des manipulations psychologiques, sociales ou politiques, sans parler de développements d'outils de transformations sociales, tels que télécommunications et ordinateurs. Il ne cache pas sa sympathie pour quelques jugements que la foi religieuse et l'adhésion aux dogmes ont pu inspirer sur ces questions mais il

se situe en-dehors de ce contexte et n'accepte ces jugements que sous une forme sécularisée, après interprétation et rationalisation. C'est pourquoi il s'interdit de justifier ses propres jugements par la qualification d'un embryon comme personne humaine réelle dès la fécondation; d'où il découlerait assez simplement, comme pour l'Église catholique, qu'aucune de ces pratiques ne saurait être admise puisqu'elles porteraient atteinte à des personnes dépendantes et vulnérables – les embryons humains – évidemment incapables d'y consentir. Cette attitude méthodologique lui fait refuser la facilité de jugements cohérents mais reposant sur des prémisses – l'embryon comme personne – que rejettent une grande partie des opinions philosophiques et même religieuses dans le monde, notamment non-chrétien. C'est pourquoi il définit l'embryon humain et son génome en tant qu'ils participent à une "existence antépersonnelle". Cette position minimaliste lui permet de s'adresser à tous, croyants et non-croyants, quand il s'agit de justifier des restrictions sur ce qu'il convient d'accepter de faire subir à un embryon. Qui peut le plus peut le moins : si ces restrictions sont justifiées sur une existence antépersonnelle, elles le seront encore plus pour ceux qui considèrent l'embryon comme une personne.

Cette démarche est certainement plus satisfaisante que celle qui joue avec les notions de potentiel et de potentialités. Malheureusement, ne disposant plus de la notion de dignité de la personne dans son argumentation, il la remplace par des références encore plus contestables à une "éthique de l'espèce humaine" et au devoir de protéger le "patrimoine génétique de l'humanité". Nous avons vu comment cette dernière expression est le siège

d'une double confusion. Quant à la première, elle participe aussi de la confusion entre la nature biologique de l'espèce humaine et ses exigences éthiques en termes d'humanité et d'inhumanité. La confusion est encore plus grande du fait de la référence permanente à un "eugénisme libéral" (déjà dans le sous-titre du même livre) qui caractériserait la diffusion de ces techniques génétiques appliquées à la procréation. C'est notamment le cas du diagnostic pré-implantatoire avec tri d'embryons, la seule actuellement appliquée sur des êtres humains, puisque ni le clonage reproductif, ni des modifications du génome d'embryons ou de cellules germinales humaines dans le cadre de procréations médicalement assistées ne sont actuellement techniquement maîtrisées. L'eugénisme serait ici "libéral", même si ces techniques sont un jour maîtrisées, car il ne serait pas le produit d'une politique coercitive plus ou moins folle d'amélioration génétique de l'espèce humaine, ou de sociétés, ou de classes particulières en son sein, comme ce fut le cas dans le passé. Il ne s'agirait que de l'exercice des libertés individuelles de satisfaire son désir – désir d'enfant sur mesure, ici – dans des sociétés libérales aux deux sens du terme, politique et économique, finalement soumises aux lois du marché, dont les États-Unis d'Amérique offrent le modèle. Mais comme il s'agirait pourtant d'eugénisme, ces libertés et ce désir devraient être limitées par des normes et des règles fondées sur une éthique de l'espèce. On comprend en effet que ce que met en jeu tout eugénisme, même si c'est de façon illusoire pouvant conduire pourtant à des crimes réels comme dans le passé, est par définition l'avenir génétique de l'espèce, ou de certaines de ses parties. Dès lors, parler d'eugénisme nous renvoie aussitôt à la dimension génétique de

l'existence humaine. En l'absence de référence à ses dimensions personnelles, mises entre parenthèses comme on l'a vu pour des (bonnes) raisons de méthode, le recours à cette dimension comme source éventuelle de normes semble s'imposer.

L'ennui est que la nature biologique elle-même ne se réduit pas aux gènes et que le projet eugénique lui-même est largement illusoire. Il vaut mieux dénoncer l'illusion, de plus en plus reconnue actuellement, que la renforcer en la présentant comme une menace intrinsèque aux techniques génétiques, alors même que les eugénismes du passé n'utilisaient comme toute technique que le meurtre et la stérilisation forcée. Ceci est particulièrement évident dans le cas des projets imaginés d'eugénisme "positif", qui permettraient un jour de "programmer" des bébés pour tel ou tel caractère. C'est moins évident dans le cas du diagnostic pré-implantatoire qui aboutit en effet à trier et éliminer certains embryons indésirables du fait de gènes de maladies graves dont ils sont porteurs, effectivement transmis dans une famille. On parle alors d'eugénisme "négatif" en oubliant que depuis l'invention du terme "eugenics" par Francis Galton au 19^{ème} siècle jusqu'à tous les projets de politique eugénique imaginés au 20^{ème}, il s'est toujours agi de politiques sociales délibérées visant à "améliorer" la nature génétique de collectivités, éventuellement étendues à l'espèce humaine, et non de pratiques ciblées, individuelles, visant à prévenir l'apparition de maladies graves bien individualisées dans une famille donnée, souvent déjà frappée dans un de ses membres. Politique collective reposant sur des concepts flous de génétique balbutiante dans la première moitié du 20^{ème} siècle, médecine

préventive individualisée reposant sur des diagnostics génétiques relativement fiables actuellement : parler d'eugénisme dans les deux cas n'éclaire pas le débat sur l'existence anté-personnelle. Bien au contraire, la confusion n'en sort que plus grande entre des jugements de valeurs apparemment universels parce que faussement biologiques ("bons" et "mauvais" gènes supposés de l'eugénisme classique) et des réalités biologiques limitées à des contextes particuliers, tels que ceux de maladies bien identifiées.

En fait, comme le suggère l'expression même d'existence anté-personnelle, on ne peut pas ignorer le rôle de l'évolution temporelle de ces êtres ou de ces choses qu'il s'agirait de respecter ou d'utiliser. Même pour ceux qui ne voient dans un embryon de quelques jours qu'un amas de cellules, des problèmes se posent du fait que des manipulations sur ces cellules peuvent avoir des effets sur des existences personnelles, des années plus tard. Il en résulte, pour d'autres, que même si les conditions ne sont pas réunies pour permettre le développement de ces personnes, celles-ci seraient déjà là, dans ces cellules, d'une façon ou une autre, mais réelle bien que latente, cachée, "potentielle". Mais comme se rallier à cette vision contredit l'idée même d'existence anté-personnelle, Habermas cherche autre chose que la personne pour remplacer la personne dans cette existence anté-personnelle. C'est cet exercice difficile qui le fait recourir à cette éthique de l'espèce humaine. Mais la démarche est pour le moins curieuse et même maladroite, non sans danger comme nous allons le voir, de chercher dans l'espèce – impersonnelle, au moins autant que dans la "Vie" – une référence éthique censée prendre la place ou le relais de la personne, à la façon d'une essence

permanente et immuable, intemporelle, quand on est confronté à des existences anté-personnelles. Il semble que, comme beaucoup de philosophes contemporains, Habermas ne désire pas vraiment, ou ne parvient pas à se débarrasser d'une référence à ce que serait une essence de l'Homme, elle-même en continuité avec une essence de la Vie, incarnée dans une structure biologique privilégiée, le génome d'une espèce.

Tout se passe comme si le réductionnisme génétique, après avoir déserté les laboratoires de biologie qui en avaient été les hérauts pendant plus de trente ans, s'était réfugié, bien installé sur une notion de programme génétique prise au pied de la lettre, chez certains philosophes et une partie de l'opinion publique qui ont pris trop au sérieux les discours triomphalistes du tout génétique.

Ce que nous apprend au contraire la biologie actuelle est que l'on ne peut pas se fonder sur elle pour concevoir une essence de la Vie et encore moins de l'Homme (Note : A moins de concevoir que l'essence d'une chose soit elle-même évolutive; qu'elle soit à la fois éternelle et susceptible de changer suivant l'existence de la chose, à la façon de Spinoza, par exemple. Mais nous en sommes loin.)

Crimes contre l'espèce humaine ?

Les barrières entre vivant et non-vivant, et entre les différentes espèces vivantes, sont évolutives, existentielles et non-essentiels. Elles n'en sont pas moins contraignantes d'un point de vue social, éthique et juridique. Mais leur caractère évolutif permet de comprendre qu'elles sont facilement

transgressables par des technologies qui ne font que révéler la nature du vivant et de son unité. Nier cette unité profonde et s'accrocher à des valeurs ou des normes fondées sur des barrières de plus en plus poreuses peut avoir des effets contre-productifs. L'expression proposée dernièrement de "crime contre l'espèce humaine" nous en fournit déjà un exemple suggestif. La loi d'éthique biomédicale votée en France en 2004 qualifie le clonage reproductif humain comme "crime contre l'espèce humaine". Doit-on voir ici une influence d'Habermas (ou de Jonas ?) sur le législateur ? Il semble que cette qualification ait été proposée en lieu et place de celle de "crime contre l'humanité" qui avait soulevé des objections diverses, en relation notamment avec le fait que le clonage reproductif humain, faisant naître des enfants, ne pouvait pas être associé à des crimes au contraire porteurs de mort, tels que les génocides.

Mais remplacer *crimes contre l'humanité* par *crime contre l'espèce humaine* est tomber de Charybde en Scylla. On pourrait, dans certaines conditions, parler de crimes contre l'humanité à propos de clonage reproductif ou de toute autre technique visant à fabriquer des êtres humains sur mesure, dont les caractères - génétiques ou autres - seraient déterminés par des désirs de tiers plus ou moins intéressés. La référence ne serait pas le génocide mais les lebensborns nazis, qui ont fait naître des enfants par accouplements forcés d'hommes et de femmes "aryens" dans le but de promouvoir la "race des surhommes".

Il est intéressant, pour comparer ces deux qualifications de crimes "contre l'humanité" et "contre l'espèce humaine", de se poser la question des

victimes de ces crimes. Ce sont évidemment les êtres humains eux-mêmes, massacrés dans les génocides, ou encore réduits en esclavage, soumis à la torture et à “d’autres traitements inhumains et dégradants”, puisque ces pratiques aussi, et pas seulement les génocides, sont qualifiées de “crimes contre l’humanité” dès lors qu’elles font partie de politiques collectives et systématiques. Concernant le clonage reproductif humain ou d’autres techniques de fabrications d’enfants comme objets de domination ou de consommation, ces enfants eux-mêmes seraient les victimes, comme ceux qui sont nés des accouplements forcés dans les lebensborns, alors même que dans ce cas, la technique de procréation était la plus naturelle qui fût. Ceci montre bien que le caractère criminel ne tient pas nécessairement à la dimension biologique des “techniques” utilisées mais à leur finalité et au contexte social. Qualifier ces comportements de crimes contre l’humanité en les assimilant à des traitements inhumains et dégradants, ne veut pas dire évidemment que l’humanité est elle aussi victime en ce qu’elle disparaîtrait des victimes de ces traitements. Comme les esclaves et les autres victimes de crimes contre l’humanité, des enfants nés par clonage seraient évidemment humains à part entière, à tous les sens du terme, autant que n’importe quel autre être humain. Leur humanité comme appartenance à l’espèce ne serait en aucune façon atteinte. C’est l’humanité relationnelle et non-biologique qui disparaît de la relation bourreau-victime dans un traitement précisément dit pour cela inhumain. C’est en ce sens seulement que l’humanité des relations humaines peut être dite victime de crimes contre l’humanité quand ces relations deviennent celles de traitements inhumains.

On pourrait donc concevoir de qualifier de crimes contre l'humanité le clonage reproductif humain, ainsi que des conditionnements chimiques, électroniques, voire même psychologiques, en tant que politiques concertées et systématiques d'aliénation. Les victimes en seraient de futures personnes humaines dans le cas du clonage ou de modifications d'embryons à visée reproductive, et des personnes déjà existantes dans les cas de conditionnements d'enfants ou d'adultes.

Mais rien n'empêche de concevoir que dans un avenir lointain, la dissociation entre sexualité et procréation se soit généralisée, éventuellement étendue et complétée par des techniques d'ectogenèse, au point que des structures sociales et des systèmes de filiation et de responsabilités parentales complètement différents soient institués. Alors, comme la procréation naturelle, qui n'est évidemment pas criminelle en-dehors de contextes d'esclavage tels que les lebensborns nazis, certaines indications de reproduction par clonage ne le seraient pas non plus, ayant trouvé leur place sociale dans ces systèmes de filiation et de relations parentales. Ceci suppose évidemment que la relation parent-enfant change de nature, que le désir d'enfant devienne de plus en plus désintéressé, que les stigmatisations de différences biologiques, réelles ou fantasmatiques, se soient fondues dans une espèce de banalisation sociale des techniques utilisées. Nous en sommes loin et peut-être les générations futures n'y arriveront jamais. Il se peut aussi que la nature soit plus rétive qu'on le croit et que ces techniques ne soient pas maîtrisées chez l'animal, comme c'est actuellement le cas, et que leur utilisation chez l'homme reste criminelle de droit commun, si l'on peut dire,

comme transgression de toutes les règles admises d'expérimentation humaine (Note : C'est à ce titre qu'une interdiction internationale absolue du clonage reproductif humain est importante pour freiner les ardeurs de certains médecins biologistes de la reproduction, fous et cupides, déjà prêts à profiter de la crédulité non moins folle de clients potentiels. Une proposition dans ce sens à l'ONU est actuellement rejetée, bloquée par une majorité qui préfère paradoxalement ne pas interdire le clonage reproductif seulement, pour que le non-reproductif ne soit pas considéré comme permis!).

Mais l'utopie que nous avons évoquée réaliserait une évolution historique opposée à celle de l'esclavage et de la torture, qualifiés aujourd'hui de crimes contre l'humanité alors qu'ils faisaient partie autrefois de pratiques communément acceptées, dans la plupart des sociétés depuis des millénaires. Ici, ce seraient des pratiques éventuellement considérées comme des crimes contre l'humanité dans nos sociétés, qui deviendraient acceptées dans des contextes sociaux encore plus évolués, plus solidaires et moins égoïstes.

En fait, ces considérations sont plus que spéculatives, étant donné d'une part l'état actuel des techniques de fabrications génétiques de mammifères, par clonage ou autrement, et d'autre part l'état moral rien moins qu'angélique de nos sociétés.

Elles sont importantes toutefois, un peu comme des éléments de science fiction, pour montrer, par contraste, les limites et les dangers d'une "éthique de l'espèce" conduisant à cette nouvelle et curieuse notion de "crime contre l'espèce humaine".

L'espèce est une abstraction qui n'a de sens que dans les classifications biologiques. Une éthique de l'espèce humaine reviendrait à n'envisager l'être humain que dans ses dimensions biologiques. Certes, la biologie ne peut pas être ignorée, notamment quand elle nous fait découvrir des aspects inattendus de la nature, heurtant parfois les habitudes du sens commun et conduisant à des dissociations entre sexualité et procréation qui n'avaient été imaginées jusque là que dans les mythes et légendes ou la science-fiction. Mais elle ne peut éclairer qu'une partie des problèmes d'éthique inédits qu'elle pose de ce fait même. Plus précisément, elle est indispensable pour poser ces problèmes de la façon la plus rigoureuse possible, en analysant les détails des procédures qui font problèmes, de façons parfois différentes dans des situations différentes, ainsi que les discours théoriques plus ou moins métaphoriques sur ces procédures. Par contre, elle ne peut à elle seule fournir des solutions universellement acceptables à ces problèmes. Comme à propos des questions de personnes, ceux-ci font intervenir d'autres dimensions, sociales, culturelles, qui ne peuvent pas être réduites à la biologie. Recourir à une éthique de l'espèce pour résoudre des problèmes posés par des existences humaines anté-personnelles revient à y remplacer la notion de personne avec ses connotations éthiques et juridiques par celle d'espèce humaine là où l'on ne reconnaît pas une personne mais où l'on veut pourtant projeter des connotations éthiques – comme celles de dignité, non-instrumentalisation, etc. – qui sont habituellement associées à l'existence personnelle. Une démarche de ce type peut être justifiée, en remplaçant la notion de personne par une autre, à la limite conventionnelle ou

de l'ordre d'une fiction – comme celle de personne potentielle -, pour y projeter certains des attributs d'une personne afin d'éviter d'en laisser faire n'importe quoi. Mais la remplacer par “celle d'espèce humaine” revient à attribuer ces attributs non-biologiques de la personne à la seule dimension biologique de l'existence anté-personnelle. Et reconnaître que l'existence anté-personnelle de l'embryon se réduit à sa dimension biologique ne se justifie que si l'on se résout à ne voir en effet dans un embryon humain qu'une masse de cellules comme ceux qui défendent la notion de pré-embryon. Or ceci conduit à n'attribuer aucune dignité particulière à ces cellules dans leur état présent, c'est-à-dire en fin de compte à les utiliser comme outils instrumentalisables de quelque façon que ce soit, dès lors qu'elles ne sont pas destinées à se développer en personnes faisant suite à un développement embryonnaire ultérieur dans un utérus. Mais ce n'est évidemment pas le but poursuivi par l'évocation d'une éthique de l'espèce humaine. Celle-ci revient donc, pour ceux qui ne voient pas d'existence personnelle dans un embryon, à faire jouer à l'espèce – catégorie biologique – le rôle que joue la personne – notion extra-biologique -- pour ceux qui d'emblée considèrent, au contraire, l'embryon comme une personne humaine à part entière. Il en résulte qu'une catégorie strictement biologique – l'espèce – est chargée d'attributs personnels en l'absence de personne; ceci implique en retour qu'au moins certains des attributs de la personne soient réduits à la seule dimension biologique de l'existence humaine; et encore à cette dimension sous son aspect le moins individuel, le plus impersonnel qui soit, puisqu'elle concerne l'appartenance à l'espèce ! Ce défaut n'est pas que

logique. Il comporte des dangers certains qui apparaissent clairement avec l'idée de qualifier le clonage reproductif comme crime contre l'espèce humaine. Comme à propos des crimes contre l'humanité, nous reposant la question de qui en serait la victime, la réponse est évidemment la même : l'enfant qui serait ainsi produit. Mais ce qui serait atteint en lui ne serait pas, comme dans le cas d'esclavage ou de tortures, l'humanité de ses relations avec les auteurs du crime, mais bien l'espèce humaine en lui. Autrement dit, son appartenance à l'espèce humaine pourrait être mise en doute, ce qui aboutirait au résultat contreproductif d'encourager une tendance bien humaine au racisme, renouvelée pour l'occasion en racisme anticlone.

La nature évolutive des entités biologiques. Dissolution des essences

En fait, plus généralement, la réflexion éthique sur les applications des techniques de manipulations d'embryons et de génomes humains, dans un but de procréation ou non, ne peut pas éviter de prendre en compte la nature évolutive des entités biologiques en développement. Or ceci implique de renoncer aux définitions essentialistes de ces entités, au sens habituel dans lequel on entend l'essence d'une chose comme ce qui la caractérise de façon absolue et immuable; sans laquelle elle ne serait pas ce qu'elle est, n'existerait pas et ne pourrait même pas être conçue.

Les débats actuels sur la préparation et l'utilisation éventuellement thérapeutique de cellules souches embryonnaires sont une occasion

privilegiée de suivre l'éclatement de définitions classiques que l'on croyait bien assurées dans une explosion de transformations d'êtres et de choses les uns dans les autres, vivants, non-vivants, humains, non-humains, inouïes en-dehors peut-être de l'imaginaire mythologique.

On envisage actuellement schématiquement trois sources de cellules souches : les embryons déjà existants, surnuméraires et abandonnés après fécondation in vitro, le clonage par transfert de noyau somatique adulte dans un ovule énucléé, et l'utilisation de tissus adultes contenant certaines cellules souches ayant les propriétés de cellules embryonnaires. Un consensus existe pour préférer les cellules souches adultes aux autres techniques car elles ne posent aucun problème de manipulation d'embryon, outre leur avantage d'être génétiquement identiques aux malades éventuels sur lesquels elles seraient greffées, évitant ainsi les phénomènes de rejet. Cet avantage est partagé par des cellules produites par clonage en ce que le noyau transféré serait lui aussi prélevé sur une cellule somatique adulte du malade éventuellement traité. Mais cette dernière technique soulève des objections de toutes sortes dont la principale repose sur l'idée d'instrumentalisation de l'embryon humain. En effet, il ne s'agirait pas ici d'utiliser des embryons déjà existants et voués à la destruction, mais bien d'en fabriquer comme des outils techniques dans un but de recherche et/ou de traitement, voués évidemment à être ensuite détruits après usage. Cette instrumentalisation d'embryons humains, ainsi fabriqués comme moyens en vue de fins qui leur seraient totalement étrangères, est perçue par beaucoup comme une "offense à la

dignité humaine”, quel que soit par ailleurs le statut, personnel ou anté-personnel, qui leur est attribué.

Or il suffit de réfléchir à la nature et au détail de ces trois sortes de techniques pour s’apercevoir que ces jugements sont entachés de paradoxes assez peu défendables dès lors que l’on quitte le domaine des mots pour celui des entités biologiques en question.

Le cas des embryons surnuméraires est assez simple : leur utilisation ne pose pas de problèmes à ceux qui pensent qu’un embryon n’est pas une personne humaine dès la fécondation et les premiers stades de développement. Pour ceux qui y voient au contraire une personne, leur destruction est un meurtre et leur utilisation dans un but de recherche ou de thérapeutique ne peut être dans le meilleur des cas qu’un pis-aller. Par contre, les deux autres techniques ouvrent des abîmes car, en amont des jugements normatifs associés au caractère personnel ou anté-personnel du matériel biologique utilisé, des questions se posent sur la nature et l’identité biologiques elles-mêmes de ce matériel. Celui-ci, en effet, apparaît de plus en plus comme produit de l’art des activités humaines de transformation de la nature. Les essences des choses et des êtres naturels que l’on croyait bien établies se dissolvent dans ces transformations. Plus précisément, depuis la naissance de Dolly et la multiplication de techniques dérivées, la définition de ce qu’est un embryon de mammifère évolue au gré des performances techniques.

Avant la naissance de Dolly, il ne serait venu à l’idée de personne de considérer le produit d’un transfert de noyau somatique dans un ovule énucléé

comme un embryon. Car tous les biologistes – ou presque – s’accordaient à considérer comme impossible le développement d’une telle cellule en un organisme adulte. De même qu’il ne viendrait aujourd’hui à l’idée de personne de considérer un ovule comme un embryon susceptible de se développer par parthénogenèse, car celle-ci est considérée comme impossible chez les mammifères. Pourtant, une sorte de parthénogenèse vient d’être réalisée expérimentalement à partir d’ovules de souris⁸. Qu’en serait-il si, demain, de nouvelles prouesses techniques permettaient de mener à terme de véritables parthénogenèses expérimentales chez des mammifères ? Tout ovule non fécondé de mammifère devra-t-il être considéré comme un embryon ? Depuis Dolly, puis les veaux, souris, porcs, chats et chevaux qui ont suivi et sonnés, plus ou moins normaux, de la même façon, on considère qu’un ovule dont on a remplacé le noyau par un noyau somatique est un embryon. A tout le moins, nous disent certains, même si ce n’est pas exact d’un point de vue strictement biologique – puisqu’il s’agit d’un pur artéfact, cellule artificielle produite sans fécondation -, on doit le considérer “éthiquement” comme un embryon, car il peut le devenir. Or rien n’est plus obscur que cette notion de potentialité. Un germe peut devenir un arbre. Des semences peuvent produire une récolte. Est-ce à dire qu’un germe est éthiquement un arbre ou des semences une récolte sur pied ? Bien au contraire, il n’y aurait rien d’éthique

⁸ T. Kono et al. , *Birth of Parthenogenetic Mice that Can Develop to Adulthood*, Nature, 428, 2004, p. 860-863.

à mettre de côté l'effort de la nature (et des hommes) qui aboutit à transformer le germe et les semences en arbre ou en récolte.

Dans le cas qui nous concerne, c'est bien pire : il s'agit d'une potentialité d'embryon, c'est-à-dire d'une potentialité de potentialité! De ce point de vue, si l'on considère qu'un embryon est une personne, voire une potentialité de personne dès la fécondation, il serait beaucoup plus cohérent de s'opposer à l'utilisation des embryons surnuméraires – qui sont de vrais embryons produits in vitro par fécondation - qu'à celle de cellules produites par transfert de noyaux somatiques dans des ovules.

Enfin, notons que des essais d'obtention de cellules souches embryonnaires par transfert de noyaux somatiques humains dans des ovules d'animaux semblent pouvoir aboutir. Un premier succès a été publié par une équipe chinoise⁹, montrant que le cytoplasme d'un ovule énucléé de lapine est capable de "reprogrammer" un noyau de cellule somatique humaine et de produire ainsi, par divisions successives et différenciation, des cellules ayant les propriétés de cellules souches embryonnaires. Les gènes nucléaires y sont identiques à ceux du donneur ou de la donneuse humaine et ceci s'exprime en particulier en ce que les marqueurs immunitaires sont les mêmes ; les facteurs cytoplasmiques, dont les gènes mitochondriaux, sont d'origine animale. Ceci permettrait peut-être de les utiliser dans un but thérapeutique sur un donneur

⁹ Y. Chen & al. , "Embryonic Stem Cells Generated by Nuclear Transfer of Human Somatic Nuclei into Rabbit Oocytes", *Cell Research*, 2003, 13 (4), p. 251-263.

malade sans risque de rejet, même si d'autres risques, mal appréciés, ne peuvent pas être éliminés du fait de l'origine animale du cytoplasme.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas question que ces cellules artificielles ne conduisent jamais au développement d'aucun organisme, ni humain, ni animal, ni "chimère", et l'on ne voit pas en quoi elles pourraient être qualifiées d'embryons (humain ou de lapin ?), même si elles ont quelques propriétés de cellules embryonnaires et pourraient être utilisées pour cela à des fins thérapeutiques ou de recherche. Les auteurs de ce travail qualifient d'ailleurs justement leurs productions de "nuclear transfer blastocysts" et non d'embryons.

Certains parlent à ce propos de "chimères" et de transgression de la barrière des espèces. Les chimères sont très différentes : ce sont des organismes développés à partir de fusion de deux œufs fécondés de deux espèces différentes. Avec deux espèces voisines comme le mouton et la chèvre, une telle fusion est possible sans rejet dans les 24 heures qui suivent la fécondation. Elle aboutit à un organisme "monstrueux", partie chèvre, partie mouton. On peut à partir de là considérer qu'il serait possible de fabriquer de la même façon des chimères homme-singe. Ceci fait partie des pratiques qui sont ou doivent être absolument interdites d'après les avis de tous les comités d'éthique qui ont eu à en juger. L'évidence de cette interdiction s'impose parce qu'il s'agirait de fabriquer des êtres adultes et développés, dont la forme serait partiellement humaine, partiellement simiesque. Encore plus sûrement que des clones totalement humains, ils seraient objets de discriminations et de traitements "inhumains" dans tous les

cas, qu'ils soient considérés comme des sous-hommes ou comme des sur-singes! Quant à la barrière des espèces, elle est effectivement transgressée dans le cas des chimères mais les effets de cette transgression ne sont pas les mêmes suivant qu'elle concerne des organismes développés ou des cellules. Tant que ces techniques, comme celle de transferts de noyau ou de gènes, ne concernent que des cellules et des molécules, cette "barrière" – qui n'en est alors pas une – est "transgressée" tous les jours dans l'utilisation de cellules d'origine animale ou bactérienne, ou hybride, pour produire des médicaments ou des prothèses, sans que cela pose le moindre problème éthique. A moins de considérer, comme certains courants religieux ou sectaires, que toute intervention dans les processus naturels est mauvaise et que la maladie et la mort seraient alors "éthiquement" supérieures.

En fait, ces processus techniques montrent à quel point le souci de définitions simples – permettant de coller des étiquettes une fois pour toutes sur ce qu'est un embryon, ce qu'est une personne humaine, etc. – échoue dès que l'on est en face de processus évolutifs. Autrement dit, le souci de définir en faisant appel à ce qui serait l'essence immuable d'une chose, d'un animal, d'un être humain, échoue devant l'unité de la nature quand on envisage celle-ci du point de vue des devenirs et des évolutions.

Certes, c'est la technique et la fabrication d'artéfacts vivants qui contribue à faire ainsi voler en éclats les définitions essentialistes. Mais la technique ne peut réussir que dans la mesure où elle se soumet aux lois de la nature, même si c'est pour mieux les dominer. Nous devons tirer de cela une

leçon très générale : accepter de renoncer à des définitions essentialistes et plutôt rechercher et accepter des définitions évolutives.

Autrement dit, ce qui n'est pas un embryon peut, sous certaines conditions, devenir un embryon. Ce qui n'est pas une personne humaine peut, sous certaines conditions, devenir une personne humaine. Le débat éthique est alors déplacé sur les conditions de tels devenirs. En particulier, ici, l'implantation ou la non-implantation dans un utérus féminin n'est quand même pas un "détail" de la technique qui ne modifierait en rien les données du problème. Bien au contraire, tout cela doit nous conduire à ne qualifier d'embryons que des cellules ou ensembles cellulaires implantés avec succès et en cours de développement intra-utérin. En l'absence d'implantation, ces artefacts cellulaires produits sans fécondation, par transferts nucléaires divers ou autrement, sont des sortes de pseudo-embryons. Contrairement aux histoires de « l'ADN comme destin », leurs possibilités de devenir des bébés ne sont pas toutes là, préformées dans leur génome. Des possibilités nouvelles apparaissent au cours du développement, sous l'effet de facteurs divers, parfois aléatoires, que l'on appelle alors le « bruit développemental ». Schématiquement, ces possibilités dépendent de facteurs épigénétiques, dont l'implantation utérine est une condition sine qua non, barrière à la fois biologique et éthique en ce qu'elle implique la participation du corps d'une femme¹⁰.

