Les conceptions de la "nature humaine" dans les scénarios de l'hominisation

Autor(en): **Héritier, Françoise**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1998)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870348

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LES CONCEPTIONS DE LA « NATURE HUMAINE » DANS LES SCÉNARIOS DE L'HOMINISATION

En analysant cinq scénarios de l'hominisation publiés dans la seconde moitié du XXe siècle, on s'interroge sur les visions de la « nature humaine » qui y sont mobilisées, ainsi que sur le rôle joué par celles-ci dans les conjectures métaphysiques où domine la hantise de la rechute de l'homme dans l'animalité et le désir de trouver un moyen d'amélioration définitive de la condition humaine.

Les lecteurs attentifs des journaux savent bien qu'il n'est plus d'année où les chercheurs n'annoncent une révolution dans les études sur l'origine de l'homme. Un tel agitant un os fraîchement exhumé, un tel s'extasiant devant une nouvelle technique d'analyse, tel autre vantant un concept réputé inédit, les spécialistes sollicitent la presse pour clamer que les anciennes idées sur l'anthropogenèse viennent d'être bousculées. Les conceptions que l'on propose à leur place sont présentées comme des conclusions tirées rigoureusement de données factuelles, celles-ci obtenues grâce à des recherches dont on se plaît à souligner qu'elles ont été aussi longues que minutieuses. Les données — crânes, mandibules, fémurs, outils en pierre — sont là, palpables et irréfutables, garanties tangibles de la vérité des idées dont elles sont censées représenter à la fois la source et la justification.

Le lecteur de journaux doublé d'épistémologue ne manquera pas toutefois d'être frappé par un étrange paradoxe dont témoignent ces déclarations fracassantes. Des idées neuves, on n'en trouve pas en fouillant des sédiments préhistoriques ; on n'en a jamais trouvé non plus en examinant des ossements, même en les passant sous un microscope électronique. En fait, il suffit de parcourir un échantillon de la littérature paléoanthropologique des quarante dernières années, pour constater que les vestiges fossiles

y sont souvent évoqués uniquement dans la mesure où ils fournissent des accessoires utiles à illustrer les idées préconçues des auteurs et à servir ainsi à réaliser leur ambition majeure : « expliquer les causes » de l'origine de l'homme (« How did it come to existence ? Why did it comme into existence ? », Tanner & Zihlman, 1976 : 585). Une telle explication de l'origine, tâche assignée autrefois à la spéculation philosophique qui elle-même l'avait héritée de la pensée théologique, se trouve donc reprise par des anthropologues qui se chargent de bon gré — mais peut-être sans en mesurer toujours toutes les conséquences — d'un travail dont l'exécution était jadis soumise à d'autres règles et à d'autres finalités que celles de l'enquête scientifique qui aspire, avant tout, à établir une correspondance entre la représentation et la chose représentée.

Le problème des origines exerce depuis longtemps une fascination extraordinaire sur la pensée occidentale : les scénarios de l'hominisation, proposés par les paléoanthropologues, en sont l'un des nombreux fruits, à côté d'autres qui abondent ailleurs, aussi bien dans les sciences qu'en philosophie ou encore dans la pensée ordinaire. La connaissance des origines est dans tous ces domaines confondue très souvent avec celles des causes, et le sens commun semble s'accorder fort bien avec l'avis des savants qui, comme autrefois Francis Bacon, clament que « la véritable connaissance est la connaissance par les causes » (Bacon, 1986 [1620]: 187).

Dans les sciences historiques, dont la paléoanthropologie et la préhistoire font partie, les questions portant sur les causes sont parfois loin d'être innocentes. Quand les philosophes essayaient de faire des conjectures sur l'origine et les causes des choses, c'était souvent pour en tirer des conclusions voulues sur l'ordre auquel ils souhaitaient soumettre le présent. La pensée des Lumières offre des illustrations emblématiques de telles interrogations, dont l'objectif explicite était de trouver des arguments en faveur de théories relatives à la bonne organisation de la société, dans le présent (Stoczkowski, 1996). Très anciennes sont les racines historiques de la conviction selon laquelle l'origine des choses détermine leur « ordre naturel », et que cet ordre naturel n'apparaît dans sa forme pure qu'à l'état primordial, non altéré encore par les vicissitudes de l'histoire dont les grandes lignes seraient d'ailleurs déjà inscrites dans les propriétés primitives des choses (Giambattista Vico disait que « les propriétés essentielles des choses résultent des circonstances où elles sont nées »; 1953 [1725]: 66]): ceci est aujourd'hui l'avis du sens commun.

Or, on retrouve des échos de cette singulière opinion dans les textes des paléoanthropologues, qui n'hésitent pas à affirmer que l'étude de l'origine de l'homme pourra nous instruire sur la nature humaine. Le grand mot est ainsi lâché. Cette « nature humaine », prétendument formée au temps de la genèse, est censée déterminer l'ensemble du cours de l'histoire, et certains auteurs vont jusqu'à se prononcer sur l'avenir de notre civilisation, comme si l'origine renfermait un archétype dont la puissance commande toute la réalité ultérieure ; comme si l'origine conduisait au savoir sur le devenir et l'avenir. Entraînées dans la spirale de cette rigide logique, les théories savantes de l'anthropogenèse s'érigent volontiers en narrations à moralité, en voulant non seulement décrire le « comment » et expliquer le « pourquoi » des commencements, mais aussi en aspirant à dévoiler un « sens » de l'histoire humaine, son message, lequel nous serait livré par la révélation du secret de la nature humaine.

Beaucoup de conceptions paléoanthropologiques, encore dans les années cinquante et soixante, prolongeaient la tradition de l'histoire conjecturale du XVIIIe siècle, glosant sur le progrès de l'humanité qui forge son bonheur et sa domination sur Terre dans une lutte sans merci contre une nature hostile. On reconnaît ici facilement la version classique du mythe des origines misérables, ce panégyrique composé selon la formule dont Henri Bergson a donné le résumé le plus laconique en disant que plus notre origine aura été humble, plus nous aurons eu de mérite à devenir ce que nous sommes.

Mais notre siècle a su élargir le répertoire des pré-histoires à moralité, et leurs apparitions successives reflètent avec une grande fidélité les aventures et les errances intellectuelles de l'homme du XXe siècle. Prenons-en quelques exemples typiques qui, sans être nombreux, ont le mérite d'appartenir au nombre des plus répandus, aussi bien dans la littérature spécialisée que dans celle de vulgarisation.

Commençons par le cas quelque peu atypique de l'américain Robert Ardrey dont les livres à succès — que les meilleurs spécialistes se sentent obligés de commenter encore de nos jours, ne serait-ce que pour en critiquer la thèse — présentent une conception richement alimentée d'interprétations du paléoanthropologue sud-africain Raymond Dart, inventeur du premier Australopithèque (Ardrey, 1961). Selon Ardrey, nous sommes tous mar-

qués par l'héritage génétique d'un tueur, qui n'est autre que notre lointain ancêtre : si le premier anthropoïde a survécu aux cataclysmes écologiques de la préhistoire, c'est qu'il savait devenir une bête de proie dont l'instinct était de tuer à l'aide d'une arme. Et notre ancêtre eût été prêt à tuer non seulement les animaux, mais aussi bien ses congénères.

Le premier livre d'Ardrey, *African Genesis*, date de la période de la guerre froide, et la conscience du danger nucléaire y est visiblement présente. Le but du récit d'origine, but déclaré ouvertement à plusieurs reprises, est de prouver que la vision de la bonté originelle de l'homme, celle de Rousseau, n'est qu'un mensonge, et que nous sommes tous pourvus d'instincts meurtriers, dont il faut être conscient au moment où nous venons de nous doter d'une arme qui rend possible le meurtre total ; il est donc urgent, selon Ardrey, de combattre la trompeuse illusion rousseauiste, de découvrir le véritable visage de l'homme et de lui faire comprendre de quoi est capable le primate sanguinaire qui sommeille en lui. Ce cri d'alarme voulait cependant être porteur d'un espoir : hormis le goût du sang, l'évolution nous a dotés aussi d'un efficace cerveau et du libre arbitre, qui permettent, l'un et l'autre, de maîtriser l'héritage de Caïn.

