

Choisir le sexe de l'enfant à naître ?

Guillaume de Stexhe

Comité consultatif de bioéthique
Commission restreinte 98/2:
Choix du sexe pour raisons non médicales

Projet pour une position 2
Février 2003

1. Introduction

La position présentée ici sera formulée en tenant compte de celles qui la précèdent dans cet avis; en particulier, on présentera de façon synthétique des analyses ou des réflexions qui ont été développées plus largement dans les positions précédentes.

Cette position est apparentée, aussi bien dans ses conclusions que dans le type d'analyse qui y conduit, à la position "B" de l'avis n°10 (juin 1999) du Comité concernant le clonage humain reproductif. On reprendra ici, en l'adaptant, la présentation de cette position: "*contrairement aux tenants de la position qui estiment qu'il n'y a pas aujourd'hui de raisons suffisamment solides pour marquer d'emblée et définitivement un refus à (cette pratique), les tenants de (cette) position considèrent que l'usage du (choix du sexe à des fins non médicales) comporte des risques importants du point de vue de l'intégrité et de l'autonomie des (personnes) qui naîtraient par le biais de cette technique, ainsi que de la qualité des dynamiques relationnelles et sociales que celle-ci risquerait d'induire. Par ailleurs, tout en reconnaissant que les libertés individuelles et la liberté de la recherche sont des dimensions importantes à défendre, ils insistent sur le fait que d'autres dimensions doivent être prises en considération lorsqu'on envisage l'opportunité d'appliquer une technique comme celle (là). Une telle évaluation doit prendre en compte des valeurs comme celles de réciprocité, de reconnaissance mutuelle et de solidarité, mais inclure également une réflexion sur les conditions d'émergence de sujets autonomes dans la société contemporaine*"¹. Mais la présente position recoupe aussi largement des positions et des analyses appuyées sur un type de réflexion partiellement différent - par exemple l'éthique (néo-kantienne) de la discussion de J. HABERMAS².

1.1 : Le point de départ: un enjeu inédit et important.

La réflexion prend ici son point de départ dans la prise au sérieux de deux aspects de la pratique à évaluer - la détermination par d'autres du sexe d'humains futurs: d'abord, son caractère inédit ; d'autre part, l'importance possible ou probable de son impact sur la façon, individuelle et collective, de se comprendre et de se vivre comme humains.

Le désir, plus ou moins intense, des parents ou d'un groupe plus large (lignée, clan, société) d'engendrer un ou des descendant(e)s d'un sexe déterminé est de toute évidence très courant, très divers dans ses motivations, et sans doute aussi ancien que l'humanité; et les pratiques en tous genres, plus ou moins efficaces, visant à réaliser ces désirs ne datent pas

¹ L. CASSIERS e.a. (éds), *Les avis du comité consultatif de bioéthique de Belgique, 1996-2000*, De Boeck, Bruxelles, 2001, p. 146.

² J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik ?*, Suhrkamp, Frankfurt.a.M., 2001; tr. fr.: *L'avenir de la nature humaine: vers un eugénisme libéral ?*, Gallimard, Paris, 2002.

d'aujourd'hui³. Mais les développements techno-scientifiques, sociaux et culturels en cours transforment profondément cette situation classique.

a) Certes, les méthodes scientifiques actuellement disponibles restent, soit relativement peu efficaces (méthodes pré-conceptionnelles), soit lourdes et onéreuses (sélection pré-implantatoire), et éthiquement problématiques à divers degrés (sélection des embryons avant implantation et surtout en cours de gestation - méthodes pré-natales); mais il est probable qu'elles s'amélioreront assez rapidement, et que la possibilité de déterminer efficacement le sexe des humains à venir pourra à brève ou moyenne échéance devenir assez largement accessible.

b) Il est également probable que cette possibilité fera de façon croissante l'objet d'une promotion - sociale, culturelle et économique - et d'une demande. Cette probabilité est confirmée par le développement des "gender clinics" dans de nombreux pays, par l'évolution des demandes dans les centres d'assistance médicale à la procréation, et aussi par la mise en oeuvre à assez large échelle, en Inde et en Chine, des techniques pré- et post-natales (interruptions de grossesse et infanticides) de choix d'enfants d'un sexe déterminé.

c) Il est également très probable que cette possibilité, qui se lie aux techniques contraceptives, procréatrices et d'intervention génétique dans le cadre global d'une maîtrise croissante de l'humanité sur les conditions de sa reproduction, jouera un rôle important dans la façon dont les hommes et les femmes vivent cette condition humaine fondamentale: engendrer/être engendré, aussi bien dans son être physique que dans son être psychique, social, biographique.

La réflexion développée ici se situe dès lors dans cette perspective plausible d'un large accès à la possibilité de déterminer efficacement le sexe des êtres humains futurs, et envisage cette possibilité dans son contexte socio-culturel et existentiel global. Car, en transformant les conditions de reproduction de l'humanité, les avancées techno-scientifiques actuelles et probables et leurs mises en oeuvre sociales transforment aussi les modalités immémoriales de l'une des structures les plus fondamentales de la condition humaine: la relation d'engendrement. Celle-ci se joue bien sûr entre engendeurs et engendrés - individus et générations -, mais conditionne aussi de façon structurelle le rapport de chaque humain à sa propre existence.

1. 2. La méthode: jugement réfléchissant et contextualisation

Or, cette transformation n'a évidemment pu encore faire l'objet en tant que telle, dans l'histoire de l'humanité, d'une réflexion éthique soumise, dans la durée, à l'épreuve de l'échange et de la confrontation, de l'expérience⁴ et de la vérification, de façon à asseoir, stabiliser et universaliser un jugement et des normes éthiques "bien pesées"⁵. Il s'agit donc d'un inédit pour la réflexion et la pratique. Face à cela, la compréhension et le jugement doivent assumer une position initiale

³ Il n'est sans doute pas inutile de rappeler, à côté de la magie, de pratiques sexuelles particulières, de régimes alimentaires, que la méthode la plus utilisée, qu'on pourrait appeler la méthode conceptionnelle, consiste à multiplier le nombre d'enfants, en tablant par un calcul intuitif sur la probabilité naturelle de 50% d'engendrer un enfant du sexe désiré; il faut également noter l'importance, dans l'histoire et dans l'actualité, de l'infanticide précoce (qu'on pourrait appeler la méthode post-natale).

⁴ (On pourrait pourtant prêter attention aux cas précédemment évoqués de certaines sociétés, en particulier l'Inde et la Chine, et s'interroger par exemple sur les liens possibles, dans ces sociétés, entre primat possessif de la lignée sur la destinée des individus, sexisme, et légitimation culturelle de l'élimination des fœtus ou nouveaux-nés du sexe non désiré - c'est-à-dire concrètement: féminins)

⁵ selon la belle formule de John RAWLS ("*considered judgements*"), *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997 (éd. or.: 1971, rév.: 1975)

de perplexité et d'interrogation ouverte. Comme indice de cette perplexité, on peut relever le fait que l'éventualité du choix du sexe pour raisons non médicales a d'abord fait, dans les travaux du Comité, l'objet d'un refus quasi-unanime⁶, avant d'être évaluée de façon plus différenciée; cette évolution, semble bien se retrouver d'ailleurs de façon générale dans la littérature consacrée au sujet. Il ne paraît donc pas raisonnable de considérer que les pratiques de choix du sexe pourraient relever d'un jugement "déterminant"(dans ce type de jugement, on dispose à l'avance des concepts pertinents pour saisir cette réalité et des principes adéquats pour l'évaluer et la normer). Par contre, la réflexion prendra ici la forme du jugement "réfléchissant"⁷; celui-ci, à partir d'une perplexité, tâche d'inventer et de découvrir, par la considération attentive de ce qui est à comprendre et à régler, les concepts et les principes capables, d'abord, de rendre intelligibles la réalité, le sens et les enjeux de cette pratique, puis de la gérer de façon sensée, personnellement et collectivement.