¹⁰ Notons enfin que le même problème risque de se poser à propos des cellules souches adultes. Elles sont encore souvent difficiles à isoler et l'on ne sait pas

Retour aux existences

Ceci nous ramène aux distinctions pragmatiques que nous pouvons et devons faire dans ce qui apparaît alors comme une démarche casuistique,

vraiment si certaines d'entre elles présenteraient les propriétés de totipotence des embryons leur permettant de se différencier en des lignées cellulaires propres à n'importe quel tissu. Mais la plupart s'accordent à considérer que leur utilisation ne pose pas de problèmes éthiques particuliers puisqu'elles ne sont pas prélevées sur des embryons. Or ce jugement est peut-être erroné. En effet, si ces cellules se révèlent totipotentes, on peut imaginer que chacune d'entre elles puisse être stimulée et se développer comme un embryon, et éventuellement donner naissance à un organisme cloné si elle est implantée dans un utérus féminin. De tels clones, reproduisant exactement des bouturages de végétaux, seraient encore plus identiques que ceux produits par transfert de noyau dans des ovules énucléés puisque non seulement le noyau mais aussi le cytoplasme proviendrait du même organisme. Autrement dit, rien ne garantit que l'usage de cellules souches adultes ne conduise pas à une situation analogue à celle du clonage non-reproductif. Ceux qui craignent une dérive de "pente glissante" vers le clonage reproductif en oubliant la barrière empirique et juridique que constituerait l'absence d'implantation utérine, auraient alors les mêmes craintes. Pourrait-on pour autant parler "d'instrumentalisation de l'embryon" alors que les cellules instrumentalisées seraient prélevées sur des tissus adultes ? On voit bien à quel point les définitions bien établies commencent à être brouillées et risquent de l'être encore plus du fait des propriétés nouvelles de plasticité du vivant que nous font découvrir les biotechnologies).

dont la nécessité a déjà été reconnue pour juger des problèmes d'éthique biomédicale. La distinction entre thérapies géniques somatiques et thérapies géniques germinales est maintenant assez bien établie, malgré les difficultés qui empêchèrent pendant plusieurs années la communauté scientifique et l'opinion publique de reconnaître les différences radicales d'enjeux malgré la similitude des techniques. L'expression "manipulations génétiques sur l'homme" cachait ces différences. La distinction entre visée thérapeutique et visée de fabrication doit toujours être maintenue, même si elle est parfois difficile à établir de façon tranchée dans certains cas limites. Elle est évidente à propos des affaires de clonage où la visée de fabrication d'un individu génétiquement identique à un autre par clonage reproductif est facilement distinguée des visées thérapeutiques (même sans certitude sur leur efficacité éventuelle) par culture de cellules souches à partir de transferts nucléaires (clonages non-reproductifs).

Mais cette distinction peut être plus difficile à établir chaque fois qu'il s'agit d'interventions sur des embryons destinés à se développer et à devenir des enfants. Le diagnostic pré-implantatoire avec tri d'embryons peut créer des situations de ce type : où passe la limite entre prévention d'une maladie grave dans une famille à risque, et choix du sexe ou d'autres caractères génétiques – réels ou illusoire – en fonction de préférences et de désirs plus ou moins arbitraires. Le choix d'embryons en vue de faire naître un enfant immunologiquement compatible susceptible de donner des cellules ou tissus pour soigner un frère ou une sœur a pu faire parler de "bébés médicaments". Mais cette technique peut aussi bien être justifiée par la finalité thérapeutique

des parents, faisant alors parler “d’enfants de l’amour”. Malgré ces difficultés que pose toujours l’existence de cas limites, cette distinction peut et doit être maintenue.

De façon générale et dans le principe, la seule finalité admissible pour toute intervention technique sur un individu humain, enfant à naître en cours de développement, doit donc rester celle d’un cadre thérapeutique strictement délimité, c’est-à-dire le traitement d’une maladie dûment diagnostiquée. A cela peut être rattachée la recherche en vue d’un bénéfice thérapeutique éventuel pour l’individu lui-même ou pour un tiers, qui pose elle aussi des problèmes différents suivant le stade du développement et la nature des techniques utilisées.

Mais ceci doit exclure toute technique, génétique ou autre, dont la finalité serait de fabriquer des hommes et des femmes doués de propriétés positives bien déterminées, soit réelles soit imaginaires d’ailleurs, correspondant au désir de tiers. Ce désir peut être aussi bien celui de parents que d’une société particulière en vue de fins qui pourraient sembler nobles et élevées, à l’intérieur de telle ou telle idéologie qui valoriserait tel ou tel type d’humanité. Toute discussion même, sur la valeur éventuelle de ces fins, doit être exclue, car cela impliquerait d’emblée la transformation des futurs individus en objets de planification et de fabrication instrumentale; et de ce fait la négation de leur statut de personnes autonomes. Notons que les neurosciences offrent des possibilités de conditionnements chimiques, électriques, ou psychologiques constituant des techniques d’intrusion qui détruisent à un degré ou un autre, elles aussi, l’autonomie des personnes. Au

moins les modifications ainsi induites ne sont-elles pas transmises directement à la descendance. Dans le cas de techniques génétiques, cela reviendrait à l'institution d'une nouvelle forme d'esclavage et d'élevage de descendance d'esclaves où des individus seraient conditionnés dès leur naissance à être des objets de désirs explicites – et pas seulement de désirs inconscients comme c'est toujours le cas. Alors que dans l'esclavage classique, cette aliénation tirait son origine de la justification idéologique de la guerre et de la violence économique, elle trouverait ici sa justification dans une idéologie pseudo-scientifique qui couvrirait la violence de l'intervention technique. Mais cette nouvelle forme d'esclavage, même si elle était adoucie par des conditions de vie agréables pour ces individus, permettant en particulier l'élimination de souffrances par voie de conditionnement chimique ou autre, aurait des conséquences inédites et beaucoup plus graves par rapport à l'esclavage classique. La fabrication génétique d'hommes en vue de fins qui leur sont extérieures et déterminées par d'autres hommes revêtirait alors un caractère massif et immédiat en ce qu'elle déterminerait de façon irréversible non seulement l'individu ainsi fabriqué mais sa descendance.

Des situations nouvelles où la distinction entre finalités thérapeutiques et de fabrication peut être plus difficile seront peut-être créées par des thérapies géniques germinales, dans un avenir encore indéterminé si les techniques de transgénése deviennent plus maîtrisées qu'elles ne le sont aujourd'hui (à en juger par les espoirs déçus par le taux de réussites extrêmement bas des thérapies génétiques somatiques tentées jusqu'à ce jour).

On sait en effet que la thérapie génique sur cellules somatiques ne pose pas d'autres problèmes éthiques que ceux de toute autre méthode thérapeutique puisque les modifications du génome ne sont pas transmises à la descendance. Elle pose aujourd'hui des problèmes d'efficacité et d'innocuité sous-estimés il y a quelques années.

Par contre, la thérapie génique sur des cellules germinales, c'est-à-dire spermatozoïdes, ovules, embryons, poserait des problèmes éthiques sérieux si elle devenait techniquement sûre et efficace. Et là, nous devons faire une deuxième distinction qui porte cette fois sur le type de maladie qu'il s'agirait de soigner.

Il existe environ 3 000 maladies génétiques connues chez l'homme : il s'agit d'anomalies du génome qui provoquent des maladies diverses pouvant affecter tous les organes du corps. En-dehors de défauts chromosomiques proprement dits (comme la trisomie 21), il s'agit le plus souvent de gènes anormaux conduisant à ce qu'on appelle des erreurs innées du métabolisme. Certaines de ces maladies apparaissent très tôt; d'autres ne se manifestent que tardivement chez l'enfant ou même l'adulte. D'autres, enfin, consistent en une susceptibilité anormale à certains produits ou médicaments, qui n'apparaît que lorsque l'organisme y est exposé. Parmi ces maladies, quelques dizaines sont assez fréquentes, les autres sont des raretés dont quelques cas seulement ont été décrits.

Certaines peuvent bénéficier d'un traitement qui remplace l'enzyme déficiente que l'organisme, à cause du défaut génétique, n'est pas capable de synthétiser. C'est le cas par exemple de la phénylcétonurie où le traitement

est efficace à condition d'être entrepris dès la naissance et poursuivi assez longtemps. La plupart, comme la thalassémie, l'hémophilie, la myopathie de Duchenne, la maladie de Tay-Sachs, la chorée de Huntington sont actuellement incurables.

Il est clair que dans tous les cas, si la technique le permet (ce qui n'est pas encore pour demain), le remplacement du gène déficient par un gène normal dans le génome des cellules germinales ou dans l'embryon immédiatement après fécondation serait le traitement idéal. La condition sine qua non est évidemment que la technique soit suffisamment maîtrisée pour insérer de façon précise le gène normal au lieu et place du gène déficient sans modifier par ailleurs de quelque façon le reste du génome.

Dans cette éventualité, sera-t-il légitime ou non d'utiliser de telles techniques de thérapie génique ? Là aussi, nous devons faire une distinction.

En effet, on découvre de plus en plus, en-dehors de ces maladies génétiques proprement dites, des prédispositions génétiques à un grand nombre de maladies, parmi lesquelles certaines sont des plus fréquentes, telles que le diabète, l'hypertension, certains cancers, des maladies auto-immunes comme la sclérose en plaques, voire même le SIDA.

C'est là que les dangers de glissement progressif de la thérapie génique individuelle à un eugénisme positif de fabrication sont réels et c'est pourquoi on doit bien distinguer ces maladies des précédentes.

En effet, il s'agit là non pas de déterminations génétiques univoques où la relation causale est certaine entre un gène anormal et une maladie, mais de corrélations statistiques qui établissent par exemple que certains gènes

modifiés sont associés à une fréquence plus élevée que la moyenne dans l'apparition d'une maladie. D'où cette notion de prédisposition génétique – qui remplace l'ancienne notion de terrain en médecine – impliquant évidemment que d'autres facteurs causaux sont aussi responsables de la maladie, soit d'autres gènes, soit des facteurs d'environnement tels que mode de vie, nutrition, exposition à des toxiques ou à des stress, etc. A la limite, on peut imaginer que nous sommes tous prédisposés génétiquement à quelque maladie mortelle, puisque nous sommes voués à mourir de quelque chose car rarissimes sont les personnes qui meurent simplement de vieillesse comme on dit, et non d'une de ces maladies.

Autrement dit, on peut être entraîné à propos de cette notion de prédisposition ou de risque génétique à des discussions sans fin sur la part d'inné et d'acquis dans la survenue de ces maladies. Discussions qui se révéleront probablement être des faux problèmes liés à des conceptions simplistes sur l'addition des probabilités comme c'est le cas bien connu et bien étudié, par R. Lewontin notamment, du faux problème de la part d'inné et d'acquis dans la détermination d'un grand nombre de caractères.

En effet, l'interprétation de ces mesures de risque est le plus souvent très difficile. Un exemple extrême est celui de la Spondylarthrite ankylosante. On a découvert son association à un gène particulier du système HLA (HLA B27), mais il se trouve que seulement 0, 1% des individus porteurs de ce gène développent la maladie. Cette corrélation qui est réelle peut pourtant, si elle est mal interprétée, conduire à considérer que le simple fait d'être affecté du gène déficient est déjà une maladie grave et doit donc être traité par tous les

moyens. Ceci n'est qu'un cas particulier du fait bien connu que l'utilisation des statistiques en médecine, c'est-à-dire la mesure de fréquences et l'estimation de probabilités, est toujours d'un maniement délicat quand il faut l'appliquer à chaque patient pris individuellement. (En-dehors, bien entendu, des cas de quasi-certitude où la probabilité peut être considérée comme pratiquement égale à 0 ou 100% même si des exceptions rarissimes peuvent toujours être observées. On sait qu'il existe une différence qualitative entre les probabilités très proches de 0 et 1, pouvant être pratiquement assimilées à des certitudes, et les autres où la probabilité tente d'estimer précisément un degré d'incertitude).

Si l'on admet que des modifications du génome devraient être limitées en tout état de cause à des indications thérapeutiques parfaitement définies et indiscutables, il est clair que ces cas de prédispositions pour des maladies à causes multiples, estimées par des probabilités plus ou moins élevées, devraient être éliminés.

Enfin, il semblerait qu'il y ait contradiction entre le refus d'accepter le désir d'un tiers – parent ou société – pour justifier une intervention technique sur un individu humain, donc le refus de fabrication d'une part, et d'autre part l'acceptation éventuelle de thérapies géniques sur un embryon à qui on ne peut évidemment pas demander son avis.

Ceci pose la question de la tutelle des parents sur leurs enfants, et de façon générale la tutelle d'une société sur ses enfants ; sauf que la question est étendue aux stades du développement qui précèdent la naissance, ce qui rejoint par là la question plus radicale de l'avortement, c'est-à-dire, le droit

non pas de modifier, mais d'interrompre le développement d'un individu avant sa naissance.

Il semblerait ainsi que toutes ces questions se rejoignent : la question des manipulations sur l'embryon à visée thérapeutique ou de recherche, celle des thérapies géniques, celle de l'avortement semblent se rejoindre sur la question insoluble, et seulement tranchée par voie d'autorité éthique, juridique ou religieuse, de savoir si un embryon est une personne réelle, ou potentielle, ou s'il existe des stades dits de pré embryon correspondant à ce qui n'est encore qu'un amas de cellules indifférenciées.

Et bien toutes ces questions ne se rejoignent pas, car il faut là aussi faire des distinctions qui portent cette fois sur la légitimité du désir des parents. Des limites évidentes à instituer à ce désir, en ce qu'il peut s'opposer à l'autonomie future et à l'épanouissement de la personne de l'enfant, doivent être elles aussi modulées. Il peut s'agir d'un désir négatif, celui d'empêcher un processus susceptible de faire exister un enfant, comme dans les cas de contraception et d'avortement. Là, le désir parental, de la mère en particulier, ne peut pas ne pas être pris en compte. Mais il peut s'agir aussi de désirs positifs visant non pas à empêcher mais au contraire à faire exister quelqu'un en fonction de ces désirs. Et là, il faudra bien distinguer entre les désirs qui peuvent être reconnus comme légitimes, et ceux qui ne le sont pas en ce qu'ils contrediraient dès l'origine si l'on peut dire le statut futur de personne autonome que l'on voudra reconnaître, plus tard, à un enfant puis à un adulte bien précis. Autrement dit, il est nécessaire de distinguer entre désir négatif et désir positif car les conséquences sur l'avenir sont très différentes. La

détermination prénatale du sexe pose un problème de limite très difficile si elle doit déboucher sur l'avortement systématique du sexe non désiré. En effet, il s'agit là d'un désir négatif, mais qui aboutit en fait au désir positif du sexe opposé. Dans cette mesure, il peut exister là un élément indéniable d'eugénisme qui doit être traité comme tel.

Enfin, de même que la loi fixe de façon arbitraire, mais indispensable, un âge de majorité, autrefois 21 ans, maintenant 18 ans, la continuité du développement biologique ne doit pas empêcher de fixer des seuils dont l'un, la naissance, est déjà reconnu depuis longtemps. Un autre seuil, passage d'un pré-embryon indifférencié à un embryon déjà formé, est déjà établi dans d'autres pays, comme la Grande Bretagne. Enfin, nous avons vu que l'implantation utérine réussie doit être reconnue comme passage nécessaire pour qualifier d'embryon toute construction cellulaire artificielle, qu'elle soit produite par transfert nucléaire intra-spécifique ou inter-spécifique, ou par d'autres techniques à venir, telles que parthénogenèse ou clonage de cellules souches adultes.

En conclusion, plutôt que de procéder de façon déductive à partir de définitions biologiques ou métaphysiques sur ce qu'est une personne et sur l'essence de l'humanité, définitions dont la généralité ne fait qu'ajouter à la confusion quand il s'agit de situations spécifiques, il semble préférable de poser des règles de distinction aussi claires que possible – tout en reconnaissant la réalité de cas limites – telles que celles que nous avons envisagées entre des classes de situations aux implications éthiques différentes : finalité néo-esclavagiste ou thérapeutique, pseudo-embryon ou

embryon, respectivement avant ou après implantation utérine, maladies génétiques proprement dites ou prédispositions, désir parental positif ou négatif.

Bibliographie générale :

H. Atlan, *Les Étincelles de hasard*, tome II : *Athéisme de l'Écriture*, Paris, Seuil, 2003, chap. 2 "Les niveaux de l'éthique" ; chap. 8 "Statistiques et temporalité".

H. Atlan, *L'Utérus artificiel*, Paris, Seuil, 2005.

M. Delmas-Marty et N. Zhang (dir.) *Clonage humain : droits et sociétés. Etude franco-chinoise*, Vol 3, Paris, Société de Législation Comparée, 2005, Conclusion.

L'embryon délocalisé de l'utérus à la cité

Mylène Botbol-Baum

Entre idéalisme et matérialisme de la Renaissance à nos jours

L'impact sociopolitique de la question du statut de l'embryon et de sa place dans la cité nous ramène aujourd'hui aux débats métaphysiques qui marquèrent la séparation entre Moyen-âge et Renaissance. En effet, la fonction biopolitique de la réflexion autour du statut de l'embryon dans la cité fonctionne comme un paradigme récurrent depuis le treizième siècle. La question semble revenir au devant de la scène à chaque crise d'évolution des représentations entre biologie et ontologie, entre matière et forme. Au Moyen-âge déjà, deux modèles incompatibles s'affrontent. La renaissance de l'aristotélisme dote la pensée latine de la philosophie juive et arabe d'Avicenne (980-1037), philosophe et médecin, et de Salomon Ibn Gabirol (philosophe et poète juif néoplatonicien), dont des pans entiers de l'œuvre

avait été faussement attribué à Aristote¹¹. Le matérialisme que véhicule cette œuvre s'oppose à la vision idéaliste du dogme de l'église. La version aristotélicienne prééminente laisse penser que l'âme pourrait être issue de la matière, ce qui laisse planer l'idée de son altération ou de sa corruptibilité. Ces lectures néoplatoniciennes seront fortement critiquées à l'époque par l'ontologie et la théologie chrétienne, car il faut sauver l'immortalité de l'âme et donc le dualisme idéaliste, en prônant que :

« L'embryon nécessite un ajout extérieur, réalisé par dieu en chaque individu. »¹²

C'est un sujet sur lequel Aristote ne se prononçait pas dans *De Anima*. Accueillir la philosophie judéo-arabe dans le corpus chrétien revenait à l'époque à changer de modèle politique. Tout se passait en effet comme si la perception biologique de l'embryon donnait une forme organique et historique à la cité, risquant de remettre en cause le rapport établi entre le masculin et le féminin, la forme et la matière. Augustin considérait que Dieu avait créé toutes choses au commencement sous forme de semences qui se

¹¹ Dominicus Gundisallimus traduit l'œuvre de Ibn Gabirol et William D'auvergne se réfère à son œuvre en l'appelant *Fons Sapientia*, mais le prend pour un auteur chrétien et c'est Duns Scotus qui perpétuera l'idée de l'universalité de la matérialité de la substance spirituelle dans la philosophie chrétienne (voir dans jewishencyclopedia.com l'article consacré à Ibn Gabirol.

¹² Didier Ottaviani, « Le Paradigme de l'embryon à la fin du Moyen-âge », in *La revue Astérian*, 2003, p. 2.

déploient dans le temps au sein de la création parfaite ; toutes choses existant à l'origine mais en puissance, s'actualisant progressivement¹³. La nature serait, selon ce modèle, tout entière un monde embryonnaire que Dieu accompagne dans son développement. Le dieu de Thomas d'Aquin est proche du démiurge platonicien (*dator formarum*) qui permet que toute forme soit présente dans la matière passive de manière inchoative. L'enjeu de la définition de l'embryon pour Thomas d'Aquin est donc bien de refuser la succession continue des formes dans la gestation embryonnaire, car pour lui :

« Une forme substantielle ne peut comporter de plus et moins : l'addition d'une plus grande perfection crée une autre espèce. »¹⁴

Il s'agit pour lui de savoir si nous pouvons penser les réalités du monde comme naissant de sa propre matière, sans intervention extérieure, de savoir si nous sommes sujets, personnes ou individus. Il s'agit aussi surtout de nier l'idée par trop matérialiste selon laquelle Dieu aurait créé le monde et l'aurait laissé évoluer par lui-même, sans plus y intervenir, laissant la responsabilité du monde aux humains. St Thomas s'oppose féroce­ment à toute hypothèse, combien moderne, d'autoproduction de la forme dans la

¹³ Nous retrouvons cette idée de potentialité dans le concept de *personne potentielle*, visant à protéger l'embryon de la recherche, dans les textes du comité d'éthique français.

¹⁴ T. d'Aquin, *Somme théologique*, I qu 118, art 2, Paris, Cerf, 1994.

matière¹⁵. Il refuse que le monde puisse exister si Dieu ne le crée pas à chaque instant, et développe l'idée d'une création continuée, qui seule unifie les instants. La nature tout entière, et certainement celle de l'embryon, est dès lors pensée comme modèle du vivant et s'oppose à la vision de la semence, risquant de mener à des visions hérétiques de la place à accorder à l'embryon dans la cité. Les genres n'y sont en effet pas séparés et issus de catégories biologiques, relatives à la procréation. La vision d'Aristote et de ses interprètes judéo-arabes met en évidence la proximité entre le genre et la génération, principe même de l'individu. Néanmoins, elle marquera une hiérarchie entre le masculin et le féminin de la forme sur la matière. Pour Thomas, la matière pouvait même être un genre. Salomon Ibn Gabirol parlera de forme universelle et de matière universelle, sans établir de hiérarchie, ce qui était inaudible à l'époque :

« Le maître- La matière et la forme sont comme le corps humain et sa forme- par forme comprends la composition de ses membres ; la volonté est comme l'âme ; et l'essence première est comme l'intelligence. [...]

¹⁵ Idée qui sera défendue dans une certaine mesure par Ibn Gabirol et qui constituera le point de désaccord de Thomas d'Aquin avec celui-ci.

Il faut que dans l'intelligible, il y ait une matière universelle soutenant toutes les formes intelligibles, et une forme universelle qui de même soutienne toutes les formes intelligibles. »¹⁶

Cette vision originale, développée dans *De materia et forma*, provoqua de violentes polémiques. C'était pourtant la thèse principale d'Ibn Gabirol, pour lequel tout ce qui existe est constitué de matière et de forme, une seule matière composant l'univers. Cette conscience de l'universalité de la matière est sa contribution la plus originale. Il pensait en effet la continuité de la génération comme indispensable et contribua à inverser le primat de la forme sur la matière, et par conséquent *du masculin sur le féminin*. Ce déplacement de paradigme fait de l'embryon, pour Dante son contemporain, dès cette époque, un *modèle politique*. Dans ce sens, le développement de l'embryologie devient la métaphore de certaines théories politiques qui marquent le passage du Moyen-âge à la Renaissance. Ceci le mènera à repenser la notion de dignité humaine, à travers la vision de la dignité de Pic de la Mirandole, lecteur des cabalistes du Moyen-âge.

L'enjeu soulevé par ce tournant philosophique amène à reconsidérer que le genre soit donné par le principe masculin, ce qui conduisait à penser

¹⁶ Ibn Gabirol, in *Fons vitæ*, traduction de Jacques Schlanger, Paris, Aubier Montaigne, 1970, p.43 pour la version française, p.8 version latine. Comme le souligne Schlanger le traducteur, les copistes ont établi ici un contresens en traduisant l'*essence universalis* par Dieu au lieu de le traduire par l'être créé (ou matière).

que les fondateurs de la cité ne pouvaient naître qu'au sein de grandes familles. Pour Dante, l'embryon permet ainsi de rejeter l'idée spiritualiste d'une noblesse de sang, condition de la filiation divine et de la création continuée et fixiste d'une aristocratie fondée sur de grandes lignées familiales. Il inverse ce paradigme, faisant du modèle embryologique plus matérialiste et évolutionniste, la métaphore du gouvernement par le peuple dans un passage célèbre du *Convivio* :

« Ainsi que les Uberti de Florence ou les Visconti de Milan ne disaient pas "Parce que je suis de telle race je suis noble", car la semence divine ne tombe pas sur la race, c'est-à-dire sur la lignée, mais tombe dans les personnes singulières [...] les personnes singulières rendent nobles la lignée »¹⁷.

Ce texte est remarquable dans le sens où nous voyons que c'est la cohérence de la matière biologique qui déjà au XIII^{ème} siècle fait du peuple un ensemble d'individus vivants donnant forme historique à la cité. Il semblerait pourtant que nous ayons aujourd'hui régressé à la vision moyenâgeuse du modèle embryologique, sacralisant la potentialité de la semence, et risquant par là-même de réveiller l'idée qu'il y aurait une lignée non modifiée de l'humain, à préserver contre toute manipulation d'un mytique patrimoine génétique de l'humanité, comme l'a bien montré Henri Atlan dans le chapitre précédent.

¹⁷ Dante, *Convivio*, IV, XX, 5, cité par Didier Ottaviani, op. cit.

Il nous faudra analyser quel modèle politique émergera demain du conflit de représentations du modèle biologique ou symbolique de l'embryon. Telle sera la tentative de cette réflexion sur la délocalisation de l'embryon, de la boîte de Pétri au statut de personne morale dans la cité. Il semble néanmoins assez évident que nous sommes confrontés à une vision récurrente. Comme la confusion entre les concepts de personne, d'individu, et d'humain mène aux amalgames idéologiques dont nous subissons aujourd'hui encore les effets, nous voudrions réfléchir ici à l'effet anthropologique de définir l'embryon comme personne potentielle.

La dimension historique et politique du concept de personne

Pour certains, la dimension historique du concept de personne réduit celui-ci à une convention sociale. La question subsidiaire revient alors à savoir si, d'un côté, les sciences biomédicales sont légitimées à changer les conventions et représentations sociales, en imposant une forme de vérité incontournable à laquelle devraient se conformer le juridique et le politique ou si, d'un autre côté, et comme la bioéthique le suggère, au-delà des relativismes des représentations de chaque domaine épistémologique, il devient nécessaire d'établir un consensus minimal autour de la légitimité d'élargir le concept juridique de personne à l'embryon. Le but premier est, comme nous le verrons, d'éviter tout conflit d'intérêt entre la mère et l'enfant.

Nous sommes confrontés de plus en plus souvent à des questions de recherche scientifique de pointe, qui finissent par échapper à l'expertise scientifique et sont réappropriées de manière interdisciplinaire par des experts censés défendre l'intérêt du public non averti des dérives *inhumaines de la science*¹⁸. Peut-on accepter que les valeurs énoncées lors des débats bioéthiques soient réactives (voire réactionnaires) par rapport aux faits scientifiques, qui semblent dispenser un vertige de libertés et de possibilités toujours nouvelles ? Pour que le public se sente interpellé dans une démocratie participative par une question, il faut qu'il soit non seulement informé mais éclairé sur les enjeux. Les enjeux éthiques ne tombent dans le domaine public que lorsque les conséquences pratiques de la recherche pourraient avoir un effet politique qui implique de convaincre l'opinion, d'orienter son choix dans une direction spécifique, alors que l'incertitude règne.

La question des *cellules souches primordiales* issues d'embryon est en ce sens assez exemplaire car elle a été d'abord très peu médiatisée en Europe, où elle n'avait pas d'impact politique immédiat. A contrario, aux États-Unis elle a provoqué une polémique aux enjeux politiques et idéologiques énormes autour du statut de l'embryon, et divise Républicains et Démocrates depuis l'ère Reagan jusqu'à Bush Jr. Le débat s'y est élargi à la question de savoir si

¹⁸ Voir à ce propos le livre de Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

la science transcende le politico-religieux ou si elle est au service de ses manifestations et intérêts divers.

Le journal *Science* n'échappait pas aux métaphores ambiantes lorsqu'il publiait dès 1999 une lettre intitulée « *Science over politics* », signée par 67 prix Nobel qui soutenaient la firme pharmaceutique *Advanced Cell Biology* ainsi que l'institut *Tissue Engineering and Transplant Medicine*, afin que leur soient octroyés des fonds publics pour la recherche sur cellules souches embryonnaires, interdite par le gouvernement Reagan. Ces cellules souches embryonnaires, et nous arrivons au cœur de la polémique, étaient généralement issues de fœtus avortés ou d'embryons surnuméraires dans les cliniques de fécondation in vitro. Le gouvernement Reagan adopta une position conservatrice sur la question, et la communauté scientifique a légitimement refusé de voir sa liberté de recherche limitée par des intérêts électoraux. Mais que penser de cette autorité scientifique à infléchir le débat public sur une question qui dépasse la liberté de recherche, car elle implique le pluralisme du choix de valeurs, basé sur une expertise scientifique en conflit avec des convictions politico-religieuses ? Nous sommes témoins d'une nouvelle polémique entre naturalisme et fixisme religieux autour de l'embryon.

Comparons ceci aux situations similaires que nous connaissons mieux. Si de nombreux pays européens n'ont pas signé la convention d'Oviedo de 1997 sur les droits de l'homme et la biomédecine, c'est à cause de l'article 18 de cette convention, relatif à la recherche sur l'embryon et à l'interdiction de création d'embryons pour la recherche. Il n'y a pas eu d'informations ni de

sollicitations de véritable débat citoyen sur cette question. Comment est-elle devenue un enjeu des élections américaines, puis européennes successives ? Pourquoi a-t-elle mené également à une révision des lois de bioéthique en France et remis en cause la signature de la convention sur les droits de l'homme en Belgique, sans que l'homme de la rue puisse en définir de manière claire les enjeux en termes de droits subjectifs ?

Il est intéressant de noter que nos démocraties pluralistes, légiférant sur la question, permettraient de croire que la morale de la recherche sur embryon serait soudain redevenue homogène et garantie par l'état. Les projets de loi régulant la manipulation d'embryons pour la FIV ou la thérapie génique ont été rédigés en faisant fi des convictions des individus et au nom de l'humanité, au nom de l'expertise, et par principe de précaution contre les *crimes contre l'humanité et contre l'espèce humaine*¹⁹. Ces justifications sont issues de l'alliance du néolibéralisme et de l'individualisme, dont le seul bouclier ne pouvait être qu'une bioéthique qui serait un mélange étrange de kantisme et de christianisme fondamentaliste. Ce climat sécuritaire a été politiquement légitimé par les événements du 11 septembre qui, s'ils ont frappé les États-Unis, n'ont pas épargné certains pays européens dans la justification d'un modèle sécuritaire au nom des protections des libertés.