Telle était la conception d'Ardrey. On ignore, bien évidemment, si nos premiers ancêtres combattaient constamment les uns contre les autres, mais il est certain que les Occidentaux du XXe siècle le faisaient à l'envi. Le livre d'Ardrey, écrit après deux guerres mondiales, dans l'attente angoissante de la troisième et ultime, est une banale transposition du présent dans le passé. Le monde des premiers hominidés est ici un travestissement de la vie politique moderne, imaginée naïvement comme la rivalité brutale de communautés ennemies.

Ardrey n'était qu'un vulgarisateur, mais d'authentiques chercheurs, parmi les plus éminents, ont également l'habitude de parler d'un héritage primordial dont nous serions toujours porteurs et qui expliquerait nos malaises actuels. C'est ce qu'affirmait au début des années soixante-dix David Pilbeam (1971), titulaire de la chaire de paléoanthropologie à l'université d'Harvard. Selon lui, l'homme n'a pas aujourd'hui de prise sur sa nature, formée pendant de longs millions d'années durant lesquelles nos ancêtres vivaient, en petits groupes nomades, de la chasse et de la cueillette. Avec ses vieilles habitudes de chasseur, habitué à ne côtoyer que quelques proches, l'homme se retrouva soudainement, frustré et mal à l'aise, dans de gigantesques sociétés industrielles, avec

leurs jungles urbaines, leur pollution et leur fourmillement quotidien de masses humaines. Pour affronter les problèmes du monde moderne, il faudrait ajuster leurs solutions à la nature humaine dont l'origine révélerait le véritable caractère : ainsi, poursuit Pilbeam avec une certaine candeur, l'anthropologie physique « peut jouer un rôle essentiel dans l'établissement d'un futur humain pleinement réussi » (Pilbeam, 1971 : 207). Inutile d'ajouter que nulle donnée factuelle n'est venue confirmer la thèse du malheur fatal de l'homme civilisé, ni la vision idyllique de la vie de nos premiers ancêtres, la base même du message sotériologique de Pilbeam.

Les changements idéologiques que la culture occidentale a subis durant les dernières décennies, ont laissé des traces visibles dans la spéculation relative à l'origine de l'humanité et dans les représentations de la « nature humaine ». La plupart des conceptions traditionnelles présentaient l'émergence de la culture comme le résultat d'une rivalité, tantôt entre l'homme et les animaux, tantôt entre les humains. Cette vision a perdu beaucoup de son attrait depuis le milieu des années soixante, non pas à cause de nouvelles découvertes, mais à la suite d'une transformation des croyances modernes. Le courant de la contre-culture a réactualisé, une fois de plus, la figure du bon sauvage, en attribuant l'agression et la guerre à la décadence de la civilisation. Dans cette nouvelle vision, les premiers hommes, presque des enfants-fleurs, ne luttent plus contre la nature, et celle-ci perd ses caractéristiques effrayantes de marâtre pour devenir une véritable mère, accueillant ses enfants au sein d'un splendide et paisible jardin. La lutte n'est plus ici le moteur de l'anthropogenèse, ce qui implique que la référence à des adversaires omniprésents, humains ou animaux, n'est plus indispensable. L'homme est bon et se distingue du monde animal par sa faculté de compassion, son altruisme, ses élans de fraternité et sa disposition à tout partager avec ses proches.

Dans la théorie du préhistorien Glynn Isaac, formé à Berkeley, où il a passé les mémorables années qui ont vu fleurir la contre-culture de la *beat generation* et son slogan « faites l'amour pas la guerre », le partage remplace le combat comme cause première de l'hominisation, devenant ainsi une prémisse capable d'expliquer l'origine de toute chose : la bipédie, la division sexuelle du travail, le langage, la vie sociale, l'usage des outils, etc. (Isaac,

1996). Cette conception, que les données fossiles ne pouvaient pas corroborer malgré les efforts soutenus d'Isaac et de ses disciples, est vite devenue très populaire, conforme qu'elle était au climat intellectuel des années soixante-dix.

À la même époque, les féministes se sont également opposées à la vision traditionnelle des combats sanglants, pour une raison évidente : la conception classique, en affirmant que nous sommes devenus humains grâce aux hautes luttes de l'époque originelle, faisait des mâles, seuls capables, assurait-on, de chasser et de guerroyer, les principaux héros du récit. Mais qu'en était-il, à l'origine, des femelles ? En fait, leur rôle était quasi-inexistant, et elles n'avaient qu'à attendre passivement le stimulus évolutif venant de leurs compagnons plus évolués (« l'expérience de l'Histoire nous enseigne que, chaque fois que l'homme s'est découvert une occupation nouvelle, la femme a hérité de son activité précédente »; Coon, 1958 : 65). La femme aurait donc été un produit secondaire de l'hominisation, le mérite de cette révolution revenant entièrement aux mâles.

L'arbitraire ridicule de cette conception était resté curieusement inaperçu jusqu'à ce que l'anthropologie féministe en fît, à juste titre, l'une de ses cibles de prédilection. L'une des premières attaques fut menée par Adrienne Zihlman, primatologue, et Nancy Pacemaker Tanner, ethnologue, dans un article publié en 1976 dans le premier numéro de la revue féministe de référence *Signs*, et repris ensuite dans divers périodiques (Tanner & Zihlman, 1996 [1976]; voir aussi Tanner, 1981). Les deux féministes y inversent la distribution des rôles dans le récit d'origine : la femme devient l'acteur principal de l'hominisation, tandis que le mâle se retrouve simple figurant. Ce n'est plus la chasse masculine, mais la cueillette féminine qui constitue la source principale de la subsistance originelle. Ce sont aussi les femmes qui les premières adoptent la locomotion bipède, inventent les outils, partagent la nourriture, pratiquent la coopération et établissent des liens sociaux durables. Les mâles, que Tanner et Zihlman qualifient d'irrémédiables « perturbateurs », sont tenus à l'écart du groupe des femelles. Si avec le temps ils finissent par devenir humains, c'est encore grâce aux femmes, qui avaient l'obligeance de pratiquer une sorte d'élevage : elles persistèrent à ne se croiser qu'avec des individus sociables et prêts à s'occuper des enfants ; grâce à cette sage et bienfaisante sélection, les qualités des « bons mâles » avaient plus de chances à se transmettre aux générations suivantes (Tanner & Zihlman, 1996 [1976]: 606). La moralité de ce récit est

limpide : il s'agit de démontrer la supériorité de la femme sur le mâle, et d'illustrer le rôle moteur du beau sexe dans l'histoire de l'humanité, conclusions que les deux auteurs trouvaient valables non seulement pour le passé originel mais aussi, et surtout, pour le présent.

Citons un dernier exemple. Cette fois, autres pays, autres fascinations. Dans les provinces de l'empire soviétique, la vénération pour le marxisme, au début quelque peu forcée, est devenue avec le temps une habitude invétérée. L'idée du progrès civilisateur était l'un des axiomes de l'idéologie soviétique et, pour des raisons que l'on devine, les anthropologues étaient peu enclins à le remettre en question. Les récits soviétiques d'origine, comme celui du paléoanthropologue Mikhail Nestourkh, faisaient appel à la vision traditionnelle des commencements misérables de l'aventure humaine, tout en projetant dans le futur une domination idyllique de l'homme sur la nature (Nestourkh, 1958). Mais il y avait chez les chercheurs soviétiques un élément supplémentaire qui s'ajoutait au schéma traditionnel. Friedrich Engels, dans son célèbre article « Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme » (1971 [1896]: 55-75), déclarait que le travail avait créé l'homme ; les anthropologues soviétiques reprirent ce thème et firent du travail, dans leurs scénarios de l'hominisation, non seulement la première condition de l'humanité naissante, mais aussi la permanente force motrice du progrès.