L'attitude et la réflexion éthiques exposées ici développeront donc ce qu'on pourrait appeler une herméneutique critique⁸ de ces possibilités d'action. Il s'agit de découvrir, de façon toujours plus ou moins problématique, c'est-à-dire d'interpréter, le sens humain de cet inédit. Dans ce but, en particulier on le situera par rapport à des possibilités analogues et mieux connues, et surtout dans un contexte large : la structure d'engendrement, la corporéité sexuée, le contexte familial et socio-culturel. Cette mise en contexte contribue de façon décisive à faire apparaître d'une façon non abstraite le sens ou la signification de la pratique. Ce sens ne sera pas considéré ici comme une production ou un vécu essentiellement subjectif et individuel; le sens des possibilités et des pratiques est largement conditionné par des structures "méta-subjectives" ou "transcendantes" (biologiques, psychiques, symboliques) et objectivé dans des dispositifs sociaux et culturels qui sont conditionnants et structurants pour toute perspective "subjective".

1. 3. Comprendre, puis évaluer; enfin , normer

Cette perspective éthique a donc comme visée première la compréhension critique du sens humain de la pratique en question. A la différence des autres positions présentées dans cet avis⁹, elle met ensuite au premier plan le jugement évaluatif portant sur le caractère plus ou moins souhaitable, positif ou négatif de cette pratique ; elle veille à distinguer ce jugement proprement éthique de la question des *normes* (permettre/interdire/obliger) à

⁶ Cfr. archives de la commission 96/2, et notamment le projet d'avis du 10. 01.97

⁷ Cette distinction entre jugements déterminants et réfléchissants est classique depuis Kant, *La critique du jugement*.

⁸ Pour un aperçu de cette approche éthique, cfr. M.-H. PARIZEAU, verbo *Bioéthique*, §3,3: *Contextualisme et casuistique*, in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, pp. 158-159. Dans cette ligne, on peut citer A. JONSEN et S. TOULMIN, *The abuse of casuistry: an history of moral reasoning*, Berkeley 1988; P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, 9^o étude: *Le soi et la sagesse pratique*; *Le juste*, I et II (Paris, éd. Esprit, 1995, 2001) et J. LADRIERE, *L'éthique à l'âge de la rationalité*, Québec-Namur, éd. Artel-fides, 1997 (ici en particulier: ch.III, §2 : éthique et situation, et §3: *vision scientifique du monde et réinterprétation de l'artificiel*).

⁹ Dans la position 2, il est simplement précisé que permettre le choix du sexe n'implique "pas que l'on considère cette sélection du sexe comme simplement positive; il y a une différence entre défendre le droit au choix et recommander ce choix"; l'évaluation éthique (du souhaitable ou non) est clairement laissée en suspens au profit de la posture normative (permettre/interdire). De même, dans la position 3, le questionnement reste dans le cadre de la question normative: (permettre ou interdire ?), même si sa conclusion (permettre) s'articule à la demande d'une pratique prudentielle.

adopter sur le plan "moral", et surtout juridique ou politique. On considère ici que la réflexion éthique, même si elle doit prendre en compte la dimension juridique et politique, est très appauvrie quand on la concentre de façon exagérée sur la question de ce qui est à permettre, interdire ou obliger juridiquement. et met la question des normes à adopter (permettre/interdire/obliger) en seconde position.

Pourtant, la question des normes (et, avec elle, le souci des autonomies en jeu) ne devient pas secondaire: mais elle relève d'un jugement prudentiel appuyé sur l'effort réfléchissant. En raison de l'importance reconnue à la pratique en cause, ce jugement sera ici structuré par le principe de précaution qui met en balance, d'abord la plausibilité et les incertitudes du jugement, ensuite les risques qu'on peut raisonnablement attribuer à une innovation et les bénéfices qu'on peut en espérer.

1.4. Les difficultés de saisie des phénomènes humains.

Dans le domaine des choses humaines, la compréhension du sens des phénomènes, et plus encore le discernement et l'évaluation éthiques n'ont presque jamais un caractère d'évidence, et encore moins de vérité démontrable. Sans aller au fond des choses, on peut rappeler quelques raisons de cette difficulté - qui joue un rôle décisif dans le débat éthique face à des situations inédites.

a) De façon générale, ce qui est en jeu, finalement, dans les réalités humaines, ce sont des significations vécues (bonheur, malheur, liberté, aliénation...); ces significations sont réelles - elles sont l'essentiel du réel pour nous - mais ce ne sont pas des faits saisissables de façon immédiatement et empiriquement constatable; ces réalités ne se manifestent que dans des signes (sentiments, expressions, effets et conséquences...) relevant de l'interprétation autant que du constat.

b) dans le tissu de l'existence, le jeu des conditionnements et de leurs effets n'a pas la forme d'un déterminisme mécanique. L'impact des situations ou des relations sur un individu dépend autant des interprétations plus ou moins imaginaires ou fantasmantes, construites et vécues par la culture, par cet individu ou par des groupes que de la réalité seulement factuelle des éléments conditionnants (par exemple, les intentions ou le comportement des parents); de plus, les individus intègrent leurs conditionnements selon des modalités très variables (on peut penser aux étonnantes capacités humaines de "résilience" - de résistance aux éléments perturbateurs, notamment pendant l'enfance et l'adolescence).

c) de plus, il n'est pas rare qu'une difficulté à être, une blessure ou une gêne à exister - ou à l'inverse une aisance particulière, une liberté existentielle - ne se manifestent que très peu ou pas du tout de façon évidente ("empiriquement vérifiable", selon les critères d'empiricité propres aux différentes sciences). En particulier pour les aspects des identités ou des capacités qui sont liés aux liens généalogiques, il n'est pas rare que les effets d'une situation, d'un événement ou d'une relation ne se manifestent (publiquement) que très tardivement (précisément parce que la relation d'engendrement marque toute la durée de l'existence), et même assez souvent seulement à la deuxième, voire troisième génération .

d) Enfin, les arguments empiriques sont particulièrement difficiles à manier dans les réalités humaines parce que presque tous les phénomènes relèvent de conditionnements par des facteurs multiples; il est donc très souvent impossible de construire des dispositifs de vérification expérimentale portant sur la fonction d'un facteur déterminé (a) "toutes choses restant égales par ailleurs" - et (b) en annulant les effets de contextes particuliers (et donc avec une portée universelle).