Les enjeux de la recherche sur embryon mettent en scène un conflit entre arguments épistémologiques et arguments ontologiques, complexes certes, mais qui ont des effets politiques concrets, notamment sur les droits

¹⁹ Voir l'analyse d'Atlan dans le chapitre précédent.

reproductifs des femmes et la représentation de la filiation biologique et psychosociale, dépassant le droit public et relevant des droits subjectifs.

La pensée du consensus exigerait une attitude relativiste par rapport à ces arguments, alors qu'une rigueur méthodologique permettrait de hiérarchiser leur pertinence. Il semble relever de la cohérence de l'éthique participative de permettre à chacun de s'appropriier les enjeux du débat ; revenons-en donc à la description des faits, tout en sachant qu'aucune description n'échappe véritablement à l'interprétation.

Sacralité ou qualité de la vie ?

Depuis le débat sur l'avortement s'opposent les tenants du concept de sacralité de la vie et ceux qui, dans une perspective plus matérialiste, considèrent que la recherche médicale consiste à améliorer la qualité de la vie. Les présupposés philosophiques sous-jacents à ces deux options mènent à repenser la définition de la nature humaine, soit comme donnée dans une perfection, à protéger de toute altération, ou comme historique, et donc sujette à évolution.

Il existe pour l'instant quatre méthodes fiables pour obtenir des cellules *totipotentes* :

1. Utiliser un embryon créé en vue d'une fécondation in vitro. Quelques cellules sont ensuite prélevées au stade où leur fonction est encore indifférenciée, on parle alors de cellules souches embryonnaires, qui sont ensuite mises en culture.

2. Utiliser des cellules souches prélevées sur des fœtus avortés, qui sont des cellules pluripotentes, et non totipotentes, et ont donc moins d'intérêt pour la recherche.
3. Le transfert de noyau somatique humain dans un ovule énucléé.
4. L'utilisation éventuelle de cellules souches adultes, peut-être pluripotentes ou multipotentes, mais pas totipotentes.

La deuxième méthode est courante, assimilable à l'utilisation de tissus fœtaux, et est légalisée dans de nombreux pays européens. La première est une technique qui pose, à ceux qui défendent l'argument de la sacralité de la vie, la question du statut de ces cellules embryonnaires. Y a-t-il une différence philosophique fondamentale à créer des embryons pour la recherche ou à utiliser des embryons congelés issus de la PMA ? Certains chercheurs rejettent l'argument de *dignité potentielle* de ces embryons, qui ne peut être liée de manière inférentielle à leur seule destination, mais à une décision qui en ferait, à partir d'un certain degré de développement, des êtres appartenant à *l'espèce humaine*. Nous y reviendrons.

Peut-on dès lors définir de manière consensuelle le statut ontologique de ces embryons, ou sommes-nous condamnés à une confusion épistémologique entre les divers jeux de langage qui représentent les convictions en conflits ? Dans le modèle néolibéral, le pouvoir des firmes privées à influencer l'orientation de la recherche publique pourrait empêcher les États de jouer leur rôle de tiers médiateur entre les camps idéologiques, nécessité par l'incertitude, entretenue en termes de gestion de conflits d'intérêts, autour de ces questions de bioéthique. Dans un modèle politique

réactionnaire, le fondamentalisme religieux s'opposerait au pluralisme démocratique pour imposer un modèle patriarcal et autoritaire classique, fondement politique de ces états. Mais dans une perspective pragmatiste de contrôle de la reproduction, essentiel à l'économie des pays occidentaux, le faible taux de natalité est perçu comme une menace économique, sans que la reconnaissance socio-économique de la maternité ne soit nécessairement ni suffisamment valorisée. La difficulté est de constater que souvent ces écueils se mélangent et que nous assistons, dans les pays à économie néolibérale, à un retour du discours moral contre l'éthique pluraliste, au nom même de la dignité humaine, dont la définition serait le monopole de l'état, qui gèrerait ainsi les mœurs sociales de ses concitoyens en *bon père de famille*. Le cas est évident pour l'administration Bush, mais aussi pour celle de Berlusconi, et dans une moindre mesure pour l'ex-ministre de la santé en France, J.-F. Mattei, qui a fait de la recherche sur embryon, menant inévitablement au clonage humain, un crime contre l'humanité et contre l'espèce humaine.

Pour prévenir l'émergence d'un discours moral pouvant condamner l'utilisation d'embryons et entraver les recherches, la firme *Geron* a été la première à créer un comité d'éthique interne ayant pour fonction de rassurer et de devancer les questions éthiques du public. Cet acte novateur posait avec acuité la question de l'interaction entre recherche sur fonds privés et sa légitimation publique à travers un discours bioéthique consensuel, repris aux USA par le NIH (National Institute of Health) lui-même, organisme fédéral qui finance toute la recherche publique américaine dans le domaine de la santé, à la pointe de la recherche mondiale. Cet événement a marqué un

tournant dans le discours bioéthique, qui quittait les départements de théologie, voire de philosophie, pour les conseils d'administration des firmes privées. Ceci a provoqué une tension accrue entre le modèle pragmatique et utilitariste de la recherche américaine, dans un contexte politique conservateur, et celui plus principaliste de la recherche européenne, vivant encore sous le spectre du procès de Nuremberg et associant toute expérimentation sur du matériel biologique humain à un crime contre l'humanité. Cette tension pose la question des conditions de la légitimité de la dépendance des organismes de recherche avec les pouvoirs politique ou économiques. Il devenait clair que la polémique à propos de l'expérimentation sur cellules souches embryonnaires engageait d'autres enjeux que moraux. Le potentiel thérapeutique du clonage de cellules souches a permis en quelques mois (en mai 1999) à la petite firme *Geron* d'acquérir le fameux *Roslin Institute* (où est née la brebis Dolly), *Biomed* et *Clonetech*, d'être cotée en bourse (GERN), et de devenir, sous la direction de Michael West, *Advanced Cell Technology* (ACT), société de médecine régénératrice. La société ACT a gardé le comité d'éthique qu'avait créé *Geron*, mais dirigé par Ronald Green, professeur au collège de Dartmouth, après qu'Arthur Kaplan ait refusé que son nom cautionne l'alliance du profit et de l'éthique. Cette fusion des trois sociétés permettait au directeur de *Geron*, puis d'ACT, d'associer trois technologies de pointe complémentaires, et de devenir leader sur son marché, après avoir obtenu le brevet sur les cellules humaines pluripotentes, en promettant d'établir un lien entre ingénierie génétique et thérapie génique.

Au début de la recherche sur cellules souches, pour le comité d'éthique de *Geron*, encore une petite firme, peu avant d'entrer en bourse²⁰, il était unanimement acceptable de poursuivre des recherches sur cellules souches embryonnaires pourvu que les conditions suivantes soient respectées :

- Le blastocyte doit être traité avec le respect dû à un tissu embryonnaire précoce.
- Les femmes/couples donnant des blastocytes dans un processus de fécondation in vitro doivent donner leur consentement éclairé quant à l'utilisation de ces blastocytes pour la recherche et le développement de lignées cellulaires à partir de ce tissu primordial.
- La recherche n'impliquera aucunement un clonage à usage reproductif, aucun transfert dans l'utérus d'une femme, ou création de chimères.
- L'acquisition et le développement des cellules souches ne doivent pas violer les normes acceptées concernant la recherche humaine ou animale.
- Toutes ces recherches doivent être effectuées dans le contexte du respect pour le principe de justice globale.
- Toute recherche sur cellules souches embryonnaires doit être approuvée par un comité d'éthique indépendant en plus du comité d'éthique local.

²⁰ Geron, <http://www.geron.com/GeronPress>, ainsi que le dossier spécial établi par le *Hasting Center Report*.

Ces régulations très vagues ont été quasiment toutes adoptées par le NIH et par la convention européenne sur la recherche sur cellules souches. Trois écoles se disputaient sur cette question, en séparant :

1. Ceux qui accordent un statut ontologique à la conception, unissant le patrimoine génétique des deux parents, et qui sacralisent les données biologiques (école génétique).
2. Ceux qui séparent le statut ontologico-moral et la vie, n'accordant de statut moral qu'à la personne au stade d'un développement plus tardif et par étape du blastocyte au fœtus, etc. (école gradualiste).
3. Ceux qui partagent, avec l'école gradualiste, l'idée que la personne est le fruit d'un processus, mais refusent que la notion de personne soit définie biologiquement et s'appuient sur une vision existentielle de la personne dans une société donnée.

Une approche pluraliste aurait tendance à privilégier dans l'ordre les deux dernières positions en termes pragmatiques, tout en refusant qu'un seul critère puisse définir pour tous la signification à donner à l'origine humaine de ces cellules, afin que soit préservée la *naturalité biologique*.

Pour justifier la recherche sur cellules souches, le critère de départ était de ne la poursuivre que dans la finalité de réduire la souffrance humaine, ce que permettra probablement l'application de cette recherche en termes cliniques et pharmaceutiques. Si une résistance interprétative à la factualité apparaît en termes épistémologiques, à quelles conditions peut-elle se poser sans être amplifiée, pour ne pas induire une attitude réactionnaire dans un public que l'ignorance ou l'incompréhension ne peut rendre que méfiant ? Il

faut souligner que face à l'ignorance, l'argument de la pente glissante est celui qui est le plus souvent évoqué, alors qu'il n'est pas difficile de montrer combien, en termes d'argumentation philosophique, cette méthode est fallacieuse. L'analogie entre stade développemental et statut moral est de moins en moins évidente. Si les cellules souches sont intentionnées comme embryon, elles ont un statut moral supérieur au scénario 2 où elles seraient des organes-moyens. Une vision plus fonctionnaliste peut néanmoins être considérée comme raisonnable, tant que la fécondation n'est pas suivie d'une nidation dans le corps de la femme. Cette liberté d'agir sur l'embryon engage de nouvelles responsabilités, qui doivent être pensées collectivement, au-delà des conflits d'interprétation, masqués par des conflits d'intérêts confondant *affirmations scientistes* et *données scientifiques*. L'importance de ces données déborde l'espace du seul laboratoire de recherche, par leur impact clinique de plus en plus rapide, et leurs retombées socio-économiques de plus en plus planifiées. L'aléatoire et l'incertitude inhérents à la recherche sont abandonnés pour entrer dans un modèle de gestion économique, nécessairement plus pragmatique que principaliste. La réponse juridique, fondée sur la déontologie kantienne dans nos démocraties, semble alors inadaptée à répondre à cette évolution, alors que le modèle anglo-saxon, basé sur la jurisprudence, accueille l'évolution des techniques de manière beaucoup plus simple.

Il semble que nous ayons assez d'éléments pour établir cette différenciation épistémologique, qu'il nous reste à traduire en termes juridiques, pour viser un nouveau principe de justice. La question éthique qui

subsiste est celle de la production possible en termes socialement pertinents d'une telle différenciation. Pour cela, le débat bioéthique se doit d'affronter les dissensus et de réfléchir en dehors des *principes* proposés par les comités d'éthique des firmes privées pour éviter tout conflit d'intérêt. Si les progrès de la recherche, auxquels nous accordons dans notre société une valeur éthique, tirent leur légitimité de la finalité de réduire toute souffrance inutile issue de l'injustice de la loterie naturelle, comment légitimer que le politique décide seul des priorités de cette recherche ?

Bioéthique ou vitalisme ?

Devant l'indécidabilité de la question de ce qui constitue la dignité humaine dans le conflit entre vitalisme, fixisme, et évolutionnisme, des choix pragmatiques s'élaborent sur des consensus fondés sur une éthique de la discussion, élaborée par Habermas en réponse à la fragilité du principalisme à résister au totalitarisme. Celle-ci se décide de plus en plus entre experts, alors que les enjeux sont de plus en plus privés, puisqu'ils concernent le corps et la filiation. Mais au-delà de la régulation des pratiques reproductives, le changement des représentations confronte certains à la question : que devient l'humain à l'ère de la reproduction asexuée, ou comment gérer le jeu des intérêts et des passions ? Comment éviter de faire de la politique au nom de la science et viser une perspective écopolitique de modulation de la force qui va des sciences vers le débat public ? Nous devons orienter le débat des cellules souches et du statut de l'embryon, au-delà de l'affrontement stérile technophobie/ technophilie, en nous rappelant que c'est toujours l'artifice

technique qui nous a permis *d'humaniser la Nature*. La question biopolitique fondamentale reste de savoir comment élaborer une réflexion bioéthique préventive, afin que ces recherches ne contribuent pas à élargir l'écart entre ceux auxquels ces techniques permettraient de passer à l'ère de la post- ou transhumanité et ceux qui risquent d'en être exclus à jamais.

Comment néanmoins penser le fait que le génome humain nous définisse à la fois similaires et tous biologiquement différents ? Il est question de comprendre l'évolution génétique et culturelle de l'humanité, notamment grâce aux mutations, propriété intrinsèque du génome. Comment faire sens alors de l'angoisse millénariste face au danger que pourrait représenter la modification *artificielle* du génome humain ? Y aurait-il une variabilité bonne et naturelle, et une autre mauvaise car technoscientifique ? Le problème serait-il plutôt dans la manière dont la *manipulation* génétique humaine nous amène à hiérarchiser différents stades de développement (gamète, embryon, fœtus, individu né) ?

L'inquiétude d'Habermas

Le philosophe allemand Habermas, dans son manifeste *L'Avenir de la nature humaine*, s'interroge sur la puissance de transformation du génome humain que procurent les sciences de la vie. Tout se passe comme si deux natures humaines, l'une biologique, l'autre historique et culturelle, s'affrontaient, ce qui apparaît comme une remise à jour du débat heideggerien sur le danger du mélange entre nature et technique, qui risquerait d'instrumentaliser la nature humaine. L'idée même de stade biologique du

développement est hostile à une vision essentialiste de l'humain, donnant un statut ontologique intrinsèque à tout embryon dès la fécondation. Cet argument doit-il échapper à tout regard critique au nom du pluralisme démocratique ? Quel est le rôle ou la fonction du discours bioéthique dans ce débat ? Le livre d'Habermas dénonçant l'eugénisme démocratique a donné à nombre de politiciens un semblant de réponses claires à ce propos, qui leur a permis d'élaborer des lois dans l'urgence du danger que pouvait représenter le crime irréversible contre l'humanité perpétré par la science. Tous ces anathèmes peuvent-ils néanmoins être considérés comme des arguments, rendant illégitime toute recherche sur l'embryon, ou sommes-nous face à des amalgames savamment manipulés par les politiques et, de manière plus inquiétante, par les philosophes eux-mêmes ?

Nous ne pouvons donc traiter ici de la question philosophique que constitue la volonté politique de faire de l'embryon un membre de la cité, sans nous référer un tant soit peu à l'histoire de ces notions philosophiques, et en les distinguant de toute manipulation idéologique dont les enjeux devront être éclaircis. Tout débat bioéthique révèle une crise du jugement face à une technologie, notamment le transfert de noyau. Il consiste à prélever le noyau d'une cellule d'un organisme adulte et à le transférer dans l'ovule énucléé d'un organisme de la même espèce, qui donne à cette cellule nouvelle les propriétés d'un embryon qui aurait été produit par fécondation (in vitro ou in vivo) d'un ovule par un spermatozoïde. Biologiquement, cela remet en question l'idée selon laquelle le génome de l'œuf fécondé contient la totalité du programme de développement, puisque des reprogrammations des cellules

germinales sont désormais possibles. Cet acte technique bouleverse les repères normatifs de la filiation, d'un point de vue juridique, éthique, et politique²¹.

Le corps et le politique

La question du lien entre morale et politique, dès qu'il s'agit du corps, soulève fondamentalement le problème de savoir si l'empire de la morale peut s'étendre à toutes les activités humaines individuelles ou collectives, et si le politique doit se confondre avec la morale commune ou fonctionner, au contraire, comme tiers médiateur et régulateur entre individus. Quelles sont les raisons éthico-politiques d'interdire ces techniques²², avant même que le clonage reproductif soit réalisable ? Que représente l'idée de reproduire un être génétiquement identique en termes de symbolique sociale ? Mais surtout, qu'est-ce qui justifierait qu'une vision symbolique de l'humain prévale sur une autre et puisse criminaliser la reproduction asexuée²³ ? Comment juger,

²¹ Marcella Iacub, *Penser les droits de la naissance*, Paris, PUF, 2002.

²² Transfert de noyau d'un œuf normalement fécondé dans l'ovule énucléé d'une femme, scission d'embryons, clonage par transfert de noyau, clonage de lignées cellulaires (non reproductif).

²³ Voir la loi Mattei adoptée en France le 30 janvier 2003, qui consiste à faire du clonage reproductif humain un "crime contre l'espèce humaine", et qui punit le fait de recourir au clonage reproductif humain d'une peine de trente ans de réclusion criminelle. Ce crime est placé entre le crime contre l'humanité et le crime contre la personne, et laisserait entendre que certaines naissances sont assimilables aux pires

face à l'absence de critères partageables et aux discours anxiogènes qui mènent au repli identitaire, non seulement en termes nationalistes mais en termes d'identité de l'humain ? Nous constatons une résurgence forte de l'autorité morale de l'état, qui répond par plus d'État à la fragilisation de la référence identitaire, ce qui ne peut se justifier par le syndrome du 11 septembre. Ce phénomène exigerait pourtant de redéfinir avec audace les limites du pouvoir de L'état à intervenir sur les questions qui relèvent du corps propre, et non du corps social, telles la mort et la reproduction. La procéduralisation du biodroit doit précisément établir des limites à l'autorité de l'État sur la vie et la mort. Comment analyser dès lors les récentes modifications des lois de bioéthiques françaises, où réapparaît un dirigisme étatique au nom de la morale universelle, qui met de fait entre parenthèses les droits subjectifs ? Les partis conservateurs ont traditionnellement légitimé l'intervention de la loi et de la justice pour réprimer la licence de mœurs, alors que les partis progressistes revendiquent, de manière parfois naïve, une liberté qui fait fi de tout déterminisme social ou biologique. Le paradoxe autour de la question du clonage de cellules souches est qu'il semble y avoir un consensus entre la gauche et la droite, car la gauche revendique la subordination individuelle à des causes collectives et que préserver l'humanisme est une cause à défendre collectivement. La confusion entre différentes approches de l'humanisme s'opère du fait que l'expérience des

meurtres de masse commis au XX^{ème} siècle sous le nazisme. Il semblerait que l'argument de la pente glissante ait ici glissé trop loin!

totalitarismes et de l'histoire de l'eugénisme d'État a rallié les esprits à la nécessité de règles morales supérieures permettant de définir ce que Rawls appelle un *droit des gens*²⁴. Mais ici l'État de droit se fait le porte-parole de tous et met précisément en cause le droit des gens contre L'état, fut-il l'état de droit. C'est précisément sur ce consensus qu'il va falloir s'interroger pour que le dissensus puisse rester le ferment de la démocratie. Je poserai comme hypothèse que le débat est d'autant plus houleux que le spectre du clonage reproductif asexué remet radicalement en cause le modèle patriarcal du politique, tous partis confondus. Ce modèle était fondé sur une représentation de la filiation liée à la hiérarchie de nature entre les sexes, ce qui n'est pas sans poser problème dès lors que la reproduction peut se faire de manière asexuée, et échapper ainsi à la traditionnelle division des genres et à la hiérarchie sociale qu'elle semblait engendrer de nature.

De l'argument ontologique au meurtre métaphysique

L'arrêt Perruche a provoqué une crise du droit français, fort bien analysée dans l'ouvrage d'Olivier Cayla et de Yann Thomas, qui y ont montré l'inflation fétichiste de la notion de dignité lorsqu'elle est appliquée à l'embryon, qui défait toute cohérence de nos catégories anthropologiques. Ils dénoncent en effet l'argument ontologique : « il n'y a pas d'ordre politique

²⁴ John Rawls, *The Law of Peoples*, repris comme *Droit des gens* pour la traduction française, Paris, Éditions Esprit, 1996.

concevable où la vie de l'être humain puisse être pensée et organisée, abstraction faite de sa causalité naturelle »²⁵. Cet argument n'est-il pas remis précisément en question par les techniques de reproduction assistée ? En effet, la confusion des débats *bioéthique* et politique dans les pays fondés sur les principes universels des droits de l'homme, pensés comme droits naturels, est que l'on y confond le plan de la Nature et de la biologie, ainsi que la question du sujet métaphysique et de la personne déontologique. Olivier Cayla et Yann Thomas l'ont montré, par exemple, dans les avis du comité d'éthique français :

« La vie procède de la seule génération biologique, abstraction faite de ce à quoi engagent aujourd'hui les connaissances renouvelées que l'on en a, abstraction faite de la distance que les savoirs et les pouvoirs ne cessent de creuser entre la nature et nous ».

C'est ainsi que le statut de l'embryon et l'élargissement à l'absurde du concept de personne au fœtus et à l'embryon est devenu un enjeu politique majeur de notre temps, qui divise profondément les partis politiques et, au sein de la communauté européenne, les anciens membres et les nouveaux membres, appartenant pour la plupart, et notamment la Pologne, à des pays catholiques traditionalistes dans lesquels ces questions revêtent la violence de la nouveauté.

²⁵ Olivier Cayla & Yan Thomas, *Du droit de ne pas naître. A propos de l'affaire Perruche*, Paris, Le débat, Gallimard, 2002.

Si l'union organique avec le corps de la mère interroge le lien au plan patrimonial, l'enveloppe utérine, grâce à la médiation biopolitique de la médecine, ne fait aujourd'hui plus écran à l'investigation politique, et permet l'individuation affective de l'embryon et du fœtus que d'aucuns voudrait élargir à la sphère juridique. L'imagerie médicale, en donnant une visibilité sociale à l'embryon, a eu des conséquences politiques sur les droits reproductifs des femmes, récemment remis en question par les partis conservateurs, aussi bien en Europe qu'aux États-Unis. Tout aurait commencé avec la légitimation de la reproduction assistée, qui entérine un ethos social dominant, permettant aux comités d'éthique d'intervenir légitimement comme instance extérieure de contrôle des pratiques reproductives. Cette approche a été confirmée par l'usage du concept d'embryon comme « personne humaine potentielle » par les lois de bioéthique françaises en 1994, alors que l'on n'hésitait pas à congeler ou à sélectionner, à expérimenter, suivant en cela l'ordre dit naturel, puisque les trois quarts des embryons ne s'accrochent pas dans l'utérus et sont éliminés, naturellement.

Si dans le débat qui nous occupe, de la place à accorder à l'embryon dans la cité, chaque protagoniste avance ses propres critères pour justifier ou non le statut juridique et politique de l'embryon, le réseau décisionnel autour de l'embryon inclut de plus en plus de protagonistes depuis que la procréation médicalement assistée l'a délocalisé pour en faire un nomade de laboratoire. Son statut diasporique reste néanmoins attaché à la finalité qui lui est octroyée, et qui n'est plus nécessairement d'être porté pour devenir une personne, et donc un membre de la cité.

Si le corps de la femme n'est plus le lieu privilégié de la conception, qui de la mère biologique ou sociale reste néanmoins juridiquement la responsable principale du sort de l'embryon ? Le glissement vers la *notion de demande parentale* qui semblait égalitariste est trompeuse, car elle privilégie la conception, et donc la rencontre du matériel biologique, sur la grossesse. Ce choix n'est pas neutre en termes normatifs car il remet fortement en question la loi sur l'avortement comme référence normative, déterminant qui est en droit de prendre une décision sur le sort de l'embryon précoce²⁶. La loi prend néanmoins pour référence la situation où l'embryon est à l'intérieur du corps de la femme, alors que l'embryon candidat à la FIV ou à l'expérimentation reste à l'extérieur du corps de la femme. Cela devrait-il changer la prééminence de la mère dans toute décision relative à l'embryon ? Seulement si l'on donne précisément un statut de personne à l'embryon !

A partir de quand est-on une personne ?

En 1987 déjà, Anne Fagot-Largeault et Geneviève Delaisi de Parseval publiaient dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*²⁷, un article qui a fait date, intitulé « Les droits de l'embryon, fœtus humain et la notion de personne potentielle » mais dont les conclusions ont été remises en question par l'avancée de la recherche sur cellules embryonnaires. Pourtant, nous verrons que le questionnement qui concernait la légitimité de l'avortement

²⁶ Dans la plupart des pays d'Europe, l'avortement est dépénalisé jusqu'à 14 semaines.

²⁷ *Revue de métaphysique et de morale*, 1987, Numéro 3.

n'est pas si différent pour définir si l'embryon congelé devrait être considéré comme une personne et échapper ainsi à l'expérimentation humaine. Je m'efforcerai de résumer ici les arguments qui restent pertinents pour notre problématique, à savoir : à quelles conditions l'embryon doit être reconnu comme un individu auquel nous devons une protection morale et juridique ? La deuxième question consiste à évaluer pourquoi nous avons la volonté de donner au sémantème *embryon* un statut si protégé.

Le premier constat vise la nécessité d'établir une hiérarchie dans la différence entre responsabilité individuelle de la mère et une responsabilité collective envers l'enfant à naître. Pour répondre à cette question il faut, néanmoins, questionner la pertinence d'un statut juridique de l'embryon. Comment fonder un consensus social sur une question si privée ? Peut-on commencer à poser cette question en termes de droit public avant de la poser en termes de droit subjectif de la femme ? Le principe du respect de la personne humaine, tel qu'il a été défini par Kant, a été repris dans la déclaration universelle des droits de l'homme et stipule que les droits de l'homme n'existent juridiquement qu'à la naissance. Le fœtus n'a donc de statut juridique de personne qu'à la naissance, ce qui dans notre société de l'image est devenu contre-intuitif, car l'attachement se produit dès les premières échographies. L'œuf est devenu transparent et le discours sur l'enfant à naître a été chargé de projections affectives, bien avant sa naissance. Devons-nous valider cet élargissement du statut de personne au fœtus ? Autrement dit, pouvons-nous fonder le statut de la personne sur le

seul développement biologique ? Deux positions extrêmes s'affrontent : l'une essentialiste, l'autre existentialiste :

- Il suffit, pour être une personne, d'appartenir à l'espèce humaine, de posséder le génome humain : le critère est biologique, voire vitaliste.
- Il faut, pour être une personne, posséder assez de conscience et de raison pour entrer dans la communauté des sujets libres : le critère pertinent est éthique ou culturel.

Définir l'embryon au-delà du dualisme choses-personnes

On a reproché aux *intégristes* de la thèse biologique de confondre vie humaine et personne humaine. Mais cette confusion n'est-elle pas à la base même de la thèse ? La difficulté posée par cette thèse est qu'elle ne permet pas de distinguer le respect de l'humain d'un égoïsme d'espèce. Cette ontologie substantialiste est équilibrée, nous dit-on, par une ontologie relationnelle.

Les spiritualistes mettent les biologistes hors discours, car ils n'auraient rien à dire sur la personnalisation de l'embryon humain, qui est réduit à un construit culturel. Cette position permet de refuser l'idée d'un stade pré-personnel du développement de l'embryon. L'église observe néanmoins une certaine prudence et ne s'engage pas dans une affirmation philosophique, mais dans la volonté d'un *comme si* qui tiendrait lieu de projet moral. On doit faire comme s'il était une personne, car la copule, elle, n'est

pas incertaine en termes d'individuation. Si la fabrication d'embryons en laboratoire n'implique pas leur réimplantation dans l'utérus d'une femme donc leur devenir de personne cette possibilité n'est pas nulle pour les gradualistes qui accordent une dignité à l'embryon en lien avec son degré de développement et pose une question métaphysique d'instrumentalisation pour ceux qui accorde un statut de personne à l'embryon, que la fécondation soit in vitro ou in vivo.

L'église dénonce dans le contrôle de la fertilité humaine *une dynamique de violence et de domination*. On retrouve la formulation laïcisée de cet argument dans les avis du comité français qui veut « éviter qu'un rapport de toute puissance ne s'institue sur l'humain au nom de progrès scientifique. Le principe du caractère sacré de la vie, lui, est censé impliquer un droit du vivant à la vie, qui implique pour la communauté humaine un devoir de le faire vivre. »

Ce principe, appliqué à la période anténatale, est problématique si l'on sait que dans les conditions naturelles de procréation, deux œufs fécondés sur trois meurent au cours des 6 premières semaines. Or, depuis le diagnostic prénatal ou génétique, nous accédons à des connaissances permettant de rectifier les *sélections de la nature*, voire de choisir nous-mêmes quel embryon peut exister avec une qualité de vie suffisante ou pas. Le vocabulaire change légèrement et l'on parle de respecter la *loterie génétique*, les *étincelles de hasard*²⁸ sur lesquelles se fonderait la singularité de la condition humaine.

²⁸ Henri Atlan, *Les Étincelles de Hasard*, Paris, Seuil, 2002.

C'est la question de la liberté du choix qui est finalement perçue comme un risque inassumable. Comment faire sens de cette peur ? Si l'on suit la position biologique jusque sur le plan législatif, tout devrait être interdit en termes de recherche sur la procréation, et la procréation médicalement assistée perdrait toute légitimité, ainsi que le diagnostic préimplantatoire.

En 1984 l'Australie se dotait d'une législation qui n'interdit pas la recherche sur l'embryon, mais bien la création d'embryons à but de recherche. Cette distinction a été reprise par le comité français en 1986. Singer et Khuse (bioéthiciens australiens) argumentent, contre cette différence, que l'intention dans laquelle l'embryon a été fabriqué ne fait aucune différence pour l'embryon. L'église parle alors d'un droit de l'embryon à être conçu par *méthode naturelle*. Les juristes s'y opposent car l'on ne peut contraindre les femmes dans leur liberté, comme on prétend contraindre la conduite d'une recherche, ou accorder aux embryons produits de manière artificielle des droits inférieurs à ceux des embryons dits *naturels*. Dans le discours bioéthique, qui se nourrit essentiellement des discours néo-kantiens, tels ceux d'Engelhardt, Dworkin, Arendt, Ricœur, c'est l'autonomie du vouloir qui fait la dignité humaine. « Le respect pour la personnalité en l'homme est un respect pour tout autre chose que la vie », disait déjà Kant. Nous ne saurions donc appeler à l'autonomie un être qui n'en a pas la capacité, nous dit Engelhardt en 1986. L'embryon n'est qu'une personne probable, et il serait incohérent d'un point de vue éthique de donner le même statut à une personne probable qu'à une personne réelle. Ce choix du terme *probable* contre le terme *potentiel* établit une différence idéologique

importante entre le discours continental et anglo-saxon. Ceci nous amène à la question suivante : le concept social de personne doit-il être plus large que le concept éthique de personne défendu par les néo-kantiens ? Nous avons vu que les positions essentialistes et existentialiste radicalement opposées restent d'accord sur un point : chaque position est respectable dans une communauté donnée, mais aucune n'est globalement praticable comme choix de société. Comment donc penser une position intermédiaire, entre dénier à l'embryon humain tout statut personnel et conférer à une cellule la même dignité morale qu'à un être raisonnable, qui serait finalement toutes deux contre-intuitives ? Le point de vue pragmatique développé par le rapport Warnock était de conclure sur l'idée suivante : puisque nos positions philosophiques sont inconciliables, laissons-les de côté, cessons de nous demander quand l'embryon devient une personne, cherchons à partir de quand il devrait avoir le droit d'être protégé, car ce qui doit être ne découle pas de ce qui est ! Cette position pragmatique a permis de développer une ontologie progressive, empirique, en dialogue avec le matérialisme inhérent à la démarche scientifique²⁹.