Pour comprendre ce choix, il n'est pas inutile de rappeler que la notion de travail, si vague qu'elle fût, revêtait une importance cruciale dans la propagande du régime soviétique. Citons pêle-mêle quelques-uns de ses leitmotivs : la « bourgeoisie » maudite comme parasitaire, sous prétexte qu'elle serait dispensée du labeur, raison jugée suffisante pour justifier son extermination ; la devise léniniste « qui ne travaille pas ne mange pas »; l'« éducation par le travail » dans les écoles ; le culte stakhanoviste des « héros du travail »; la « resocialisation » dans les « camps de travail », comme on appelait pudiquement les goulags. L'image est claire : dans l'idéologie soviétique, le « travail » constituait le trait distinctif de l'homme, sa raison d'être et le gage de sa dignité. Les paléoanthropologues et les préhistoriens se sont empressés d'ajouter : le travail a aussi créé l'homme. Mais ce n'était pas tout. Le travail bénéfique ne saurait être individuel, exercé dans l'isolement, en dehors de la communauté ; seul comptait le travail au sein d'un groupe que les auteurs soviétiques baptisaient du nom de « collectif ». C'est précisément le travail dans ces « col-

lectifs » qui aurait transformé le singe en homme. À l'évidence, on aurait du mal à avancer quoi que ce soit de raisonnable sur l'existence des « collectifs » de type soviétique chez les premiers hominidés qui vivaient jadis en Afrique, mais il n'y a pas de doutes sur l'existence des « collectifs » dans le système totalitaire stalinien, où ils ont été introduits pour établir une structure fondamentale, appelée à remplir les objectifs de la production, de l'endoctrinement et du contrôle par la dénonciation. Il n'est pas surprenant que les paléoanthropologues soviétiques insistaient tant sur l'importance du « travail » et du « collectif » dans le processus de l'hominisation : la projection des principes de la société soviétique dans les temps préhistoriques participait à conférer des lettres de noblesse à l'ordre politique du présent, qui en avait cruellement besoin.

Il serait trop facile de multiplier les exemples. Les quelques textes déjà cités suffisent pour montrer que les récits d'origine échafaudés par des scientifiques, ou par leurs porte-paroles médiatiques, se nourrissent peu de vestiges fossiles nouvellement découverts, les auteurs de théories de l'hominisation préférant s'engager dans des raisonnements qui disposent un jeu de miroir entre le passé, le présent et l'avenir. Les représentations de la « nature humaine » y jouent un rôle de premier plan, car la « nature humaine », résultat supposé de l'époque originelle, est censée conditionner le présent, où elle agirait comme une incontournable contrainte dont il faudrait tenir compte pour préparer l'avenir en apportant à la chose humaine les perfectionnements nécessaires.

C'est ainsi que la menace redoutable que faisait peser sur le monde la guerre froide s'expliquerait, selon Robert Ardrey, par le côté sombre de la nature humaine, formée durant l'époque des luttes sanglantes que nos ancêtres auraient menées dans la savane africaine touchée par la sécheresse du Pliocène. L'avenir de l'humanité, s'il devait y en avoir un, dépendrait entièrement de la vigilance que nous saurions garder, de nos jours, face à notre héritage préhistorique de tueurs fratricides.

Pour David Pilbeam, les maux qui nous accablent, dans le présent, naîtraient de l'incompatibilité entre le gigantisme des sociétés modernes et les exigences de l'inflexible nature humaine qui nous interdirait le bonheur en dehors du cadre étroit des communautés où l'homme a passé son enfance préhistorique ; l'établissement d'un futur humain pleinement réussi, auquel le

paléoanthropologue promet de prêter son concours, tiendrait à l'adaptation de nos sociétés à l'archaïque « nature humaine ». Pilbeam est sûr que notre futur ne doit pas s'opposer à nos origines, lesquelles auraient fixé une fois pour toutes ce qu'est l'homme.

Chez Glynn Isaac, la nature humaine était synonyme de partage omniprésent et de fraternelle coopération : ce fut un jugement, porté non pas sur nos ancêtres, mais sur la société occidentale d'aujourd'hui, fondée sur la compétition, cette fantasmatique course de rats dont la contre-culture abhorrait le spectre. Le préhistorien suggère que notre société est mue par des forces totalement opposées à celles qui nous ont autrefois rendus humains, et que, de ce fait, le monde moderne nous pousse à franchir, une fois de plus, la frontière entre humanité et animalité, mais cette fois dans le sens inverse.

Pour les féministes, notre espèce quitta le monde animal, car la domination des femelles, sociables, inventives et portées vers l'altruisme, eut raison de la bestialité des mâles incapables de s'affranchir de la cruauté propre à la nature. Mais nous voici, aujourd'hui, dans des sociétés gouvernées par la gent masculine dont le règne nous ramènerait tous en arrière sur le chemin déjà parcouru de l'hominisation (ou plutôt, de l'efféminisation, car l'hominisation équivaut ici à l'efféminisation) ; ce retour en arrière ferait régresser l'espèce humaine toute entière vers la bestialité agressive, compétitive et stérile, propre aux mâles. La rédemption future nécessite le retour aux valeurs féminines : si la femme, comme disait l'autre, est l'avenir de l'homme, c'est parce que la femme, selon les féministes, fut à l'origine de l'homme.

La moralité du récit soviétique obéit à une dialectique similaire. Le travail dans le collectif, force putative de l'hominisation, est également le seul moyen de rachat offert, par les camps de travail entre autres, à ceux qui ont outragé la nature humaine en sombrant dans l'infâme oisiveté, synonyme même de l'exploitation coupable des classes laborieuses ; l'avenir radieux appartiendra à la société qui saura soumettre tout être humain à la force humanogène du travail, force dont nos origines attesteraient la puissance éminemment bénéfique.

Le véritable enjeu du récit savant d'origine est identique à chaque fois. La nature humaine, ce bien précieux, est un bien acquis, dont nous sommes devenus dépositaires à une lointaine

époque des origines, mais dont la possession se verrait constamment menacée. L'animal devenu l'homme peut glisser de nouveau dans la bestialité. L'histoire semble être régie ici par le vieux principe de l'usage et du non-usage : si l'outil de notre ascension évolutive tombe en désuétude, la chute dans l'animalité ne saurait tarder. La rédemption passe alors par la découverte du secret de l'émergence de la nature humaine, et le scénario de l'hominisation est tenu pour le moyen le plus sûr d'une telle révélation.

Ces analyses nous ont sensiblement éloignés de l'image convenue du savant qui emploie des techniques modernes d'analyse pour scruter les fossiles récemment mis au jour, afin d'en inférer rigoureusement des conclusions sur l'origine de l'homme. En réalité, il est frappant de voir le refus, manifeste chez de nombreux chercheurs, de se fixer sur les données ou sur les reconstitutions d'événements que l'on induit de ces données : on observe plutôt une tendance, assez générale, à en tirer une leçon cachée dont les événements et les données seraient une simple illustration. Les connaissances factuelles n'offrent à cette démarche qu'une matière première que l'on agence arbitrairement afin de dresser un écran sur lequel on projette ensuite les conclusions du prêt-à-penser : celles-ci sont acceptées d'avance et on ne demande aux données empiriques que de fournir des « preuves », c'est-à-dire des accessoires destinés à conférer une apparence de véracité aux convictions inébranlables de l'auteur.

En l'occurrence, ces convictions ne portent pas uniquement sur l'origine de l'homme. Les récits savants d'origine s'insèrent presque spontanément dans des constructions conceptuelles plus vastes et plus ambitieuses, dont on pourrait dire, avec un léger clin d'œil, qu'elles sont plus de la gnose que de la science. Pourquoi la gnose ? La métaphore est à peine forcée. Car qu'est-ce que la gnose ? La gnose — écrit l'un des meilleurs spécialistes du Gnosticisme antique, en évoquant un commun accord de l'*Extrait* 78 de *Théodote*, de Marcos chez Irénée de Lyon, et du Quatrième Traité du *Corpus hermétique* — « c'est connaître ce que nous sommes, d'où nous venons et où nous allons, ce par quoi nous sommes sauvés, quelle est notre naissance et quelle est notre renaissance. Essence, origine, destinée et salut de l'homme, voilà ce que révèle la gnose » (Puech, 1978 : 165-6). L'ambition des paléoanthropologues n'est pas moindre.

