Andrologie 2005, 15, N°4 384-403

Reproduction humaine : le point de vue du philosophe

Jean-Jacques MARIMBERT

RESUME

Cet article aborde un aspect fondamental du lien entre éthique et vie tel qu'il s'exprime dans l'idée de *bioéthique* : il s'agit d'ouvrir et explorer les différentes questions liées à la reproduction humaine en prenant pour fil conducteur "le point de vue du philosophe". Nous avons eu pour souci de nous en tenir à une interrogation sur les *principes* en la matière.

Tout d'abord, nous cherchons à légitimer une approche philosophique des problèmes éthiques dans le cadre de la médecine en général et la reproduction en particulier, là où des spécialistes, théoriciens ou praticiens de la médecine et du droit de la médecine en particulier, semblent pouvoir s'en passer.

Cela nous amène à envisager les aspects humains de la reproduction, depuis la mise en question du vivant (individu et espèce) jusqu'au rapport entre nature et culture (symbole et liberté). Si l'homme se "reproduit" et "procrée", il est aussi techniquement capable de "se produire". Ce glissement de la reproduction biologique à la procréation et à la production oblige à envisager les problèmes liés à la "technoscience" dans le domaine médical (maîtrise technique de l'organique et soi-disant "neutralité" de la technique). Partant de là, nous abordons les grandes questions bioéthiques engageant une éthique de la décision dans le domaine de la reproduction humaine (contraception, avortement, statut de l'embryon, procréation médicalement assistée, désir de maîtriser la "forme" de l'homme "reproduit", voire "produit", clonage).

Nous proposons enfin les éléments d'une "philosophie du point de vue", fondant l'exigence de responsabilité de chaque prise de position dans le cadre d'une "éthique de la discussion".

Mots clés : *bioéthique, reproduction humaine, technoscience, philosophie, responsabilité, discussion*

I. INTRODUCTION

Un tel intitulé, aux implications multiples, ouvrant sur un champ si vaste, est l'écho d'une question posée par un ami médecin. J'ai tenu à le conserver pour trois raisons qui n'ont rien d'anecdotique :

1. Il exprime la demande d'un praticien et, pour cela même, il aurait été étrange que j'y réponde en en changeant les termes, que je remplace "reproduction" par "procréation", par exemple.

Essentiellement, laisser telle quelle la question en vue de l'examiner, c'est déjà suivre la leçon de Socrate : si "le" philosophe a pour ambition, certes noble, d'éclairer de son point de vue la *réalité*, comment admettre qu'il commence par en modifier la manifestation pour la faire entrer de force dans une forme qui lui serait un tant soit peu étrangère ? Il y est plongé comme tout autre et, en l'occurrence, il n'a pas à modifier ce qu'il en reçoit et perçoit. Il doit au contraire tenir fermement les termes de la question comme elle se pose à ceux qui doivent l'affronter. Et si, justement, il est indéniable que nombre de "préjugés" nous empêchent d'accueillir "naïvement" la réalité, alors c'est déjà adopter un certain point de vue, celui de "l'étonnement", que de refuser la séduction des sirènes conceptuelles ou le conditionnement de l'opinion, et de s'obliger à porter son regard sur ce qui, exprimé tel quel, est un point d'ancrage dans la réalité, à partir duquel seul peut se déployer une réflexion qui doit sans cesse y faire retour. Il y va donc, dans ce premier point, de notre ***rapport à la réalité***.

Correspondance :

Dr Jean-Jacques MARIMBERT - Département de philosophie, Université de Toulouse II – Le Mirail, 5 allées Antonio Machado, 31058 Toulouse cedex 9 -
Tel 06 11 13 13 56 - fax 05 61 80 05 78 -
Email marimbert.jean-jacques@wanadoo.fr

2. C'est que, en second lieu, cet intitulé *"enferme l'essentiel"*, dirait Alain, non seulement parce que 1) son *contenu* exige à l'évidence que soit précisée une façon *d'éclairer et explorer* le champ de "la reproduction humaine", dans lequel s'exerce l'art que le praticien a la responsabilité de maîtriser et appliquer, mais aussi que 2) la *façon* d'en poser les termes exige d'être expliquée et comprise. Ces deux aspects portent en germes la substance des problèmes que, peut-être, le point de vue du philosophe permettra de mieux formuler, à défaut de les résoudre.

Cela indique déjà qu'il sera question de mots, au cœur du rapport que nous *entretenons* avec la réalité, par les symboles qui nourrissent notre manière de l'appréhender et d'y vivre. Entretenir c'est "tenir ensemble", ici à la fois *maintenir*, tenir en main dans le but de prolonger, mais aussi *cultiver* dans le but de mettre en valeur et conserver vivant ce qui est tenu, comme on entretient une plante en l'arrosant, en l'irriguant. Nous arrosons la réalité d'une pluie de symboles, sens et valeurs. Ce que nous appelons "réalité" n'a de sens qu'à partir de l'activité de l'esprit qui lui donne une *"forme symbolique"* [9]. La "reproduction humaine" n'échappe bien sûr pas à cette activité originaire et donatrice de sens, loin s'en faut. Il y va, dans ce second point, de notre ***rapport à notre vie*** au sein de la réalité.

3. Enfin, si cet intitulé a son importance en l'état, c'est bien parce qu'il "interpelle" le philosophe. Il en provoque, donc en attend et espère, voire exige la réaction, non seulement pour sa prétendue faculté à "prendre de la hauteur", dont on sait les dangers bien réels, mais aussi et surtout parce qu'il est de son devoir de participer à la clarification et, si possible, la résolution de difficultés exprimées par le malade, le praticien et le théoricien de la médecine, en tant que philosophe, citoyen, individu, homme. Là encore, la leçon de Socrate est vive. Il y va dans ce dernier point de notre ***rapport à la philosophie***, dans le sens très large et antique du savoir humain intimement lié à la façon d'agir ou, mieux, la façon d'être que la tradition nomme sagesse.