Comme exemple de cette spécificité de l'interprétation des phénomènes humains, on peut évoquer la difficulté, d'abord à simplement comprendre la fonction de l'interdit de l'inceste, ensuite à le justifier démonstrativement : il est

très probable que si cet interdit était soumis aux critères de justification mis en oeuvre par certaines des positions formulées dans cet avis du Comité, il serait tenu pour... abusif¹⁰.

2. Engendrer/être engendré

2.1: Engendrer / être engendré: une structure permanente

a) Pour comprendre et évaluer la pratique du choix du sexe, la première étape est de décrire cette pratique de façon adéquate¹¹; et de ce point de vue, l'analyse des différentes techniques possibles ne suffit pas; elles ne constituent pas l'action-même, mais seulement ses moyens. En ce qui concerne l'action, par exemple, il n'est pas équivalent de parler d' "autonomie ou de maîtrise dans l'exercice de la procréation", ou de "choix de la composition familiale", ou de "choix du sexe de ses enfants", ou encore de "ré-équilibre de la composition familiale": il s'agit à chaque fois d'interprétations, de mises en perspective différentes de la même pratique. Les autres positions optent pour "choisir le sexe de l' enfant", ou "choisir un enfants d'un sexe déterminé", ou "subordonner l'acceptation d'un enfant à une condition d'identité sexuelle".

Parler d' "enfants à naître" peut induire une réduction de l'enjeu aux relations de procréation et d'éducation: car les enfants deviennent adultes, et seront marqués pour la totalité de leur expérience, comme tous les humains, par leur rapport à leur origine, et ici, en particulier, par cette détermination d'identité choisie par d'autres. c'est donc l'existence

¹⁰ Pour situer cette position par rapport aux autres positions articulées dans cet avis : a) bien qu'elle recoupe largement les principaux arguments et la conclusion de la position 1, elle les développe sur un mode plus réfléchissant que déductif, et plus problématique que catégorique; surtout, elle attribue au contexte social et culturel un rôle beaucoup plus important dans la structuration de la pratique, de son sens et de ses enjeux.

b) cette position considère que les analyses qui appuient la position 3 sont menées à un très haut degré d'abstraction en envisageant la relation d'engendrement de façon très individualiste, et de plus font appel à un type de vérification des conséquences peu adéquat par rapport au type de phénomènes à considérer; elle estime également que la position 2 se réfère à des conceptions trop étroites et trop abstraites de l'autonomie et de l'intégrité personnelles.

c) la position 2 s'apparente à la position 4 à la fois pour certains arguments essentiels (surtout à propos de la relation d'engendrement, qui recoupe d'ailleurs ceux de la position 1), pour l'allure problématique de la réflexion menée et pour le caractère prudentiel du jugement finalement posé. Mais elle accentue la prise en compte du contexte socio-culturel, et accorde moins de poids aux intentions individuelles; enfin, elle se sépare de la position 4 au moment du jugement: elle donne plus d'importance au jugement évaluatif, qui sera ici plus négatif que seulement réservé; et sur le plan normatif, elle tranche en faveur d'un refus de la pratique, en référence au principe de précaution .

d) enfin, la position 2 s'oppose du tout au tout à la position 5, qui relève à ses yeux d'un libéralisme très idéologique, qui réduit les principes et les enjeux éthiques au souci d'une autonomie solipsiste et abstraite. Elle partage pourtant avec cette position la critique du critère d'équilibre familial.

¹¹ Cette question de la description adéquate de l'action est centrale dans la pensée anglo-saxonne; cfr. en particulier E.ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, 1979.

d' humains de tel ou tel sexe qui sera le résultat de décisions de ceux qui les auront engendrés. La pratique à évaluer consiste, de ce point de vue, à déterminer le sexe d'humains futurs.

Cette formulation - déterminer le sexe d'humains futurs - met en évidence le fait que la structure d'engendrement n'est pas un moment passager de la seule relation familiale parents-enfants (elle-même plus ou moins passagère). En réalité, elle contribue à structurer de façon permanente:

- les formes objectives et le sens vécu des relations, non seulement familiales, mais aussi sociales et culturelles, entre individus, entre générations et entre sexes;

- l'identité physique, psychique, existentielle et biographique des personnes concernées, leur façon de se comprendre elles-mêmes, et donc leurs capacités à vivre une histoire propre et à accéder à l'autonomie;

- l'étendue et les limites de la responsabilité, du pouvoir, de la dépendance et de l'indépendance que les uns peuvent exercer à l'égard des autres; et donc leur égalité ou leur inégalité réciproques.

Par ailleurs, la structure d'engendrement est complexe: elle comporte, en les intégrant selon des formules variables, des dimensions biologique (procréative, elle-même dissociables en différents aspects), généalogique (liens de parenté symbolique), formatrice et éducative (non seulement familiale, mais également sociale)... Ces différents aspects peuvent être intégrés selon des formules variables: cfr. les adoptions, les divers modèles de familles, les procréations médicalement assistées, etc... Cette complexité montre bien qu'il ne s'agit pas d'une relation temporaire - même si elle est évolutive. C'est pour respecter cette complexité que l'on parlera ici, malgré la lourdeur des termes, d'engendrement, et non de procréation et/ ou d'éducation, et d'engendeurs, et non pas de géniteurs, d'ascendants ou de parents.

2.2 : Lier/délier: ambiguïtés de l'engendrement.

Cette relation est marquée par une ambiguïté fondamentale: elle lie et délie à la fois. Du côté des engendeurs (individus et groupes sociaux), elle consiste par un côté à "faire des enfants", c'est-à-dire à les projeter, les faire advenir et les déterminer (consciemment et inconsciemment) - dans les limites, parfois très étroites, de la maîtrise possible dans la procréation et l'éducation. Mais en même temps, engendrer des humains, c'est aussi découvrir, accueillir et avoir à "faire avec" des êtres qui « *arrivent* » à ceux qui les ont engendrés, et qui, dès le début et de façon croissante, font eux-mêmes leur propre vie - dans le jeu d'autonomie et de conditionnements qui structurent le devenir de chacun. La même ambiguïté se retrouve évidemment du côté des engendrés (que nous sommes tous); être engendré, c'est, en se trouvant originairement "fait" par d'autres, n'être pas à soi-même sa propre origine, et cela de façon définitive et permanente; c'est en même temps avoir à se faire soi-même et par soi-même.

Cette complexité et cette double ambiguïté peuvent être mises en oeuvre, institutionnellement et/ou individuellement, selon des modalités multiples. C'est ce qu'attestent les différentes structures de relations familiales et sociales entre générations que découvrent et analysent la sociologie, l'ethnologie, l'histoire - et aussi le droit et la psychologie clinique. Pour ne citer que deux exemples, on peut assigner comme destin à la génération engendrée, dans des mesures variables, d'être en fonction de la génération précédente: par exemple de maintenir et prolonger la lignée qui l'a engendrée (en reproduisant un mode de vie ou des traditions, en se reproduisant à son tour, en préservant la mémoire des ancêtres); ou encore en réalisant les projets ou les rêves de la génération précédente; on peut, en sens inverse, réduire la relation d'engendrement, dans une mesure également variable, à un processus de mise au monde essentiellement biologique et temporaire.