Il serait, bien sûr, vain et absurde de chercher des filiations historiques entre le Gnosticisme antique et la paléoanthropologie moderne, mais on ne peut nier que l'un comme l'autre sont tribu-

taires d'une même étrange conviction, selon laquelle le présent, le futur et le passé — ce dernier réduit et identifié aux origines —, forment un tout solidaire où les origines des choses déterminent leur nature, en conséquence de quoi, les origines, comme le déplorait jadis Marc Bloch, sont un commencement qui explique le présent et laisse deviner l'avenir (1993 : 53-4).

Les conceptions de la « nature humaine », bâties sur des *a priori* idéologiques que nulle donnée factuelle ne parvient à infléchir, servent de pierre de voûte soutenant les spéculations sur le passé originel de l'humanité. Ce passé fascine, car il est censé révéler les secrets de l'éternelle et inflexible « nature humaine », dont la connaissance est tenue pour un moyen sûr d'améliorer définitivement la condition humaine. S'il est une différence fondamentale entre les anciens mythes gnostiques d'origine et les scénarios modernes des paléoanthropologues, c'est surtout celle-ci : alors que la connaissance de la « nature humaine » était pour les gnostiques le résultat d'une authentique révélation divine, les paléoanthropologues s'obstinent à la présenter comme le fruit d'un authentique travail scientifique, nourri exclusivement de données empiriques. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, ces conceptions ne nous informent pas sur la « nature humaine » et ne disent pas comment les « événements originels » se sont réellement passés ; ils disent — comme le remarquait Lévi-Strauss à propos de *Totem et tabou* de Freud (cet autre récit d'origine) — « comment les hommes ont besoin d'imaginer que les choses se sont passées... » (Lévi-Strauss & Eribon, 1988 : 150).

Wiktor STOCZKOWSKI
Laboratoire d'anthropologie sociale
EHESS, Paris

Références bibliographiques

ARDREY, Robert, 1961, *African Genesis*, New York : Atheneum Publishers (tr.: 1963, *Les Enfants de Caïn*, Paris : Stock).

BACON, Francis, 1986 (1620), *Novum Organum*, tr. M. Malherbe, J.-M. Ponsser, Paris : PUF.

BLOCH, Marc, 1993, *Apologie pour l'histoire, ou métier d'historien*, Paris : Armand Colin.

COON, Carleton S., 1955, *The History of Man from the First Human to Primitive Culture and Beyond*, London : Jonathan Cape (tr.: 1958, *Histoire de l'homme du premier humain à la culture primitive et au-delà*, Paris : Calman-Lévy).

ENGELS, Friedrich, 1971 (1896), «Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme», in *Marxisme et linguistique : Marx, Engels, Lafargue, Staline*, éd. J.-L. Calvet, Paris : Payot, p. 55-75.

ISAAC, Glynn L., 1978, «The Food Sharing Behaviour of Proto-Human Hominids», *Scientific American*, 238, p. 90-108 (tr.: 1996, « Le partage de la nourriture chez les hominidés », in *Aux origines de l'humanité. Anthologie*, éd. W. Stoczkowski, Paris : Pocket, p. 303-21).

LÉVI-STRAUSS, Claude, ERIBON Didier, 1988, *De près et de loin*, Paris : Odile Jacob.

NESTOURKH, Mikhail F., 1958, *Proiskhozhdienie chelovieka*, Moskva : Izdatielstvo Akademii Nauk SSSR (tr.: s. d., *L'Origine de l'homme*. Moscou : Académie des Sciences de l'URSS, Éditions en langues étrangères).

PILBEAM, David, 1970, *The Evolution of Man*, Londron : Thames and Hudson (tr.: 1971, *Évolution de l'homme*, Paris : Éditions du Groupe Union).

PUECH, Henri-Charles, 1978, *En quête de la gnose* I, Paris : Gallimard.

STOCZKOWSKI, Wiktor, 1996, *Aux origines de l'humanité. Anthologie*, Paris : Pocket.

TANNER, Nancy P., ZIHLMAN Adrienne L., 1976, « Women in Evolution. Innovation and Selection in Human Origins », *Signs*, 1, p. 585-608 (tr.: 1996, « Femmes cueilleuses et femmes scientifiques », in *Aux origines de l'humanité. Anthologie*, éd. W. Stoczkowski, Paris : Pocket, p. 280-302).

TANNER, Nancy P., 1981, *On Becoming Human*, Cambridge : Cambridge Univ. Press.

VICO Giambattista, 1953 (1725), *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, tr. A. Doubine, d'après l'édition de 1744, Paris : Nagel.

LES FABRICATIONS POSSIBLES ET PENSABLES D'UN PRODUIT HUMAIN

Ce texte insiste tout d'abord sur le fait que la plupart des conséquences entraînées par les techniques toutes récentes de la procréation artificielle, au niveau de la représentation généalogique, avaient déjà été envisagées par les sociétés traditionnelles dans leurs figurations et leurs utilisations sociales des structures de la parenté. Il débouche ensuite sur des questionnements relatifs à la représentation sexuée des genres, aux figures du même et du différent, à la métaphysique de l'immortalité, aux utopies et aux fantasmes de nouvelles humanités.

Le thème qui m'est imparti concerne notre temps, puisqu'il s'agit, en fait, des nouvelles techniques de procréation, et non, de façon plus globale, de la manière conceptuelle dont les différentes sociétés du monde actuelles ou historiques se sont représenté la procréation et le développement *in utero*, ainsi que les apports respectifs des deux géniteurs et leur mélange, quand interaction il y a. Cependant, il est difficile de donner une image de l'anthropopoièse contemporaine — issue du développement considérable de techniques elles-mêmes issues de la grande révolution scientifique en ce domaine que fut la découverte des gamètes, de l'ovule, du spermatozoïde, et de leurs rôles respectifs —, sans avoir une quelconque idée à la fois de l'imaginaire des cultures qui ont inventé, administré, géré de nouvelles formules techniques ou institutionnelles, en ce domaine, des « schémas qui se construisent implicitement ou non dans le discours anthropologique lui-même[1] », mais aussi et surtout du schéma global propre à *toute* l'humanité et des contraintes fortes et immuables qui régissent à la fois la vie humaine et sa reproduction.

Il me semble en effet que, quels que soient les époques et les moyens utilisés, l'ensemble des manipulations imaginaires ou

1. Texte de présentation du colloque dont ce texte est issu.

réelles du vivant relève du même socle dur d'observations sur lequel butent les fantasmes humains : nous naissons et nous mourons, et nous ne procréons que dans le temps fini de notre vie ; le rapport sexuel entre un homme et une femme est nécessaire pour procréer ; seules les femmes enfantent et elles enfantent les enfants des deux sexes, ce qui leur confère un privilège exorbitant et la responsabilité de la fécondité et de son envers la stérilité ; un enfant ne naît que d'une seule mère ; l'ordre générationnel des naissances n'est pas réversible.

Ainsi tout rêve en ce domaine ou toute manipulation relève peu ou prou de trois objectifs : tout d'abord échapper aux contraintes de ce donné « naturel », qu'il s'agisse du rêve d'immortalité, ou de l'imagerie de l'homme enceint, et surtout, parmi ces contraintes toutes puissantes, échapper à celle qu'impose le privilège du féminin, ou même l'obligation du rapport sexuel pour toute procréation. Ce dernier point fait la transition avec un deuxième objectif puissant : se reproduire soi-même est la manière parfaite de supprimer l'obligation de reconnaître la nécessaire altérité. Enfin, si ce rêve pouvait se réaliser, on construirait la société idéale régie par l'entre-soi, qu'il s'agisse de l'entre-soi de la consanguinité et de la territorialité qui l'accompagne, ou de l'entre-soi du genre : être avec ceux de son sexe, c'est-à-dire dans des lieux fantasmés de reconnaissance mutuelle, de sécurité et de facilité à vivre.