C'est pourquoi, dans le but d'explorer le champ ouvert par la question portant sur *le point de vue du philosophe en matière de reproduction humaine*, nous emprunterons les voies suivantes :

- *Quelle légitimité le "point de vue du philosophe"* a-t-il dans le cadre d'une interrogation sur la reproduction ? Nous aurons à préciser sa place et son rôle dans le contexte médical.
- *Qu'en est-il des aspects humains de la reproduction ?* Nous devrons poser les termes du passage du biologique au symbolique.
- *Quels problèmes philosophiques la technique pose-t-elle dans le domaine médical ?* Il s'agira d'enquêter sur la "neutralité" de la technique.
- *Quels problèmes bioéthiques l'intervention technique sur la reproduction humaine pose-t-elle ?* Nous parviendrons ainsi aux situations exemplaires en matière de reproduction humaine et aux discussions qu'elles suscitent sur le plan éthique.

Nous conclurons en posant, succinctement, les termes d'une "philosophie du point de vue" (de plus, si j'ai choisi de proposer, tout au long, la parole à des philosophes, parfois dans des extraits conséquents, c'est pour mettre en évidence la variété des questions, des approches et des voix).

II. LE POINT DE VUE DU PHILOSOPHE DANS LE CONTEXTE MÉDICAL

1. Il paraît important de commencer par une caractérisation du *point de vue* du philosophe, pour comprendre en quoi il est légitime de l'adopter ou non, dans le cadre précis de la "reproduction humaine".

Un point de vue tient à une position depuis laquelle un regard est porté sur un objet visé. Il s'agit donc de savoir "où" se situe ce point et de quelle nature est le regard ainsi porté. Sont donc en jeu les moyens engagés et les fins poursuivies grâce à cette prise de position.

Qu'en est-il de l'*objet* "reproduction humaine" ? Et que dire du "point de vue" du philosophe, par rapport à celui des individus qui sont immédiatement liés à l'objet en question puisqu'ils le *constituent* ?

C'est bien le regard du sujet, en effet, qui construit l'objet. Un citadin, ignorant des *choses* de la nature, voit un "arbre" là où le botaniste ou le paysan voient ici un orme, là un peuplier, un hêtre, et encore, pas pour les mêmes raisons, c'est-à-dire le mêmes moyens ni les mêmes fins. Ils voient pourtant la même chose (*res*, qui a donné "réalité"), mais pas le même objet, c'est-à-dire ce qui n'existe que pour un sujet qui le conçoit, passé par le *"prisme"* d'un langage constituant. Il faut avoir le point de vue du botaniste pour voir un orme comme objet du discours scientifique, ou du paysan, comme objet d'une pratique agricole, ou de l'artisite, comme objet esthétique, etc. On peut déjà voir combien ce que nous nommons la réalité renvoie à un *tissu* complexe de "points de vue"...

La linguistique nous montre à chaque instant que chaque langue correspond à une réorganisation, qui peut toujours être particulière, des données de l'expérience ; et que la première articulation de cette langue est précisément la façon dont s'analyse, s'ordonne et se classifie l'expérience commune à tous les membres d'une communauté linguistique déterminée.

[...] Une langue est un prisme à travers lequel ses usagers sont condamnés à voir le monde ; et... notre vision du monde est donc déterminée, prédéterminée même, par la langue que nous parlons. Ces formules choquantes expriment cependant la pure vérité : le citadin qui ne connaît et ne nomme que des arbres ne voit pas le monde à travers les mêmes Gestalten (formes) que le paysan qui reconnaît et distingue le chêne, le charme, le hêtre, l'aulne, le bouleau, le châtaignier, le frêne. [28].

Il est important, d'entrée de jeu, d'avoir à l'esprit la question du langage, tant il est vrai que chacun (malade, médecin, chercheur, etc.) investit les mots qu'il "utilise "(Alain dit

de la langue qu'elle est *"un instrument à penser"*) du sens et de la valeur de sa représentation du monde, de lui-même et des autres.

Partant de là, qu'en est-il de la reproduction humaine et de la légitimité des points de vue ?

a) Il ne viendrait pas à l'esprit de se demander si le point de vue du ***praticien*** est légitime. Il l'est immédiatement dans la mesure où l'*exercice* de son art présuppose une réflexion sur les principes permettant d'en comprendre et évaluer les moyens et les fins. Il doit (devrait ?) savoir lier, dans ses jugements, le savoir et le faire, pour prendre soin du patient, en vue d'améliorer son état. En cela, l'aphorisme d'Hippocrate est toujours valable :

La vie est courte, l'art est long, l'occasion fugitive, l'expérience trompeuse, le jugement difficile. Il faut non seulement faire soi-même ce qui convient, mais encore faire que le malade, les assistants et les choses extérieures y concourent. [17].

On saisit là toute la complexité du jugement en matière de médecine. Nous y reviendrons, mais le point de vue du praticien nous apparaît d'ores et déjà comme essentiel, à partir duquel tout doit être compris, tenu ensemble. Il est en effet celui qui, après le malade lui-même qui en ressent subjectivement les effets morbides, porte son regard sur l'état du patient dans le but d'agir au mieux dans son intérêt. Dans le cadre de la reproduction, il va sans dire que les jugements sont d'autant plus difficiles à porter qu'ils engagent directement non seulement le patient, mais deux partenaires (au moins, plus si l'on ajoute un donneur, une porteuse, etc.) et, bien sûr, un être *à venir*.

b) Lorsqu'on interroge un chercheur sur son travail, il répond en termes de méthode et d'objet pour définir son point de vue, autrement dit son attitude et son aptitude scientifiques. Il va de soi que le point de vue du ***théoricien*** est aussi d'emblée légitimé par un enjeu essentiel : la constitution d'une véritable connaissance, laquelle joue un rôle considérable dans le progrès technique et dans la pratique médicale. Mais ce rôle, justement, apparaît très vite complexe et ambigu, dès que l'on pense à l'*expérimentation* en matière de médecine, expérimentation sur l'homme. Certes, nous le savons depuis Claude Bernard et l'avènement de la médecine scientifique au XIXe siècle, tous les médecins expérimentent tous les jours à l'hôpital. Et, quoi qu'il en soit, la nécessité de pratiquer des expériences est évidente, ce qui oblige à en penser les bornes :

Si [...] l'administration de remèdes dont la preuve est à faire est une expérimentation – et Claude Bernard en a convenu un des premiers – Magendie a expérimenté sur l'homme, à l'hôpital considéré en somme comme un laboratoire dont la population permet la constitution de groupes et leur comparaison [8].