L'idéologie de la pente glissante, qui imagine la pire des solutions comme la plus probable, est très vite utilisée et sera cautionnée en 2002 par l'autorité morale que représente Habermas, qui défend, quoique plus finement, les mêmes arguments, basés sur l'option philosophique et

²⁹ Mary Warnock y est d'ailleurs revenue récemment dans un livre intitulé *Making Babies : Is There a Right to Have Children?*, Oxford University Press, 2002.

déontologique de donner un statut de personne à l'embryon, afin de prévenir toute dérive de procréation non sexuée pouvant mener à une forme de parthénogenèse. Tout se passe comme si le monde bipolaire et hiérarchisé du patriarcat, inscrit dans la métaphysique occidentale, était mis à mal par la perspective gradualiste, remettant en cause le dualisme cartésien et semblant confirmer l'efficacité d'une philosophie moniste et matérialiste, comme seule capable de *co-exister* avec l'épistémologie des sciences biomédicales.

Bioéthique et nature humaine

Cette thématique du risque envers l'identité de la nature humaine comme nature sexuée s'amplifiera en France avec l'affaire Perruche et la loi Mattei, assimilant la manipulation de cellules embryonnaires à « un crime métaphysique contre l'humanité ». L'arrêt Perruche entérinait le fait que la reproduction assistée implique une gestion biopolitique de la qualité de la vie humaine. En effet, l'affaire Perruche a clairement montré que la question biopolitique de *qui décide* de l'avortement thérapeutique était une question politique. Si le politique est fondé sur le modèle patriarcal de la filiation³⁰, subvertir le modèle temporel de la filiation par le clonage reproductif, qui n'est qu'une technique améliorée de la PMA, reviendrait théoriquement à subvertir le modèle hiérarchique du politique. Tant que le clonage reproductif

³⁰ Voir M. Baum, in *Procréation médicalement assistée : régulation publique et enjeux bioéthiques*, Nathalie Schiffino et Frédéric Varone éditeurs, Bruxelles, Bruylant, 2003, p. 219-243.

était techniquement impossible, il n'avait pas besoin d'être interdit. Les techniques reproductives, en rendant possible la fabrication de l'humain, brouillent de manière irréversible toute représentation idolâtre de la nature humaine. Là se situe toute la question. Si le politique régulait le possible, et que le clonage reproductif devenait, grâce à des lois, impossible, deux possibilités s'offriraient à lui :

1. Déclarer ce possible impossible (loi Mattei) est une tentative visant à affronter de manière préventive les conséquences de ce possible en le régulant, comme toute autre question de bioéthique, de manière anticipée et donc souvent excessive, l'ignorance nourrissant la peur plus que la raison³¹.
2. Le clone ne pouvant pas être refusé comme n'appartenant pas biologiquement à l'espèce humaine, un autre motif d'exclusion devrait être inventé. Il faudrait en faire un paria, paradoxalement un être exclu du droit de naître, dont la faute serait de questionner la nécessaire naturalité de la reproduction.

Comme dans toutes formes de reproduction assistée, ces techniques, contrairement aux frayeurs du grand public, ne deviendraient pas la norme, et resteraient exceptionnelles même après régulation ! L'ordre social n'a pas été particulièrement changé, comme l'annonçait pourtant avec fracas les médias, après la naissance de la petite Louise Brown. Les présupposés du droit naturel, du droit patrimonial, et du droit de la famille, apparaissent plus

³¹Voir H. Atlan, *La science est-elle inhumaine ?*, Paris, Bayard, 2002.

fragiles, voire issus d'une construction narrative parmi d'autres, ce qui remet en cause l'idée des fondements nécessairement patriarcaux du politique. C'est ainsi que l'on peut comprendre que les régimes politiques voulant légitimer cet interdit de la recherche aient tant insisté sur l'incertitude de ses résultats, face à la potentialité des cellules souches adultes, qui permettraient de ne pas toucher aux cellules embryonnaires, controversées pour raisons religieuses ou relevant du droit naturel. Comment dépasser ce débat d'opinions qui mène au relativisme le plus incohérent, et affirmer le respect des droits subjectifs dans un cadre de droit public minimal ? C'est là tout le débat entre libéralisme et communautarisme.

L'échec face à l'impératif de penser à neuf nos rapports à nos catégories politiques d'individu et de personne humaine risque, dans le climat sécuritaire de ces dernières années, de redonner la part belle aux fondamentalismes. Nous avons besoin pour y résister d'un minimum de cohérence interne de nos systèmes juridiques de référence, normatifs et décisionnels. C'est ici que l'enjeu du discours bioéthique, comme lieu de construction de consensus des convictions morales, trouve à la fois sa signification politique et ses limites. La question méthodologique demeure de savoir comment un discours bioéthique, dont les principes sont en perpétuelle tension, peut jouer le rôle de conciliateur social entre des positions morales qui, bien que plurielles, exigent une cohérence interne et une compatibilité avec l'idéal démocratique. Comment dès lors interpréter le fixisme de modèles politiques qui refusent la gestion du hasard en en faisant l'origine

sacrée de la vie³² ? Cette pensée dualiste oppose nécessairement déterminisme biologique et liberté humaine, illustrant l'idée selon laquelle il suffit de ne pas comprendre pour moraliser, alors que l'éthique consiste à établir une typologie des modes d'existences en renversant le système du jugement (bien-mal) pour lui substituer la différence qualitative des modes d'existence. Telle serait ou devrait être la différence entre bioéthique et moralismes.

Derrière l'argument moral de la protection de la vulnérabilité du fœtus, puis de la vulnérabilisation du concept d'humanité, que se cache-t-il ? Devons-nous construire une position *a-morale* qui mettrait fin aux conflits de convictions dans une démarche purement procédurale de protections des autonomies ? N'y aurait-il qu'un conflit entre libertés, qui pourrait se résoudre en termes de compromis sur le second ou le troisième choix des conflits d'intérêts entre protagonistes ? Au-delà de cette confusion entre sacré et qualité de la vie, des éléments sociologiques, des modes d'existence entrent en jeu. Nous avons vu que la procréation déssexualisée a fait vaciller l'ordre juridique et politique puisque l'enfant n'est plus obligatoirement conçu ou porté dans le ventre de sa mère et que les parents biologiques peuvent être

³² Henri Atlan a montré dans *Les Étincelles de hasard* comment « l'existence d'un sens des événements naturels dépend de la faculté qu'ont les hommes de domestiquer le hasard », tome 1, La librairie du XX^{ème} siècle, Paris, Seuil, 1999, p. 372.

plus que deux. Ici l'ambiguïté majeure du discours se nourrit de l'assimilation entre les représentations de l'engendrement et de la filiation.

Pourquoi l'artificialisme de l'intention ne serait-il pas socialement plus significatif que le partage d'un *patrimoine génétique*³³, comme l'a montré le juge de l'affaire Buzzanca (avec six parents potentiels) qui a défrayé la chronique aux États-Unis ? La question du clonage peut être abordée par plusieurs biais et c'est précisément, il me semble, la confiscation de la pluralité des jeux de langage par une morale essentialiste qui fait de la représentation du clone un être monstrueux, *in-humain* par principe, et qui appauvrit le concept d'humanité en le réduisant à ce qui est, sans ouverture réflexive sur ce qui pourrait être. Il semble dès lors que *le pouvoir de l'horreur*³⁴ ait un rôle et une fonction politique. Il crée une condition minimale du lien social, il construit autour de cet être imaginaire, le clone d'humains, un être condamné à ne pas exister au nom du principe de précaution. Ce pouvoir de l'horreur, ou heuristique de la peur, vient de manière commode mettre des limites au pluralisme éthique, mais surtout redorer d'angélisme un universel a priori de la notion d'humanité, qui se recristalliserait en négatif autour de l'horreur consensuelle depuis qu'elle

³³ Je me réfère ici à la conférence donnée par Marcella Iacub le 19 mars 2004 au Collège de philosophie de Paris, sur l'affaire Buzzanca, montrant que l'artificialisme de la maternité a précédé les techniques médicalisées de la reproduction.

³⁴ Expression que j'emprunte à Julia Kristeva.

touche à la mort et à la sexualité, chasses gardées, il y a peu encore, de la théologie et de la métaphysique. Cette crainte partagée permet de construire un consensus autour d'un magistère bioéthique dont la fonction serait, selon l'heureuse expression de Dominique Memmi, de rétablir dans une société sécularisée des gardiens du corps. Habermas comprend bien que « Les techniques de génétique du développement interviennent dans le lien intergénérationnel et le bouleversent de fond en comble. »³⁵ Il en conclut trop vite cependant que l'extension des techniques de reproduction assistée efface la distinction entre eugénisme négatif et eugénisme positif. L'humanisme traditionnel veut en effet se prémunir de la manipulation des caractéristiques biologiques de l'homme. La menace de l'eugénisme est associée aux connaissances et aux techniques que la génomique met à notre disposition. Le but de cette opposition serait fantasmatiquement de maintenir l'essence de la nature humaine, là encore dans une perspective fixiste. Cette attitude nous invite à réfléchir à la naturalité de la morale, autrement dit à la légitimité du droit dit naturel. Habermas, dans *L'Avenir de la nature humaine*, ne critique pas véritablement « (...) l'hypothèse selon laquelle la technicisation de la "nature interne" représenterait quelque chose comme une transgression des limites naturelles. »³⁶ Ce que critique Habermas, c'est l'idée fantasmatique d'un designer qui « aiguillerait, selon ses préférences personnelles, l'identité

³⁵ J. Habermas, *L'Avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002.

³⁶ Ibidem p. 128.

d'une autre personne », ce qui met déjà Habermas dans le camp de ceux qui considèrent l'embryon comme une personne, et n'est pas neutre philosophiquement, comme nous l'avons vu. Selon Habermas, la génomique empiéterait sur « l'espace déontologique protégé, essentiel à la personne future. » Il me semble néanmoins que cet argument déontologique n'a rien à voir avec la thérapie génique et relève d'un argument fallacieux, car la seule légitimation de la thérapie génique est sa visée thérapeutique et clinique, négociée avec les futurs parents. Il s'oppose explicitement à la philosophie anglo-saxonne, notamment à Nagel et Dworkin qui considèrent que ces thérapies corrigent la loterie génétique, en instaurant plus de justice. Pour ces auteurs, il s'agit en effet moins de définir le profil génétique d'un enfant que de corriger certaines données afin d'éviter le handicap grave. La sélection d'embryons non porteurs de maladies génétiques implique l'élimination légitime de handicaps, mais pas de handicapés. L'intervention précoce permet d'intervenir sur un matériel biologique qui ne peut être, dans leur perspective gradualiste, qualifié de personne. Habermas voudrait pourtant se situer non dans une perspective vitaliste de sacralisation de la vie, mais dans une perspective purement déontologique, où le consentement de la personne potentielle ne pourrait être demandé, ce qui annulerait la légitimité de l'intervention irréversible. Les parents ne pourraient qu'être les tiers complices du généticien *designer* : « Nous ne pouvons (...) nous exonérer de la charge consistant à anticiper le consentement ou le refus possibles de la

personne concernée. »³⁷ Là encore nous retrouvons une prémisse qui n'est pas partagée par le droit et la déontologie médicale elle-même, selon laquelle l'embryon serait une personne. Il conforte son argument en ajoutant : « Nous le pouvons d'autant moins si nous souhaitons autoriser, dans le cas de pathologies héréditaires lourdes, des interventions génétiques (voire des sélections) dans l'intérêt des handicapés eux-mêmes. »³⁸ Il évoque aussi l'argument de la pente glissante en ces termes : « Mais est également recevable le pronostic qui prévoit que la limite de tolérance de ce qui est considéré comme "normal" du fait de l'accoutumance cumulative risque d'être repoussée toujours plus loin à la faveur de normes de santé toujours plus exigeantes – et d'interventions génétiques permises. »³⁹ Pour éviter cette dérive, il propose une idée régulatrice consistant à soumettre « au consentement supputé, au moins de manière contrefactuelle », les personnes futures, ce qui revient à douter de la responsabilité des parents à défendre l'intérêt de leurs enfants car, ajoute-t-il : « Celui qui refuse une pratique eugénique permise ou devenue habituelle et préfère accepter un handicap qui aurait pu être évité s'expose au reproche de non-assistance et éventuellement au ressentiment de son propre enfant. » Ceci semble contradictoire, car refuser une thérapie revient également à décider pour son enfant que sa qualité de vie vaut moins que l'authentique nature qui lui a été donnée par le

³⁷ Ibidem p. 132.

³⁸ Ibidem p. 132.

³⁹ Ibidem p. 133.

hasard. Dans une perspective kantienne, il insiste sur l'hétérodétermination à la nature qui conditionnerait les limites d'une liberté interventionniste. Il comprend néanmoins que « l'eugénisme libéral nous met au défi de réguler l'avenir biogénétique des générations futures » Mais la question demeure : pourquoi considérer que la biogénétique transgresse la *nature humaine* ? Pourquoi l'expression négative d'*auto-instrumentalisation de la nature humaine* ? Habermas affirme qu'elle modifierait les règles du jeu moral de nos démocraties : « Du même coup, la forme moderne de l'universalisme égalitaire en tant que tel ne va plus de soi. »⁴⁰ Pourtant, les auteurs anglo-saxons avancent que nous ne serions plus dans le *comme si*, mais que précisément, grâce au micro-eugénisme privé que constitue la thérapie génique, nous serions capables de corriger les injustices de la *loterie naturelle*. Nous sommes, il est vrai, à l'orée des nouveaux possibles de la génétique. Nous pourrions être amenés à intervenir sur nos déterminismes, précisément dans un souci d'égalité, en récusant que l'irréductibilité de chacun tire nécessairement sa dignité du hasard. L'universalisme principal serait en effet pour Habermas le seul fondement consensuel dans des sociétés où prévaut le pluralisme des visions, car il fonde le règlement normatif des pratiques. Il en déduit, sans nous convaincre, que la régulation biogénétique et l'universalisme moral seraient incompatibles. Face aux diverses conceptions de l'humain qui se font concurrence depuis le darwinisme -- naturalisme et versions métaphysico-religieuses -- existe une confrontation

⁴⁰ Ibidem p. 135.

indépassable. Au-delà du pluralisme, Habermas suppose un **Nous** qui fonde l'éthique de l'espèce humaine. Mais précisément de quel Nous s'agit-il dans une société sécularisée et pluraliste ? Habermas affirme néanmoins ne pas vouloir revenir aux « certitudes fallacieuses de la métaphysique », et en conclut que nous ne pouvons dès lors espérer qu'un « dissensus persistant ». L'auteur accorde une place privilégiée à l'argument selon lequel toutes les éthiques de l'espèce humaine ne valorisent pas de la même manière l'idée que nous sommes moralement responsables. Cette liberté responsable rend illégitime l'instrumentalisation de la vie antépersonnelle, mais nous n'avons là rien encore qu'une intuition morale parmi d'autres intuitions morales hétérogènes. Il fait référence à Spaemann pour affirmer qu'une approche purement empirique de la génomique, qui fonctionnerait en termes d'essais et d'erreurs, « ferait que la morale dépendrait des images du monde devant se trouver dans une relation fondatrice circulaire ». Ceci implique le risque, pour Habermas, d'un abandon du fondement des droits de l'homme, qui entraînerait là encore un renoncement à tout fondement normatif des conflits de convictions basés sur des préjugés culturels. En d'autres termes, l'eugénisme démocratique met en danger l'universalisme égalitaire, et affaiblirait les *présuppositions naturelles de la morale*. En effet, pour Habermas, « les images naturalistes du monde sont moins dangereuses que les biotechnologies, dont le développement se poursuit sans frein »⁴¹. Ceci me semble moins un argument philosophique que la défense non argumentée

⁴¹ Ibidem p. 138.

d'une doxa. Ce sentiment est renforcé par l'argument selon lequel toute forme de clonage thérapeutique inviterait à la pente glissante du clonage reproductif, ce qui revient à marquer peu de foi en ces valeurs démocratiques et déontologiques qu'il s'est lui-même employé à reforcer après guerre, à travers l'éthique de la discussion. Habermas comprend d'ailleurs mal la résistance à ses arguments par ses collègues anglo-saxons (ou allemands, Sloterdijk notamment) qui, n'étant pas kantien, résistent à l'argument de l'hétérodétermination. Il semble ne pas comprendre que, pour Dworkin, l'argument est sans objet car, à la lumière d'une connaissance axiologique objective, il est légitime, voire responsable, de choisir telle ou telle caractéristique génétique pour le bien de l'enfant.

Nous voyons bien que nous nous trouvons face à des références culturelles hétérogènes. La hiérarchie entre les modèles ayant des effets pratiques ne peut s'établir qu'en termes d'inférence. Dans une perspective pragmatique et gradualiste, l'on ne peut logiquement assimiler embryon et personne. La position d'Habermas, qui se veut déontologique, rejoint en termes de conséquence les positions métaphysiques qu'il a lui-même dénoncées dans d'autres ouvrages, car elles fondent la justification sur une idée de la vérité de l'humain, qui précisément ne peut se justifier de manière partagée, étant intrinsèquement métaphysique.

L'attitude eugénique est-elle inhérente aux nouvelles techniques de reproduction ?

Habermas se rallie au cri d'alarme⁴² dénonçant la pente glissante⁴³ de l'eugénisme privé à l'eugénisme public. Il dénonce l'absence de relation intersubjective possible entre l'embryon et le médecin, rendant impossible une relation discursive et respectueuse du consentement éclairé du patient. Cela réduirait le médecin à un technicien-designer traitant l'embryon comme un matériau de plus ou moins bonne qualité, et ne réimplantant que les *beaux embryons*. Cet argument semble fallacieux, car il part une fois encore de la présupposition que l'embryon est une personne, alors que tout ce que nous pouvons dire est qu'il appartient à l'humain. C'est précisément là l'objet du débat, qui est évité en parlant de l'humanité a-sexuée de l'embryon. Habermas nous force à choisir entre ce qu'il considère être un essentialisme

⁴² Il n'est pourtant guère de terme plus problématique que celui d'eugénisme. Tous les usages de ce mot sont aujourd'hui gouvernés par des intentions polémiques et des conflits d'intérêts autour de (a) la normalisation de l'usage de l'embryon dans la cité, et (b) la reproduction à travers des règles universelles visant à préserver un mytique *patrimoine génétique de l'humain*.

⁴³ Il faut définir cette notion comme un argument d'autorité qui ici prend la forme empirique selon laquelle faire A mènera, pour des raisons de processus social, nécessairement à B. L'intention première de ce genre d'argument est de prévenir le changement pour en rester à un statu quo, ce qui conduit généralement à des arguments conservateurs, voire réactionnaires.

de la nature humaine, et une éthique de l'espèce humaine qui, se voulant d'emblée universelle, serait le fondement des droits de l'homme et de l'universalisme égalitaire. Cette position éthique mène logiquement à soutenir que la recherche sur cellules souches encourage massivement *les attitudes qui font passer d'un eugénisme négatif à un eugénisme positif*, et délégitime toute thérapie génique au nom de principes. Cet argument nous semble inacceptable en termes de raison pratique, car le seul discours bioéthique défendable consisterait à renouer avec *la raison pratique*, en intégrant toute la complexité des principes universels et la dimension narrative et singulière des crises de l'existence que sont la naissance, la maladie, et la mort⁴⁴. Sans cette tentative de réconciliation, la bioéthique se réduit à séculariser les fondamentalismes en conflit, qu'ils soient religieux ou scientifiques.

Cela veut-il dire que nous soyons condamnés à être irrationnels face à nos choix moraux ou, qu'au contraire, la rationalité doive, lorsqu'il s'agit de notre corps, se penser au pluriel ? L'universel ne peut qu'être constitué par le tissage des *nous* qui donne un tissu social transculturel ! La tension entre je et nous doit-elle se penser comme une tension entre communautarisme et

⁴⁴ Aujourd'hui précisément, ces notions qui relevaient de la destinée relèvent de choix qui peuvent impliquer autrui, et donc notre responsabilité.

universalisme ou permettre cette dialectique du je-nous⁴⁵ qui articule pratique et paroles, affects et raisons ?

L'inviolabilité du corps humain

Le principe premier à défendre du point de vue d'Habermas est *l'inviolabilité du corps humain*. Mais pour l'embryon qui n'a pas encore véritablement de corps, de quelle inviolabilité s'agit-il, si ce n'est celle du concept de corps humain ? Face aux usages sociopolitiques du corps, Habermas prétend ne pas tomber dans la dénonciation du déterminisme génétique, mais en parlant de *nature subjective* de l'embryon dont on ne pourrait disposer, il dénonce « une soumission du corps vivant et de la vie à la biotechnologie. » Habermas semble mélanger la distanciation procédurale qui conditionne la neutralité de l'État à un principalisme exacerbé. Il s'éloigne ainsi radicalement de la position matérialiste critique de l'École de Frankfurt pour se rallier à des visions néo-heideggeriennes, qui tenteraient de retrouver l'essence de l'humain dans un rejet technophobe de tout ce qui pourrait toucher à la nature sexuée de l'humain. Cette position le mène à un moralisme difficilement distinguable d'une position autoritariste et néoconservatrice qui, en termes de *droit des gens*, peut devenir anticonstitutionnelle. On ne peut en effet créer l'intersubjectivité par

⁴⁵ J'emprunte cette image à la pensée hébraïque, dans laquelle le genou (*berekh*) articule le haut et le bas, l'action et les valeurs. Le but de l'oscillation du genou est « d'articuler individu et communauté dans une séparation liante » (E. Levinas).

contrainte juridique. Le risque politique d'une protection non sollicitée des personnes⁴⁶ dans le domaine privé de la sexualité est une violence aux droits individuels de la reproduction. Habermas nous invite alors à repenser la naissance comme acte ontologique, en citant Arendt, qui pourtant décrivait la naissance non comme *acte biblique*, mais comme *acte politique de libération permanente*. Arendt l'avait bien compris, la naissance n'est plus aujourd'hui la ligne de partage instaurée par la philosophie dualiste entre Nature et Culture. La réconciliation entre *réalisme épistémologique* et constructivisme moral n'est pas très convaincante dans *L'Avenir de la nature humaine* pour cette raison même. Il y a une naturalisation de la morale dans le concept d'espèce humaine difficilement compatible avec un certain pragmatisme, même si Habermas nous assure que dans sa perspective « Kant devient compatible avec Darwin »⁴⁷. Ceci lui permet d'opposer Jonas et Spaemann à Horkheimer et Adorno, pour rejoindre une ontologie jonassienne dont les effets politiques semblaient légitimes hier, mais suspects aujourd'hui, car ils s'écrivent au futur antérieur. Ce discours semble en retrait par rapport aux engagements politiques passés d'Habermas, et révèle les limites d'une éthique procédurale à penser le singulier et le présent de l'action.

⁴⁶ Particulièrement, la protection non sollicitée par les femmes, en ce qui nous concerne ici.

⁴⁷ J. Habermas, *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Grasset, 2003, p. 68.

« Avec les interventions sur la génétique humaine, la domination de la nature se retourne donc en un acte de prise de pouvoir sur soi-même qui transforme la compréhension que nous avons de nous-mêmes du point de vue d'une éthique de l'espèce humaine -- et qui pourrait toucher les conditions nécessaires à la fois à une vie autonome et à une compréhension universaliste de la morale. »⁴⁸

Habermas semble rejoindre ici les positions du dernier Jonas en rejetant la technologie génétique, qui ferait de l'espèce un collectif singulier. Cette position l'amène à trahir l'héritage de la théorie critique au nom du rejet de l'eugénisme libéral, qui est décrit comme aussi dangereux que l'eugénisme d'État qu'il dénonçait dans les années 1950. Cette confusion minimise la notion de liberté subjective au nom du *collectif singulier de l'espèce*. Comme si ce débat n'avait pas déjà eu lieu, comme si l'opposition entre naturalisme et spiritualisation de l'homme n'avait pas déjà fait son lot de victimes. Pourtant, depuis Rousseau, la liberté de l'homme se veut neutre ; elle n'est plus liée à la capacité de se plier à une loi inscrite dans la nature mais à sa perfectibilité, à sa possibilité d'élaborer hors de la nature un monde moral, ce qui a mené Rousseau et Kant, dès la révolution française, à refuser d'identifier humanité morale et espèce humaine. Serions-nous à l'heure de la confusion politique de ces notions, voire de l'amalgame, dont le but serait de justifier l'intervention

⁴⁸ J. Habermas, *L'Avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002, p. 75.

de l'État pour criminaliser certaines formes de recherche scientifique par des références rhétoriques aux totalitarismes d'État du siècle passé ?

Il est clair que le fondement d'un jugement politique ne peut se baser sur les seuls critères de la rationalité scientifique ou philosophique. Nous sommes loin du processus de dé-subjectivation du droit que recommandait Kant. Les droits subjectifs semblaient alors devoir primer sur le droit public. L'articulation en tension des droits privés et d'un droit public fédérateur est le défi de notre siècle. Ne faut-il pas rappeler que l'état de droit ne peut être synonyme d'une instance juge à laquelle il faudrait se soumettre ? Dans ce cas de figure, l'État transcenderait les personnes en naturalisant la règle. N'est-ce pas cette désincarnation des volontés personnelles qui est la plus à même de réifier la loi *naturelle*, prétendant s'imposer à nouveau comme le masque de l'hétéronomie sur le visage singulier de la personne, née ou fabriquée ?

La libération des femmes et la techno-maternité

Les techniques de reproduction assistée ont été perçues comme libératrices par les féministes constructivistes, mais comme une menace de réappropriation du pouvoir de procréation par les maternalistes. Il a toujours été un sujet de polémique dans les études de genre, même si cette question est quasi absente du débat public, tant la maternité est encore perçue comme la fonction sociale majeure des femmes. Les conditions sociales de l'AMP restent strictes. Elles concernent, dans la plupart des pays d'Europe, exclusivement *le couple marié ou en mesure de fournir la preuve d'une vie commune d'au moins deux ans*. Ce principe est si fort que le législateur encourage la femme dont le conjoint est décédé avant le transfert d'embryons à faire don de ceux-ci, ce qui est un des éléments qui amène à une disparition socialement organisée des droits de la femme sur les embryons. Nous voyons que la réglementation sociale de l'AMP reproduit les schémas sociaux traditionnels, ici réglementés par le politique et par le médical et non par les femmes. Cette approche va certes à contre-courant d'un discours ambiant sur l'AMP, présentée comme une libération du couple face à *la honte ou la souffrance de l'infertilité*, ce qui suggère une construction sociale de l'infertilité comme pathologie, qui désamorce tout discours critique possible sur l'AMP (IAC, IAD, FIV, ICSI, FIVDO, FIVDE...). À l'heure où la

procréation est de plus en plus déssexualisée, il est intéressant de noter que c'est vers le rôle des femmes dans la procréation que s'est déplacée la question de la différence ou de l'égalité des genres.

Le regard des sociologues féministes sur l'AMP

Il me semble que les évaluations technologiques des PMA ont négligé la critique féministe de cette technique⁴⁹. Les problèmes épistémologiques et politiques liés à cette question ont été occultés et masqués sous le terme vague de *reproduction humaine*, comme si la question de l'égalité des genres était déjà réglée. Nous tenterons de montrer que les enjeux de pouvoir entre les sexes sont fondamentaux autour de cette technique dont les protagonistes ne sont insidieusement pas l'homme et la femme mais *le couple* et *l'embryon*, deux nouvelles entités juridiques particulièrement floues⁵⁰.

Les questions posées par la littérature genre sont : l'AMP pour quelles femmes ? Pourquoi la femme s'est-elle transformée en *système d'approvisionnement utérin* au service de l'embryon et de la recherche scientifique ? Pourquoi a-t-on réduit l'expérience subjective et phénoménologique de la grossesse à une technique plus ou moins

⁴⁹ Voir notamment Sarah Franklin, "Postmodern procreation: A Cultural Account of Assisted Reproduction", in *Conceiving the New World Order*, Ginsburg and Rapp eds, University of California Press, 1995.