Bien sûr, les techniques modernes de procréation servent avant tout à pallier la stérilité humaine. On y reconnaît cependant à l'œuvre tant dans l'insémination artificielle que dans toutes les techniques de fécondation *in vitro* avec transfert d'embryons (FIVETE) quelques uns des fantasmes relevant de l'imaginaire patrimonial de l'humanité : le rapport sexuel devenu non nécessaire (la rencontre des gamètes, oui, au moins jusqu'au clonage, mais non l'aspect physique du rapport charnel); grâce à la congélation, le dépassement des contraintes temporelles ; la possibilité d'avoir plusieurs mères et non une seule ; ou même (au moins pour ce qui est des hommes actuellement) la possibilité de procréer après la mort. La preuve en est à la fois le constat objectif de ces ouvertures telles que les offrent de façon évidente les techniques de par leur existence même et leurs effets, et de par le discours officiel ou populaire qui les entoure, mais aussi le fait que toutes ont connu des antécédents institutionnels dans des sociétés variées (Héritier, 1985).

On peut relever en effet dans l'ethnographie de nombreux équivalents sociaux de l'insémination artificielle avec donneur, où l'enfant est toujours attribué au père social. Les équivalents de la FIVETE, c'est-à-dire du don d'ovocytes ou d'embryons, se traduisent par le don d'enfants, les « locations de ventre » comme à Rome, ou l'indifférenciation de l'attribution des enfants auprès de plusieurs « mères », comme on le voit dans certains systèmes familiaux de polygamie. Enfin, certaines sociétés font procréer des morts, dissociant les rôles de géniteur et de Pater en ce cas, qu'il s'agisse du lévirat lorsque l'épouse du mort remariée à un parent de celui-ci procrée au nom du défunt, ou du fameux mariage-fantôme des Nuer d'Afrique orientale, où c'est le capital versé en compensation matrimoniale au nom d'un défunt qui signe la paternité sociale. On voit également dans ces exemples la dissociation opérée entre rapport sexuel, procréation et paternité / maternité.

Ainsi, toutes les formules qu'on croit neuves ont déjà été expérimentées socialement parce qu'elles correspondent aux mêmes rêves archaïques. Elles sont donc possibles socialement parlant. Cependant, pour qu'elles fonctionnent comme des institutions, il faut qu'elles soient soutenues sans ambiguïté par la loi du groupe, qu'elles soient inscrites fermement dans la structure sociale et qu'elles correspondent aux représentations locales de la personne et de l'identité.

La loi du groupe doit désigner clairement les éléments qui fondent la filiation, le droit à succéder et à hériter. Même et surtout dans les situations patrilinéaires les plus extrêmes, il n'y a de doute pour aucun des acteurs sociaux sur l'identité du Pater, de celui par qui passe la filiation. Les rôles peuvent être éclatés, l'investissement affectif comme la très juridique possession d'état être coupés de la filiation ; celle-ci existe et il ne peut y être attenté par simple décision individuelle. Procréation et filiation servent des intérêts collectifs. Le droit collectif qui fonde le social passe avant la revendication individuelle. Ainsi ces sociétés n'ont pas deux codes à effets contradictoires, en ce qu'elles excluent le primat de l'individuel et du biologique.

Ce qui n'est pas le cas du droit français depuis 1972. Outre la filiation qui peut être déterminée par le caractère de légitimité, par la volonté et par la possession d'état, le droit reconnaît désormais pour établir la filiation le critère de vérité génétique et l'a rendu opposable aux trois autres, introduisant la double prééminence du désir variable de l'individu sur l'intérêt collectif (et par la révocabilité de la filiation préalablement établie par les autres

modes, celle de l'intérêt de l'adulte sur celui de l'enfant) et du gène sur la loi, c'est-à-dire d'une vérité soi-disant naturelle sur la règle qui institue la société (ce qui est une forme de barbarie).

Il y a là derrière une sorte d'utopie politico-médiatique qui consiste dans la croyance en la création *ex nihilo* de nouvelles formes de filiation. Or il n'en est rien, dans la mesure où quels que soient les effets des techniques, il faut toujours à la procréation du masculin et du féminin ; il n'y a, découlant de ce fait, pas d'autres systèmes de filiation possibles que ceux qui résultent de la combinatoire des positions sexuées des parents et des enfants, c'est-à-dire dûs au caractère sexué de l'humanité et de la procréation.

Il en irait autrement — ai-je moi-même écrit dans l'article cité ci-dessus — si le clonage devenait la règle de la reproduction (et encore retomberions-nous dans le système de la filiation parallèle, peu usité sinon inexistant, mais potentiellement possible puisque pensable), et dans le cas où se réaliseraient des sociétés utopiques, du type de la société platonicienne, où les enfants sont délibérément coupés de leurs géniteurs. Dans cette forme étatique, il n'y a pas d'autre filiation que celle directe à l'État ; il n'y a plus de famille, de résidence familiale, de succession, d'héritage, de nom, de qualités ou de traits transmissibles, ce qui est beaucoup à gérer, on en conviendra.

Qu'est-ce qui change avec l'idée du clonage comme mode de « reproduction » humaine ? Il s'agirait dans ce cas de pure reproduction et non plus de procréation, certes. Cependant, si nous nous attardons du côté de la technique, nous voyons que le clonage ne permet pas de se reproduire tout seul. S'il n'y faut plus les gamètes de l'autre, il y faut toujours *du* féminin. En effet, un ovule, dénucléé, dépourvu de son programme génétique, est ensemencé non par une cellule germinale mais par une cellule ordinaire, prélevée sur un organe quelconque (chez Dolly, une cellule des mamelles) d'un organisme masculin ou féminin, pour être ensuite implanté dans l'utérus d'une femelle porteuse. Ainsi, il faut toujours un tiers, sinon deux. Il faut toujours du féminin.

Dolly la brebis est censée n'avoir génétiquement qu'une mère, à qui elle ressemble comme deux gouttes d'eau, dont elle est le clone ; mais il lui a fallu, pour venir à l'existence, bénéficier du recours à deux autres « mères » : celle qui a fourni l'ovule, celle qui a porté. Il me semble que personne n'a encore réalisé le scé-

nario où, sur un même individu de sexe féminin, serait fécondé un de ses propres ovules, dénucléé, par une cellule non-germinative, neutre, prélevée sur son propre organisme, avec réimplantation dans son propre utérus. Ce serait le clonage parfait, qui ne pourrait être que féminin.

Pour le moment, les essais de clonage n'ont eu lieu que sur l'animal (brebis, bovins) et dans un but très particulier : reproduire très vite, grâce à des mères porteuses et d'autres, donneuses d'ovocytes, des animaux génétiquement transformés et porteurs d'une caractéristique rare, utile à l'homme. Il s'ensuit que le temps de la gestation par cet animal transformé serait du temps perdu. Par ailleurs, la reproduction sexuée normale ferait peut être perdre à la génération suivante le bénéfice de la transformation opérée.

Il existe une autre forme de clonage, beaucoup plus simple et qui rencontre plus directement les faits naturels : c'est la reproduction multiple, de type gémellaire homozygote. Elle aussi est pratiquée sur l'animal, pour satisfaire des besoins humains, et pose moins de problèmes que l'autre. Une cellule femelle d'un animal sélectionné pour des capacités particulières de production (lait, viande, etc.) est fécondée par une cellule mâle d'un animal choisi pour ces mêmes qualités : après mitose, elle est découpée au scalpel pour fabriquer à partir d'elle un nombre — qui, jusqu'ici à ma connaissance, n'a pas dépassé huit — de cellules fécondées identiques qui sont implantées dans l'utérus de bêtes ordinaires. Ainsi, on utilise au maximum le potentiel ovulatoire de ces bêtes aux capacités rares sans avoir à attendre qu'une gestation soit menée à terme pour renouveler le prélèvement d'ovocytes. Ce type de clonage est plus ancien que l'autre et on le réussit sans trop de problèmes techniques. Dans ce cas, les gamètes mâle et femelle sont toujours là. Rien n'interdit d'imaginer une combinaison des deux techniques de clonage : c'est-à-dire la division, après mitose, de la cellule clonée selon la première méthode. On aurait eu, ce faisant, par exemple, non pas une, mais huit Dolly. Le passage à l'homme poserait le grave problème du choix des organismes porteurs de ces embryons rares et sélectionnés pour des qualités particulières.