Nous trouvons en effet chez Claude Bernard les propos suivants, qu'il est bon d'avoir à l'esprit si l'on s'interroge sur la reproduction humaine et ses implications actuelles :

On n'a pu découvrir les lois de la matière brute qu'en pénétrant dans les corps ou dans les machines inertes, de même on ne pourra arriver à connaître les lois et les propriétés de la matière vivante qu'en disloquant les organismes vivants pour s'introduire dans leur milieu intérieur. Il faut donc nécessairement, après avoir disséqué sur le mort, disséquer sur le vif, pour mettre à découvert et voir fonctionner les parties intérieures ou cachées de l'organisme ; c'est à ces sortes d'opérations qu'on donne le nom de vivisection, et sans ce mode d'investigation, il n'y a pas physiologie ni de médecine scientifiques possibles : pour apprendre comment l'homme et les animaux vivent, il est indispensable d'en voir mourir un grand nombre, parce que les mécanismes de la vie ne peuvent se dévoiler et se prouver que par la connaissance des mécanismes de la mort [...].

Tous les jours le médecin fait des expériences thérapeutiques sur ses malades et tous les jours le chirurgien pratique des vivisections sur ses opérés. On peut donc expérimenter sur l'homme, mais dans quelles limites ? On a le devoir et par conséquent le droit de pratiquer sur l'homme une expérience toutes les fois qu'elle peut lui sauver la vie, le guérir ou lui procurer un avantage personnel. Le principe de moralité médicale et chirurgicale consiste donc à ne jamais pratiquer sur un homme une expérience qui ne pourrait que lui être nuisible à un degré quelconque, bien que le résultat pût intéresser beaucoup la science, c'est-à-dire la santé des autres. [3].

Un peu plus loin, il dit :

La Médecine expérimentale diffère dans son but de la Médecine d'observation de la même manière que les sciences d'observation, en général, diffèrent des sciences expérimentales. Le but d'une science d'observation est de découvrir les lois des phénomènes naturels afin de les prévoir ; mais elle ne saurait les modifier ni les maîtriser à son gré. Le type de ces sciences est l'astronomie ; nous pouvons prévoir les phénomènes astronomiques, mais nous ne saurions rien y changer. Le but d'une science expérimentale est de découvrir les lois des phénomènes naturels, non seulement pour les prévoir, mais dans le but de les régler à son gré et de s'en rendre maîtres ; telles sont la physique et la chimie.

Or, parmi les médecins il en est qui ont pu croire que la médecine devait rester une science d'observation, c'est-à-dire une médecine capable de prévoir le cours et l'issue des maladies, mais ne devant pas agir directement sur la maladie. Il en est d'autres, et je suis du nombre, qui ont pensé que la médecine pouvait être une science expérimentale, c'est-à-dire une médecine capable de descendre dans l'intérieur de l'organisme, et de trouver le moyen de modifier et régler jusqu'à un certain point les ressorts cachés de la machine vivante. [3, Chap IV, I, p. 278].

Nous y sommes en plein, justement, dans cette descente *"dans l'intérieur de l'organisme"*... Mais du coup, le point de vue du "scientifique" apparaît comme d'autant plus important, puisqu'il conditionne, sur des points essentiels, la qualité des soins apportés, la nature des solutions proposées pour résoudre une difficulté, en particulier dans le

domaine de l'assistance médicale à la procréation (AMP).

c) Enfin, si l'on met en avant, et même avant tous les autres, le point de vue du ***patient***, c'est parce que seul il souffre, et c'est à partir du soin auquel il peut prétendre que sont légitimés les points de vue du médecin et du chercheur. En retour, et dans le but même de ces soins prodigués, ceux-ci doivent permettre d'éclairer la conscience du sujet souffrant, la souffrance pouvant d'autant plus altérer le jugement, la lucidité, qu'elle est grande. Là se trouve un aspect difficile du point de vue du patient, car s'y mêle ce qui relève d'une conscience à la fois éclairée et troublée. Platon faisait déjà dire à Socrate :

En effet, cher Alcibiade, le particulier ou la cité qui auraient la liberté de faire tout ce qu'ils veulent alors qu'ils sont dépourvus d'intellect, que leur arriverait-il selon toute vraisemblance ? Par exemple, un malade qui a la liberté d'agir comme il veut, alors qu'il est dépourvu d'intellect propre à guérir, et qui soit tyrannique au point de ne pouvoir se blâmer lui-même, que lui arrivera-t-il ? Selon toute vraisemblance, ne détruira-t-il pas son propre corps ? [30].

Au cœur de ce problème, nous trouvons l'idée de "consentement éclairé", principe essentiel s'il en est.

Ainsi, ces trois points de vue, rapidement évoqués, montrent des approches diverses de la responsabilité chez trois *sujets* constituant la relation médicale. Mais, en quoi le philosophe trouve-t-il sa place, dès lors qu'il nous semble avoir fait le tour des intervenants pris dans la relation caractéristique de l'acte médical, malade, soignant(s), chercheur(s) ?

Bien sûr, nous pourrions ici ajouter sans mal que d'autres y trouvent un rôle important : législateur, juriste, gouvernant, en particulier, dans la mesure où, très vite, surgissent les implications politiques de l'acte médical. Mais de philosophe, pour l'instant, il n'est pas *question*. On voit d'ailleurs mal, à partir de ce qui précède, comment et pourquoi le faire intervenir dans le débat des "spécialistes", sauf à dire que tout l'intéresse et qu'il peut se mêler de tout, de ce qui en tout cas ne le regarde pas immédiatement dans la mesure où il n'a rien à y *faire*, lui qui, apparemment, ne sait que *dire*.

Mais ceci pourrait être entendu de toute autre question, selon une opinion bien répandue... Nous voudrions au contraire voir s'il est *nécessaire* de faire intervenir le philosophe et pourquoi.

2. Peut-être faut-il alors partir, non pas de l'acte médical pour faire apparaître l'éventuelle place du philosophe, mais, à l'inverse, du point de vue du philosophe pour aboutir à l'acte médical. Un retour rapide à l'origine de "la philosophie" peut nous aider.

Précisons donc ce qu'il en est du "point de vue" propre au philosophe, afin de saisir en quoi il pourrait être utile dans la question portant précisément sur "la reproduction humaine". Alors, l'ayant adopté, pourrons-nous aborder les aspects que, sans lui, nous aurions peut-être laissés de côté ou dans l'ombre.