⁵⁰ Voir là encore les lois de bioéthique françaises de 1994.

performante de *production de la vie* en ressortant de la naphthaline le vocabulaire le plus classique du vitalisme ? Comment l'expertise médicale et politique sur la procréation devient-elle une extension légitimée de la décision familiale et privée sur la création comme fabrication de qualité ? Le débat est d'autant plus complexe qu'il remet en jeu les dichotomies entre vitalisme et matérialisme, public et privé, droits corporatistes des mères et droit des femmes sur leur corps, etc., qui soulèvent d'énormes enjeux de pouvoir. Les craintes du public liées à l'AMP, et aux technologies reproductrices en général, sont les craintes de l'instrumentalisation ou de la *commodification*, l'incertitude liée à la sexuation, à la production ou à la fabrication d'enfants. Le public craint et est fasciné à la fois par l'idée fantasmatique de grossesse masculine ou machinique, de clonage reproductif, et d'embryons médicaments, alors que des enjeux sociétaux plus immédiats passent inaperçus. Face à ces phénomènes, la nécessité de repenser la notion bioéthique de *droits reproductifs des femmes* émerge à nouveau, mais essentiellement des mouvements féministes, trop minoritaires pour avoir une représentativité politique, ou de femmes isolées face aux déceptions et aux souffrances que provoquent trop souvent ces techniques, alors même qu'elles s'adressent à un désir biologiquement déterminé, *et* socialement construit, de se réaliser comme femme à travers la maternité. Le problème surgit lorsque la construction sociale de la maternité en fait la condition de l'existence féminine, alors que cette activité pourrait n'occuper qu'une partie limitée de la vie et du statut social des femmes. Ne se soumettraient-elles à cette technique qu'au nom de la croyance en la pertinence de ce modèle

prédéterminé et du besoin de reconnaissance que seule la maternité pourrait leur octroyer ? Dès lors, la question de la procréation médicalement assistée est généralement pensée en termes d'efficacité technique, à répondre à ce qui est considéré comme un drame fondamental de l'humain : ne pas pouvoir perpétuer la vie. La capacité de se *re-produire* définissait jusqu'il y a peu encore son statut social à la femme dans les pays industrialisés. Ce *droit naturel* se donnait pour fonction première de protéger la dignité humaine contre les expériences du mépris que provoquait (et provoque encore) l'infertilité féminine. Recevoir une dignité impliquait de s'inscrire dans l'ordre naturel de la reproduction. C'était le lot pour la plupart des femmes jusqu'à la maîtrise de la procréation, dès les années 1970. Les mouvements de libération des femmes ont contribué à inscrire cette dignité dans leur capacité d'autodétermination et d'appropriation de leur corps, en dehors du schème patriarcal qui leur avait octroyé une dignité déterminée par la marâtre Nature. Cette évolution du concept de dignité des femmes, en rapport avec les techniques reproductives et le progrès moral des femmes, est liée à la lutte des femmes pour la reconnaissance de leur individualité morale, comme indépendante de leur statut reproductif. Mais ce discours de libération a été suivi, dès l'émergence des techniques de PMA, d'un discours du risque, celui de l'infertilité, qui a agi comme une limitation à cette liberté de la reproduction ou de la non-reproduction, dans une société qui restait globalement patriarcale. Comme la reproduction devenait *assistée*, la notion de liberté et de droits reproductifs était affaiblie, ce qui fut vécu par certaines femmes comme le prix à payer de leur libération sexuelle. A ce *drame*

individuel de l'infertilité, qui ne concernait que cinq pour cent des femmes, la biomédecine contemporaine répondait par une suite de techniques de fécondation in vitro, dont l'efficacité, douteuse d'abord, est devenue de plus en plus performante. Mais elle a aussi participé à radicalement changer nos perceptions sociales de la filiation, de la personne, du concept de naissance, voire même de la naturalité de la conception, passant dans les représentations de la reproduction à la fabrication-même, pour parler dans le langage courant de la reproduction assistée. Nous voyons, à partir de l'émergence de ces nouvelles questions, que le *revers* de cette efficacité, du point de vue de nos sociétés, largement demeurées patriarcales, est l'intrusion ou les bouleversements des représentations symboliques par rapport à la nature de la reproduction. Celle-ci se pensait en termes de passivité, de réception, de don, et contribuait à faire de la grossesse la fonction essentielle du féminin. C'est encore la revendication de certaines féministes néo-essentialistes, appuyant leur argumentation sur la *différentiation sexuelle* qu'effaceraient ces techniques, privant les femmes de la responsabilité des embryons, voire des enfants⁵¹. Nous aurons à nous interroger sur la pertinence de valoriser, dans un cadre de référence naturaliste, la *re-production* plutôt que la fabrication de nos descendants. Cette question a plusieurs entrées, et je privilégierai là

⁵¹ Phyllis Chessler, dont le livre s'intitule éloquentement *Sacred Bound*, oppose une mère porteuse à ses parents adoptifs. Il reprend la vieille croyance que la filiation maternelle serait plus biologique que la filiation paternelle.

encore l'approche genre, tout simplement parce qu'elle me paraît à la fois la plus négligée et la plus pertinente d'un point de vue biopolitique.

« Ce qui est en crise ici est l'ordre symbolique, la conceptualisation du rapport nature-culture. La nature comme fondement du sens ne peut être prise comme une notion évidente mais comme quelque chose à protéger... ou à dépasser. »⁵²

Regard(s) au(x) féminin(s) sur la procréation médicalement assistée

Même si l'on ne peut parler de féminisme homogène et que l'on retrouve la division essentialiste (materniste) ou matérialiste dans les travaux genre, il s'y retrouve une même volonté de questionner la naturalité du patriarcat et d'en révéler la dimension culturelle. Ainsi, lorsque l'on porte un regard au féminin sur les procréations médicalement assistées, on ne peut manquer de noter la relation soulignée dans les dictionnaires étymologiques anglais entre *kin*, *king* et *kinship* (sexe masculin, roi, et parentalité). Elle révèle, selon moi, la coloration historique à l'archéologie patriarcale des représentations de la parentalité, jusqu'à l'approche biogénétique contemporaine. Cette idée a été magistralement défendue par Evelyn Fox

⁵² Marilyn Strathern, *After Nature*, Cambridge University Press, 1992.

Keller⁵³, qui a montré que le discours de l'action génique coïncidait avec la redéfinition du terme hérédité (*kinship*). Cela montre entre autre, selon l'auteure, que la technique scientifique de reproduction est à la fois source et produit d'un discours qui lui est antérieur. Ma question repose sur le fait de savoir si l'approche biogénétique confirme les interprétations classiques de l'hérédité, ainsi que l'idéologie patriarcale qui lui est associée, ou si elle permet un déplacement de cette idéologie, et à quelle condition. Cette question a été analysée dans une perspective plus radicale par la *anti-kinship school* en anthropologie symbolique. Ce travail mérite toute notre attention. Il implique en effet une redéfinition de la représentation sociale de la reproduction, du moins dans nos sociétés hyper-technicisées.

Deux écoles s'opposent globalement sur la représentation symbolique de la parentalité, explicitations particulières du débat déterminisme-liberté posé, comme nous le verrons, en termes d'une logique duale réductrice, dans les deux camps. Les constructions de la maternité ne sont pas moins des constructions que celles de la paternité. La postulation de la parentalité (*kinship*) est une nécessité fonctionnelle de l'ordre des relations humaines. La question pertinente est donc de savoir en quoi la procréation médicalement assistée modifie cette nécessité fonctionnelle ? Pour certaines féministes, les notions de genre et de parentalité ne peuvent être séparées, car elles sont

⁵³ Evelyn Fox Keller, *Le Rôle des métaphores dans les progrès de la biologie*, coll. Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999.

mutuellement constituées. La parentalité cependant, depuis l'investissement des techniques, est de moins en moins pensée en termes de bisexualité.

La réification technique du lien de filiation

Si le lien archéologique des représentations de sexe et de pouvoir (*kin, kinship*) est plus évident dans la langue de Shakespeare, les féministes n'ont eu de cesse de le mettre à jour dans nos représentations et leurs effets sociopolitiques. L'hérédité verbale semble confirmer la légitimité d'un roi père et créateur de ses enfants, révélé par l'ancien verbe *kinging*, signifiant à la fois *faire* et *être fait* (par la nature). Il est d'ailleurs intéressant de noter que la notion de *kinship* ou parentalité ne date que de 1886, comme si elle devait remplacer la disparition de l'hérédité verticale par le roi père de ces sujets qu'apporte la modernité. Le travail sur le genre et la parentalité nous apporte une vision historico-critique sur la naturalisation de la domination patriarcale. L'argument de parenté biogénétique n'échappe pas à ces présupposés culturels, autour de la notion de *lien de sang*.

Les remarquables développements des technologies de reproduction médicalement assistée sont perçus comme une imposition contre-nature à la reproduction naturelle par certains essentialistes, hommes ou femmes d'ailleurs, et c'est l'aspect qui en est peut-être le plus troublant, car l'argument est le même alors que les intérêts sont divergents entre les sexes. Il semble qu'aucune technique ne puisse être comprise sans être ancrée dans l'intentionnalité de ses acteurs et des rapports de force qu'elle implique. La rhétorique se construit autour de l'idée d'une intentionnalité humaine, et donc

universelle, qui masque adroitement les enjeux de pouvoir sous-jacents à ces techniques. Il s'agira pour nous, non de discréditer cette capacité de l'humain de créer grâce à son savoir, mais d'interroger les enjeux, pour les individus plutôt que pour une mythique *condition humaine*, de ce pouvoir-savoir d'auto-fabrication. Alors que ces technologies progressent plus vite qu'elles ne sont véritablement comprises par le grand public, elles étendent la fonction de parentalité à un champ bio-social de plus en plus large. L'expansion galopante de ces techniques en est la preuve, alors que le taux d'infertilité reste relativement stable. À un niveau plus global et réflexif, Sarah Franklin⁵⁴ par exemple soutient que la collaboration scientifique internationale et la génétique sont devenues le lieu crucial de la production culturelle des nouvelles métaphores de nos représentations sociales. L'approche genre ne concerne pas seulement l'intérêt des femmes, mais « la nécessité globale pour l'humain dans sa dimension duale, d'établir des régulations du pouvoir biotechnologique qui détermine de manière insidieuse nos choix dits libres ». Nous devons admettre que ces techniques déterminent nos choix et remettent en jeu, de manière insidieuse en naturalisant la technique, le rapport de force entre homme et femme autour de la reproduction, au moment-même où celle-ci devient asexuée. La notion de couple remplace la notion de mère, puisque la mère est porteuse mais pas procréatrice, comme le montre Irma Van der

⁵⁴ Sarah Franklin, "Postmodern procreation : a cultural account of Assisted reproduction", in *Conceiving the New World Order*, Ginsburg and Rapp eds, University of California Press, 1995.

Ploeg dans *L'Individualité féminine à l'épreuve des technologies de reproduction*⁵⁵.

De la légende du Golem et la fabrication de l'humain

Cette légende d'un homme ou femme robot, artificiellement fabriqué/e est une constante de la littérature juive traditionnelle. Le Golem s'oppose à Adam, l'homme-Nature. Il veut dire à la fois corps inanimé et cadavre, matière première, anthropoïde néanmoins. Il est intéressant qu'il apparaisse aussi dans la littérature féministe engagée. Notamment dans le roman de Marge Piercy *He She It*⁵⁶. Cet être artificiel pose la question de la nature de l'humain, qui pose à neuf le statut de l'anthropoïde. Il rappelle que l'homme est à la fois créé et créateur, déterminé et libre. La création d'un Golem est donc plus un moyen d'ascension de l'âme qu'une performance technique de réalisation d'une copie conforme à l'image de l'homme, ou la création concrète d'un robot anthropoïde. Ce rappel historique permet de relativiser le débat, polarisé en termes de technophobie ou technophilie. L'impact symbolique de cette technique a été de repenser la fonction, dite naturelle, du cerveau féminin humain d'être dans l'éthique de la sollicitude. Cette nouvelle

⁵⁵ Irma Van der Ploeg, *Prosthetic Bodies. Female Embodiment in Reproductive Technologies*, Thesis, Maastricht University, 1998.

⁵⁶ Marge Piercy, *He, She, It*, NY, Fawcett Books, 1993.

technique a changé la médecine en fabricatrice asexuée de l'enfant. En effet, si la reproduction appartenait *traditionnellement* à la sphère du féminin, ou du moins des femmes, les féministes restaient attentives dans le champ de la reproduction technologique, car elles ont longtemps perçu la reproduction et son contrôle soit comme un lieu d'aliénation et de subordination à la culture patriarcale, soit comme une manière d'échapper à leur destin biologique. La société patriarcale avait fait de la maternité une institution patriarcale en soi, tout comme le désir patriarcal de contrôler le processus reproductif par sa médicalisation. À ces questions se sont ajoutées des études liées à l'émergence des nouvelles techniques reproductives dès les années 1980, accélérées dans les années 1990 avec l'ingénierie génétique. Certaines féministes ont exprimé leur anxiété à propos de ce nouveau champ pionnier, repoussant toujours plus loin les limites du possible de la reproduction animale et humaine, accompagné selon elles d'un grand degré de confusion quant au but de ces techniques. Et il ne faudrait pas minimiser certaines réussites, comme la résistance des féministes indiennes qui ont lutté contre l'amniocentèse afin d'éviter le choix du sexe, menant à l'avortement sélectif, pour ne pas dire eugéniste, des filles.

La divergence des femmes

Le constat majeur est qu'il n'y a pas eu de consensus parmi les femmes sur la légitimité de l'utilisation de ces nouvelles techniques. Le *Global Network for Reproductive Rights*, qui s'est renforcé après la conférence internationale du Caire, a fait les frais de l'opposition de femmes

qui voulaient bénéficier de ces techniques, indépendamment du contexte culturel où elles étaient proposées, dans les fondamentalismes recrudescents des pays du sud ou l'individualisme éthique des pays industrialisés, tous deux peu propices aux luttes de libérations solidaires. Si, pour les femmes engagées dans la PMA, le discours et les métaphores de la biologie ont depuis longtemps été reconnus, les notions de droits et de choix des femmes sont devenues de plus en plus vagues, puisque celles qui avaient lancé ces revendications d'un point de vue théorique mettaient en doute l'équation de l'élargissement des choix technologiques avec l'élargissement des libertés.

Politique reproductive et désirs des femmes

Le paysage de la politique reproductive a largement changé dès les années 1990 et a affaibli le discours féministe, focalisé sur le droit à l'avortement, largement réalisé, car l'enjeu pour les femmes était d'échapper à la stérilité, tout en contrôlant les naissances⁵⁷. Le discours des femmes a donc dû se repositionner par rapport à la fécondation in vitro. Les croyances autour de la conception, de la notion de personne, et du statut de l'embryon ont été profondément modifiées, voire manipulées, par les techniques de représentation d'images fœtales de plus en plus précises, rendant le corps de la femme transparent. Nous ne pouvons ici que nous rappeler l'association

⁵⁷ Voir sur cette question le très beau numéro de la revue *Cahiers du Genre* n°25 intitulé « De la contraception à l'enfantement. L'offre technologique en question », Paris, collection l'Harmattan, 1999.

établie par Foucault entre voir et pouvoir dans la pulsion scopique, inhérente au regard scientifique, auquel les femmes se sont offertes sans grande résistance, suite à la (fausse) promesse d'une grossesse libre de toute incertitude.

Un enfant est traditionnellement perçu comme le *produit naturel* de l'acte reproductif de ses parents. Le discours génétique de l'égalité de la transmission du patrimoine génétique a contribué à faire de l'enfant le produit du couple. La filiation est construite autour d'un contrat et autour d'une hérédité de sang qui constituent (de manière assez problématique comme nous le verrons) le *patrimoine génétique* de l'enfant. La procréation médicalement assistée a *symboliquement* changé la donne ; la technologie a produit, pour ainsi dire, de nouveaux *faits naturels*. Pourtant, le discours génétique contemporain ne nous invite-t-il pas, paradoxalement, à dépasser les illusions fixistes et l'idée d'une construction ontogénétique de l'organisme selon des lois naturelles ? Les embryons excentrés du corps maternel sont devenus des entités publiques. Si l'embryon classique remplissait tous les critères réels ou fantasmatiques de la filiation, la proximité, l'identité, la relation de sang... il est immédiatement considéré comme humain, dans une perspective vitaliste et continuiste. L'embryon fabriqué doit aussi se fabriquer une filiation et une proximité alternative. On lui attribue un degré de protection publique, qui n'est pas innocente puisque la protectrice n'est à nouveau plus la mère. Tout se passe de manière assez similaire à la problématique de la propriété intellectuelle des gènes modifiés : un embryon

excentré du ventre de sa mère et qui aurait subi une altération assistée quelconque n'est plus naturel mais devient un artefact scientifico-politique !

Si l'expansion de la politique reproductive à la biopolitique rend la tâche d'une approche féministe critique difficile, elle n'en est pas moins essentielle à l'équilibre des discours en termes de justice et de règlement de conflits d'intérêt plus ou moins larvés. La traditionnelle opposition privé-public qui, en termes de droits subjectifs, avait donné une priorité à la perception subjective de la liberté s'inverse à nouveau de manière insidieuse en déplaçant la femme comme actrice de la procréation, et faisant du fœtus, voire de l'embryon, le nouveau sujet de soins, le nouveau patient malléable (car sans parole). La procréation médicalement assistée, récupérant le pouvoir de donner la vie hors du champ du seul corps des femmes *si peu performant* et sujet aux caprices de la nature rappelle aux femmes leur passivité face à ce processus biologique qui les détermine mais sur lequel, elles, sont incapables d'agir. Il y a, comme le disent Sarah Franklin ou Donna Haraway⁵⁸, une construction sociale de l'infertilité. Nous sommes donc bien face à une idéologie de la reproduction et une *re-création* de la fonction maternelle, à partir de ces technologies. Le discours d'un certain féminisme radical a d'abord lutté contre la condamnation ontologique à un déterminisme de la reproduction naturelle, pour nier le poids du déterminisme biologique

⁵⁸ Donna Haraway, "The Cyborg Manifesto : Science, Technology, and Socialist-Feminism in the late Twentieth Century" in *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

qui avait tendance à essentialiser, paradoxalement, le devenir des femmes. Les féministes dénoncent aujourd'hui la transformation du règne privé de la procréation en règne public institutionnalisé, au profit d'un embryon devenu produit extra utéro à fonction multiple, soit enfant parfait soit médicament ou marchandise, sans que les femmes, au nom de leur revendication à être plus que des mères, aient pu transformer leur lutte en termes de pouvoir politique de décision. Au contraire, elles ont perdu le contrôle de la procréation en acceptant que l'embryon soit en suspend entre les boites de pétri (nouveau lieu de sélection sociale) et leur utérus. L'individualité de la femme, si elle ne se limite pas à la maternité, a laissé le terrain de la décision procréatrice au champ médicalisé et politiquement correct de l'AMP.

Sarah, première fécondation artificielle ?

Il semble toujours au grand public que les avancées biotechnologiques sont responsables de la déstructuration de nos représentations de la filiation, de la parentalité, de la reproduction. Il m'a semblé amusant de jouer de l'anachronisme et de rappeler que Sarah était la première femme à avoir bénéficié d'une reproduction assistée, par un technicien divin, un techno- père certes, mais tout de même ! Ce voyage temporel m'aidera à souligner le lien entre technophobie et essentialisme, qui dépasse la synchronie des progrès médicaux.

Le pacte de fécondité de Sarah avec Dieu a inscrit la naissance d'une forme de patriarcat qui hante nos grands récits occidentaux, articulant l'idolâtrie du créateur et de la fécondité dans la hiérarchie du masculin et du féminin. Face à ces questions idéologiquement chargées, ce recul historique permet de dédramatiser la diabolisation de la technique tout en essayant de souligner les véritables enjeux de la question multidimensionnelle qu'est devenue la reproduction assistée. Je m'appuierai pour cela sur deux traditions : grecque, analysée par Luce Irigaray dans *Speculum*, et celle de la bible hébraïque. Irigaray traite de la question fondamentale du sexe de la philosophie : « Comment conjurer la cécité sur l'originel ? Comment sortir de la spéculogamie qui aveugle ? » Elle file la même métaphore de l'allégorie de

la caverne au fantasme de l'œuf transparent et manipulable. Comment, dans cette répétition, s'est déplacée la question des femmes et leur désensorcellement du mouvement d'ascendance et de descendance, dont les degrés de perfection de l'allégorie de la caverne relèvent, dans un déni de la finitude du corps, de la reproduction atemporelle de l'idée ? J'articulerai cette notion avec le regard que je poserai sur Sarah, matriarche, première femme à avoir bénéficié d'assistance à la reproduction dans l'histoire biblique. S'agissait-il de sorcellerie, de miracle ou de métaphore idolâtre ? Je note ici le lien que la pensée hébraïque a établi entre idolâtrie et sorcellerie, tout en distinguant, comme le fait Levinas dans un texte célèbre intitulé *Désacralisation et désensorcellement*, deux termes qui sont souvent confondus :

« La sorcellerie, cousine germaine du sacré, parente un peu déchuë, la sorcellerie est la maîtresse de l'apparence, la société vraiment désacralisée serait donc une société où s'arrêterait le manège impur de la sorcellerie qui fait vivre plutôt qu'elle n'aliène le sacré, la véritable désacralisation tenterait de séparer positivement le vrai de l'apparence, peut-être même de séparer le vrai de l'apparence essentiellement mêlée au vrai. »⁵⁹

⁵⁹ Levinas, *Du Sacré au Saint*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977, p. 90.

Surtout, dans une perspective qui ne lui est pas habituelle, Levinas signale la vision participative à la création de la tradition hébraïque, lui permettant d'être en phase avec les avancées scientifiques :

« Si vous connaissez les mystères de la création, vous pouvez, comme le Mahahal de Prague, fabriquer un objet en apparence surnaturel. C'est autorisé. »⁶⁰

Qu'est-ce donc que la sorcellerie ? Est-ce le fait de regarder au-delà de ce qu'il est possible de voir, sortir des limites et ne pas s'arrêter à temps ? La sorcellerie est Hubris, démesure du savoir lui-même. Le sens de la sorcellerie dans les textes talmudiques est de dire non au plus Haut. Désobéissance ou résistance face à l'incertitude ? Ce débat nous semble faire écho au débat contemporain opposant scientisme et science. La dignité de l'humain et de l'inhumain serait liée au respect du sacré de la vie, mise en danger par la sorcellerie qui émanerait de la démesure du savoir et réduirait, par exemple, l'embryon à un *vulgaire amas de cellules* ! Mais où sont donc les idolâtres ?

Idolâtrie des possibles

Refuser l'idolâtrie de l'embryon c'est pouvoir dire, aux techno-idolâtres et aux technophobes : il n'y a pas ici de sorcellerie. Le sacré n'a pas dégénéré face aux prestiges de la technique. Toute technique ne vise-t-elle pas à produire le même pour échapper à l'altération sans retour qu'est la

⁶⁰ Ibidem, p. 82.

mort ? Que devient, dans ce scénario qui n'a rien de contemporain, le pouvoir de procréer ? Serait-ce la sorcellerie suprême, pour les femmes qui ont acquis des droits reproductifs sur leur corps et sont perçues comme des sorcières toutes puissantes, alors que les technologies de la reproduction assistée sont perçues comme le savoir le plus haut ? Comment ne pas se raconter les mêmes histoires de sorcellerie idolâtre, de la magie de Sarah enceinte grâce à Dieu, ou des femmes enceintes grâce à la technique ? Comment retracer le fil narratif à travers les *mutations génétiques de l'idolâtrie* dans l'histoire ? N'y a-t-il pas, dans l'angoisse du changement, dans l'incertitude qui caractérise notre siècle naissant, une idolâtrie irrationnelle de la sacralité de la vie qui, d'un point de vue anthropologique, est incompatible avec la génétique du développement pour laquelle la différence entre vie et mort, à travers le phénomène de l'apoptose⁶¹, ne fait plus sens ? Car la plasticité biologique du corps humain est indissociable de son histoire, dans quelle forme de malentendu le discours figé de l'anthropologie nous met-il face aux avancées biotechnologiques ? Pourquoi ce malentendu le rend-il inefficace à réguler,

⁶¹ *Apoptose* : mort cellulaire programmée. Elle est aujourd'hui l'un des phénomènes les plus fascinants de la biologie moléculaire. Elle est impliquée dès le développement embryonnaire et apparaît comme un principe actif. Elle commence par le déclenchement d'un programme spécifique et se distingue ainsi de la nécrose. Son principe actif rend la frontière entre vie et mort poreuse. C'est ce qui nous intéresse ici dans le questionnement autour de la sacralité de la vie. Voir à ce propos le livre très éclairant de Jean-Jacques Kupiec et Pierre Sonigo, *Ni dieu ni gène. Pour une autre théorie de l'hérédité*, Paris, Seuil 2000.

voire apprivoiser, les applications sociales de la science ? Pourquoi l'argument de la pente glissante est-il si récurrent tout en échouant à convaincre ?

Je ne crois pas comme Hans Jonas⁶² à la fonction heuristique de la peur, elle entraîne une pensée réductrice de la pente glissante qui se focalise sur le pire et ne permet pas d'imaginer une pluralité de possibles. C'est une autre raison de ma référence au Rire de Sarah et à la fonction du rire, de l'humour et de la joie, comme antidote aux pensées idolâtres. Il est intéressant aussi de noter la place libératrice que prend le rire dans l'éthique de Spinoza, également pour mettre à mal les pensées idolâtres. Pourtant, nous savons que l'idolâtrie se métamorphose à travers l'histoire. Car même si elle est à la recherche de la figure du même, elle consiste à conjurer son inéluctable mutation.

Le sens du rire de Sarah

Le désir d'échapper aux contraintes naturelles qui associent la naissance à la mort est à la source du rêve d'immortalité et d'*entre soi*. Il implique le rejet du féminin dont l'homme a besoin pour procréer. Peut-être n'est-ce pas le rejet du sujet féminin mais du rappel que pour survivre à soi dans l'autre, il faut procréer *avec* l'autre. Le rêve d'immortalité reste donc chimérique : même si le un peut engendrer le deux, mon clone ne peut-être moi. Nous retrouvons, dans les techniques de reproduction assistée, le

⁶² Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Flammarion, 1998.

fantasme de l'imaginaire patrimonial qui consiste, comme le dit Françoise Héritier, dans « le rapport sexuel non nécessaire, le dépassement des contraintes temporelles grâce à la congélation, la possibilité d'avoir plusieurs mères et non une seule, ou même pour ce qui est des hommes de pouvoir procréer après leur mort. »⁶³

Le détour anachronique par Sarah, la première matriarche, nous permet d'établir des paradigmes et dédramatiser le débat actuel sur les procréations médicalement assistée (PMA) et le clonage de cellules pluripotentes. Il a mené ses détracteurs à l'idolâtrie envers la vulnérabilité de l'embryon, comme si sa manipulation menaçait l'humanité tout entière. Je situerai le retour de cette négation de l'altérité du féminin, essentiellement dans sa dimension fantasmatique du déni du devoir de *pro-création*, par une tentative de fabrication de l'humain qui donnerait l'illusion d'une autonomie, face à la référence à l'autre à qui je dois ma naissance. L'histoire de Sarah met en scène l'idolâtrie de la fécondité comme étant fondée sur le récit imaginaire selon lequel la filiation ne se ferait que par le père, ou du moins hiérarchise reproduction et filiation, mettant la reproduction au service de la filiation. La femme, Sarah ici, ne serait qu'un accessoire (*kli* en hébreu) qui assiste au projet de la création de l'humanité sans en être jamais l'origine ni le fondement, mais la servante⁶⁴.

⁶³ Françoise Héritier, *Masculin féminin 2*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 215 et suivantes.

⁶⁴ *Sarah* signifie « servante de dieu » en hébreu.

Le rire (*tzok* veut dire rire et raillerie en hébreu) de Sarah n'est-il pas en soi une mise à distance ironique face à cette idolâtrie de la filiation unisexuée dont nous analyserons les différents visages ? Nous n'avons pas inventé la confusion des genres. Elle s'ajoute aujourd'hui à la confusion organisée entre statut biologique et statut social. Tout se passe comme si la loi naturelle avait été remplacée par sa version plus scientifique, le déterminisme génétique. Or, le darwinisme et l'approche déterministe du vivant ont été remis en cause par la biologie moléculaire elle-même. On pourrait se demander si la génétique ne reproduit pas l'idéalisme platonicien. Dans les deux cas, le monde est doublé par un autre monde qui en est l'explication ou la cause. Lorsque les modèles biologiques participent du hasard-sélection, l'incertitude permet de résister précisément à toute idolâtrie. L'idolâtrie, dont le référent est l'Un, échappe en effet à la pensée complexe et aléatoire. Son mouvement relève de la fusion dans l'Un, comme si l'idolâtre avait pour conatus de se séparer du devoir d'être soi mais, paradoxalement, du désir de vouloir se perpétuer comme soi dans l'autre, sans l'autre. C'est précisément pour moi la définition de la filiation, dans laquelle l'altérité du féminin n'est utilisée que comme vaisseau corporel pour aller plus loin que soi vers soi. L'idolâtrie est « production reflétant une servitude immanente aux pouvoirs que l'humanité s'accorde à elle-même. »⁶⁵

⁶⁵ Luce Irigaray, *Spéculum*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 82.

Sarah, mère de la filiation patriarcale

Sarah est la première matriarche, sœur de son époux et mère de son fils, qui met en crise l'idolâtrie de la filiation *père-fils*. Elle est censée être la première mère de la sortie de l'idolâtrie qui permettra à Jacob, *celui qui marche tordu* et est donc encore idolâtre, de marcher droit en devenant *Israël*, le monothéiste non-idôlatre, celui qui ne se fie pas à la représentation. Ce qui change néanmoins dans le récit hébraïque, par rapport au récit platonicien, c'est qu'il inscrit le messianisme de l'éternité dans le futur antérieur de l'histoire. Tout se passe comme si nous passions de l'antériorité des matriarches au projet de la filiation par le père, rendu possible par un pacte entre Sarah et Dieu. On a longtemps enseigné dans les traditions hébraïques et grecques, fondant toutes deux les schémas de pensée de la civilisation occidentale, que la finalité naturelle de la femme était d'être un *kli*⁶⁶, un réceptacle, un outil de la fabrication des générations de père en fils. L'histoire du golem est intéressante pour notre propos en ce qu'elle hésite à considérer la création de la vie par l'homme du côté de la magie, et donc de la pratique idolâtre ou même de la technique qui, elle, est licite.

⁶⁶ *Kli* (outil, contenant) en hébreu pourrait aussi être entendu comme *k-li* que l'on traduirait par « comme pour moi » et signalerait l'hétéronomie ou la soumission à la loi divine comme la condition de la liberté. J'ai exploré ces thèmes dans ma thèse de doctorat intitulée *Heteronomy as condition of Freedom in Sartre and Levinas Ethics*, Marquette University, USA, 1992.