Il ne s'agit pas ici de faire l'inventaire des sérieuses critiques, de type biologique ou génétique, que l'on peut faire sur la première procédure. Elles sont nombreuses mais on se contentera ici d'en énumérer certaines telles qu'on peut les connaître par la littérature spécialisée et par l'écho qu'ont eu les premiers essais réussis dans les magazines et journaux destinés au grand public.

Toutes les techniques de procréation, quelles qu'elles soient, aussi artificielles soient-elles, utilisent les deux gamètes et aboutissent donc à une création (comme par la voie sexuelle) et non à une simple reproduction, une photocopie. Elles maintiennent donc la diversité génétique, ce que le clonage ne fait pas. La question des critères qui permettront de déterminer sur pièces l'exemplaire animal qui mérite d'être recopié en effectif théoriquement indéfini n'est pas résolue. Le bouturage intensif crée des animaux fragiles, que la disparition de la diversité génétique ne vient plus renforcer. On est ainsi conduit à une sophistication et à une artificialisation de plus en plus grandes, avec perte de richesse en capacités génétiques, et risque aggravé de transmission de caractères induits défavorables, comme la non-rusticité par exemple.

Enfin, il est vraisemblable — c'est en tout cas ce que se soulignent de nombreux biologistes — que l'âge du clone, celui de ses cellules, soit différent de son âge apparent, celui du cycle de vie qui mène du bébé naissant à la mort. Il serait en fait l'âge réel de la cellule qui a servi à féconder l'ovocyte énucléé. Les chromosomes de la « créature » présentent des modifications de structure que l'on retrouve chez des animaux plus âgés. Elle n'a pas effacé, en naissant, les traces du vieillissement d'une cellule, rendue totipente, mais qui n'était pas germinative. Comme titrait *Le Monde*, le 3 juillet 1997, Dolly est une « vieille brebis dans un corps d'agnelle ». On peut penser que le deuxième vieillissement, celui de Dolly, vient s'ajouter à celui de sa mère clonée. Ainsi, si l'on devait cloner Dolly, le produit qui en résulterait cumulerait deux vieillissements et ainsi de suite. Il faudrait donc idéalement, cloner des produits toujours plus jeunes, pour contrer les effets du temps. Au moins, à ce fantasme-là, celui d'abolir le temps, résistent toujours victorieusement les lois naturelles.

Plusieurs « fantasmes » en effet (en donnant à ce terme une connotation non analytique à proprement parler, mais plutôt le sens de ces rêves individuels et collectivement soudés relatifs à notre vie d'homme) dont nous avons parlé plus haut sont évoqués, invoqués et tressés, en ce domaine. Essayons de les inventorier, et de mettre en évidence les problèmes que le passage à l'acte, à grande échelle, fait surgir.

Le rêve d'immortalité d'une personne particulière est celui qui s'impose en premier. C'est aussi celui qui a frappé le plus les esprits : après la mort de cette enveloppe-ci, je resurgirai. Il faut

dire que les idées, en cours dans quelques religions, de résurrection comme de métensomatose (et non métempsychose) ne sont pas sans poser des questions essentielles pour l'*ego* identitaire. Si je reviens en corps lors de la résurrection, quel corps revient ? Celui de l'âge glorieux de la trentaine ou celui de la sénescence ? L'âge que j'avais à ma mort ou un autre ? Et si je reviens par la greffe de ce quelque chose d'immatériel qui a fait, associé à un corps, mon identité, ce retour peut se faire sous des formes déplaisantes à imaginer.

L'idée du clonage supprime au moins la première de ces incertitudes : on peut mettre en réserve, bien avant sa mort, des cellules, qui correctement réactivées, donneront naissance à un autre soi-même en apparence. Mais quel autre soi-même ? Où se situe l'identité ? Dans l'apparence corporelle, dans le déterminisme génétique, ou dans l'expérience vécue, la mémoire, les affects ? Indépendamment de la question de l'âge des cellules (pour que son clone vive assez longtemps, il vaudrait mieux prélever des cellules à reproduire dans sa jeunesse), il est clair que l'individu qui viendra au monde sera un individu autonome, qui vivra sa propre vie. Le clonage ne peut être un transfert de personnalité, de statut, d'imagination, de capacité créatrice. En ce sens, il est visiblement décevant ; car le rêve d'immortalité n'est pas que la cellule soit immortelle, mais la personne. Je noterai, au passage, un détail apparemment curieux mais qui en dit long : tous ceux qui expriment le désir de se survivre et la joie à l'idée de pouvoir le faire grâce au clonage (désir différent de celui de pallier une éventuelle stérilité), n'envisagent pas de le faire de leur vivant, c'est-à-dire qu'ils se refusent à envisager l'identité comme double, et la compétition avec un autre qui serait leur propre reflet.

Sur ce scénario, celui de l'immortalité impossible, s'en greffe un autre, plus proche d'une réalisation en puissance, mais porteur de gros problèmes d'ordre éthique : pourquoi ne pas se servir de cette possibilité, non pour faire naître un autre soi-même apparent, miroir défectueux, rival, ou inconnu (après la mort), mais pour constituer des réserves d'organes ou tissus spécialisés mis en culture ? Il ne s'agirait plus d'une personne-née, mais d'organes prélevés sur un embryon, soit qu'une grossesse ait été arrêtée pour ce faire, soit qu'on en soit au stade du développement *in vitro*. Il s'agirait d'organes ou tissus maintenus en vie pour servir, le cas échéant, à guérir ou rajeunir le corps original. Qu'est-ce alors que ce réservoir ? Simple matière, ou un individu, « une personne potentielle », selon la formule du Comité consultatif natio-

nal d'éthique pour les sciences de la vie ? La question posée n'a pas de réponse, pour le moment, sauf une : personne ou organe, il s'agit dans tous les cas d'une « instrumentalisation » du corps humain réduit à l'état de chose. Je me sers d'un autre moi-même mis à mon service, mais qui aurait pu se développer pour devenir un « lui-même ».

Les possibilités d'un clonage institutionnellement admis déclenchent les fantasmes de sélection, d'uniformité et de totalitarisme. Quel sens donner à la vie dans une société où seuls certains seraient autorisés à se reproduire et à jouir de l'existence, les autres dans cette perspective ne pouvant être clonés (reproduits) que pour le service des premiers ? Ou quel sens donner à la vie dans une société homogène, constituée de lignes où tous les individus seraient génétiquement et en apparence semblables ?

Le fantasme de la sélection renvoie à l'idée eugénique d'une part (seraient éliminés de la reproduction tous ceux que le diagnostic prénatal aurait dû ne pas faire naître ou tous ceux que la vie aura handicapés : malades mentaux, porteurs de pathologies graves), mais d'autre part, plus profondément, à la hantise de la sélection en fonction de critères d'autre nature : « raciaux » (autant ici utiliser le terme), de genre, de statut politique, intellectuel, économique. N'auraient droit à se reproduire, avec des avantages de vie libre, que des individus considérés, par une loi sociale définie, comme supérieurs. C'est la vision noire des idéologies totalitaires qui pourraient trouver, dans l'usage de cette technique, le terreau de réalisation de féroces utopies. Ou alors le fantasme du cas où l'on clonerait des êtres dépourvus de jugement pour les mettre au service de dominants qui auraient, eux, le privilège de se reproduire normalement. On peut même imaginer une combinaison des deux méthodes.