La philosophie grecque semble commencer par cette idée absurde, que l'eau serait l'origine et le sein maternel de toute chose. Y a-t-il lieu de s'y arrêter et de la prendre au sérieux ? Oui, et pour trois raisons : d'abord parce que c'est un axiome qui traite de l'origine des choses, ensuite parce qu'il en parle sans image et sans fable, enfin parce qu'il contient, bien qu'à l'état de chrysalide, cette idée que "tout est un". La première de ces trois raisons laisse Thalès dans la communauté des hommes religieux et superstitieux, mais la seconde le sépare de cette communauté et montre en lui le savant naturaliste, la troisième fait de lui le premier philosophe grec.

[...] Quand Thalès dit "l'eau est le principe de toute chose", l'homme tressaille et sort du tâtonnement animal et de la reptation des sciences particulières, il pressent la solution ultime des choses et triomphe par ce pressentiment de la timidité vulgaire propre aux degrés inférieurs de la connaissance. [29].

Ainsi, la question de la "création" est immédiatement liée à l'interrogation philosophique (enquête, examen), en ce sens qu'elle porte sur l'*origine*, non celle qui permettrait de remonter à la cause juste antécédente, mais à la cause *première et nourricière*, celle qui unit le tout et fait que chaque être est pris ou, mieux, compris dans ce "tout", en provient et en tire ce qui le nourrit, comme son sein maternel.

Nous paraissons loin des préoccupations de la bioéthique, pourtant, à y regarder de plus près, cela n'est pas si évident, notamment dès qu'il s'agit de reproduction humaine. Car non seulement l'attitude philosophique est d'emblée *éthique*, mais parce que la *vie* est au centre de son souci du monde et de l'homme, de l'homme "habitant" le monde.

Retrouvons rapidement Thalès dans deux textes, de Platon et Aristote.

[Thalès] observait les astres et, comme il avait les yeux au ciel, il tomba dans un puits. Une servante de Thrace, fine et spirituelle, le railla, dit-on, en disant qu'il s'évertuait à savoir ce qui se passait dans le ciel, et qu'il ne prenait pas garde à ce qui était devant lui et à ses pieds. La même plaisanterie s'applique à tous ceux qui passent leur vie à philosopher. Il est certain, en effet, qu'un tel homme ne connaît ni proche, ni voisin ; il ne sait pas ce qu'ils font, sait à peine si ce sont des hommes ou des créatures d'une autre espèce ; mais qu'est-ce que peut être l'homme et qu'est-ce qu'une telle nature doit faire ou supporter qui la distingue des autres êtres, voilà ce qu'il cherche et prend peine à découvrir. [...]

Voilà donc, ami [...] ce qu'est notre philosophe dans les rapports privés et publics qu'il a avec ses semblables. Quand il est forcé de discuter dans un tribunal ou quelque part ailleurs sur ce qui est à ses pieds et devant ses yeux, il prête à rire non seulement aux servantes de Thrace, mais encore au reste de la foule, son inexpérience le faisant tomber dans le puits et dans toute sorte de perplexités. Sa terrible gaucherie le fait passer pour un imbécile. [...] Entend-il parler d'un homme qui possède dix mille plè-

thres de terre comme d'un homme prodigieusement riche, il trouve que c'est très peu de chose, habitué qu'il est à jeter les yeux sur la terre entière. Quand à ceux qui chantent la noblesse et disent qu'un homme est bien né parce qu'il peut prouver qu'il a sept aïeux riches, il pense que tel éloge vient de gens qui ont la vue basse et courte, parce que, faute d'éducation, ils ne peuvent jamais fixer leurs yeux sur le genre humain tout entier, ni se rendre compte que chacun de nous a d'innombrables myriades d'aïeux et d'ancêtres, parmi lesquels des riches et des gueux, des rois et des esclaves, des barbares et des Grecs se sont succédé par milliers dans toutes les familles. [...] Dans toutes ces circonstances, le vulgaire se moque du philosophe, qui tantôt lui paraît dédaigneux tantôt ignorant de ce qui est à ses pieds et embarrassé sur toute chose. [31].

Un exemple de ces anecdotes : celle concernant Thalès de Milet. Il est en effet l'auteur d'un stratagème spéculatif qui, même si c'est à lui qu'on l'attribue à cause de sa science, a néanmoins une portée générale. Comme, voyant sa pauvreté, les gens lui faisaient reproche de l'inutilité de la philosophie, on dit que, grâce à l'astronomie, il prévit une récolte abondante d'olives. Alors qu'on était encore en hiver, il parvint, avec le peu de biens qu'il avait, à verser des arrhes pour prendre à ferme tous les pressoirs à huile de Milet et de Chios, ce qui lui coûta peu puisque personne ne surenchérit. Puis vint le moment favorable : comme on cherchait beaucoup de pressoirs en même temps et sans délai, il les sous-loua aux conditions qu'il voulut. En amassant ainsi une grande fortune, il montra qu'il est facile aux philosophes de s'enrichir s'ils le veulent, mais que ce n'est pas de cela qu'ils se soucient. C'est ainsi, dit-on, que Thalès montra sa science.* [2].

* spéculatif : ici, dans le sens économique du terme.

Que Thalès ait adopté, en un bond audacieux, un point de vue si élevé, le plus haut à vrai dire, cela peut prêter à rire, et la servante de Thrace dont parle Platon ne s'en est pas privée, à juste titre d'ailleurs, car si l'on doit prendre de la hauteur jusqu'à ne pas voir où l'on marche, à quoi bon ? Autrement dit, le point de vue du philosophe n'est pas sans *risque*, et le ridicule n'est pas le plus grand. Le pire, ce serait bien entendu de rater ce qu'il prétend saisir et qu'il pourrait laisser se perdre, prenant la proie pour l'ombre au moment même où il projette de dénoncer un monde de simulacres.

Mais, si nous devons retrouver l'*attitude* de Thalès, alors que nous sommes si éloignés par certains côtés de sa situation, (celle de la science et de l'art de son époque, entre autres), il n'est peut-être pas inutile de reprendre à nouveaux frais la *question* qu'il nous a laissée en héritage : celle des *principes*. Le premier étant celui de l'engendrement.