Mais il y a un consensus très large, dans différentes sciences humaines, et en particulier en psychologie, pour reconnaître que, de façon universelle (ou "transcendantale", dans la langue de Kant), la relation d'engendrement structure et conditionne le rapport que

chacun entretient avec soi-même: la façon que chacun a de vivre et de se vivre se développe de l'intérieur du rapport qu'il entretient avec ses engendres; tout particulièrement, la compréhension que chacun a de soi est conditionnée par la façon dont il perçoit, imagine ou fantasme le désir, le projet et le regard de ses engendres à son égard. Ceux-ci sont les premiers et les plus décisifs de tous ces "autres" qui ne nous sont pourtant pas extérieurs, parce le rapport (réel, imaginaire, symbolique) entre eux et nous détermine notre rapport à nous-mêmes¹². On notera ici que, en contraste avec une culture récente très individualiste, toutes les autres cultures reconnaissent l'importance de ce rapport d'engendrement – au point que les mythologies de toutes les cultures se concentrent sur ce rapport de façon quasiment obsessionnelle. Ce type d'intelligence est représenté chez nous par la littérature, et en particulier par le roman. Il y a là un témoignage qui mérite en tous cas d'interroger la réflexion contemporaine.

Il ne s'agit pas ici de "conjonctures", mais d'authentiques connaissances scientifiques, jouissant d'un très haut degré de confirmation. Dans ce cadre, la psychologie clinique, avec la clinique familiale et celle des névroses, offre d'innombrables preuves du fait que les individus humains n'ont originairement (et l'originaire restera définitivement le fondement permanent) pas d'autre voie d'accès à eux-mêmes, sur tous les plans de leur existence, que celle qui est constituée par la relation entre eux et leurs engendres. En particulier, ces sciences cliniques montrent à quel point la capacité des individus à s'approprier leur identité et leur désir se construit progressivement et difficilement dans un rapport tendu avec ce que les figures des engendres, et surtout de leur désirs à l'égard des engendrés, peut avoir de capturant et d'aliénant. Comment être soi et par soi alors qu'on est par d'autres ? Comment être ouvert à un avenir véritable alors qu'on est tenu par une origine qui nous échappe puisque ce sont des autres qui sont cette origine ? Comment être autre chose que ce que disent, désirent ou ont voulu ceux qui nous ont faits ? Les êtres humains sont tous marqués par cette extraordinaire fragilité de leur être propre à l'égard de la puissance de leur origine.

Face à cette ambiguïté, à ces possibles et à ces enjeux de la relation d'engendrement, on se basera ici sur les grandes convictions éthiques caractéristiques de notre culture, incarnées dans des dispositifs sociaux complexes. On peut schématiser ces convictions en disant :

- 1) que ce rapport conditionnant n'est véritablement humanisant, c'est-à-dire éthiquement positif, que s'il est pratiqué et vécu, autant que possible, comme un processus soutenant l'accès à une identité propre, à des capacités, à l'autonomie. L'ambiguïté de la relation d'engendrement (lier/délier) est donc appelée à prendre la forme du paradoxe de la responsabilité et de l'autonomisation. D'abord, le pouvoir des engendres sur les engendrés doit être intégré, à titre de condition de réalisation, à une responsabilité plus fondamentale des premiers envers les seconds; ensuite, la visée de cette responsabilité est de rendre les engendrés eux-mêmes capables d'identité propre, d'autonomie responsable, d'un "avenir ouvert" dont ils soient eux-mêmes les acteurs/auteurs
- 2) que l'exercice de la parentalité, comme plus largement de la sexualité et des relations familiales, engage la responsabilité la plus personnelle; de sorte que sa régulation sociale, même si elle est de toute évidence inévitable, doit faire preuve de la plus extrême prudence.

2.3. Etre engendré comme corps sexué

Ce qui pose question ici, c'est la détermination d'une caractéristique physique importante - à savoir le sexe biologique. On situera cette détermination dans le contexte de la corporéité sexuée de la condition humaine.

¹² Entre mille références, cfr. A. DE WAELHENS, *Autrui*, in *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haye, 1961.

a) **Le corps humain** est traversé par une ambiguïté (partiellement semblable à celle qui caractérise l'engendrement): d'un côté, il est une réalité factuelle, objet de savoir, d'opérations, d'interventions, c'est-à-dire appréhendable de l'extérieur; de l'autre côté, il est corps vécu, c'est-à-dire à la fois ressenti, agi, investi, fantasmé, compris : pour chacun, son corps, c'est lui-même - c'est son soi corporel. C'est de la capacité à vivre son corps en propre que dépend:

- d'abord l'identification de soi comme un être ayant sa propre identité, c'est-à-dire: (a) "intégré", unifié, et (b) distinct des autres, particulier. La psychologie clinique montre les aventures et les difficultés de cette première appropriation du corps et, par lui, d'une identité unifiée;

- la confiance dans le pouvoir d'agir (par) soi-même . Il faut que le corps ne soit pas vécu (seulement) comme corps objet, mais bien comme corps subjectif, expressif de soi-même (et non uniquement de conditionnements extérieurs) pour que l'humain de chair se croie, se comprenne et se vive comme capable d'un agir qui soit le sien - capable d'agir pour des raisons, et non sous des impulsions. En ce sens, l'appropriation du corps est la condition première de l'accès à l'autonomie et à la responsabilité - c'est-à-dire au fondements de l'identité morale.

b) dans l'existence incarnée, **la sexualité** joue un rôle tout-à-fait décisif: elle est en quelque sorte l'âme de la vie corporelle. Elle n'est pas une simple fonction bio-psychique particulière, mais engage une manière d'être globale, qui diffuse dans l'ensemble de l'existence. En particulier, elle est l'enracinement et l'expression privilégiée du désir qui ouvre chacun sur les autres et soi-même, le monde, le corps et le temps. Et l'appropriation par chacun de son désir est essentielle dans l'accès à l'identité et à l'histoire personnelles.

Mais la sexualité, en même temps qu'ouverture fondamentale, est limitation et détermination: il y a différentes façon d'être sexuellement au monde, aux autres et à soi même - et toutes sont donc particulières, limitées/limitantes, déterminantes.

L'identité sexuelle n'est donc pas une caractéristique secondaire: elle détermine structurellement l'existence et l'identité particulière de chacun. Certes, elle ne se réduit donc pas à l'identité sexuelle biologique, et elle n'est pas déterminée mécaniquement par cette dernière; mais elle y trouve son enracinement et un conditionnement extrêmement puissant.

2.4 Evaluation de la détermination du sexe dans le contexte de la relation d'engendrement

Dans ce triple contexte - la structure d'engendrement, le corps, la sexualité, quel sens présente l'éventuelle détermination du sexe des engendrés par les engendeurs?