On est, certes, dans le domaine de la science-fiction, mais il est vrai que les expériences vécues dans notre siècle particulièrement font penser à des usages possibles de ce type. Il nous suffit de nous référer à l'idéologie nazie, aux centres aryens de reproduction, à l'élimination des juifs, des tziganes mais aussi des malades mentaux, ou aux entreprises suédoises de stérilisation de ces mêmes malades, pour savoir que rien de tout cela n'est impossible et que toute technique qui tendrait à en faciliter la réalisation pourrait être utilisée dans ce but.

Le troisième axe de réflexion que ne peut manquer de susciter l'idée de clonage est la question omniprésente de l'Autre. Il n'y a pas d'identité possible sans altérité, certes. Même le clone est un autre par rapport à l'individu-origine. Mais la différence, l'altérité, est ici ressentie comme minime, puisqu'elle se situe dans le même genre, avec de mêmes définitions biologiques. En revanche, le clonage fait, au moins d'une certaine façon, disparaître la référence obligée à l'Autre : l'individu qui relève de l'autre genre.

On peut voir à ce point de nombreuses implications se nouer. J'en vois quatre au moins. La première, la plus brève à énoncer, c'est que le clonage institutionnalisé ou concurrent du mode naturel de procréation représente la fin des conflits entre alliés potentiels : il n'y aurait plus de familles alliées, plus d'alliance entre des groupes de descendance qui n'existeraient plus. Ce ne serait pas sans poser une vraie question d'ordre anthropologique.

La deuxième est d'ordre psychanalytique. Que se passera-t-il pour la constitution de l'enfant dans un monde où il n'aura plus une double référence, paternelle ou maternelle, mais une seule : pour chaque individu il n'y aura plus, en langage analytique, que *du* père ou que *de* la mère ? Il ne sera plus question d'Œdipe comme nous le concevons aujourd'hui. À partir de quoi se structurera le produit cloné, qu'on persistera à dire enfant, dans une société qui ne fonctionnerait, pour sa reproduction, que par le clonage ? On ne peut le prédire, mais ce pourrait être soit une uniformisation absolue, qui ne tiendrait plus compte, dans la vie de chaque jour, de la différence des sexes, soit au contraire, une différenciation absolue, en fonction des modes de vie et de pensée afférents à chaque sexe, au sens de « inculqués » à chaque sexe, au moment zéro de la reproduction clonée, avec réintroduction de l'image de l'Autre sur un mode collectif et vraisemblablement antagoniste.

Cela nous amène à un troisième thème de réflexion, celui des utopies, féministes ou masculines. Dans l'utopie féministe du clonage, la plus absolue évidemment, les hommes ne sont plus nécessaires, puisqu'une cellule prélevée sur un organisme féminin joue le rôle fécondateur. Ainsi, il suffit d'une trilogie purement féminine : cellule totipotente, ovule dénucléé, utérus porteur, pour que se constitue une société apparemment viable, sans homme à l'horizon. Par souci de diversification ou de régénération des lignes, on peut imaginer de stocker des gamètes mâles en quantité suffisante par mesure de précaution. Mais serait-ce une société viable ? On

peut en douter déjà pour les raisons génétiques exposées plus haut et, plus généralement, en raison du problème de fond que pose l'absence d'altérité. Une société de ce type impliquerait nécessairement une diversification rapide en son sein, dont on peut gager qu'elle ne serait pas celle de l'égalité.

Notons cependant qu'il y aurait beaucoup de chemin à parcourir. En effet, on sait qu'un seul éjaculat de sperme permet de féconder un nombre énorme de cellules. Il semble que cette possibilité, offerte par l'IAD (insémination artificielle avec donneur), n'a pas suffi à développer l'utopie féministe et à permettre sa réalisation. Au contraire, les CECOS (centres d'étude et de conservation du sperme humain), pour des raisons d'ailleurs génétiquement non fondées, ont restreint à quatre les possibilités de fécondation par le même sperme. On le voit, les barrières sociales sont fortes si le fantasme existe. L'utopie masculine correspondante, qui serait de se passer des femmes dans la reproduction, présente quelques difficultés pour sa réalisation — on l'a vu — car il y faudrait des femmes, et même beaucoup. En effet, on n'a pas encore réussi à faire mûrir d'un seul coup les 400 000 ovules potentiels que porte une femme, dont environ 500 seulement sont mûris dans le cours d'une vie ; et il faut en outre des utérus porteurs. Dans le cadre de l'utopie masculine absolue, on n'aboutit pas, comme dans son pendant féministe absolu (où peut s'envisager la disparition du genre masculin) à la disparition du genre féminin, mais à son asservissement complet : les femmes ne seraient plus que donneuses d'ovules et porteuses d'embryons. En fait, accompagnant la grande peur du féminin, le clonage exclusif masculin serait tout bénéfice pour l'homme, qui, grâce à l'instrumentalisation du féminin, n'aurait toujours pas à porter cet autre lui-même.

Ces rêves débridés, ces imageries, ces fantasmes existent, la presse en fait état. Et c'est, anthropogiquement parlant, chose normale, puisqu'il s'agit toujours du vieux rêve d'échapper aux contraintes de l'humaine condition. Il apparaît cependant que si la base de l'altérité est bien l'opposition masculin / féminin, elle est particulièrement difficile, sinon impossible, à éradiquer. Si le clonage nous permettait, institutionnellement parlant, de le faire, en inventant des formes nouvelles de société, ce ne peut être, en toute logique et mathématiquement parlant, que sous ces trois formes : la forme féminine unique, possible, mais recréant d'autres formes de pouvoir et de stratification, avec disparition du masculin ; la forme masculine dominante, avec asservissement

total du féminin au pur service de la reproduction masculine (cependant, l'existence nécessaire de la forme féminine, même asservie, implique la reconnaissance de deux lignes séparées, même si l'une est soumise aux impératifs de l'autre); la coexistence, pacifique ou armée, de deux sortes sexuées de lignes de descendance. Le projet de société qui en découle est naturellement à bâtir.

Dans les trois utopies ci-dessus, il va de soi qu'il s'ensuit pour qu'elles existent que la reproduction naturelle est prohibée. Évidemment, toutes sortes de formules sociales mixtes sont concevables, qui vont de la double possibilité de se reproduire, accordée à tous ou à quelques uns, avec prédominance ou non de l'un des deux modes, à la possibilité reconnue d'unions naturelles entre les sexes uniquement dans le but de varier la composition génétique d'une population trop uniforme.

Comme on le voit, et c'est là le quatrième point, nous avons évacué ici tout ce qui touche aux pulsions, au désir, au plaisir, à l'amour, aux sentiments et aux affects de tous ordres entre les sexes. Il resterait à construire d'autres formes d'affectivité.

Après le fantasme individuel d'immortalité, celui, collectif et totalitaire, de sélection, et celui de l'évacuation de l'altérité, il nous reste à aborder les questions de génération et de filiation. En situation ordinaire de procréation des parents engendrent des enfants, de leur vivant, cela va sans dire, et dans un espace de temps appelé génération, qui tourne autour de vingt-cinq ans. Le clonage introduirait peut être des modifications dans ce schéma, dans deux cas extrêmes : s'il se fait *post-mortem*; s'il se fait, pour éviter le vieillissement des cellules, de plus en plus tôt dans la vie d'un individu, à partir de deux ans par exemple.

Dans le premier cas, le problème posé est celui de la prise en charge des produits que l'on fait naître. Qui se chargera de leur éducation, du transfert de connaissances, de l'investissement affectif ? On retrouve les problèmes très anciennement posés de la Cité platonicienne. Dans le deuxième, compte tenu aussi de l'allongement de la vie, on aboutit très vite à un stade de surpopulation telle qu'il convient à nouveau de décider du droit des gens à se reproduire. On en revient à l'image de l'État tout-puissant. Par ailleurs se pose le problème de la coexistence au sein de mêmes lignes de descendance, en un même temps, en un même lieu, de personnes semblables et néanmoins autres, dont le statut réciproque serait effacé.