Certes, comme dit Nietzsche, le religieux et le naturaliste aussi. Mais leur point de vue sur la question n'est pas le même. Si le philosophe ne se contente pas de décrire la nature comme peut le faire la science (qui cherche "comment" se déroulent les phénomènes), et pousse l'interrogation jusqu'au "pourquoi ?", il ne rejoint pas le religieux (qui se réfère à une puissance transcendante et divine et à la foi), mais ne compte que sur *la seule raison*.

On le voit, le point de vue du philosophe est risqué mais irremplaçable... Bien sûr, il est question ici de LA philosophie comme science universelle, science première qui englobe toutes les autres. Nous n'y prétendrons pas ici. Disons-le, la métaphore de Descartes dépasse nos ambitions :

Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. [10].

Toutefois, c'est à un point de "surplomb" que nous invitent Thalès et Descartes. Et, comme le dit Gilbert Hottois [18], c'est encore ce point de vue qui caractérise l'attitude du "philosophe" au sein des *comités d'éthique*. Il est donc important d'en dégager les fondements.

Et si, éventuellement (mais rien n'est moins sûr), nous nous arrêtons aux portes de la métaphysique, si nous délaissons la solution ultime qui ferait de "l'eau" ce sans quoi le monde ne *serait* pas et ne serait pas ce qu'il est (être, être ceci ou cela), il n'empêche, entendons encore résonner en nous la question de *"l'origine"* et du *"sein maternel"*, qui ne va pas sans celle de la production et, plus complexe, de la reproduction humaine.

Nous sommes invités à nous interroger sur la *causalité*. Or, avant d'analyser à partir de là la notion même de "reproduction", ayons à l'esprit que si la causalité humaine est en question, c'est sur le double mode de la *nécessité* et de la *liberté*, car si la nature est le domaine d'une nécessité qui s'exprime dans les lois du déterminisme, l'aspect humain de la causalité se pose en terme de *"causalité par liberté"*, comme dit Kant, l'homme étant l'être capable de se fixer des fins, indépendamment du cours naturel des choses, mais en s'appuyant dessus comme sur un moyen pour servir ses buts.

On comprend pourquoi, dans le contexte antique, l'idée de Nature soit si importante. L'*étymologie* nous indique l'idée d'une naissance, aussi bien en grec (*phuein* = faire naître ; *phusis* = action de faire naître) qu'en latin (*nasci, natus* = naître ; *natura* = action de faire naître). Connaître la nature, telle est la tâche de l'homme qui s'interroge sur sa naissance, son origine mais aussi son présent qui en est nourri, ouvre sur son devenir, bref, son être. Platon avait bien retenu la leçon d'Hippocrate :

Socrate : Il en est sans doute de la rhétorique comme de la médecine.

Phèdre : Comment ?

S. : Dans l'une et dans l'autre il faut analyser la nature, dans l'une la nature du corps, dans l'autre celle de l'âme, si, au lieu de se contenter de la routine et de l'expérience,

on veut recourir à l'art, pour procurer au corps par les remèdes et la nourriture la santé et la force, et pour faire naître dans l'âme, par des discours et un entraînement vers la justice, la conviction qu'on veut y produire et la vertu.

P. : Ce que tu dis, Socrate, est vraisemblable.

S. : Mais crois-tu qu'on puisse connaître suffisamment la nature de l'âme sans connaître la nature universelle ?

P. : S'il faut en croire Hippocrate, descendant d'Asclépios, on ne peut pas même connaître la nature du corps sans ce moyen. [32].

De plus, en tant qu'être libre, les problèmes qui se posent à l'homme sont de l'ordre de l'*éthique*, de la vertu comme disposition à agir en vue de son bien, selon sa nature. La vertu est bien, alors, *"l'application parfaite de la raison à la vie"*, comme dit Cicéron (Traité des Lois, I, XVI).

On le voit, le philosophe parle de naissance, de sein maternel, de nature et d'art (*technè*), d'un point de vue qui mérite d'être pris en compte, surtout pour l'exigence qu'il manifeste et revendique : exigence de la pensée en prise sur l'action et la conduite de la vie.

Peut-être dira-t-on que c'est prendre la question de la reproduction humaine de très loin ou de trop haut... Pourtant, ni loin, ni haut, le point de vue de Thalès nous conduit "au cœur" de ce qui, dès lors, peut nous étonner, justement, et nous inquiéter. Il s'agirait donc d'une "attitude" vis-à-vis de ce dont nous avons l'intention de faire notre objet, qui tranche sur celle du patient, de l'homme de l'art, du scientifique, du juriste, du légiste, du religieux et de l'homme du commun, qui, de leur point de vue chaque fois singulier, en proposent une idée. Mais, comme le montre Thalès, il s'agit de *tendre vers* un point ultime, celui de la *synthèse*, qui présuppose que l'on ait auparavant *distingué* ce qui doit l'être, *examiné* et *recomposé* ce qui peut et doit l'être.

De là, pour l'instant, les deux aspects essentiels que nous pourrions retenir, en guise de leçon donnée par le "premier" philosophe : viser le cœur du problème et tenter de dégager des principes. Le problème est "l'obstacle" (*problêma*), le principe est ce qui commence et commande la pensée en tant que pensée première, originaire et nourricière. Ceci implique un certain *scepticisme*, premier pas vers une attitude *critique* : douter pour mieux discerner, et toujours revenir à l'objet en question.

Or, se situer "au cœur" de la question de la "reproduction humaine" oblige à affronter tout d'abord le sens et la *valeur* des mots.

3. Si le philosophe est appelé à s'interroger sur "la reproduction humaine", c'est dans le sens où cette question en présuppose toujours une autre, plus fondamentale, plus essentielle, la question "qu'est-ce que l'homme ?".

La philosophie est, selon Cicéron, *"la science des choses divines et humaines"*, et elle doit affronter les questions primordiales : *"Que sommes-nous, et pour quelle existence sommes-nous engendrés ?"*, dit Perse au Ier siècle ap. JC (34-62, poète latin, stoïcien, ami de Lucain, auteur de six Satires). Engendrement à un niveau certes métaphysique, mais qui se déploie dans le contexte humain auquel il donne sens.