Dès *Spéculum*, Luce Irigaray offre une lecture genre de l'allégorie de la caverne de Platon, qui dessine la scène philosophique. Platon répétera, dans une filiation sans faille jusqu'à Hegel :

« La femme ne prend pas une place agissante dans le devenir de l'histoire, car elle n'est jamais que l'opacité encore indifférenciée de la matière sensible, réserve de substance pour la relève du soi, ou l'être comme ce qui est était ici et maintenant. Redoublement d'un présent de l'énonciation, où il n'est déjà plus car déjà passé dans l'universel. »

Le but de l'allégorie de la caverne de Platon est précisément de sortir de la caverne utérus pour se constituer une origine idéale, « matrice reculée à l'infini de l'idée. »⁶⁷ C'est bien dans la femme qu'est l'élément matériel et dans l'homme la subjectivité. Il s'agit, nous dit Irigaray, de trancher la contiguïté généalogique. La formation philosophique consiste à couper l'enfant de toute relation empirique avec le matriciel :

« On déracinera donc le "prisonnier" de cette conception, de cette naissance, par trop "naturelles", pour le renvoyer à une origine plus éloignée, plus élevée, à un archétype par rapport auquel il aurait à se re-co-naître. »⁶⁸

⁶⁷ Luce Irigaray, *Spéculum de l'autre femme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 365 et suivantes.

⁶⁸ Idem.

Naître serait magnifié par le co-naître. L'impact de l'allégorie de la caverne sur la hiérarchie masculin féminin en occident. Luce Irigaray nous a offert une relecture de l'idéalisme platonicien dans son œuvre maîtresse qu'est *Spéculum* :

« C'est du mythe de la caverne qu'on peut par exemple, ou exemplairement, repartir. Pour le lire, cette fois, comme métaphore [...] de la matrice, ou parfois terre. Tentative de métaphorisation, procès de détournement [...] Socrate raconte que des hommes, de sexe non spécifié, séjournent *sous terre* dans une demeure en *forme de caverne*. [...] Cet antre possède en guise d'entrée un long passage, couloir, col, conduit, menant vers le haut, vers la lumière du jour [...] Cet artifice théâtral est exigé par/pour votre entrée dans le fonctionnement de la représentation. »⁶⁹

Mais aussi, pourrions-nous ajouter au sensible, au mal qui se dessine selon un paradigme binaire et va conditionner la hiérarchie entre les sexes et les rapports de parentalité. Nous semblons condamnés à la reproduction comme répétition du même. Ce spectacle est enchaîné par la réminiscence à laquelle la pensée doit être fidèle. Elle ne peut donc l'altérer. L'on comprend alors la force du tableau qui ose montrer *l'Origine du monde* derrière les coulisses et en faire une image immanente dont la transcendance est immédiatement visible. La caverne de Platon est un spéculum, c'est à dire un

⁶⁹ Idem, p. 301.

antre de re-flexion. Il s'agit déjà d'être fidèle à la *re-production* spéculaire du même et d'exclure toute forme d'altération, d'altérité. Cette idée obséda l'histoire de la philosophie jusqu'aux philosophes du soupçon. Les féministes ensuite révéleront les coulisses de ces machinations philosophiques et restitueront à Diotime la place usurpée par Socrate. Grâce encore à des magiciens imagiers. Le matriciel est rejeté du côté de l'informe et de l'*a-morphe*, transmué par analogie en scène de théâtre où avancent masqués des persona, des visages. Nous voyons que le discours philosophique qui sépare le féminin et le masculin, l'immanent et le transcendant, est du côté du discours idolâtre qui prétend avoir le code originel permettant de différencier l'origine de la copie, le vrai du faux.

Quel est, à travers ces simulacres, l'enjeu de cette mise en scène si ce n'est le pouvoir sur la *pro-création* ? Pour aller vite nous dirons que les Grecs semblent résoudre la question en traitant par le mépris le corps et en prétendant que la hiérarchie s'impose entre accouchement des corps et accouchement des âmes : la maïeutique socratique est assurance d'immortalité, alors que la naissance par le corps ne nous révèle que la violence de la mortalité. Je laisserai ouverte cette question pour l'instant. Je tenterai de répondre à partir de la rive hébraïque de la pensée, en dessinant une tension encore vivante entre deux scènes de la représentation du monde qui n'ont cessé de hanter l'occident.

Ce mythe de la caverne a-t-il son équivalent fantasmatique dans la pensée hébraïque ? C'est mon hypothèse : le pacte entre Sarah et Dieu, négocié par Abraham, qui se conclut par le sacrifice d'Isaac et mène à la mort

de Sarah, est la mise en scène du côté hébraïque de la filiation patriarcale et de l'instrumentalisation (consentie ?) du féminin. Là se jouent le *kli* (outil-réceptacle) et le *k-li* (comme pour moi) sacrificiel. On comprend que l'on puisse dire sans beaucoup forcer le trait que Sarah a été la première femme de l'histoire à bénéficier de la reproduction assistée. Quel est le sens de cette *dé-naturalisation* ? L'accès à la sainteté, la sortie de la pensée magique des idolâtres ? « Sarah conçut et enfanta un fils à Abraham quoique âgé, à l'époque précise où Dieu l'avait promis »⁷⁰, en dérogation aux lois naturelles. Dans la pensée juive, l'idolâtrie est souvent rapprochée de la sorcellerie. Ma vision est autre, en tant que féministe, car les sorcières étaient précisément celles qui, par leur pouvoir, désacralisaient l'ordre hiérarchique du patriarcat, à l'image de Lilith. Qu'en est-il de la matriarche Sarah ? La pensée hébraïque est certes beaucoup plus pragmatique et matérialiste que l'idéalisme platonicien, mais qu'est-ce que cela change pour Sarah, ou pour la dignité des femmes en général ? Quel rôle de médiation lui fait-on jouer ? Celui de la sacrifiée entre l'étranger et l'autochtone ? Est-ce là le prix de la réconciliation entre le même et l'autre, l'autochtone et l'étranger ? Nous apprenons aussi que le langage de la médiation est celui de la beauté et relève de la *re-présentation*. En lui remettant en main son destin, Abraham oblige Sarah à se presser sans identité, en pariant sur sa sainteté, son naturel souci du prochain. Fameuse sollicitude matricielle et donc naturelle des femmes. « Par

⁷⁰ *Genèse* 21, 2.

toi seront heureux tous les peuples de la terre. »⁷¹ Cette joie du corps contraste, il est vrai, avec la triste aliénation des esclaves de la caverne de Platon, qui est fécondité et non l'idée que lui aurait fabriquée l'ovaire qui lui manquait⁷², non pas l'intervention technique ou miraculeuse de la fécondité mais la capacité de la perfection d'une joie partagée. C'est, certes, un autre idéalisme que l'idéalisme platonicien. Il a néanmoins enfermé Sarah dans le sacrifice de soi pour devenir mère de son peuple, à condition de mourir à temps pour éviter le sacrifice d'Isaac.

« Qui eut dit à Abraham que Sarah allaiterait des enfants ? Eh bien j'ai donné un fils à sa vieillesse. »⁷³

Ce dernier tronçon altère la perfection du geste. Car il faut aussi des limites à l'éthique de la sollicitude qui s'inscrit dans la capacité d'être un quant à soi pour faire place à l'autre.

« La promesse de l'enfant, marqué par le double rire des parents, se conforte par ce désir de paix, la paix entre le même et l'autre devant veiller sur la libération des deux sexes qui consiste par

⁷¹ *Genèse* 12.

⁷² *Genèse Raba*, Chapitre 47.

⁷³ *Genèse Raba*, idem.

la fécondité à l'ouverture à un temps, pour l'au-delà de la mort avec la venue du fils, la possibilité d'un destin différent du sien propre. »⁷⁴

Mais au-delà de ce beau projet d'un couple encore idolâtre, que nous dit le rire de Sarah ? L'enjeu du récit de la Genèse est la constitution d'un peuple à partir d'un père, Abraham, dont les fils, et non les filles, seront marqués par l'alliance de la circoncision entre Dieu et le père (qui deviendra dans le christianisme Dieu le Père), alors que l'alliance avec la mère est celle de la fraternité. La référence incestueuse est dissoute dans le rapport à cet autre féminin relié à la même origine transcendante. Les commentateurs disent d'ailleurs que Sarah, avant d'être la mère d'Isaac, était une étoile. Si nous savons qu'Abraham est fils de Terah, lui-même descendant de Seth, nous ne savons rien des ascendants de Sarai. Elle est reliée au seul Abraham, dont elle est à la fois la sœur et l'épouse. Et la confusion est créée pour Pharaon et pour Abimelec, roi de Gherar. Par là, Abraham signalait aux autres peuples la rupture de l'échange exogamique, premier moment dans la constitution d'un groupe de femmes juives nécessaires au respect de la loi. Comme l'écrit Martine Leibovici : « Les juifs doivent épouser des juives, l'alliance entre peuples ne pourra plus se faire par l'échanges des femmes. Sarai serait donc fille de Terah, affiliée à la bonne branche, celle de Seth.

⁷⁴ Catherine Chalié, *Les Matriarches Sarah, Rebecca, Rachel et Léa*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 48.

Mais On ne sait rien de la mère de Sarah... »⁷⁵ Elle est la première mère nommée après Ève. Ainsi, la première femme juive l'est par son père. Elle est la nièce d'Abraham car elle est la fille de son frère Haran. L'inceste père-fille est ainsi détourné. Mais le récit est néanmoins fondateur dans le mythe de la naissance du peuple, mythe qui est à l'origine du messie, lui même fils de David. Dans la sphère hébraïque, et pour son mari, la femme perpétue le lien à son propre père. Dans ces épousailles, les mères sont celles qui restent en retrait : ni celle d'Abraham ni celle de Sarah ne sont nommées. Dans les lignées ne sont nommées que les femmes qui sont mères des fils. Luce Irigaray remarquait dans *Spéculum*, sur le rapport de la femme à son origine, que « Si la femme veut plaire à l'homme, elle doit s'identifier à sa mère [...] celle de l'homme, évidemment. La femme peut ainsi retourner à l'origine, à condition que ce ne soit pas la sienne. » Sa procréation est donc bien une procréation assistée, une passivité plus passive que la passivité, l'accueil d'un don. Dieu est la véritable cause de la naissance d'Isaac que Sarah a eu l'honneur de porter. Dieu a envoyé un enfant à Abraham par l'intermédiaire de l'assistance qu'il a donné à Sarah, pas vraiment femme, mais sœur d'Abraham.

⁷⁵ Martine Leibovici, *Le Féminin dans la genèse*, thèse de doctorat, dir. Julia Kristeva, Paris VII, 1983.

L'infertilité comme indisponibilité au don

Abraham nomma le fils qui venait de lui naître. La seule filiation entre la mère et le fils est le rire de sa mère qui le nomme et rappelle sa surprise de ne pouvoir sortir de la naturalité de sa condition que pour laisser place à qui laissera la place à Sarah. Elle fera du féminin le principe hétéronome de la création, condition de possibilité d'inscription de la filiation créatrice de tout un peuple. Sarah a ri à l'annonce de cette maternité invraisemblable et s'est distancée de l'acte de *pro-création* naturelle pour faire place à cet autre qu'était Isaac, fécondé par la perfection de ce rire même, forme de libération de son existence mortelle à travers la filiation. Mais nous avons vu que cette naissance tardive était contre nature : des femmes lui apportèrent chacune son enfant et Sarah a pu les allaiter. Un commentateur rapporte ainsi les paroles d'Abraham : « Ce n'est pas le moment d'être humble, découvre tes seins que chacun se rende compte des miracles du Saint béni soit-il. »⁷⁶ Une fois de plus, Sarah n'y est pour rien. Elle est *kli* (instrument), lieu d'accueil du miracle, défaite d'un temps sans avenir. Mais comment articuler don de soi et affirmation de soi⁷⁷ ? Le rire de Sarah n'est-il pas raillerie devant la tâche surhumaine qui lui incombe ? Présageait-elle qu'Abraham allait être complice de sa mort en idolâtrant le fils plus que l'acte de don qu'est la naissance d'un fils ? L'un peut-il souffrir justement pour la souffrance inutile de l'autre ?

⁷⁶ Midrach Raba

⁷⁷ Au nom là encore de l'homophonie entre *kli* (outil) et *k-li* (comme si c'était pour moi).

La stérilité est clairement présentée comme une indisponibilité au don. Mais il n'y a aucun principe actif du côté du féminin que cette passivité reconnaissante face au don, même lorsqu'il semble contre nature. L'essentiel est que Sarah sache que cette vie ne lui appartient pas, soumission ou résistance à l'idolâtrie de la perpétuation de soi, entre soi ? Cette invraisemblance du peuple juif qui naît contre nature d'une femme ménopausée est un des scénarios fantasmatique récemment rejoué par les biotechnologies de la reproduction. Il montre par antinomie que si le premier médecin architecte du monde a pu le faire pour Sarah, la technique permet aujourd'hui de le réaliser de manière *a-sexuée*, par la technique des *bio-pères*, ou des *technopères*, qui fait émerger à nouveau l'idolâtrie d'un moi autonome, libre du besoin de l'altérité.

Le nom d'*Isaac* est au futur : *il rira*, d'où sa perfection. Plotin mentionnera d'ailleurs que si tous les noms des patriarches ont été modifiés, sauf celui d'*Isaac*, c'est parce que sa nature était assez parfaite pour ne pas nécessiter un changement de nom. Il annonçait pourtant comment ils riront de ce peuple invraisemblable, né de la technique d'une reproduction assistée pour la matriarche Sarah. Dans la culture hébraïque, qui reste une culture du passage (*ivri*)⁷⁸ et de la transgression dès le premier fils, la représentation classique du rapport nature-culture est bousculée : l'importance de la dimension symbolique s'inscrit dans la nature comme le propre de l'humain. Naître n'est pas une question naturelle, c'est l'inscription du devenir humain

⁷⁸ Le mot hébreu se prononce *ivri* et veut dire *passeur*, voire *transgresseur*.

comme altération de la nature. Seul le rire permet à Sarah de prendre un recul face à la finitude de son corps. Il serait donc bien un rire ironique. Si son rire renvoie à sa ménopause, son déterminisme naturel, il n'y a pas de limites pour son médecin divin qui peut modifier ou rénover ses organes. Elle rit de la distance prise par rapport à la nature et permise par cette collaboration, cet assentiment avec Dieu. Il s'agit d'un marché, comme le marché d'Ève avec l'ange Ramaël. Mais c'est Isaac qui hérite de ce rire, qui est circoncision, alliance⁷⁹, non pas du déterminisme du corps, mais de sa relation à la nature elle-même. Grâce à Sarah, les femmes seraient plus que nature. Elle ouvre par le rire la voie à l'avenir de l'humain dans une compétition ouverte avec Hagar qui elle s'est inscrite dans la reproduction naturelle, où la fécondité n'est que corporelle. Elle doit être accompagnée d'un signe qui s'énonce dans le changement du nom, de *Sarai* en *Sarah* ; l'alliance du féminin et du divin par la médiation de la parole. C'est ce récit qui a fait croire aux femmes des hébreux qu'être un *kli* ou un *k-li* valait mieux que d'accéder à soi; que la maternité était plus que le pouvoir dans la synagogue; que le corps, bien que séparé, créait plus que les livres. Pourquoi alors Sarah nie-t-elle avoir ri ?⁸⁰

⁷⁹ Là encore, *circoncision* se dit en hébreu *brit milah*, alliance avec le mot, avec la parole.

⁸⁰ Quand les émissaires demandèrent à Abraham : « Où est Sarah ? » « - Elle est dans la tente », l'un deux reprit « Certes je reviendrai à toi à pareille époque et voici un fils sera né à Sarah ton épouse. » Elle rit, et Dieu demanda des comptes sur le rire de Sarah, qui répondit : « Je n'ai point ri. »

Dieu parle par la bouche de Sarah et le rire n'est-il pas déjà une transgression de ce contrat par le dire du corps, qui lui fera donner un fils à Abraham et mourir de peur pour Itzhak ? Un rire dans sa bouche, et le fils donné par Dieu porta le nom de son rire. C'est le seul acte créatif et transgressif de Sarah. Ainsi, comme dans les mythologies grecques, la femme n'aurait été que médium, que *kli*. Elle ne possède pas son corps, elle est possédée dans son corps par la parole de l'autre. C'est pourquoi, lorsque Sarah parle, ses paroles sont suivies d'effet. C'est un pacte faustien entre Dieu et elle pour pouvoir enfanter un fils qui portera le nom de son désir, faute de porter son nom.

Hagar n'était inscrite que dans l'ordre du naturel et s'adressa à Dieu directement. Mais sa liberté ne fût inscrite qu'au présent puisqu'elle fût bannie après la naissance d'Ismaël. On dira d'ailleurs d'Ismaël qu'il a hérité de la passion de l'indépendance et la soif de liberté de sa mère, fille-mère. Le contrat biblique est clair : la femme vertueuse et soumise est inscription dans l'histoire, la femme insoumise est *désinscription* de l'histoire.

Ce n'est qu'à travers le sacrifice d'Isaac que va s'inscrire la fonction paternelle : l'idolâtrie est donc bien dans l'idolâtrie de la filiation de soi. Le meurtre du père n'est pas loin. Grâce au totem, le père peut assumer sa fonction, faire place aux générations futures et inscrire la lettre de la loi dans la force qui va de la nature.

Scénario fondateur et sa parodie

La continuité idolâtre du même en même et l'effacement de l'altérité impliquent une coupure au présent et la mort de soi pour que le futur soit le

futur de l'autre. Est-ce le rire ou l'effroi qui nous protège le mieux des dérives de l'idolâtrie de soi ? La Nature est cette puissance qui fait naître. Pourtant, la naissance d'Isaac pourrait être qualifiée par certains de naissance contre nature. Spinoza savait que cette lutte contre l'idolâtrie (dont il a fait l'essentiel de son activité philosophique), œuvre de la raison, n'avait cessé de provoquer des haines : la raison brisait l'image idéale de soi, les statues que les idolâtres élevaient en miroir pour mieux adorer la pérennité du soi. Comment, dans la poétique du divin, sortir de toutes les formes d'idolâtrie et de la plus fondamentale, celle qui consiste en la séparation entre le corps et l'âme, la hiérarchie du corps et de l'âme, le premier étant placé du côté du féminin et le second du côté du masculin ? Dans un texte magnifique, *Désacralisation et désensorcellement*, Levinas définit l'idolâtrie comme remise en question de la mythologisation du religieux :

« Le sacré est la pénombre où fleurit la sorcellerie [...] cousine germaine du sacré. »⁸¹

Il ajoute :

« Partout où les hommes dominent la société une certaine équivoque s'attache à l'humanité de la femme, sainte ou sacrée ? [...] Cette domination masculine est contingente et l'on peut se demander si ce n'est pas une dégradation de l'essence du féminin qu'opère le

⁸¹ Levinas, *Du Sacré au Saint*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977, p. 89.

charme de la sorcellerie, irréalité fonctionnant comme trace du surréel. »⁸²

En effet, la sorcellerie consiste à regarder au-delà de ce qu'il est possible de voir, à fermer les yeux à l'immanence pour chercher les étoiles ... Sortir des limites et ne pas s'arrêter à temps. La sorcellerie n'est pas une perversion païenne mais la tentation du peuple saint lui-même.

Comme la sorcellerie, l'idolâtrie est la démesure du pouvoir lui-même, perversion de tous ceux qui cherchent le vrai. L'idolâtrie étant du côté du vouloir-savoir, la création est vice, que même la justice ne peut résoudre. La sorcellerie est un genre dont l'espèce est l'idolâtrie dès qu'elle est transgression démesurée de la limite. Réduirait-elle le sacré au degré de l'immanence ? Oui, si nous étions dans une perspective dualiste. Mais la référence critique de Levinas est ici, étonnamment, le monisme de Spinoza. La question réelle est de ne pas confondre sorcellerie et idolâtrie : comment différencier la sorcellerie exercée par Moïse et celle des sorciers du Pharaon, dans l'exode ? Sorcellerie avec ou sans intermédiaires ?

Désacralisation et désensorcellement

L'intuition de Levinas consiste à faire un parallèle entre la diabolisation de la technique et la sacralisation de l'ordre naturel, entre

⁸² Ibidem p. 93.

l'illusion déployée « par les bénéficiaires des spéculations boursières »⁸³ et une technique raisonnable, mise au service des buts humains. Dans le débat contemporain entre technophiles et technophobes, Levinas intervient pour les renvoyer dos à dos. L'interdit et le permis ?

« Si vous connaissez les mystères de la création, vous pouvez comme le Mahakhal de Prague fabriquer un objet en apparence surnaturel. C'est autorisé. Ce texte audacieux nous enseigne donc le ridicule qu'il y aurait à imposer des limites aux possibilités humaines. A bas les superstitions réactionnaires et les effrois devant le progrès technique. »⁸⁴

Qu'est-ce qui marque la limite de la technique et de la sorcellerie ? C'est la loi de *shabbat*, loi de séparation et de différenciation entre masculin et féminin, saint et sacré. Elle maintient pour l'humain la capacité de s'arracher à l'ordre des nécessités et à l'engrenage des choses. Autrement dit, être capable d'articuler déterminisme et liberté ? Transcendance et immanence. ? Il s'agit, comme l'enseigne Hayim de Volozin dans *Nefesh ha Hayim*, d'accepter de renoncer aux conséquences pratiques de la toute puissance apparente de la pensée en l'homme, tout en revendiquant en principe cette toute puissance, comme programme de recherche infini.

⁸³ Ibidem p. 103.

⁸⁴ Ibidem p. 114.

Comment assurer qu'un détournement idolâtre du savoir ne soit pas opéré, qui éloignerait de la sainteté ? Paradoxalement, Atlan nous dit :

« Nous trouvons chez Giordano Bruno une certaine spiritualisation de la magie naturelle, et nous voulons suggérer qu'un tel accent sur la spiritualisation et l'abstraction est peut-être l'origine lointaine où l'on peut trouver les clés de la séparation radicale que nous connaissons aujourd'hui, bénéfique bien que, pour certains difficile à assumer, entre d'un côté sciences et techniques dépersonnalisées, et de l'autre l'éthique de la personne. »⁸⁵

Dans la pensée juive, métaphoriquement, le souvenir serait une activation masculine (une virilisation). Le fait de garder en mémoire (une gestation) serait une fonction féminine, activation fécondatrice du souvenir, à la fois activation d'un passé et concept de naissance, qui expliquent la légitimation de la fabrication-souvenir du Golem⁸⁶. Qui permet d'élever l'homme au rang d'agent responsable (par sa mémoire) du tissage du corps de l'infini, à partir du *Sefer Yetzirah*⁸⁷, sorcellerie ou sainteté ? Comment différencier là encore activité idolâtre et activité responsable ? Masculin et

⁸⁵ Henri Atlan, préface au *Golem* de Moshé Idel, p. 16, Paris, Le Cerf, 1992, pour la traduction française de *Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, State University of New York Press, 1990.

⁸⁶ La mémoire de l'ordinateur pourrait-elle remplacer la mémoire du corps dans l'écogenèse ?

⁸⁷ En français : *Livre de la création*.

féminin ? Le langage de l'univers n'est pas codé génétiquement. L'idée que l'univers est langage et que les formules sont créatrices est au cœur des sociétés humaines qui ont tenté de maîtriser leur environnement naturel (animisme anthropocentrique). Cette folle croyance dans le pouvoir magique des mots a été reprise par un certain discours génétique prométhéen. Elles ont néanmoins établi une séparation grâce au calcul impersonnel et contribué au désenchantement du monde, dont certains se lamentent encore. Confusion là encore entre magie et sorcellerie ? Pensons à la cybernétique et à l'efficacité du logos dans la maîtrise du vivant. La peur du décodage du génome humain n'est-elle pas une peur du retour des magiciens ? Se serait-on trompé de côté ? Les magiciens garderaient la mémoire stérile, refuseraient le risque de la gestation de la mémoire accoucheuse de concepts ?

La pensée juive ne considère pas le savoir comme une révolte contre dieu mais comme sa sortie du *tzimtzum*, de la division du sens, un chemin d'ascension vers la sainteté. La rencontre orgasmique entre la mémoire et la fécondité de cette mémoire ? L'homme qu'il s'agit de créer est à la fois féminin et masculin. La pensée moniste est réalisée et nous libère de l'idéalisme platonicien qui avait cru devoir hiérarchiser entre le pouvoir d'enfanter de Diotime et la maïeutique conceptuelle de son fils. Il ne s'agit pas de contempler les concepts mais de les activer grâce au matriciel.

Retour par le biais technique à l'homme primordial ?

Naturée et naturante, n'est-ce pas là une forme de réconciliation ? Dans le troisième genre de connaissance de Spinoza, la nature est possible entre féminin et masculin. L'idolâtrie résiderait dans le monisme, qui ne ferait pas de place à l'altérité, au féminin ? Après ces hypothèses successives, nous pouvons répondre que : si idolâtrie de la reproduction il y a, c'est que, comme l'anthropologie nous l'a appris, procréation et filiation servent des intérêts collectifs. Le droit collectif qui fonde le social passe avant la revendication individuelle des femmes. Si les sociétés traditionnelles avaient exclu le primat de l'individuel et du biologique, on peut désormais établir la filiation par le critère de vérité génétique, qui implique une précedence du gène sur la loi. N'est-il pas temps de faire l'éloge de l'imperfection du hasard, au moment où les techniques de reproduction assistée ne pourraient plus faire rire Sarah ?

Pas d'identité possible sans altérité. Le féminin et le masculin devront bien continuer à collaborer. Mais pourquoi pas en se réappropriant le pouvoir des techniques à modifier les rapports sociaux ? C'est ce que nous verrons dans le chapitre suivant consacré à Haraway et à sa vision de l'utérus technoscientifique ou utérus artificiel.

Haraway ou la cybergenèse

Donna Haraway, biologiste et féministe, a proposé dans les années 1980 une réflexion sur la manière dont se fabriquait la science. En tant que constructiviste, elle a remis en question l'objectivisme scientifique à partir d'une démarche située politiquement. Son engagement en tant que féministe s'est ancré autour du débat sur l'avortement. Elle a tenté de montrer comment nos constructions sociales étaient présentes dans le discours scientifique et comment celles-ci à leur tour modifiaient nos relations sociales en construisant une vérité qui dépendait de ceux qui interrogeaient *la nature*, pour souvent y projeter leur désir. Comme Evelyn Fox Keller, elle établit un parallèle entre le dualisme occidental et le débat autour du genre et du sexe. Ce qui nous intéressera particulièrement dans ce chapitre sera la manière dont sa réflexion sur le mythe du *cyborg*, qui envahit la science fiction avant d'envahir la biomédecine, est devenue une figure de politique-fiction, avec un effet réel sur le modèle de la famille organique, pour laquelle ni le père ni la mère ne sont essentiels, car ils dépendent de la machine. Les cyborgs ne connaissent ni les limites entre l'humain et la machine ni celles de l'animal et de la machine. La *cybergenèse*, comme l'utérus artificiel, a ceci d'intéressant que comme expérience de pensée, elle rendrait enfin caduque le dualisme entre matérialisme et idéalisme... car les machines ne seraient que des caricatures du désir reproductif des hommes :

« They were not man, an author to himself but only a caricature of masculinist reproductive dream. »⁸⁸

L'intention d'Haraway, clairement énoncée dans *Modest Witness*⁸⁹, est de dépasser ce dualisme qui est un obstacle à l'égalité et au processus de libération des femmes. Elle constate que la modification du rôle de la fiction est parallèle à l'évolution de la technoscience, et nous invite à penser le rôle du désir et de l'imaginaire dans la production scientifique⁹⁰. Pour elle, la cybernétique est une tentative d'effacer la pertinence de la dichotomie entre réel et virtuel. Elle permet l'idée de naissance à soi. La reproduction assistée repose, dans une perspective matérialiste, la question du pouvoir de création de l'humain en termes de genre. La biologisation de la division naturelle des rôles parentaux est dénoncée comme une régression au modèle patriarcal de filiation, en réaction à l'effacement de l'évidence biologique de la différence des sexes. Les techniques de la reproduction assistée répondent

⁸⁸ Donna Haraway, "The cyborg manifesto : Science, Technology, and Socialist-Feminism in the late Twentieth Century" in *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, p. 152.

⁸⁹ Donna Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™, Feminism and Technoscience*, Routledge New-York, 1997.

⁹⁰ Je pense notamment ici à *Qu'est ce que la vie ?*, de Erwin Schrödinger, qui a joué un rôle fondamental dans les représentations symboliques de nombreux scientifiques.

symboliquement à cette question en évoquant la réponse technique au désir de *s'autoproduire*. Tout se passe comme si le désir d'éternité, sous-jacent à tout processus créatif et auquel les techniques tentent de répondre, était devenu possible grâce à la reproduction assistée, sous les spots des labos et non dans les miasmes obscurs de l'utérus féminin. Nous interrogerons ces représentations pour leur en substituer d'autres, issues d'une ontologie post-métaphysique.

L'ontologie du cyborg d'Haraway qui se penche sur la signification de la recherche d'un *utérus technoscientifique*, dont l'expression est quelque peu ironique⁹¹, souligne le but plus ou moins avoué des techniques de reproduction d'améliorer la nature par la technique, ce qui demeure une illusion de la perspective dualiste qu'elle dénonce. « La machine ne nous pervertit pas car elle est », nous dit-elle. C'est de l'histoire ancienne, comme nous avons pu le voir avec Sarah, mais cette dichotomie a fondé l'ontologie philosophique de l'occident chrétien. En effet, depuis que Diotime, mère biologique de Socrate, lui a transmis sa *techné* pour qu'il accouche les âmes et non les corps, deux discours narratifs concurrents émergent de la philosophie : celui de l'utopie de dépassement du déterminisme par la liberté, qui a scandé l'histoire de la philosophie, et celui de la crainte de perturber les essences. Irigaray, dans *Spéculum*⁹², avait comme nous l'avons vu dans le

⁹¹ Haraway attribue à l'ironie une capacité de dédoublement réflexif sujet-objet.