1. De prime abord, et de façon très générale, cette possibilité accentuerait le pouvoir des premiers sur les seconds. Ce changement a deux aspects: pour les engendeurs, il peut signifier une extension de leurs possibilités de choix, et en ce sens de leur liberté (la liberté de choix n'étant qu'un aspect très limité de ce qu'on peut entendre par liberté). Mais cette extension éventuelle de liberté consiste en une extension du pouvoir des uns sur les autres. Le sens de ce pouvoir n'est évidemment pas univoque: on peut souhaiter qu'il s'exerce avec l'intention de favoriser l'épanouissement des êtres à venir. Mais, même dans ce cas, il reste que, à un niveau plus fondamental, l'équilibre des pôles lier/délier serait évidemment modifié par ce genre de pratique, qui accentuerait le "liier", l'assujettissement des engendrés au projet des engendeurs: elle rendrait plus restreint, et sans doute plus difficile, le "délier".

2. Ce changement dans les modalités de l'engendrement touche, par le corps et le sexe, aux conditions fondamentales d'accès à l'identité propre d'abord, ensuite à l'autonomie. C'est le corps, dans son identité et sa dynamiques sexuées, qui se trouverait ainsi déterminé par un désir extérieur au sujet. Il y aurait là une forme de lien tout-à-fait particulière: la présence déterminante, et corporellement inscrite, d'un désir extérieur à l'intérieur même de ce qui conditionne et détermine étroitement le désir du sujet : son sexe. Cela signifie que l'exercice du

désir pourra au moins être hanté, pour le sujet, par la présence en coulisses d'un désir autre qui se joue dans le sien... Il est difficile de nier que cette situation ne rendrait pas au moins plus difficile le lent processus d'appropriation de soi qui est la visée normative de la relation d'engendrement. Comment être soi-même sans être chez soi dans son corps ? Et comment être chez soi dans son corps si sa sexualité est délibérément déterminée par d'autres, sans retour possible?

3. Ces risques apparaissent plus redoutables encore si l'on considère le rôle que joue la sexualité dans la relation d'engendrement. D'un côté, elle est (évidemment!) ce qui permet aux engendresseurs d'engendrer; elle est donc ce qui établit les uns et les autres dans leurs positions respectives - et asymétriques. Mais, d'un autre côté, en s'appropriant leur sexualité, les engendrés peuvent relativiser cette asymétrie - en devenant eux-mêmes capables d'engendrer, à l'égal de leurs parents. Chacun sait que l'accès à l'activité sexuelle transforme radicalement le sens de la relation parents/enfants, en "déclarant" en quelque sorte leur égalité malgré leurs positions asymétriques du point de vue généalogique. Cette voie d'accès à l'égalité et à l'indépendance, symboliquement décisive, deviendrait sans doute plus équivoque dans la cas de programmation de la sexualité des uns par les autres; on ne peut exclure que cette programmation puisse avoir le sens d'une véritable perversion de la relation d'engendrement, en signifiant une domination structurelle ou définitive des engendresseurs sur les engendrés dans le domaine qui est normalement le plus symbolique de leur égalité.

Conclusion provisoire

Au total, on peut raisonnablement estimer que la détermination du sexe des humains par d'autres constituerait très probablement une difficulté supplémentaire pour leur accès à un corps, à une sexualité et une identité propres, et donc une atteinte à l'égard de leur intégrité .

La notion d'intégrité est classique en droit et en éthique, et particulièrement en bioéthique; elle a un sens à la fois descriptif, évaluatif et normatif. Du point de vue descriptif, l'intégrité d'un être est le rassemblement ou l'intégration des différentes réalités qui le constituent pour en faire, précisément, un être unifié et "entier". Ainsi, l'intégrité corporelle est l'unité structurelle de l'ensemble des éléments du corps - membres, organes, etc...: cette unité est ce qui en fait précisément un corps. Cette unité est dynamique: elle intègre les potentialités (immanentes) de développement du corps. Au sens évaluatif, l'intégrité, comme unité et cohérence dynamiques, est alors la condition fondamentale de l'identité propre d'un être; elle est, non seulement une unification, mais une appropriation - une position de soi-même dans et comme ce rassemblement. L'intégrité est donc ce sans quoi un être échapperait à lui-même. Et la notion d'intégrité prend alors un sens normatif: comme condition de l'être propre de quelqu'un, elle est ce qui s'impose au respect des autres. Ainsi, le respect de l'intégrité physique du patient est un principe de base de l'éthique médicale: on ne dispose pas du corps d'une partie du corps de quelqu'un sans son propre consentement (sauf là où la capacité de ce consentement éclairé manque). Mais on peut élargir le champ du concept d'intégrité au-delà de l'intégrité physique: elle est alors l'unité dynamique propre grâce à laquelle quelqu'un se constitue comme "soi-même". Entendue en ce sens, l'intégrité concerne non seulement les aspects physiques ou psychiques d'un sujet, mais également le mouvement et les moments de son histoire; ce qui est à respecter sous l'idée d'intégrité, ce sont les conditions et la dynamique d'appropriation d'un être par lui-même ¹³ .

¹³ Cfr. P. KEMP e.a., *Bioethics and biolaw, t.II: Four ethical principles* , Copenhague, 2000; J. DAHL RENDTORFF and P. KEMP, *Basic ethical principles in european bioethics and biolaw, t.I: Autonomy, dignity, integrity and vulnerability*, Barcelone-Copenhague, 2000.

Les risques liés à la détermination du sexe par d'autres concernent cette intégrité. Si la sexualité est, comme on l'a indiqué plus haut, à la fois une dimension centrale du désir et de l'identité particulière, la déterminer en fonction des désirs des engendresseurs constitue au moins un très grand risque d'atteinte à l'intégrité qui ne viendrait au monde et à eux mêmes que sous cette détermination par d'autres.

On sera plus bref pour les risques qui menacent l'autonomie. On considèrera celle-ci comme la capacité de prendre activement en charge ses actes et son existence - de s'en poser comme le sujet responsable. Il est évident que l'autonomie n'est pas pour les humains un donné, mais l'horizon d'un devenir et d'une conquête. Or ce devenir porte évidemment sur deux dimensions étroitement solidaires; d'un côté, le jeu des dépendances et de la séparation à l'égard des autres - et en tout premier lieu de ses engendresseurs; d'autre part, et en bonne part à la faveur de ce jeu, la façon de se comprendre et de croire ou ne pas croire en sa capacité de s'approprier son devenir. Il semble raisonnable d'estimer que le fait de se savoir, même partiellement, pré-déterminé par d'autres menace ces deux axes centraux de l'accès à l'autonomie. D'une part, ce fait amoindrit le champ d'indépendance que le jeu de la loterie procréatrice intercale entre engendresseurs et engendrés. D'autre part, ce fait, surtout dans le contexte global d'une croissance forte des possibilités d'artificialisation de l'engendrement, risque de contribuer à la compréhension de soi, non pas comme sujet d'une existence actuellement et potentiellement autonome, mais comme lieu de simples déterminismes réglés du dehors du mouvement propre de l'existence. Cette compréhension de soi pourrait manquer de la croyance et de la confiance en ses capacités de responsabilité propre qui est une condition fondamentale de l'accès à l'autonomie.

3. Mise en contexte familial et socio-culturel

Les risques liés au choix du sexe ne sont pas liés au caractère technique ou artificiel de cette pratique, mais aux significations qu'elle peut prendre pour les engendresseurs, les engendrés, et le milieu culturel commun. On estime donc, comme le font les positions favorables à l'autorisation du choix du sexe, que pour saisir et évaluer le sens de la pratique en cause, la réflexion doit prendre en compte critiquement les demandes qui peuvent y conduire, et qui s'enracinent dans le contexte familial et socio-culturel.