Autrement dit, *la question de la reproduction humaine est aussi, et à plus d'un titre, une question philosophique*, et pas seulement médicale, biologique, politique, etc.

Cela conduit à mieux comprendre quel rôle peut jouer le philosophe dans la discussion portant sur les problèmes liés à la reproduction humaine. En effet, nous avons parlé de *"scepticisme"* et de *"critique"*. Il y a là une aptitude, sinon une "éthique" du dialogue. Le dialogue (*dia* = à travers ; *logos* = parole) indiquant ce qui passe et se passe dans le discours, on peut attendre du philosophe qu'il aide à mettre en évidence les concepts en jeu, les jugements produits, les présupposés et les implications, les arguments, les points d'accord et de désaccord, la nature moyens exigés et des fins poursuivies.

Si, comme nous l'avons vu, c'est à la *radicalité* des problèmes que le philosophe "s'attaque", sur le mode polémique et critique, alors son point de vue sera celui de ce que Bachelard appelle, dans le cadre de l'élaboration d'une science, *"la vigilance malveillante"*, c'est-à-dire, pour nous ici, l'état de l'esprit qui affronte, en lui et hors de lui, les *obstacles* à la réflexion, au progrès de la connaissance, à la liberté de la pensée, à la droiture de l'action.

Or, qu'en est-il dans le domaine de la "reproduction humaine" ? Nous sommes tour à tour imprégnés de l'idée qu'un progrès technique ne peut qu'aider à changer la pratique médicale dans le sens d'une amélioration aussi bien dans la position d'un diagnostic, d'une indication thérapeutique et d'un protocole thérapeutiques, ou dans la prévision et la prévention de maladies, de risques, etc., et, à l'opposé, que cet envahissement des comportements humains par la technique ne fait que les déshumaniser, justement, comme si la technique avait pour effet de nous changer d'une façon qui tient à elle et non à nous, à son pouvoir propre et non à notre volonté d'en faire usage, etc.

Bref, dans la cadre de la "reproduction humaine" et de la médecine en général (mais peut-on les dissocier ?), c'est à une véritable *"crise de la conscience médicale"* que nous sommes confrontés (Canguilhem). Et Rousseau n'avait pas tort de nous mettre en garde contre le progrès, sans pour autant nous conseiller de nous mettre à quatre pattes pour brouter l'herbe, comme le pensait, ou du moins l'écrivit, Voltaire... C'est que le point de vue de Rousseau n'est pas partagé par le siècle des Lumières, loin de là ! Or, n'est-ce pas le projet même des Lumières qui se trouve interrogé dans les débats bioéthiques ? Au fond, l'idée d'un progrès de l'humanité, cet enthousiasme pour la science, la technique, la maîtrise de la nature, (si légitime, en un sens), semble contenir en elle-même sa propre négation, sa perversion, dans les effets concrets qui étaient pourtant appelés de tous les vœux : passage de la médecine tâtonnante et verbeuse des personnages de Molière, à la médecine scientifique et technique telle qu'elle naît au XIXe siè-

cle et dont nous avons vu les principes avec Claude Bernard et qui est dite maintenant "biomédecine" liée à une "technoscience".

La forme aujourd'hui la plus aiguë de la crise de la conscience médicale, c'est la diversité et même l'opposition d'opinions relatives à l'attitude et au devoir du médecin, devant les possibilités thérapeutiques que lui offrent les résultats de la recherche en laboratoire, l'existence des antibiotiques et des vaccins, la mise au point d'interventions chirurgicales de restauration, de greffe ou de prothèse, l'application à l'organisme des corps radioactifs. Le public des malades réels ou possibles souhaite et redoute à la fois l'audace en thérapeutique. D'une part, on estime que tout ce qui peut être fait pour procurer la guérison doit l'être, et on approuve toute tentative pour reculer les limites du possible. D'autre part on craint de devoir reconnaître dans ces tentatives l'esprit anti-physique [phusis = nature] qui anime la technique, l'extension d'un phénomène universel de dé-naturation qui atteint maintenant le corps humain. La thérapeutique moderne semble avoir perdu de vue toute norme naturelle de vie organique. Sans référence expresse, bien souvent, à la norme singulière de santé de tel ou tel malade, la médecine est entraînée, par les conditions sociales et légales de son intervention au sein des collectivités, à traiter le vivant humain comme une matière à laquelle des normes anonymes, jugées supérieures aux normes individuelles spontanées, peuvent être imposées. Quoi d'étonnant si l'homme moderne appréhende confusément, à tort ou à raison, que la médecine en vienne à le déposséder, sous couleur de le servir, de son existence organique propre et de la responsabilité qu'il pense lui revenir dans les décisions qui en concernent le cours. [5].

Il est alors temps de poser *philosophiquement* les questions liées à cette médecine et à son application à la "reproduction humaine", en vue de mieux saisir les difficultés, non pour attendre des réponses toutes faites, qui n'existent pas (nous commençons à le comprendre), mais d'en éclairer la complexité problématique.

III. ASPECTS HUMAINS DE LA REPRODUCTION : REPRODUCTION, PROCRÉATION ET PRODUCTION

1. Le vivant en question : première approche de la reproduction dans une pensée de l'individu et de l'espèce

Si nous prenons le terme de "reproduction", dans le Robert nous apprenons que le mot, en 1690 désigne *"l'action par laquelle une chose renaît"*. Telle est la caractéristique des êtres vivants : ils sont capables d'engendrer des êtres semblables à eux-mêmes. L'intérêt, pour nous, est de prendre en compte *ce rapport entre le même et l'autre*, qui définit le processus d'engendrement.

Le vivant est capable de production de soi sous la forme d'un autre qui reçoit de lui, par transmission, ce qui le constitue à la fois comme unique, donc différent, et comme semblable, sinon ressemblant. L'altérité ne se comprend alors que sur fond de similitude et de ressemblance. Et plus la similitude est grande, plus l'altérité est subtile. La reproduction contient donc l'idée d'une répétition et d'une différence, d'une perpétuation et d'une scission.