Que devient enfin la notion de filiation ? Avec le clonage, déjà change la définition de la famille — on l'a vu. Familles matricentrées ou patricentrées certes, mais surtout uniquement féminines ou masculines. En l'absence totale de représentants de l'autre sexe, la construction de la personnalité sera nécessairement différente de ce qu'elle est aujourd'hui, et la vie familiale aura une toute autre couleur que celle qu'on lui connaît.

Pour la filiation proprement dite, le clonage est la solution biologique, qui, comme la solution sociale de la Cité platonicienne, permet l'invention de nouvelles formes de filiation en supprimant la notion de procréation sexuée. Il s'ensuit un doute fondamental sur le type de rapport qui unit le produit sexué à ce qui l'a fait naître. Ambiguïté qu'on retrouve aussi, mais sous d'autres formes, dans les procréations médicalement assistées tant que le droit ne dit pas le vrai en la matière.

Que sont entre eux des produits clonés ? Des pères et des fils ou des frères ? Des mères et des filles ou des sœurs ? Quel est le statut de la femelle porteuse, si on exclut du jeu la donneuse d'ovules dans la mesure où ceux-ci ne transmettent pas de patrimoine génétique ? On pourrait écarter la femelle porteuse pour ces mêmes raisons, mais on ne peut écarter le fait de la durée de la gestation et de la portée tant matérielle que sensible et affective de l'accouchement. Quel type de relations sera donc à construire et notamment selon l'âge respectif des clones d'une même ligne ? Tout comme le concept d'alliance matrimoniale entre des familles, le concept de filiation, du moins avec son contenu actuel, disparaîtrait progressivement de notre champ de représentations dans un monde qui institutionnaliserait la reproduction humaine par le mode du clonage exclusivement ou qui lui reconnaîtrait la même valeur que la procréation.

On le voit, le clonage humain nous pose d'autant plus de questions sur la permanence des invariants de la nature humaine, que les possibilités qu'il ouvre sont aventureuses. De fait, il semble difficile de sortir d'une problématique essentielle, que j'appellerai celle de l'entre-soi, qui noue tous les fils laissés pendants ci-dessus.

L'humanité en général et les différentes cultures en particulier, ont de tout temps été plongées dans un même dilemme : comment parvenir à vivre sans les Autres (et notamment, dilemme masculin, sans les femmes, instrument nécessaire de la reproduction).

Le rêve de rester entre soi prend deux formes : l'entre-soi consanguin ; l'entre-soi du genre, entre hommes exclusivement, entre femmes exclusivement. Le clonage, on le voit, répond à ce rêve. Cet entre-soi est conçu comme lieu idéal de paix et de sécurité. Lieu fallacieux pourtant. L'entre-soi rêvé de la consanguinité a dû être rompu, par l'établissement de l'alliance, pour établir une société viable par l'intermédiaire de la prohibition de l'inceste, règle universellement admise, et par l'exogamie. Cependant, nous autres, hommes, nous accordons l'inceste, les unions consanguines, aux animaux domestiques, parce que nous nous en servons à l'usage de l'homme, pour bénéficier de produits cultivés de la sorte, pour obtenir un résultat avantageux pour nous.

Il en va de même pour cette poussée moderne du rêve de l'entre-soi du genre dont on connaît socialement tant de réalisations masculines (maisons de jeunes hommes, par exemple, dans bien des sociétés, casernes et autres lieux virils en Occident). Cette fois-ci, le rêve pourrait être poussé plus loin grâce à la technique toute-puissante, mais la sagesse limbique est intervenue immédiatement et dans le même sens que ci-dessus : le clonage est prohibé, par décision des États-nations, pour l'homme. Il restera utilisé, pour nous servir uniquement, dans la reproduction animale d'individus génétiquement transformés.

À l'heure actuelle, dans les sociétés occidentales, nos gouvernants, retrouvant de façon naturelle les mêmes exigences de la construction du lien social par la reconnaissance de l'Autre (autre par le genre ou par l'origine, qu'importe) que celles de nos très lointains ancêtres sortant de l'animalité, ont donc interdit la pratique du clonage sur l'homme. La question reste cependant ouverte aux États-Unis et dans certains consortiums comme la secte raélienne. Celle-ci promet à ses adhérents fortunés une résurrection individuelle, non seulement génétique mais aussi spirituelle, à condition de pouvoir y investir une fortune. Le rêve d'immortalité est lié étroitement à la sélection par l'argent et n'a d'autre exigence que celle de l'immortalité. Les autres questions sont passées sous silence. Dans le cas des États-Unis, et dans le souci de ne rien édicter qui puisse nuire à l'idéal de liberté individuelle, si contraire à celui de la construction collective du monde, la question du clonage humain tend à n'être acceptée cependant que sous deux formes : comme solution alternative au problème de la stérilité ; comme possibilité, par la culture *in vitro* de tissus clonés, de fabriquer des tissus et organes de remplacement parfaitement compatibles pour le receveur qui serait ainsi, lui-même, le donneur.

Ces deux usages sont concevables. On objectera cependant, au premier, outre son caractère fondamentalement égoïste (ce n'est plus donner la vie à deux, mais reconduire la sienne), le problème psychologique et familial, déjà évoqué ci-dessus, de la rivalité potentielle avec un autre soi-même, qui a l'apparence et les capacités que l'on a eues vingt ou trente ans plus tôt. Au deuxième, on objectera qu'il n'y a toujours pas de réponse à la question du statut de ces cellules maintenues en culture. Si tant est qu'elles sont déjà de l'humain, peut-on de la sorte instrumentaliser cet humain potentiel ?

Il est difficile de sortir vraiment, sauf par l'imagination, du carcan qu'imposent à l'homme comme à la majorité des espèces animales, les contraintes de la reproduction sexuée. Pourquoi ? Parce que ce sont ces contraintes elles-mêmes — qu'il faille la réunion d'individus des deux sexes pour procréer à nouveau les deux sexes dans un enchaînement ininterrompu de générations — qui sont à la base de tous les systèmes sociaux qui ont été inventés à partir du jeu limité des combinatoires en puissance. En imagination, nous pouvons tout. Techniquement, nous pouvons peut-être à l'heure actuelle avoir les moyens de révolutionner la reproduction des espèces. Les questions posées, fondamentalement troublantes, sont néanmoins sans réponse positive : pour parvenir à cette révolution, les moyens devront être drastiques et socialement insupportables, car relevant de l'idéal totalitaire. Le type de société, qui serait à construire, selon l'une ou l'autre des modalités évoquées ci-dessus, apporterait-il vraiment à l'humanité un projet, un profil et un bonheur nouveaux, impensés et impensables aujourd'hui ?

Françoise HÉRITIER
Laboratoire d'anthropologie sociale,
Collège de France, Paris

Références bibliographiques

Collectif, « Clonage : bluff ou révolution. Le dossier scientifique de Dolly », *La Recherche*, avril 1997.

ATLAN, Henri, 1998, « Transfert de noyau et clonage. Aspects biologiques et éthiques », *La Lettre de l'AREHESS*, 20, p. 7-13.

CHEGARAY, Denis, 1998, *Clonage, un saut dans l'inconnu*, film, ARTE, Élan Production, CNRS Audiovisuel.

HÉRITIER, Françoise, 1985, « La Cuisse de Jupiter », *L'Homme*, 94, p. 5-22 (repris dans *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris : Odile Jacob, 1996).

HERMITTE, Marie-Angèle, 1998, « Le clonage dans l'ordre juridique », *La Lettre de l'AREHESS,* 20, p. 13-4.

KAHN, Axel, 1998, *Copies conformes : le clonage en question*, Paris : Éditeur Nil.

KOLATA, Gina, 1997, *The Road to Dolly and the Path Ahead*, Morrow NY : Allen Lane.

TESTART, Jacques, 1997, « Procréer ou reproduire », *Le Monde*, 18 mars.

THIBAULT, Charles, 1997, « Ayons la modestie de retourner silencieusement à la quête des connaissances », *Le Monde*, 22 mars.

UNESCO, 1997, *Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme* (Article 11), Paris : Conférence générale de l'UNESCO.