⁹² Luce Irigaray, *Spéculum de l'autre femme*, Paris, Éditions de Minuit (Critique), 1974.

chapitre précédent, déjà relu le mythe de la caverne pour illustrer le désir d'une seconde naissance, qui habite la philosophie occidentale : faire naître les enfants de l'esprit plutôt que les enfants du corps. Ce dualisme est obsolète philosophiquement mais se rejoue à travers les biotechnologies parce que les anglo-saxons, ainsi que Bettelheim, ont nommé *the birth envy*⁹³. Ce déplacement de la technique philosophique vers la biogénétique serait, selon certaines, le désir moteur de l'avancée des technologies de la génétique du développement. Le vieux désir sous-jacent est de se libérer de devoir naître et mourir dans l'effacement des différences biologiques. Le prix exorbitant à payer pour cette liberté prométhéenne est pour certains de risquer de génétiquement modifier la *nature humaine*. Ainsi, la fiction littéraire et philosophique, qui avait fondé la métaphysique platonicienne, se réaliserait grâce aux technosciences en bio-ontologie *indépassable de notre temps* ? Nous constatons que c'est sur ce récit prométhéen, notamment, que s'est construit l'institution patriarcale comme lieu du savoir-faire. Dans ce mythe s'inscrivait le désir de contrôle de la nature par la technique, dans sa dimension performative. La critique majeure que lui a adressé la philosophie essentialiste est d'avoir été le récit concurrent et précédent la pensée métaphysique chrétienne et pré-moderne du Dieu-Nature comme interlocuteur et guide des égarés.

⁹³ Bruno Bettelheim, *Les Blessures symboliques*, Paris, Gallimard, 1971.

La vision d'Haraway

L'on doit au premier Heidegger de nous avoir ouvert la voie vers une pensée *post*-métaphysique, en présentant la technique comme un mode de dévoilement. Nous sommes donc encore trop souvent dépendants de ce débat simplifié où s'opposent la philosophie et la technique, dans les termes énoncés par Heidegger (in *Chemins qui ne mènent nulle part*), puis Ellul notamment⁹⁴ (notion de perte de contrôle). Des visions plus pragmatistes ont ouvert une transition vers la multiplicité, la pensée de la complexité, et se sont éloignées de cette logique duale. Comment les femmes imaginent de fabriquer à neuf une filiation qui ne se limite pas à recoller les fragments de sens qu'ont laissés les vases brisés de la modernité ? Encore faudrait-il que les visions du monde soient clairement différenciées entre hommes et femmes. Le pluralisme des féminismes écologique ou cybernétique nous montre la faiblesse de l'argument différentialiste à résoudre ces questions par une approche genre monochrome⁹⁵. Pour Haraway, le concept de genre a été créé pour remettre en question la naturalisation de la différence sexuelle. Les concepts et technologies d'*identités de genre* émergent d'une lecture fonctionnaliste du paradigme. En 1958, le *Gender Identity Research Project* étudiait la transsexualité, et introduisait le terme d'*identité de genre* au congrès de psychanalyse de Stockholm en 1963. Le concept devint alors un

⁹⁴ Jacques Ellul, « La Technique ou l'enjeu du siècle », in *Economica*, 1990.

⁹⁵ Haraway a monté la dimension réductionniste de l'approche genre si elle n'était associée à une perspective historique et socio-économique.

mélange de fonctionnalisme et de causation sociale, cristallisé dans le livre de Anke Ehrardt *Man and woman, Boy and Girl*. Ce livre échoua à questionner les catégories binaires de nature et culture, sexe et genre. La critique n'est venue qu'à la fin des années 1980, avec Harding et Butler notamment, qui relativisèrent les catégories *passives* de sexe et de nature. Il s'agissait pour Haraway, à travers l'anthropotechnique, de déplacer les femmes de la catégorie de Nature vers la culture. Cela a mené, selon elle, à reproduire ce dualisme, car les femmes se positionnant contre le déterminisme biologique ont échoué à penser le lien entre déterminisme biologique et construction sociale. Elles ont même considéré que la dimension naturelle de la reproduction et de la maternité étaient des lieux de résistance contre la domination des femmes dans l'histoire, se réduisant au patriarcat, à l'impérialisme, au capitalisme. Cette répression de la catégorie classique de nature a empêché la reconstruction d'une vision alternative mais simpliste de la nature où seraient inscrites les femmes. Pour Butler, la libération des femmes pourrait se résoudre à une pratique instituée dans un champ de contraintes. Le concept de sujet femme, qui hésite entre dimension innée et acquise, empêche précisément de construire une identité autonome et responsable. Les femmes participent à la construction narrative selon laquelle la maternité est naturelle et la paternité culturelle. On serait mère par évidence empirique et père par inférence⁹⁶. Haraway tente d'imaginer une vision

⁹⁶ Haraway développe ces arguments dans *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

féministe de l'objectivité scientifique incorporée, qui exigerait un *détachement passionné* d'une rationalité contextualisée. Pour elle, le corps est un agent et non un organisme. Cette définition du corps sera essentielle à sa vision du techno-utérus.

L'utérus technoscientifique

Haraway signale que nous avons construit une quasi-identité entre corps vivants et technologies. Les corps ne sont plus nés, ils sont fabriqués. Il en résulte, selon elle, que l'objectivité scientifique ne peut plus prétendre à des découvertes désengagées mais au contraire participe à la construction mutuelle de structures impliquant des prises de risques. Le corps ancre la contestation sociale et politique, face à la naturalisation de la biomédecine. Il résiste à une réinvention de la nature qui commencerait sa construction narrative par *à l'origine était la copie*, qui dérive de schémas de l'immunologie contemporaine basée sur l'autorégulation. Haraway en conclut que le soi et l'autre perdent la dimension rationnelle de leur opposition, et se réduisent à n'être que les miroirs l'un de l'autre. Cet effacement de l'altérité a donné lieu au socio-biologisme, qui a mené à un holisme bio-cyborg. Mais, comme le signale Dawkins, l'individu n'a pas disparu, il a été dé-naturalisé. Ce qui a résisté à ce mouvement de dénaturation du corps est le développement de l'embryologie et la construction de lignées de cellules dont chacune a une finalité spécifique, qui fait de l'individu un accident et non le produit de l'histoire. Haraway montre que cette idée réapparaîtra dans la science fiction féministe comme invitation à ne pas être condamné à

reproduire le même, notamment dans la fascinante trilogie de Octavia Butler *Xéno-gèneses*⁹⁷, qui construit une ontologie de la mutation de la métamorphose et de la diaspora. Elle y réinvente l'idée d'un autre qui ne soit pas subordonnée au même et qui invente une autre histoire de la maternité et de la reproduction. C'est pourquoi nous avons choisi pour aborder cette question de prendre une position de biais, en situant les analyses du lien entre technologie, reproduction, et biopolitique, non sur le corps social, mais sur la représentation qu'ont les femmes de leur corps à travers la fiction ou la science. Ce débat se joue essentiellement entre écoféministes (Mies, Rich, Dworkin, Griffin) opposées à la *techno-patriarchy* et les cyberféministes (Haraway, Franklin, Firestone, Judith Butler) qui considèrent la technique comme un outil de libération potentielle. L'approche cyberféministe d'Haraway est innovante en ce qu'elle se présente comme alternative à la pensée du ressentiment, distillée à la fois dans la pensée métaphysique traditionnelle et chez les écoféministes, qui répétaient de manière inversée la biologisation de la nature féminine. Ces deux faces de Janus du discours s'opposent à toute altération de la nature, qui remettrait en cause cette alliance de l'identité biologique et personnelle. Haraway, dans un cadre résolument antinaturaliste, offre, en tant que femme de science, une approche originale concernant les enjeux technologiques débattus dans le cadre de la philosophie de la technique. Cette originalité se fonde sur le refus de l'approche réactionnaire engendrée par le ressentiment et est basée sur la joie de créer

⁹⁷ Octavia Butler, *Xenogenesis*, New York, Warner, 1987.

une vision de la technique pour permettre aux femmes de sortir de leur *pré-humanité*. Il s'agit donc moins pour Haraway de fustiger ce qu'Heidegger nomme *l'errance de l'être* mais de célébrer la possibilité de la transformation par auto-technique de la division homme femme en *female-man*⁹⁸, expression qu'Haraway emprunte à Johanna Russ⁹⁹, auteure de science fiction elle aussi. Il s'agit d'être le témoin attentif et critique de la non-monopolisation de ces techniques par une vision dépassée du savoir scientifique¹⁰⁰. En percevant les effets de la technique sur leur corps, elles soulignent que les narrations du monde ne sont pas neutres en termes d'effet politique sur l'émancipation des catégories de genres et que la division naturelle des sexes, lorsqu'elle devient un outil de domination sociale, se transforme en mauvaise science. Le désir de négentropie exprimé dans les métaphores scientifiques contemporaines¹⁰¹ peut-il prétendre être neutre en termes de genre ? Mais plus radicalement, la notion de genre est-elle pertinente dans un cadre où la technique transforme la nature-naturante de l'humain en cyborg¹⁰² ?

⁹⁸ Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*, op. cit.

⁹⁹ Johanna Russ, *The Female Man*, London, The Women's Press, 2000.

¹⁰⁰ Je cite Haraway, mais il faudrait aussi citer les travaux de Marie Stathern, Hilary Rose, et bien d'autres, qui constituent un courant de pensée fécond mais mal connu en Europe, si ce n'est dans les milieux féministes.

¹⁰¹ Evelyn Fox Keller, *Le Rôle des métaphores dans les progrès de la biologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, Synthélabo, 1999.

¹⁰² La notion de cyborg est utilisée au sens de Norbert Wiener, qui reprend la racine grecque de gouverner et d'organiser les différentes sphères de la société. Il conçoit

Le cyborg comme ontologie ?

Dès la première page de son ouvrage¹⁰³, Haraway rattache la notion de cyborg au récit de science fiction de Marge Piercy¹⁰⁴, pour la ramener au golem de Varsovie, auquel s'était attaché Wiener lui-même. Elle en fait une figure de paria positive mais aussi un symbole de défense des communautés en danger. Le golem le fût pour la communauté juive. On sait la filiation de cette figure dans la pensée cybernétique de Wiener. Mais cela ne nous dit pas encore que représente le cyborg pour Haraway elle-même. La première définition nous est donnée à la page douze de l'ouvrage, en ces termes :

« Les images cyborgs – telles la graine, la puce, la base de données des gènes, la bombe fœtus, la course au cerveau, et l'écosystème de fin de millénaire – sont les descendants d'implosions de sujets et d'objets et de naturel et d'artificiel. Peut-être que les cyborgs habitent moins les domaines de la vie, avec ses temporalités développementales et organiques, que la vie elle-même, avec ses temporalités incluses dans l'amélioration des communications et de la re-conception du système. La vie elle-même est entreprise. »

les biotechnologies comme des développements de la cybernétique qui posent la question du lien entre l'homme et la machine.

¹⁰³ Donna Haraway, *Modest_Witness...*, op.cit.

¹⁰⁴ Marge Piercy, *He, She, It*, NY, Fawcett Books, 1993.

« Un cyborg est un organisme cybernétique de science-fiction et une réalité sociale à la fin du vingtième siècle; nous sommes tous des chimères, des hybrides mythiques de machines et d'organismes, en un mot des cyborgs. »

Cette ontologie est présentée comme alternative ludique à la pensée de dérédiction d'Heidegger et de ses *frères*. Pour Haraway, la question est de savoir à quelles conditions la connaissance scientifique du vivant, associée à la technologie, pourrait avoir une vertu émancipatrice des desseins sociaux. La question subsidiaire : pour qui serait-elle émancipatrice ? Tout se passe comme si comprendre et faire étaient immédiatement contemporains¹⁰⁵ ? Cette immédiateté du faire conditionnerait-il la néo-naissance de l'humain à travers un utérus techno-naturé qui permettrait, comme le mythe de la caverne, une renaissance à soi inversée du passé vers le futur ? Haraway souligne que, depuis la génétique du développement, nous sommes sortis d'une logique bivalente être-non-être, féminin-masculin, nature-culture. Paradoxalement, les sciences restent encore captives d'une logique insuffisante. Elles nous rendent incapables de décrire les nouveaux phénomènes culturels produits par la technique. Les catégories philosophiques classiques semblent ne pas pouvoir inclure ces nouvelles réalités. Haraway invente alors une nouvelle grammaire, qu'elle appelle la grammaire du féminisme et de la technoscience, parce qu'elle propose un

¹⁰⁵ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann Levy, 1961, p. 10.

modèle plus complexe, issu de l'implosion du modèle idéaliste¹⁰⁶. Si le corps est aujourd'hui de plus en plus techno-naturel et les idées de plus en plus matérialisables, cette fusion entre bios et techné dans les biotechnologies met, selon elle, en question les fondements idéalistes de la naissance comme naissance à l'esprit, qui prévalaient de l'idéalisme platonicien à Heidegger. Cette vision de la naissance comme produit d'un acte technique, traduit symboliquement l'exigence de sortir de toute forme d'essentialisme des valeurs, afin d'accompagner la technique par une pensée constructiviste libre de tout donné. La question de la naissance à soi se pose dans un tout autre jeu de formes face à la fabrication technique de l'enfant, en ce qu'il rejouerait la division masculin-féminin dans leur articulation neutralisée (female-man). Cette question de la *re-production* ou de la création d'enfants est paradigmatique d'une tension au sein de la philosophie de la technique. Elle exprime le malaise et la fascination de nos contemporains envers la technique ainsi que la tentative contradictoire de poser la « culture comme système de résistance envers la barbarie de la technique ». La biotechnique introduit en effet de l'indétermination et donc de l'incertitude dans l'anthropocentrisme occidental et garde le statut d'étrangère. Les technosciences rencontrent la Nature comme un ensemble de processus contingents et modifiables. Comment dès lors repenser l'éthique, l'universalité des valeurs, si la science et est en *co-naissance* avec la technique ? Les objets techniques ne sont pas des « théorèmes réifiés, ils s'appuient sur des connaissances hétérogènes et

¹⁰⁶ Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*, op. cit.

intègrent des significations sociales à leur développement qui rendent obsolète le dualisme nature-technique »¹⁰⁷. En effet, le développement des biotechnologies concerne deux types d'objets : ceux que nous fabriquons et ceux que nous modifions. Cette typologie rend poreuse la frontière entre le technique et le naturel. Tout se passe comme si la technique tentait de se rapprocher de la nature en la naturalisant, c'est-à-dire en éliminant les contingences temporelles, là encore liées aux faits naturels que sont la naissance et la mort, et qui restent dans les représentations les deux parenthèses qui limitent le pouvoir d'être. Cette maîtrise du vivant et, récemment, des phénomènes d'apoptose, présuppose une autonomie de la technique qui crée l'illusion de pouvoir échapper à tout contrôle social des effets sociaux de ces « fictions calculées »¹⁰⁸ et, par-là même, à tout système de valeurs qui prétendrait juger de la légitimité des applications technoscientifiques. Bacon rêvait déjà de « prolonger la vie, guérir des maladies incurables... augmenter et élever le cérébral, fabriquer de nouvelles espèces, etc ».

Le premier Heidegger de *Sein und Zeit* soulignait la fissure profonde entre deux réponses technologiques au monde comme il va. Pour Heidegger, la question était de savoir si la technique était appelée à rencontrer sa propre

¹⁰⁷ Francis Bacon, *La nouvelle Atlantide*, Paris, Flammarion, 1995 (ed. française).

¹⁰⁸ Rilke et Heidegger présentaient la technique comme fiction calculée, sans égard pour la représentation préexistante à tout projet technique, ce que Husserl appelait la « prédonnée passive du monde ».

limite dans une crise qui ramènerait l'homme vers la prise en garde de l'essence de l'être, oblitérée ou non par la dimension destinale de la technique. Marcuse soulignait lui dans «L'homme Unidimensionnel » l'échec de Heidegger à établir un lien entre les méthodes de la technologie et les méthodes de la démocratie. Si Heidegger a politisé la technologie, force est de constater qu'il ne l'a pas fait dans le sens de la démocratie. Il s'est réfugié dans une vision romantique du pouvoir technologique qui a engendré une dérégulation mortifère. Il nous a appris néanmoins que le chemin vers la réforme de la culture technologique ne pouvait pas être sa politisation dans un cadre anti-démocratique, ni l'espoir romantique qu'un dieu viendrait nous sauver du nihilisme distillé par la technique.

Embryon cyborg ?

Haraway a commencé son travail sur les racines des perspectives genre dans notre culture en repensant essentiellement la notion de Nature face à la notion d'expérience dans un courant pragmatiste proche de Dewey. Elle offre en effet, grâce à cette rationalité contextualisée, une alternative à la dichotomie essentialisme-matérialisme par l'apport de discours narratifs alternatifs. Les cyborgs d'Haraway apparaissent dans des visions mythiques pour interroger la frontière entre humanité et animalité, corps et machine. Elle dénonce que les machines cybernétiques étaient encore hantées par les arrières mondes, elles ne pouvaient que mimer le rêve d'autoproduction des humains. Nos machines sont de plus en plus vivantes et nos corps voués à l'inertie. La détermination n'est plus biologique mais technologique et annule

l'opposition entre le naturel et l'artificiel. Elle questionne la position progressiste de Marcuse ou d'Habermas qui faisait de la résistance à la technologie et du repli sur le corps organique une forme de résistance à l'aliénation. Elle invite au contraire à ne plus sentir d'étrangeté entre l'animal et la machine. Comme les embryons diasporiques de la fécondation in vitro habitent un espace-temps en mutation, le techno-biopouvoir donne naissance au corps biopolitique. Ainsi, la technoscience est issue pour Haraway de l'*utérus technoscientifique*, appartenant à la *female-man* de Russ, qui n'est qu'une fiction cybernétique pouvant, ou pas, devenir réelle. Les produits de la technoscience sont les cyborgs, où la biologie et l'informatique cohabitent. Mais la démarche performative d'Haraway illustre que la description de la science est performative, car elle influence la manière dont nous construisons notre monde social. Les virtualités techniques n'ont pas encore inventé un ordre social nouveau. Ce constat permet de penser un lien entre féminisme et modalités de production alternatives au savoir genré de la techno-science. Face à la métaphore de l'instrument et de l'outil apparaît à nouveau, transformée, la métaphore de la naissance et de l'utérus. Le premier *techno bâtard* de ce nouveau mode de *re-production* est l'*onco-mouse*. La production de ce savoir scientifique affecte la reproduction humaine et la perception de l'embryon et du fœtus comme artefacts mixtes de nature-culture.

Cette réflexion pose la question de la pertinence de la re-naissance qu'apporterait le biopouvoir dans les relations intersubjectives entre les sexes, en se demandant si le *cyborg comme organisme cybernétique* pourrait inaugurer un nouvel humanisme, permettant de dépasser la grammaire du

ressentiment de la logique binaire de la pensée dualiste. L'ontologie de l'embryon cyborg prend en effet le risque de la liberté, qui consiste à être plus intéressé par l'incertain que par l'aspect mortifère du prédictible. Là encore, Haraway tourne le dos au second Heidegger. La grammaire et la sémantique alternative qu'elle élabore rendent caduque la distinction entre nature et culture, et illustre de manière performative leur interaction. Il n'y a pas à craindre que la technologie prive les femmes de leur condition mais bien qu'elle en accentue le sentiment d'aliénation. La pensée ludique d'Haraway, et l'influence qu'elle a eue sur la pensée féministe matérialiste et politique, permet aux femmes investies dans la recherche en sciences sociales, en philosophie, ou en histoire des sciences, d'être des témoins critiques de l'évolution politique des biotechnologies. Elle permet surtout de remettre fortement en question la technophobie des écoféministes, prisonnières de la grammaire heideggérienne qui, bien que post-métaphysique, reste essentialiste sur ces questions. Haraway présente dans ses écrits une forte détermination à explorer les potentialités du développement technologique pour contribuer à une pensée genre sur une modalité ludique et plurielle, basée sur l'idée du tissage complexe de possibilités qu'évoque pour elle le jeu des ficelles (*cat craddle*). La spécificité métaphorique de ce jeu est de mettre en scène l'ontologie cyborg dans une perspective non synchronique qui défait la représentation classique de la filiation et permet de penser la naissance à soi dans une structure de formes complexes. Cette métaphore ludique du *cat craddle* est une invention à participer à la pluralité des jeux de langage, afin de permettre à chaque sujet de se mettre, non pas en position d'héritier de

modèles, mais de tisseur créatif de modèles. Les femmes cherchant une alternative à la construction classique du savoir et de la co-naissance ont longtemps été, comme nous le verrons, réfractaires aux technosciences, perçues comme la position en surplomb de l'alliance savoir-pouvoir.

Si la philosophie de la technique se revendique d'un regard progressiste, tournant le dos à la métaphysique pour accompagner la technoscience de manière critique, elle a longtemps négligé de faire connaître le travail de femmes philosophes ou sociologues dans ce domaine précis perpétuant la tradition philosophique. Il est peu étonnant, dès lors, que dans les années 1980 on trouvait dans ce domaine surtout des femmes technophobes. Elles développaient une association essentialiste entre les concepts de nature et de femme, indiquant, paradoxalement, une construction émergeant du champ des représentations les plus hostiles à la libération des femmes, à la croyance d'une ontologie universelle. Notre constat est que tout se passe comme si cette vision n'avait pas été modifiée par les technosciences mais se reproduisait classiquement dans le cadre techno-naturel qui est le nôtre, par un déplacement des concepts qui ne change rien au motif ou au désir d'effacer la différence entre art humain et art *divin*. La question des technosciences et de la médicalisation du corps divise les femmes (comme les hommes d'ailleurs) aujourd'hui entre celles qui revendiquent les technosciences comme condition de leur libération et celles qui continuent à voir la mainmise du patriarcat sur leur corps par des moyens plus intrusifs au nom, par exemple, de la lutte contre la stérilité qui les vulnérabilise. Il me semble, précisément, qu'Haraway a contribué à proposer une alternative à

cette dichotomie entre l'autonomie de la technique et le déterminisme naturel, tous deux présentés, notamment chez Heidegger, comme étant également aliénants. Ce dernier disait :

« Tout fonctionne, c'est bien cela l'inquiétant, que ça fonctionne et que le fonctionnement entraîne toujours un nouveau fonctionnement, et que la technique arrache toujours davantage l'homme à la terre, l'en déracine. »¹⁰⁹

Cette pensée heideggérienne a fortement influencé la philosophie française d'après guerre et a donné sa légitimité intellectuelle à la technophobie. Elle implique une filiation de la pensée qui se fonde sur la filiation biologique, précisément au moment où la technique est capable de mettre du désordre dans la filiation et dans notre perception d'un ordre temporel synchronique. Nous sortons, grâce à Haraway, à Marge Piercy, ou à Butler, du préjugé selon lequel la technologie serait encodée au masculin et, par conséquent, que les femmes auraient le devoir d'être technophobes. Mais la question reste ouverte de savoir quels sont, pragmatiquement, les effets de l'association femme-nature ou, au contraire, de la volonté de problématiser cette association afin de créer des formes plurielles d'auto-identification à travers les genres. Shulamith Firestone¹¹⁰, féministe radicale, soutenait dans

¹⁰⁹ Martin Heidegger, *Essais et conférences (La question de la technique)*, Paris, Gallimard, 1958.

¹¹⁰ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: A Case for Feminist Revolution*, London, The Women's Press, 1979.

les années 1980 une alliance radicale des femmes aux projets technologiques, afin précisément de rejeter toute forme d'oppression *naturelle* à laquelle les femmes ont été assujetties au nom de la Nature. Mais là aussi, elle ne faisait qu'inverser l'ontologie traditionnelle dans une démarche oppositionnelle, sans proposer d'alternative, l'idée étant que la nature est aliénante et non la technologie. Haraway se situe entre ces deux extrêmes de l'écoféminisme technophobe et de la technophilie du radicalisme féministe. Elle permet une renégociation entre l'identité sexuelle et le rationalisme scientifique et, par là, un dialogue fécond entre le féminisme politique et les biotechnologies de la reproduction notamment.

La pseudo-naturalité de la re-production et de nos représentations de la vie biologique sont principalement remises en question. Le début de la vie ayant été refaçonné par les développements biotechnologiques, les questions de la naturalité ou de l'artificialité sont insuffisantes à répondre de la légitimité pour les femmes de recourir à ces techniques. Elles n'offrent pas encore de fabrication a-sexuée, qui mènerait à une libération du déterminisme biologique, mais un moyen d'accentuer ou d'inverser des privilèges sexuellement déterminés. Reproduire un enfant avec l'assistance d'une femme, volontaire ou non, ou de biotechnologies maîtrisées, telle semble être l'alternative en termes de biopouvoir, comme si le moment de la reproduction était le tout de la maternité. Déjà les techniques de reproduction assistée, au-delà de leur aspect thérapeutique, devenaient le moyen d'un nouveau paternalisme, alors qu'elles étaient l'espoir pour les femmes des années 1980 de permettre de dépasser le préjugé de l'inégalité biologique entre les sexes.

Comment penser en effet en termes de sens commun, au-delà de la visée synchronique de la filiation, cette prolifération technique combinatoire qui va dans tous les sens¹¹¹, dans une quasi-spontanéité mécanique de l'auto-accroissement ? Pour Haraway, la violence réside dans le pseudo-sens commun des représentations, qui font écran aux versions alternatives et forcent à penser dans une logique du ou / ou. Sans être une technophile aveugle, elle préfère, nous dit-elle, « être un cyborg qu'une déesse ». Elle ouvre l'exploration positive des possibilités qui sont offertes aux femmes par le développement technologique. Dans son texte phare¹¹², elle se demande notamment comment, puisque les technologies reproductives et cybernétiques sont des questions dans lesquelles la pensée des femmes doit s'insérer, celles-ci pourraient orienter leur développement. Elle incarne la maturation du néo-féminisme des années 1990 qui explore les possibilités offertes aux femmes par ces techniques, sans être dupe de leur non- autonomie lorsqu'elles se développent dans des structures patriarcales de pouvoir. Elle porte une extrême attention aux déviations des développements technologiques face aux acquis du mouvement de libération des femmes. Elle dénoncera fortement les discours abusifs des essentialistes, comme Vandana et Mies, qui associent trop vite technologie et totalitarisme :

« Il a été facile de dénoncer comme fasciste le génocide
perpétré dans l'Allemagne hitlérienne, mais rares sont ceux qui

¹¹¹ Gilbert Hottot, *Le Signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984.

¹¹² Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*, op. cit.

arrivent à discerner le génocide tapi derrière la bannière de l'eugénisme [...] il existe cependant une continuité historique, partant du mouvement eugéniste, via l'Allemagne nazie, pour aboutir aux nouvelles techniques de reproduction, au diagnostic prénatal, au génie génétique, à la fécondation in vitro. »¹¹³

Cette vision alarmiste des technologies de la reproduction, reprise par les maternalistes, lui semble contre-productive car erronée. Elle dénonce par là-même le choix anti-méthodologique de féministes qui, pour contrer la rationalité masculine, ont choisi l'irrationalité dont on a toujours accusé les femmes. Ce courant passe à côté des questions essentielles en privant les femmes, du nord comme du sud, des bienfaits de ces technologies, dans une position vitaliste qui a précisément contribué à réduire les femmes à leur fonction de reproductrices. Haraway invite à penser le savoir autrement, à construire sur le vivant en termes de genres plutôt qu'en termes de sexe de la reproduction du vivant. Pour beaucoup de femmes, la question reste de savoir si la dé-sexualisation de la reproduction est une forme de libération. Si la technique permet matériellement une débiologisation des genres, quel effet aurait cet effacement de la *nature féminine* sur les femmes ? La libération du naturel n'est-elle pas une assimilation à un monde technique dont le genre est masculin ? Enfanter peut-il être perçu comme une liberté des femmes ou est-ce nécessairement une contingence liée à leur condition biologique, dont elles

¹¹³ Maria Mies & Shiva Vandana, *Ecoféminisme*, traduit de l'anglais par Edith Rubinstein, Paris, l'Harmattan, 1998, p. 205.

devraient se libérer grâce à la technique ? Ces questions redondantes ne prennent sens que dans un contexte sociopolitique concret et requièrent une phénoménologie de la grossesse que nous ne pourrions élaborer ici. Mais la question suffit en elle-même à montrer le lien entre technologie et politique, technologie et choix existentiel. Si l'usage de ces techniques pose certaines questions d'abus de pouvoir (d'abus de décision par le médical et le politique), il est lié à la représentation de l'association du savoir scientifique et de la vérité, qui fait fi du désir individuel et donc de la volonté des femmes. Pour Haraway, les femmes ne peuvent se plier à une représentation univoque du biopouvoir autour de *comment faire naître*. Il est plutôt question de savoir comment continuer à naître ? Comment faire, par exemple, pour que le sujet à naître ne devienne l'instrument d'une croissance technique unigenrée et méprisante de la reproduction dite *naturelle* des femmes et du sexe féminin en général ? Autrement dit, comment ne pas répéter, à travers le règne biotechnologique, les cadres d'oppression de l'anthropologie eschatologique, et faire de la philosophie de la technique un levier permettant un changement social et non un simple instrument aux mains des puissants¹¹⁴ ? La pensée philosophique peut-elle fonctionner comme une hétéronomie qui conditionnerait paradoxalement l'autonomie de la technique ? Tel semble être

¹¹⁴ Shiva Vandana développe une analyse matérialiste des technologies de reproduction dans le tiers monde comme responsable de la naturisation des femmes et des enfants de sexe féminin.

le défi des cyberféministes¹¹⁵. Il est lancé, dans les débats qui ont cours au sein de la philosophie de la technique, en abordant la technologie de manière pragmatique et critique, en termes d'intérêts politiques immédiats pour l'émancipation des femmes, à partir de l'idée selon laquelle leur détermination naturelle consisterait à re-produire plutôt qu'à produire, et serait dès lors un frein au développement techno-industriel.

Les cyberféministes posent l'hypothèse selon laquelle les normes n'émergent ni du déterminisme historique ni de technologies spécifiques, aveugles au déterminisme historique, mais de l'interaction entre avancées théoriques et applications pratiques. Celles-ci doivent être décidées en termes de justice, et non aveuglément au nom de l'autonomie des technologies et de la neutralité axiologique des lois du marché. En ce sens, il n'y a pas, pour Haraway, de différence entre la technologisation de la politique et la politisation de la technologie, puisque la technologie doit orienter la politique afin de permettre la vie bonne de chaque individu. La technologie est pensée comme la production intelligente d'outils permettant de dépasser des situations problématiques. L'éthique est liée aux solutions de problèmes par les associations politiques, dans la diversité de leurs désirs et donc de la société en son entier. Entre la radicalité ironique du cyberféminisme et l'alarmisme écoféministe se construit une nécessité de politiser la philosophie de la technique, non pour rejeter toute ontologie mais pour penser une

¹¹⁵ Notamment, Maria Mies et Shiva Vandana, dans *Ecofeminism*, op. cit., défendent une position complexe articulant essentialisme et matérialisme.

alternative à l'ontologie classique. Force est de constater que le cyborg d'Haraway n'est plus une fiction. Nous devons, selon elle, assumer la responsabilité de notre capacité transformatrice, qui n'est plus aussi clairement divisée en termes de genre. Nous ne devons pas laisser s'établir une division des genres quant à cette capacité transformatrice.