Aristote pensait que la *forme* était transmise, alors que la matière était différente. La forme "homme" se retrouve en tout homme, définissant ainsi une *espèce* d'êtres ayant en commun cette "essence", *eidos*, que chaque individu, matériellement distinct de tous les autres, peut transmettre à ses descendants. La reproduction est liée à une transmission. L'idée "biologique" de reproduction est ici en germe, car si tous les vivants ont "en partage la vie", tous n'ont pas même forme et seule la forme persiste à travers les générations, sur le mode de l'engendrement. Il y a là un mouvement naturel qui traverse la matière et se concrétise dans des êtres singuliers qui, porteur d'une forme qui les constitue comme tels, sont des *individus*.

Le concept même de *reproduction* est d'apparition assez récente. C'est ce que montre François Jacob dans La Logique du vivant [19] :

Le terme [de reproduction] est d'abord utilisé pour désigner les phénomènes de régénération chez les animaux amputés. Ce qui se reconstitue après l'amputation, c'est le morceau qui existait auparavant. Si l'on coupe une patte à une écrevisse, la patte est régénérée. Elle est re-formée, reproduite. Le mot apparaît semble-t-il dans un mémoire de Réaumur, publié en 1712 dans les travaux de l'Académie des Sciences [...] Au chapitre "Reproduction" de l'Encyclopédie, on trouve : "Par reproduction, on entend ordinairement la reproduction d'une chose qui existait précédemment et qui a été détruite depuis. Exemple : la reproduction des membres de l'Écrevisse". C'est Buffon, semble-t-il, qui donne au terme de reproduction une signification plus large. Dans l'Histoire naturelle des animaux de 1748, la reproduction désigne non seulement la reformation des parties amputées, mais la génération des animaux. Le chapitre III, intitulé "De la reproduction en général", débute ainsi : "Examinons de plus près cette propriété commune à l'animal et au végétal, cette puissance de produire son semblable, cette chaîne d'existences successives d'individus qui constitue l'existence réelle de l'espèce".

Ainsi, avec l'idée de reproduction, nous sommes à même de penser biologiquement le rapport entre l'individu et l'espèce. Mais il s'agit de prendre la question à partir des seuls existants concrets : les individus, comme nous le répète Aristote. Ce sont des individus qui se reproduisent. Qu'en est-il ?

L'individualité, par les difficultés théoriques qu'elle suscite, nous oblige à dissocier deux aspects des êtres vivants immédiatement et naïvement intriqués dans la perception de ces êtres : la matière et la forme. L'individu c'est ce qui ne peut être divisé quant à la forme, alors même qu'on sent la possibilité de la division quant à la matière. [6].

Qu'est-ce donc qu'un *individu* ? L'individu se présente

comme indivisible (tout), et individuel (singulier). Or, la reproduction apparaît à la fois comme perpétuation et effraction de ces deux aspects pourtant essentiels à l'idée même d'organisme vivant.

Le corps vivant enfin est-il un corps comme les autres ?

Sans doute il consiste, lui aussi, en une portion d'étendue reliée au reste de l'étendue, solidaire du Tout, soumise aux mêmes lois physiques et chimiques qui gouvernent n'importe quelle portion de la matière. Mais, tandis que la subdivision de la matière en corps isolés est relative à notre perception, tandis que la constitution de systèmes clos de points matériels est relative à notre science, le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même. Il se compose de parties hétérogènes qui se complètent les unes les autres. Il accomplit des fonctions diverses qui s'impliquent les unes les autres. C'est un individu, et d'aucun autre objet, pas même du cristal, on ne peut en dire autant, puisqu'un cristal n'a ni hétérogénéité de parties ni diversité de fonctions. Sans doute il est malaisé de déterminer, même dans le monde organisé, ce qui est individu et ce qui ne l'est pas. La difficulté est déjà grande dans le règne animal ; elle devient presque insurmontable quand il s'agit des végétaux. Cette difficulté tient d'ailleurs à des causes profondes, sur lesquelles nous nous appesantirons plus loin. On verra que l'individualité comporte une infinité de degrés et que nulle part, pas même chez l'homme, elle n'est réalisée pleinement. Mais ce n'est pas une raison pour refuser d'y voir une propriété caractéristique de la vie. [...] Dans le cas de l'individualité, on peut dire que, si la tendance à s'individuer est partout présente dans le monde organisé, elle est partout combattue par la tendance à se reproduire. Pour que l'individualité fût parfaite, il faudrait qu'aucune partie détachée de l'organisme ne pût vivre séparément. Mais la reproduction deviendrait alors impossible. Qu'est-elle, en effet, sinon la reconstitution d'un organisme nouveau avec un fragment détaché de l'ancien ? L'individualité loge donc son ennemi chez elle. Le besoin même qu'elle éprouve de se perpétuer dans le temps la condamne à n'être jamais complète dans l'espace. Il appartient au biologiste de faire, dans chacun des cas, la part des deux tendances. C'est donc en vain qu'on lui demande une définition de l'individualité formulable une fois pour toutes, et applicable automatiquement. [...] Concluons donc que l'individualité n'est jamais parfaite, qu'il est souvent difficile, parfois impossible de dire ce qui est individu et ce qui ne l'est pas, mais que la vie n'en manifeste pas moins une recherche de l'individualité et qu'elle tend à constituer des systèmes naturellement isolés, naturellement clos. [4].

Comment comprendre que *"nulle part, pas même chez l'homme, l'individualité n'est réalisée pleinement"* ? C'est la reproduction qui donne la clef. En effet, un individu parfait, donc absolument autosuffisant, ne se reproduirait pas : la reproduction signe la divisibilité : en se divisant, l'individu montre une imperfection, celle de son indivisibilité. Mais c'est justement cela qui le caractérise. Indivisible comme être singulier, il a en lui la capacité de se diviser pour donner forme à un autre que lui qui est en même temps identique à lui, qui est "un peu" lui-même, un "peu" qui fait tout...

Se reproduire est donc une question de vie et de mort, au sens strict.

Avec Kant, nous pouvons dire que le vivant est tout à la fois *"cause et effet de lui-même"*.

Mais pour juger quelque chose, que l'on reconnaît comme produit naturel, également aussi comme fin, par conséquent en tant que fin naturelle, il faut encore quelque chose de plus [que la causalité mécanique], si toutefois il n'y a pas là de contradiction. Je dirai anticipativement qu'une chose existe comme fin naturelle, lorsqu'elle est cause et effet d'elle-même (bien que ce soit en un double sens) ; il y a là, en effet, une causalité telle, qu'elle ne peut être liée avec le simple concept d'une nature, sans qu'on n'attribue à celle-ci une fin, mais qui peut alors être pensée sans contradiction, sinon être comprise. Avant de l'analyser complètement nous expliquerons la détermination de l'Idée d'une fin naturelle par un exemple.