3.1.: les intentions parentales

Dans la discussion, on met en avant l'importance de l'intention des parents (sexisme, attentes excessives, ou au contraire souci de l'épanouissement de l'enfant). C'est d'ailleurs surtout pour s'assurer d'un certain type d'intention parentale (non sexiste) que certains proposent d'imposer un critère minimal dit « d'équilibre familial »: le CSRN ne serait autorisé que pour rétablir la diversité ou la parité des sexes dans la composition de la famille. Puisque cette perspective est abondamment discutée dans les autres positions, on se limitera ici à trois objections à cette confiance "volontariste" dans la possibilité de déjouer par ce critère les risques d'assujettissement des engendrés à un projet parental abusif.

a) ni une structure de conseil (sauf si elle est assez lourde, ce qui serait contraire à la volonté de respecter l'autonomie procréatrice des parents), ni même une clause restrictive du genre du critère d'équilibre familial, ne peuvent fonder de façon assurée une confiance dans la "santé" – d'ailleurs très problématique à définir et à imposer ! - des intentions parentales, conscientes et (surtout) inconscientes.

b) les risques à éviter dépendent, au moins autant que des intentions des engendresseurs, de l'interprétation plus ou moins imaginaire ou fantasmante des engendrés quant au désir parental. Les difficultés vécues dans de nombreux cas d'adoption montrent que les meilleures intentions du monde ne suffisent pas à éviter des problèmes parfois graves. Ces problèmes concernent ici

les engendrés qui auraient fait l'objet d'une pré-détermination: comment exclure par exemple qu'ils ne se comprennent comme n'ayant été acceptés, non pour eux-mêmes, mais parce qu'ils répondaient à l'exigence de certaines caractéristiques? Ou, dans les cas de techniques pré-implantatoires (et plus encore pré-natales), qu'ils ne portent en eux l'ombre des embryons (ou foetus) écartés pour leur faire place? Ces problèmes peuvent concerner aussi leurs frères et soeurs: comment exclure que, dans certains cas, ces derniers ne s'imaginent pas comme n'ayant pas eu, eux, le "bon" sexe, ou comme n'ayant pas fait l'objet d'un désir parental aussi intense que celui des enfants à l'identité sexuelle choisie? Dans tous cas, le risque est de multiplier les difficultés sur le chemin de vie des engendrés.

c) enfin et surtout, aussi bien les intentions parentales que les interprétations des engendrés sont très largement conditionnées et sur-déterminées par les figures sociales et culturelles des rapports entre générations et entre sexes. Il y a beaucoup d'illusion à croire que l'on peut contrôler ou maîtriser d'un point de vue individuel les mobiles, les motivations et le sens d'un acte et/ou de ses effets; c'est pourquoi la compréhension et l'évaluation de la pratique de détermination du sexe n'échappera à l'abstraction qu'en replaçant cette pratique dans son contexte culturel et social.

3. 2. Les attentes sociales et culturelles à l'égard de la famille

L'attention portée exclusivement au sexisme laisse sans doute dans l'ombre d'autres déterminants socio-culturels de la demande qui sont tout aussi problématiques.

Notre situation culturelle est marquée par un individualisme croissant. Un des aspects de cet individualisme est de privatiser et de reporter sur les rapports privés et sur les individus des fonctions qui sont normalement remplies par le milieu social. Cela induit des attentes excessives adressées au milieu familial, et en particulier une sur-responsabilisation des parents à l'égard des conditions d'épanouissement de leurs enfants. De plus, dans une situation où les modèles familiaux traditionnels perdent leur légitimité, le principe de l'égalité des sexes est sans doute le seul principe d'éthique sexuelle et familiale reconnu sans contestation. On peut penser que c'est dans cette double logique sociale et culturelle - sur-investissement familial, sur-valorisation de la diversité sexuelle - que des parents pourraient croire *devoir* assurer au sein même de la famille, pour leur épanouissement et celui de leurs enfants, une diversité ou une parité sexuelles que l'on trouve pourtant tout naturellement dans la vie sociale.

3.3 La signification culturelle du CSRNM et du critère de rééquilibrage familial

C'est dans le même contexte de l'exigence sociale de la "bonne" famille que le critère de « rééquilibrage familial » prendrait inévitablement son sens concret s'il était publiquement installé. Dans l'esprit de ceux qui le proposent, il a le sens d'une limite restrictive aux désirs parentaux de CSRNM. Mais cette perspective est très abstraite et ne tient pas compte de la signification sociale d'un tel principe. D'abord, il comporte évidemment une dimension de jugement de valeur et il remplit évidemment une fonction normative: le contraire ou l'absence de l'équilibre, c'est le déséquilibre. L'adoption de ce critère risquerait donc très fortement de contribuer à introduire ou renforcer socialement et culturellement une norme de "bonne" fratrie : sexuellement paritaire, ou au moins bi-sexuelle.

De façon générale, il faut être particulièrement attentif au jeu des notions et images normatives plus ou moins clandestines qui pèsent sur les trajectoires personnelles ou familiales. Le souci de jugement critique et celui de l'autonomie des personnes demandent de se méfier des normes clandestines, non nécessaires ou injustifiées; celles-ci accompagnent presque toujours comme leur ombre les accroissements des possibles ou les progrès techniques en maîtrise: ainsi, la maîtrise de la procréation est très largement enveloppée par des normes de la "bonne" famille. Le concept de "famille équilibrée" est une telle norme, assez arbitraire, très étroitement relative au contexte socio-économique de nos sociétés (familles nucléaires closes sur elles-mêmes, affaiblissement des socialisations parallèles autres qu'institutionnelles,

surinvestissement intra-familial à propos des conditions d'épanouissement ou de compétitivité sociale des enfants, etc...). Tous les parents et enfants de famille dépassant la norme culturelle de 2/3 enfants connaissent le poids des remarques, regards et difficultés pratiques qu'entraîne leur situation familiale. Il serait tout-à-fait irréaliste de croire que ce phénomène ne se développerait pas à l'égard des familles "non sexuellement équilibrées" si le CSRNM était légitimé, surtout accompagné du critère de "family balancing": une telle situation ferait peser sur les parents le poids d'une responsabilité excessive et injustifiée, celle de la (bonne) composition sexuelle de la famille.

Au surplus, la consécration de ce concept peut conduire à l'idée selon laquelle les enfants ont juridiquement droit à être conçus et/ou éduqués dans la perspective d'une famille "équilibrée" : certaines procédures judiciaires récentes, aux USA ou en Europe (l'"arrêt Perruche", en France) montrent que cette dérive n'est pas un pur fantasme.