Pour beaucoup, dans la filiation d'Heidegger, la technique « n'est plus que la concrétisation opératoire du projet de maîtrise absolue et totalitaire caractéristique de la métaphysique ». Comment faire pour garder une perspective critique envers le *faire* technique, si ce n'est en analysant les acteurs et les rapports de pouvoir sous-jacents aux conséquences du faire technique, sur une société dont les représentations des acteurs de la sexualité restent majoritairement liées au masculin. Le paradoxe est que la technique efface la différence sexuelle comme détermination première, à partir du moment où les embryons sont délocalisés de l'utérus des femmes vers des boîtes de pétri. La question de savoir si les technologies de la reproduction sont réellement un moyen d'élargir le choix des femmes est mis en question, à la fois par les écoféministes et les cyberféministes. Selon elles, les techniques rendent les femmes passives face aux experts médicaux qui n'hésitent pas à déclarer que les bébés-éprouvettes sont supérieurs aux *enfants banals*, conçus et nés sauvagement. Si ces nouveaux choix impliquent une perte de repères symboliques, elle doit être, pragmatiquement, une perte de maîtrise pour les deux sexes et une responsabilisation unisexe de la dimension constructiviste de la fabrication d'enfant. On pourrait alors seulement parler sans cynisme de projet parental. Une perspective genre peut-

elle nous offrir un regard neuf ? Le regard d'Haraway sur les technosciences est un regard qui n'a pas peur de révolutionner l'anthropologie par la technique. Elle part de la question classique de la légitimité --de la possibilité biotechnologique-- de *manipuler la nature humaine*, et veut se positionner dans ce programme en termes éthico-politiques. Les deux visions de la philosophie de la technique en conflit sont, d'une part, la vision articulée par les ingénieurs et, d'autre part, la vision articulée par les humanistes. Aucune ne semble répondre aux questions politiques posées par les féministes. Haraway refuse l'utopie mélioriste des biotechnologies, répétant un discours réductionniste qui ne ferait place qu'aux plus forts. Elle préconise, au-delà des répétitions des modèles d'oppression et d'aliénation, une forme d'espoir où la naissance et la fabrication de l'humain ne seraient pas nécessairement antinomiques, comme l'ont été les notions de féminin et de masculin. Cette manière de défaire l'opposition entre organisme et machine, nature et technologie, dans une perspective assez proche de la sociologie de l'innovation¹¹⁶, pose avec une distance ironique des questions philosophiques aiguës sur le devenir de l'humain comme fabrication techno-naturelle à travers les techniques de reproduction assistée.

La voie vers la révolution technologique ne peut, dans une perspective genre, reposer sur une politisation unilatérale de la technique. Ou, du moins, il s'agit pour nous aujourd'hui de savoir comment la technique peut devenir

¹¹⁶ Leurs représentants francophones sont notamment Madeleine Akrich, Michel Callon, ou Bruno Latour.

un outil politique d'émancipation du corps de la pensée dualiste pour toutes et tous. Pour Haraway, nous sommes devenus cruellement conscients du sens que représente un corps historiquement constitué. Mais avec la perte de croyance en l'innocence de notre origine, nous n'avons plus besoin d'imaginer une expulsion du jardin d'Éden, ni de continuer à espérer un retour. À quoi pourrait ressembler un autre mythe politique se demande-t-elle ? Quelle sorte de discours politique pourrait inclure des constructions partielles et contradictoires, des constructions personnelles et collectives du soi, tout en étant fidèle aux idéaux d'un féminisme engagé socialement ? Cette pensée nous invite à montrer « comment nous pouvons générer un nouvel imaginaire politique qui pourrait nous faire place dans ce monde fragmenté et en perpétuelle reconstruction, dans lequel nous sommes placés et où nous nous plaçons »¹¹⁷, en intégrant les femmes aux deux univers de la science et de la technologie. Car ceux -ci sont les outils essentiels remodelant nos corps. Elle nous invite à interpréter les biotechnologies comme des formalisations, c.-à-d. comme « des moments congelés des fluides sociaux et des interactions qui les constituent, elles doivent aussi être vues comme des instruments, recréer des significations ». Mythes et outils se constituent mutuellement, car la science des communications et la biologie contemporaines sont construites par un même mouvement : la traduction du monde en un code, la recherche d'un langage commun en terme de paradigme, à partir duquel toute résistance au contrôle instrumental disparaît

¹¹⁷ Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*, op. cit.

et toute hétérogénéité peut être soumise au dés-assemblage, rassemblement, investissement et échange. Nous sommes sensibilisés au fait que les nouvelles technologies concernent plus que la reproduction humaine; la biologie comme puissance de l'ingénierie pour remodeler les matériaux a des implications révolutionnaires pour l'industrie; les sciences de la communication et la biologie sont des lieux de construction d'objets technonaturels de savoir pour lesquels la différence entre machine et organisme est systématiquement brouillée. Esprit/ corps/ outil sont devenus des termes interchangeables. L'organisation matérielle de la production et reproduction de la vie quotidienne, et l'organisation symbolique de la production et reproduction de la culture et de l'imaginaire semblent impliqués de manière égale. Les images de base et la superstructure du public et du privé, le matériel et l'idéal, n'ont jamais eu l'air aussi faible pour marquer les frontières d'une nécessaire analyse. Cette réflexion est basée sur le constat de frontières très perméables entre matérialité et réalité symbolique, c.-à-d. entre la production et la reproduction. En termes biologiques, hommes et femmes sont soumis aux déterminations naturelles. Ne pouvant être libres, ils sont condamnés à faire de la technique leur alliée. L'espoir que distille Haraway suppose une relation qui ne distingue pas le technique du politique, qui ne présuppose pas de distinction fondamentale entre l'humain et le non humain, le masculin et le féminin. Il ouvre les possibles de réalités alternatives qui ne seraient pas contre-nature, autres que la vision performative de la Nature. Ces figures d'un autre possible auraient des effets libérateurs vis-à-vis du récit unique de la reproduction biologique. L'illusion qui ferait de l'utérus

technonaturé la réponse à la question de la naissance et de la renaissance dans la liberté ne peut pourtant reposer sur la seule technique. Le père de la cybernétique ne disait-il pas lui même : « Non, l'avenir n'offre que peu d'espoir à ceux qui s'attendent à ce que nos esclaves mécaniques nous prodiguent un monde où nous pourrions nous passer de penser. »¹¹⁸

¹¹⁸ Norbert Wiener, *God & Golem Inc. – Sur quelques points de collision entre cybernétique et religion*, traduit de l'anglais par Wall-Romana & Farazzi, Nîmes, L'Éclat, 2000.

L'ectogenèse, l'utopie de qui ?

Il s'agira, dans ce dernier chapitre, de poser un regard critique sur l'utopie de l'ectogenèse, du point de vue des féminismes pluriels. Que nous dit cette étape de la *libération du déterminisme biologique des femmes* pour les unes, ou de la *privation du privilège ultime des femmes*, le pouvoir d'engendrement, pour les autres ? La question essentielle néanmoins est que le discours utopique de la libération des contraintes du corps ne revient au goût du jour qu'à travers le prisme du biotechnologique. Il vient rappeler aux femmes et aux hommes, au-delà de toutes divergences philosophiques, que rien n'est plus politique que leur corps. Le processus de la délocalisation d'embryons vers la fabrication machinique d'enfants n'est pas inéluctable, il est un possible. Là encore, il ne suit pas le destin de la pente glissante car d'autres possibles sont ouverts, qu'il reste à imaginer et à contextualiser. Nous montrerons que ce processus se déroule au nom de la libération des femmes, mais qu'il risque, s'il est vécu dans la passivité et non dans le projet, de devenir une nouvelle forme de servitude volontaire.

L'ectogenèse, de la science fiction à la réalité clinique ?

Le livre d'Henri Atlan intitulé *L'utérus artificiel*¹¹⁹ (UA) a fait couler beaucoup d'encre et a provoqué la surprise, alors que l'intérêt pour la question de l'UA apparaît déjà dans les années 1920, comme il le souligne, dans le roman du biologiste Haldane. Celui-ci imaginait qu'en 2073 plus de la moitié de la population mondiale serait reproduite artificiellement. Atlan s'interroge également sur ce qui fût pour la science fiction *l'ectogenèse*, néologisme créé par Haldane. Aujourd'hui, la question dépasse la science fiction et devient une question médicale, philosophique, et bioéthique féministe. Elle pourrait, à certaines conditions, devenir dans moins d'un siècle une réalité, sans que l'on ait réellement réfléchi aux enjeux de la *mother machine*. La perspective eugéniste de Haldane¹²⁰ a été dénoncée par Huxley

¹¹⁹ H. Atlan, *L'Utérus artificiel*, La Librairie du XXI^{ème} siècle, Paris, Le Seuil, 2005.

¹²⁰ Dans *Daedalus* nous sommes en 2073 et 70% de la population a été créée artificiellement. Dans ce récit, deux médecins prélèvent les ovaires d'une femme décédée dans un accident d'avion et les conservent dans une solution. Haldane espérait que cette technique permettrait de sélectionner des parents performants, ce qui nécessiterait certains sacrifices de la part des femmes. Il pensait que les femmes ne s'opposeraient pas à cette amélioration de la race humaine car elle serait un bénéfice à la société toute entière. Il s'agissait également à l'époque de dissocier reproduction et plaisir sexuel. Le sexologue australien Norman Haire soutenait que l'ectogenèse associée à la stérilisation féminine (sic) libérerait hommes et femmes

dans *Le meilleur des mondes*, et n'est réapparue que dans les années 1970, à l'époque de ce que l'on a appelé *l'eugénisme privé*, rendu possible par l'AMP (Assistance Médicale à la Procréation). Si l'ectogenèse est présentée chez Huxley comme une condition nécessaire de l'organisation sociale eugéniste, Atlan nous annonce dès *Les étincelles de hasard* que « le processus de planification positive est en route qui risque d'aboutir en outre, à plus ou moins brève échéance, à une séparation totale entre procréation et sexualité. Les enfants seraient alors produits depuis le début – fécondation *in vitro*, clonage – jusqu'à la fin – par gestation artificielle – en dehors du corps des femmes. »¹²¹ Ceci, nous dit-il, accompagnerait la libération de l'humanité de sa condition.

Mais est-ce là le désir des femmes ? Le débat utopique autour de l'utérus artificiel relève chez les féministes d'une tentative de penser théoriquement une alternative au déterminisme biologique réducteur dans lequel on les enferme en confondant reproduction et filiation, reproduction et maternité. Cet anti-déterminisme date d'une vingtaine d'années. Il très présent dans le discours de la cyberculture, voyant dans les biotechnologies

de la nécessité du mariage et permettrait d'accéder au plaisir sexuel sans risquer de grossesse. Certaines femmes devaient être sélectionnées comme reproductrices. La première femme à réagir à l'époque fût Vera Brittain qui, dans un roman de science fiction, *Halcyon or the Future of Monogamy*, publié en 1929, dénonçait le danger de cette machine pour les fœtus que l'on vendrait aux femmes pour éviter les souffrances de l'accouchement ou comme moyen de ne plus craindre la ménopause.

¹²¹ Henri Atlan, *Les Étincelles de Hasard*, tome 1, Paris, Seuil, 1999, p.18.

une manière de refaçonner le destin des femmes du futur. Ce qui nous intéresse plus précisément ici est la raison de son intérêt soudain, alors même que la loi sur l'avortement est en danger dans la plupart des pays d'Europe centrale, et que quelques scientifiques travaillent très sérieusement à la mise au point d'un utérus artificiel. L'UA est présenté comme la simple suite logique de la recherche sur la procréation assistée, qui a délocalisé l'embryon du corps des femmes vers les boîtes de Pétri, jusqu'à promettre aujourd'hui une libération des femmes, grâce à l'utérus artificiel, qui ne serait qu'une couveuse précoce pour embryon. Il pourrait aussi devenir une simple prothèse, en cas d'absence d'utérus, mais dont les conséquences ontologiques seraient généralisées à toutes les femmes, puisque le fait de la dissociation entre reproduction et maternité dé-biologiserait la fonction maternelle. Haraway avait abordé cette question avec humour dans le chapitre 5 de *Modest Witness*¹²² intitulé « The Virtual Speculum in a New World Order », en citant la chanson de Paul Simon « A Boy in a Bubble », dans laquelle le fœtus apparaît comme un cyborg, « icône de la famille, de la nation, de l'origine du choix, de la vie, et du futur »¹²³. Le socialiste Paul Eden voyait à l'époque en cette machine l'espoir de détruire la famille comme unité

¹²² Donna Haraway, *Modest_Witness...*, op.cit.

¹²³ "In many domains in contemporary European and US cultures, the fetus functions as a kind of metonym, seed crystal, or icon for configurations of person, family, nation, origin, choice, life and future", in Haraway, *Modest Witness...*, op. cit., p. 175.

économique et permettre l'indépendance des femmes, mais il considérait qu'il serait difficile de sevrer les femmes du lien à leur progéniture. Par contre, le philosophe Ludovici et Huxley imaginaient de graves conséquences. Ludovici craignait que les hommes ne deviennent inutiles, alors qu'Huxley interrogeait le désir des hommes de faire mieux que la nature. Pour ce dernier, l'utérus artificiel mènerait à des conflits de classe entre ceux qui auraient été artificiellement fabriqués et ceux qui seraient restés *des sauvages*.

La seconde vague

Face au développement de l'AMP, coïncidant avec le féminisme militant et radical des années 1970-80, Shulamith Firestone¹²⁴ soutenait cette technique car elle développerait un individualisme créatif auquel les femmes pourraient participer, grâce à cette machine. L'ectogenèse est pour elle une alternative louable à la gestation utérine car elle affaiblit le lien biologique entre mère et enfant, ou en tout cas le dénature. Edward Crossman soutenait la même idée en demandant aux femmes d'être reconnaissantes pour la merveilleuse technologie que les hommes leur offraient. Il voyait dans l'ectogenèse un formidable moyen d'améliorer la médecine fœtale, d'immuniser les fœtus des miasmes de l'utérus, et surtout d'empêcher les fausses couches, courantes dans la reproduction naturelle.

¹²⁴ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: A Case for Feminist Revolution*, London, The Women's Press, 1979, p. 221.

Le débat féministe, bien que prospectif, date des années 1920. Haraway est une des théoriciennes du cyberféminisme les plus intéressantes sur cette question, alors que les féministes maternalistes, notamment Corréa, n'y voient qu'un danger pour l'idée du Même, du féminin comme Autre. Les trois objectifs de la recherche sur l'ectogenèse¹²⁵ définissent celle-ci comme « Gestation à l'intérieur d'une machine qui tend à simuler les conditions de l'utérus et qui agit comme si elle était une mère. »¹²⁶ Il s'agit dès lors de :

1°. Retirer le corps maternel du processus reproductif, à partir de l'hypothèse selon laquelle l'utérus féminin ne serait qu'un incubateur intelligent.

2° Soulager les mères de leur fonction reproductrice, ce qui leur permettrait de passer plus de temps à leur développement personnel.

3° Offrir un accès et un contrôle du processus de conception-gestation et de la naissance à n'importe quel stade, permettant des interventions chimiques et un monitoring précoce du développement prénatal.

Ces arguments sont paradoxalement récurrents à la fois parmi les scientifiques travaillant sur l'utérus artificiel et certaines féministes académiques non-maternalistes. Il est quasi-absent du débat public à l'heure actuelle, pour lequel l'UA appartient à la science fiction. Les enjeux de la

¹²⁵ Consultables sur le site du programme d'histoire de la philosophie des technologies de l'université de Stanford, cité dans la note suivante.

¹²⁶ I. Aristarkhova « Ectogenesis and Mother as Machine », in *Body and Society*, 2005, Vol 11 (3): p. 43-59.

recherche sur embryon, comme l'a montré notamment Haraway, sont étrangement devenus une icône de l'autoreproduction, en même temps qu'ils font l'objet de débats ontologiques d'un autre âge sur le statut de l'embryon. Ce paradoxe met en scène un conflit entre arguments épistémologiques et arguments ontologiques, complexes certes, mais dont les effets politiques sont eux très concrets, notamment en ce qui concerne les droits reproductifs des femmes et la représentation de la filiation biologique et psychosociale. Ceux-ci relevaient des droits subjectifs, pour les pays ayant adopté une dépenalisation de l'avortement, mais redeviennent des questions de droit public, à travers les lois de bioéthiques nationales ou internationales régulant la recherche sur cellules souches embryonnaires, issues de la fécondation in vitro. Les réglementations offrent plusieurs scénarios liés au stade de développement de l'embryon et à la finalité de son utilisation, mais surtout à l'efficacité thérapeutique de ses cellules embryonnaires. Le déterminisme rendrait les femmes gardiennes accidentelles des embryons, mais surtout pas propriétaires, permettant ainsi l'intrusion des huissiers des corps pour récupérer ce qui appartient à la nature et non aux femmes¹²⁷.

La génomique risque précisément de remettre en cause ce qui, pour certains, donne une valeur si grande à l'embryon, et qui relève d'une philosophie essentialiste de la nature. La question philosophique qui nous a

¹²⁷ Il serait passionnant ici de développer une anthropologie juridique du corps depuis la dépenalisation de l'avortement, pour montrer comment cette concession faite aux femmes a bouleversé la notion de propriété du corps.

intéressés est de savoir si l'hétérogénéité entre sciences humaines et sciences de la nature est inévitable. La question subsidiaire est de savoir si un compromis est possible entre ces épistémologies hétérogènes ou s'il faut admettre de penser la révolution que suppose la génomique en termes de représentation de l'humain. Si le politique se donnait pour rôle de maintenir un ordre hiérarchisé et sexué, et que le clonage reproductif, bien que techniquement possible, devienne, grâce à des fictions juridiques, impossible, un autre problème serait à résoudre.

L'enfant fabriqué, n'ayant pas été porté par une mère mais par une machine, et ne pouvant pas être refusé comme n'appartenant pas biologiquement à l'espèce humaine, un autre motif d'exclusion devrait être inventé. Il faudrait en faire un paria, paradoxalement un être exclu du droit de naître : il transgresserait la naturalité biologique et corporelle de la reproduction humaine. Comment adapter, face à ce que l'on pourrait appeler un coup d'état paternaliste, censé protéger l'humanité contre la post-humanité, le droit à une médecine reproductive, pour lequel le processus de génération relève, de fait, de moins en moins de la nature et de plus en plus de la technoculture ?

Le clonage plus que l'ectogenèse est, comme nous l'avons vu, le symptôme le plus médiatique de changement de paradigme sur les représentations de la *nature humaine* et de la filiation biologique. Il ravive la question de la place du droit naturel dans la culture démocratique, mais aussi de la limite de ce débat dans un monde où la démocratie et la liberté restent un privilège, par rapport au déterminisme biologique qui, lui, serait

universellement partagé. C'est ainsi que la démocratie participative devient par inférence une violence à la nature, selon tous les tenants de discours essentialistes, allant des fondamentalistes religieux aux essentialistes écologiques, ou féministes maternalistes.

Les personnes sont issues d'histoires dont elles s'efforcent, au-delà de leurs déterminismes biologiques, d'être les auteurs et non les exécutants. De plus, les connaissances biotechnologiques nous ont fait passer de l'ère du hasard de la naissance à celle de la difficile responsabilité pour les femmes du choix de mener ou non à terme une grossesse.

De l'AMP à l'ectogenèse

Nous avons vu que la procréation déssexualisée a fait vaciller l'ordre juridique et politique puisque l'enfant n'est plus obligatoirement conçu ou porté dans le ventre de sa mère et que les parents biologiques peuvent être plus que deux, et qu'il ne suffit plus d'être deux pour faire un enfant. Ici l'ambiguïté majeure du discours se nourrit de l'assimilation entre les représentations de l'engendrement et de la filiation. Le prélèvement qui délocalise les embryons, la congélation, la manipulation hors du corps des femmes, l'insémination par donneur, le don d'embryons..., tout a été acclimaté dans le débat public, mais l'ectogenèse, qui serait la suite techniquement logique et plus précoce de la couveuse, provoque à la fois la fascination et l'horreur. Cette technique permettrait-elle en effet de perturber

la séparation entre reproduction et filiation, voire de minimiser l'hérédité biologique dans la fabrication d'enfants¹²⁸ ?

Ce changement de paradigme crée l'angoisse, plus que le mode de fabrication jugé immoral, car que se passe-t-il pour un enfant qui ne serait pas né d'une femme ? La technique restant expérimentale, nous ne pouvons que spéculer, ce qui amène nécessairement à un discours méfiant et réifié. Et puisque cet autre que serait l'enfant né d'une machine ne peut répondre ni se défendre devant le tribunal, qui lui accorderait ou lui refuserait le statut de personne juridique¹²⁹ ? Mais paradoxalement, le gardien de l'enfant ne peut plus être la mère, car l'on confondrait ectogénèse et mères porteuses. Si une femme peut porter un enfant pour une autre, on en déduit qu'une machine peut le faire également, sans se poser la question de la responsabilité des enfants à naître, qui ne seraient pas attachés à la machine, ni à la mère ou au père, mais à une myriade d'intervenants extérieurs. Ceci exigerait de repenser les conditions de filiation avec les parents biologiques ou sociaux de cet

¹²⁸ Voir à ce propos Jean-Jacques Kupiec et Pierre Sonigo, *Ni Dieu ni Gène, pour une autre théorie de l'hérédité*, Paris, Le Seuil, 2000. Ils y montrent comment la génétique brise le lien matériel qui lie les ancêtres à leurs descendants et y substitue un lien virtuel.

¹²⁹ Il est intéressant ici de noter que la maternité est décrite par Levinas dans *Autrement qu'être* à la fois comme la capacité d'être responsable pour autrui à partir de l'événement de l'affect, et comme capacité d'être pour l'autre, tout en étant moi (p. 137), ce qui est en soi un défi à l'ectogénèse, qui ne maintient qu'une altérité biologique et rend caduque la relation.

enfant fabriqué par une prothèse externe. Mais la prothèse de qui ? Les enfants de la FIV ont subi cette même exclusion spéculative, mais la réimplantation de l'embryon dans l'utérus de la femme remettait de l'ordre dans les représentations d'autrui¹³⁰. La paternité et la maternité intentionnelles ne devraient-elles pas, pour les deux sexes, être aussi importantes que la parenté biologique ou sociale ?

Pourquoi l'artificialisme de l'intention ne serait-il pas socialement plus significatif que le partage d'un *patrimoine génétique*, comme l'a relevé le juge de l'affaire Buzzanca¹³¹ (avec six parents potentiels), qui a défrayé la chronique aux États-Unis ? La question de la reproduction extra-utérine peut être abordée par plusieurs biais, et c'est précisément, il me semble, la confiscation de la pluralité des jeux de langage par une morale essentialiste qui réduit la représentation de l'enfant non-utérin à un être non-humain par principe, et qui appauvrit le concept d'humanité en le limitant à ce qui est, sans ouverture réflexive sur ce qui pourrait être. Nous avons vu combien la question de la place de l'embryon iconisé pour être fait membre de la cité implique à la fois la bioéthique, le biodroit, et la biopolitique féministe, en ce qu'elle crée un pseudo-conflit d'intérêts entre droits reproductifs des femmes et droit de la naissance des enfants de demain. Il semble dès lors que ni le

¹³⁰ Ibidem, p. 169.

¹³¹ Je me réfère ici à la conférence donnée par Marcella Iacub le 19 mars 2004 au Collège de philosophie, sur l'affaire Buzzanca, montrant que l'artificialisme de la maternité a précédé les techniques médicalisées de la reproduction.

concept d'embryon ni le concept de personne, que l'on tente d'associer au nom de la cohérence des droits de l'homme, ne puissent être définis sans que soient résolus les conflits d'intérêts qui visent, jusqu'à l'absurde, à sacraliser l'embryon, même hors du ventre des femmes, comme s'il devait appartenir à la cité, dont il serait le prolongement. J'ai tenté de souligner le déficit démocratique du discours bioéthique, s'il n'est pas pensé comme un lieu de confrontation des enjeux sociaux complexes suscités par les avancées biomédicales. L'écroulement des représentations des femmes comme étant définies par leur utérus ou leurs ovaires force à repenser la maternité. L'ectogenèse permettrait-elle aux femmes de se penser autrement que dans leur destin de reproductrices ? Leur permettrait-elle aussi de voir cette détermination biologique de la grossesse non plus seulement comme un destin biologique mais comme un pouvoir qu'elles auraient la libre responsabilité de choisir ?

Actuellement, l'enjeu de la définition du statut de l'embryon est clairement un enjeu de pouvoir pour les femmes. Sa définition ne peut être tranchée par les scientifiques et les essentialistes dans une cité pluraliste. Le catastrophisme, présenté comme l'ultime vertu morale, ne peut nous permettre de penser l'ampleur de l'enjeu du désir d'ectogenèse sans le replacer dans l'histoire de la reproduction humaine de manière anthropologique, comme l'a fait récemment Maurice Godelier dans *Métamorphoses de la parenté*¹³². L'argument présentant l'utérus artificiel

¹³² Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

comme une machine à libérer les femmes nous semble néanmoins trop fort, et trop faible à la fois... L'incertitude est certes inhérente à la démarche scientifique, et les arguments ne sont pas encore assez clairement posés pour permettre aux femmes de se prononcer sur l'impact qu'une telle machine aurait sur leurs fonctions sociales, trop souvent associées à leur fonction biologique. Mais comment passer de l'expérience de pensée à l'expérience sociale ? On ne peut présupposer que la réponse des femmes à cette question soit unanime, alors que la diversité même des féminismes nous porte à penser le contraire. Il s'agit à nouveau, toujours au stade d'une expérience de pensée, de re-démocratiser l'espace public¹³³ en ne confondant pas risques hypothétiques, qui sont une invitation à penser, et risques avérés, qui invitent à agir pour prévenir. La peur des conséquences de l'ectogenèse ne fait intervenir aucune hypothèse sociopolitique de révision des déterminants des rôles sociaux, mais résonne (à défaut de raisonner) des peurs du passé dans le présent, sans permettre de se prémunir d'éventuelles utopies ou catastrophes projetées dans l'avenir.

Dans ce débat néanmoins, la naturalisation par la technique de la fabrication d'enfants fait apparaître la fonction reproductive non plus comme nécessaire mais contingente. Le désir de remplacement du corps maternel doit être pris au sérieux, car le déterminisme biologique ne peut seul guider nos choix. Nous devons, chacune et chacun, dans ce conflit inhérent à tout choix

¹³³ M. Callon, P. Lacousmes, Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain*, Paris, Le Seuil, 2001.

incertain, promouvoir ou prévenir le développement d'une machine qui permet de rompre le lien causal entre maternité et grossesse, maternité et féminité. Les maternalistes qui y résistent devront trouver des arguments plus pertinents que la naturalité, car la possibilité même de l'ectogenèse nous met face à l'évidence que nous sommes non seulement des êtres biologiquement déterminés mais aussi et surtout des sujets historiques. Nous sommes soumis à l'émergence récurrente de difficiles libertés dont il nous faut décider, sans naïveté sur la disparition de l'asymétrie des rapports de sexe, qu'une mère-machine pourrait annuler, réduisant de manière plus caricaturale encore la maternité à la maternité biologique !

Ni la contraception ni l'IVG n'avaient enlevé aux femmes la prérogative de procréer. Il reste à vérifier que l'utérus artificiel, au-delà de ses dimensions palliatives, répond à un désir des femmes et non à des enjeux économiques de production d'enfants dans une société vieillissante, incapable d'assurer la relève du modèle patriarcal face aux sirènes de la dénatalité. La pertinence de l'ectogenèse devra donc être pensée à la fois en contexte et dans la synchronie de son évolution, depuis la délocalisation d'embryons à la naissance en vue de l'AMP jusqu'à l'ectogenèse qui donne une autonomie à l'embryon sans assurance qu'il puisse devenir une personne juridique. Les régulations bioéthiques qui protégeraient ainsi cette solitude jetteraient doublement dans le monde cet être né d'une machine sans qu'il puisse, dans sa dépendance, exister en dehors du projet d'autrui, et sans que son incubateur ne soit déterminé sexuellement. Au-delà de la performance technique, la fabrication d'enfants par ectogenèse exigerait néanmoins un

ancrage. S'il ne passe par la mère et son corps, qui lors de la grossesse est affectée, comme malgré elle à la responsabilité de son enfant, il reste difficile d'imaginer ce qui pourrait faire de cet être ainsi re-produit un individu plus mature. Comment serait-il capable de survivre au sevrage d'une machine, sans que ne soit assuré le lien à une mère ou à un père social, autrement que par une décision qui n'engage pas le corps, comme ce fût le cas pour les mères de substitution, qu'on a vu refuser de *dé-livrer l'enfant* au nom d'un attachement survenu durant la grossesse ? Cette expérience de pensée nous révèle peut-être l'importance de *ce que peut le corps* (Spinoza) dans l'expérience de l'intersubjectivité et de la responsabilité sociale et biologique des corps. Peut-être comprendrions-nous ce qui active le processus de *re-co-naissance* et d'engagement envers la vulnérabilité d'un être dépendant ou, au contraire, découvririons-nous que l'intersubjectivité ne présuppose pas la gestation ? La question demeure de savoir si la filiation biologique serait suffisante à provoquer de l'attachement *filial*, ou si le paradoxe se révélait qu'en voulant dé-biologiser le déterminisme de la filiation, cet incubateur réduirait la parentalité au seul lien biologique.

Il semble clair que vouloir accorder à l'embryon précoce le statut de citoyen, une personne ayant des droits, mène à déplacer l'opposition, devenue factice, entre parentés biologique et sociale, pour inventer une parenté juridique. Seule la responsabilité individuelle de l'engagement intentionnel envers un enfant à naître peut assurer une pertinence à un cadre réglementaire lui offrant une protection, contre toute forme d'expérimentation ou d'instrumentalisation.