3.4 Les limites de la maîtrise procréatrice comme allègement du rapport d'engendrement

Dans le contexte d'individualisme et de sur-investissement familial et éducatif, la structure d'engendrement risque d'être entraînée dans un cercle vicieux : d'un côté, un projet parental prenant l'allure d'une « production » programmée d'enfants; de l'autre côté, et par conséquent, une responsabilité sans limite des engendresseurs envers les engendrés, et une revendication infinie adressée aux parents. On peut alors considérer que certaines limites de la maîtrise des parents sur le processus d'engendrement installent entre engendresseurs et engendrés une distance qui limite leurs attentes et leur emprise réciproques. Les limites de la maîtrise interrompent le jeu en miroir d'une toute-puissance angoissante et d'une dépendance aliénante. Elles permettent de situer chacun, parents et enfants, dans une relation limitée, pacifiée et partagée. Cette limite est sans doute nécessaire pour que joue au mieux la structure paradoxale de l'engendrement: engendrer/laisser être; être engendré/faire sa vie.

3.5 Les impacts sociaux d'une légitimation du CSRNM

Deux risques analysés plus haut concernent, non seulement les individus directement impliqués, mais aussi notre culture sociale et notre imaginaire collectif. D'abord, la légitimation du CSRNM contribuerait très certainement à une interprétation sociale et culturelle de l'engendrement comme fabrication programmée. Une telle interprétation généraliserait le danger qui menace les individus au sexe pré-déterminé: celui de comprendre les humains davantage comme des êtres déterminés du dehors que comme des êtres capables et responsables d'eux-mêmes¹⁴. Une telle compréhension minerait nos capacités collectives d'accès à l'autonomie. D'autre part, permettre le CSRNM accrédi-terait culturellement l'idée qu'il est légitime d'agir *sur* les engendrés, d'une façon déterminante et irréversible, afin qu'ils soient conformes aux désirs et aux attentes de ceux qui les engendrent. Le rapport entre générations risque de se trouver profondément transformé par ce passage des *attentes* à la *détermination* structurelle et irréversible. Et la logique qui pourrait conduire aux pré-programmations génétiques se trouverait ainsi légitimée.

3.6 Technique, maîtrise, liberté

On envisagera ici un aspect important du contexte où peuvent se présenter les demandes de CSRNM: c'est l'interprétation culturelle du progrès technique et de la liberté. De façon très schématique, on peut mettre en évidence un contraste entre des attitudes plutôt de confiance ou plutôt de méfiance, envers les développements techno-scientifique: le "naturel" ou le "technique"? La maîtrise ou la disponibilité à la contingence? L'innovation ou le connu et

¹⁴ C'est l'argument essentiel contre toute programmation génétique développé par J. HABERMAS, *op. cit.*

l'immémorial? Il faudra se demander si le refus du choix du sexe n'est pas en partie commandé par de tels *a priori*

Un des aspects de la techno-science est particulièrement décisif: c'est celui qui en fait le moyen d'un accroissement prodigieux des possibilités et du pouvoir des humains sur leur milieu, sur leur destin et sur les structures mêmes de leur façon d'être, personnelle et collective. Cet accroissement du possible peut être appréhendé comme une chance pour la liberté, comme une émancipation vis-à-vis des fatalités et des impuissances. Mais il serait illusoire de considérer que, en tant que tel et de façon immédiate, tout gain en possibilité ou en maîtrise est "en soi" positif; c'est la façon de gérer et de mettre en oeuvre ce possible, relevant de la responsabilité humaine et des interactions entre humains, qui peut en faire une chance ou un progrès humains - ou au contraire une menace ou une dégradation. Même les progrès en maîtrise demandent donc discernement et gestion responsable.

Cette position ne s'appuie pas sur aucune crainte ni résistance de principe à la technique, ou à l'artificiel, ou à la transformation des conditions de l'existence humaine, qui sont des acquis fondamentaux de notre culture. Mais il serait illusoire de considérer que, en tant que tel et de façon immédiate, tout gain en possibilités techniques ou en maîtrise est "en soi" positif; c'est la façon de gérer et de mettre en oeuvre ce possible, relevant de la responsabilité humaine et des interactions entre humains, qui peut en faire une chance ou un progrès humains - ou au contraire une menace ou une dégradation. En ce sens, la conscience moderne a développé le souci d'un rapport critique et responsable à ses propres possibilités techniques, en vue d'une authentique "*maîtrise de la maîtrise*". Le progrès de la liberté n'est pas garanti par le simple développement de possibilités nouvelles, mais n'est réel qu'à condition de s'approprier critiqueusement ces possibilités au lieu de se laisser emporter par elles, et de les transformer donc en un destin dominateur. S'il devenait socialement vrai que tout ce qui est techniquement possible *doit* être effectivement mis en oeuvre, le progrès technique ne serait qu'une nouvelle fatalité que les humains auraient à subir.

Il est donc important de noter, dans ce souci d'appropriation de la maîtrise, que le développement des possibles s'accompagne très souvent d'un développement plus ou moins implicite de normativités liées à ces possibles - et même, dans de nombreux cas, de la transformation quasi-immédiate du possible technique en exigence socio-culturelle. Par exemple, les nouvelles techniques de communication induisent une norme socio-culturelle d'avoir à "vivre en temps réel" - c'est-à-dire d'être, d'une part, "au courant de l'actualité", d'autre part "joignable" en permanence et d'avoir à répondre immédiatement à toute communication. La responsabilité à l'égard du sexe des engendrés et le soi-disant « équilibre » de la composition familiale seraient sans doute pour une part de telles normes imposées sous couvert de progrès technique et de liberté de choix.

3. 7 Une fausse alternative: hasard ou responsabilité

Lorsqu'on reconnaît la nécessité de se situer critiqueusement face aux possibilités techniques, le choix entre l'usage ou non des méthodes de choix du sexe ne peut plus être interprété comme l'alternative entre la prise de responsabilité ou la démission en faveur du hasard. Renoncer, dans les cas où il n'y a pas d'indications thérapeutiques, à l'usage de ces techniques, et à la maîtrise qu'elles rendent possible, peut être une authentique prise de responsabilité. Cette abstention n'est pas la sacralisation du "naturel" et le refus de l'artificiel ou du technique, ni un conservatisme réticent par principe à toute transformation des conditions de la sexualité et de l'engendrement, ni la condamnation de la maîtrise à l'intérieur de la procréation. Renoncer à faire usage de cette technique peut être précisément l'exercice responsable et raisonnable d'un pouvoir nouveau qui, comme tel, est éthiquement indéterminé, et dont la mise en oeuvre peut apparaître comme non souhaitable lorsque les raisons d'en user ne sont pas à la hauteur des risques qu'il comporte.

4. Conclusions

A la différence des autres positions présentées dans cet avis, celle-ci met au premier plan le jugement compréhensif, puis évaluatif ("éthique") portant sur le caractère plus ou moins souhaitable, positif ou négatif de cette pratique; elle veille à distinguer ce jugement proprement éthique de la question des *normes* (permettre/interdire/obliger) à adopter sur le plan "moral", et surtout social et politique.

4.1 Evaluation éthique

Les analyses qui précèdent convergent pour estimer que le CSRNM présente de façon probable de nombreux risques: d'abord pour l'intégrité et les capacités d'autonomie de ceux qui se trouveraient ainsi déterminés; ensuite pour la structure familiale et ses acteurs, qui seraient soumis à une charge excessive de responsabilité et à une norme pesante d'équilibrage sexuel ; enfin, pour le sens de l'engendrement et le rapport des générations dans la culture sociale, qui joue un rôle essentiel dans les existences personnelles. Face à ce faisceau de risques, on peut faire valoir, d'une part le caractère enrichissant, pour les parents et les enfants, d'une famille sexuellement diversifiée ou paritaire ; d'autre part, les chances qui se présentent ainsi d'éviter des vécus familiaux difficiles; enfin le droit parental à la liberté responsable dans leurs choix procréatifs. Chacun de ces arguments a son poids. Mais les analyses présentées ici conduisent à estimer que, envisagé de façon générale, dans toutes ses dimensions et tous ses enjeux, le CSRNM présente beaucoup plus de risques et d'aspects négatifs que de chances et d'aspects positifs. Il ne constituerait très probablement pas un progrès, mais plutôt un piège, pour l'expérience personnelle et collective de l'engendrement. Dans l'état actuel et prévisible des techniques, des rapports sociaux et de la culture, des représentations et des connaissances en matière de relations entre générations, d'accès à l'identité propre et à l'autonomie, la détermination du sexe des humains à naître par ceux qui les engendrent, en l'absence de raisons thérapeutiques, est éthiquement hautement problématique et inquiétante, aussi bien à l'égard des individus – engendeurs et engendrés - que de la société et de la culture.

4.2 Position normative

Cette évaluation ne tranche pas encore la question de la position normative face au CSRNM. C'est à ce niveau qu'intervient l'argument du respect de la liberté dans l'exercice des choix de procréation. Cet argument est très important. Il peut pourtant être contre-balançé par les risques que cet exercice de la liberté ferait peser sur d'autres (les engendrés), et aussi par l'importance possible, à long terme, des impacts négatifs de la vision et de la pratique de l'engendrement qui se trouveraient ainsi socialement établis.

4.2.1 : le principe de précaution

Pour arbitrer entre ces deux types d'arguments, il semble indiqué de faire appel à une version très banale du principe de précaution. Ce principe demande évidemment de mettre en balance les probabilités d'effets négatifs et positifs d'une technique ou d'une pratique; mais surtout, en cas d'incertitude quant à de possibles effets négatifs *graves*, de grande ampleur, et *irréversibles ou difficilement réversibles*, ce principe demande de donner la priorité au pronostic pessimiste sur la prospective optimiste.

On estime ici que les effets négatifs de la légitimation du CSRNM répondent à ces critères: ils seraient probablement difficilement réversibles et de grande ampleur parce qu'ils s'inscriraient dans des tendances sociales et culturelles très puissantes; ils seraient graves, non seulement pour les individus, mais pour nos sociétés, parce qu'ils transformeraient, non des faits extérieurs, mais les conditions même qui déterminent pour chacun la venue à l'existence et à lui-même.

4.2.2 : le critère d' universalité : une intervention acceptable par celui qui en serait l'objet

Du point de vue des normes morales, un critère très généralement accepté est le critère d'universalité: une action n'est admissible que si elle peut se présenter comme acceptable raisonnablement à tous, et d'abord à ceux qu'elle concerne, de près ou de loin. Ce critère est une façon de mettre en oeuvre les principes fondamentaux d'égalité et de liberté: nul ne peut imposer à d'autres ce qu'il serait seul à juger bon, et à quoi les autres ne pourraient pas acquiescer pour de bonnes raisons.

Dans le cas qui nous occupe, la référence à ce critère reviendrait à se demander en particulier si la décision des engendeurs (de choisir le sexe) pourrait ou devrait apparaître comme acceptable aux engendrés. Cette façon de poser le problème fait apparaître une différence entre le choix du sexe pour raisons thérapeutiques d'un côté, sans ces raisons de l'autre.

D'une part, les raisons thérapeutiques de détermination du sexe des humains futurs sont clairement des *raisons*, en principe acceptables par tous comme de bonnes raisons ("universalisables"), et non simplement des désirs subjectifs particuliers; ainsi, l'argument principal qui s'oppose à la détermination du choix du sexe pour des raisons médicales - le risque d'aliénation par l'intrusion d'un *désir* étranger déterminant *dans* le corps et le désir propres - ne s'oppose pas à la détermination du sexe pour *raisons* médicales. C'est beaucoup moins sûr pour les motivations non-médicales des demandes de choix du sexe.

D'autre part, on peut évidemment présumer, dans le cas de raisons médicales, que celui ou celle dont il s'agit de déterminer le sexe y consentirait s'il ou elle était en situation d'avoir à donner son consentement, ou qu'il la ratifiera lorsqu'il en sera capable; cette présomption est précisément ce qui légitime l'intervention, et qui fait qu'elle n'est pas une violation de l'intégrité de celui qui en est l'objet. Par contre, il est beaucoup moins probable que, s'il ou elle était en situation d'avoir à accepter ou refuser, quelqu'un accepterait de voir son identité sexuelle déterminée sans raisons médicales en fonction des désirs d'autres personnes, fussent-elles ses parents (et même souvent surtout s'il s'agit de ses parents). Une forme (évidemment limitée) de confirmation empirique de cette improbabilité est possible: elle consiste à poser la question aux hommes et femmes vivants. Bien que nous n'ayons connaissance d'aucune enquête scientifique en ce sens, les sondages que chacun peut faire semblent aller dans le sens d'une réticence très générale à l'idée d'une identité sexuelle pré-déterminée par d'autres.

4. 3 Une éthique de responsabilité dans un contexte mondialisé

Une dernière raison justifie le renoncement strict, personnel et collectif, au CSRNM. Cette raison relève de l'éthique de responsabilité, qui demande de décider en tenant compte autant que possible de ce que d'autres pourront faire de la décision en question. La légitimation du CSRNM dans des sociétés occidentales ne pourrait se prétendre *moralement* fondée que si elle se présentait comme ayant valeur universelle (comment interdire à d'autres ce que nous pratiquerions chez nous ?). Or, le sexisme qui domine dans de nombreuses régions de la planète, et qui se renforce même sous certains aspects dans nos sociétés (par exemple à la faveur des migrations) conduirait à une mise en oeuvre sexiste de ces techniques – même en supposant le critère du « rééquilibrage familial » : ce dernier serait très probablement beaucoup plus souvent invoqué dans le but d'engendrer un garçon qu'une fille. La désirabilité supérieure des mâles serait ainsi inscrite dans un nouveau dispositif social.

Cet argument plaide, non seulement pour le renoncement au CSRNM dans nos sociétés, mais pour une approche politique trans-nationale de cette question - comme c'est le cas pour un grand nombre de questions éthiques.

Conclusion

Le renoncement au CSRNM limiterait à certains égards la liberté procréatrice de certains, mais ne freinerait aucune recherche, n'interdirait aucune pratique thérapeutique, ne stigmatiserait aucun désir ni aucune technique, ne sacrifierait aucun ordre naturel. Dans la conscience de nos incertitudes, et des implications problématiques de toute décision, il prendrait soin avec prudence de ce qui structure chacun de nous, et nos relations entre générations; il veillerait aux limites qui rendent la relation d'engendrement supportable ; il affirmerait le primat de l'intégrité et de l'autonomie des engendrés sur les désirs, les attentes et le pouvoir des engendeurs .