Premièrement un arbre produit un autre arbre suivant une loi naturelle connue. Or l'arbre qu'il produit est de la même espèce ; ainsi il se produit lui-même selon l'espèce, en laquelle continuellement produit par lui-même d'une part comme effet, d'autre part comme cause et ne cessant de se reproduire lui-même, il se maintient constamment en tant qu'espèce.

Deuxièmement, un arbre se produit aussi lui-même en tant qu'individu. Nous nommons, il est vrai, seulement croissance cette sorte d'effet ; il faut toutefois prendre ceci en un sens tel, que la croissance se distingue entièrement de tout accroissement suivant des lois mécaniques, et il faut la considérer, bien que sous un autre nom, comme l'équivalent d'une génération. La plante donne tout d'abord à la matière qu'elle incorpore une qualité spécifique et particulière, que le mécanisme de la nature extérieure ne peut fournir, et par la suite le plante se forme elle-même, grâce à une substance qui en sa composition est son produit propre. En effet, bien qu'il ne faille la considérer relativement à ses parties constitutives, qu'elle reçoit de la nature extérieure, que comme une simple éduction[1], on constate cependant dans la dissociation et la recomposition de cette matière brute une telle originalité de la faculté de dissocier et de former chez ce genre d'être naturels, que tout art en demeure infiniment éloigné, s'il tente de reconstituer ces produits du règne végétal à partir des éléments qu'il obtient en les décomposant ou bien encore à partir de la matière que la nature leur fournit pour leur nourriture.

Troisièmement, une partie de cette créature se produit également elle-même de telle sorte que la conservation d'une partie dépend de la conservation d'une autre parti et réciproquement. L'œil d'une feuille d'arbre, enté sur le rameau d'un autre arbre, donne naissance sur un pied étranger à une plante de sa propre espèce, de même la greffe sur un autre arbre. C'est pourquoi on peut considérer chaque rameau, chaque feuille d'un même arbre comme simplement greffé ou écussonné sur celui-ci, c'est-à-dire comme un arbre existant pour lui-même, qui s'attache simplement à un autre arbre et se nourrit comme un parasite. Les feuilles sont, il est vrai, des produits de l'arbre, mais elles le conservent à leur tour ; en effet, un

dépouillage répété des feuilles tuerait l'arbre et la croissance de celui-ci dépend de l'action des feuilles sur le tronc. Je me contenterai de mentionner en passant certaines propriétés de ces créatures, bien que ces propriétés soient parmi les plus admirables des créatures organisées : l'auto-défense de la nature chez ces créatures à l'occasion d'une lésion, où le manque d'une partie, nécessaire à la conservation des parties voisines, est compensé par les autres parties ; — les monstruosités ou difformités dans la croissance provenant du fait que certaines parties, en raison de déficiences ou d'obstacles, se forment d'une manière tout à fait nouvelle, afin de conserver ce qui existe, et produisant ainsi une créature anormale. [25].

Kant [25], se servant de l'exemple de l'arbre, nous dit que le vivant est *"cause et effet de lui-même"* à trois niveaux, indissociables : l'espèce, l'individu et les parties qui le constituent. Capable de se produire lui-même à trois niveaux. Ainsi, la reproduction intervient à l'intérieur et à l'extérieur de l'organisme. Un organisme vivant est capable de "poiésis", production. C'est un *"système autopoiétique"*, pour reprendre l'expression de Varela.

Les systèmes vivants sont des systèmes autopoiétiques dans l'espace matériel. La diversité des systèmes vivants est patente et dépend de la reproduction et de l'évolution. Or, ces deux propriétés ne font pas partie de la description de l'organisation vivante en tant qu'autopoièse ; pourtant, les systèmes vivants sont parfaitement définis en tant qu'unités par l'autopoièse. En fait la reproduction exige l'existence préalable d'une unité à reproduire et elle est donc nécessairement seconde par rapport à cette unité. L'évolution requiert la possibilité d'une transformation au cours et par l'intermédiaire de la reproduction : elle est donc nécessairement un phénomène second par rapport à la reproduction. Ainsi, une approche de la phénoménologie des systèmes vivants, incorporant la reproduction et l'évolution, suppose de les comprendre d'abord comme unités autopoiétiques. [33].

2. L'homme : nature et culture, besoin et désir, déterminisme et volonté : le problème de la liberté et du symbole.

Il semble que nous soyons bien au cœur de la "reproduction". Mais avons-nous atteint "la reproduction humaine" ?

D'une certaine façon, oui : l'homme est un être vivant. Pourtant, nous parlons rarement de "reproduction humaine", sinon dans un service de biologie, pour indiquer des processus naturels en partage avec les autres vivants. Parler de "reproduction humaine" c'est donc déjà se situer d'un certain "point de vue". Un homme et une femme diraient qu'ils ont "fait" ou désirent ou veulent "faire un enfant", où le verbe "faire" traduit simultanément un fait de reproduction sexuée et un moment intime de leur vie sexuelle.

Mieux, une femme "attend" un enfant, ce qui va avec l'idée que nous pourrions nous faire de l'aspect humain de la reproduction comme *tension vers* un être désiré. En ce sens, c'est de procréation qu'il faudrait parler. Et, de la reproduction à la procréation, le changement est capital.

Le préfixe *"pro"*, grec ou latin, traduit un *"en avant"*. Un engagement est impliqué dans le fait de donner, de transmettre la vie, de "créer" un individu nouveau, de *"faire naître du néant"*. Cet engagement recouvre, redouble et dépasse, englobe et imprègne, symbolise le phénomène naturel.

Mais alors, de nécessaire et suffisant dans le cadre purement biologique, celui-ci apparaît comme nécessaire et insuffisant si l'on prend le point de vue de ceux qui provoquent ou espère sa réalisation. Le biologique s'inscrit dans l'existentiel, le social, le culturel.

La vie humaine peut avoir un sens biologique, un sens social, un sens existentiel. Tous ces sens peuvent être indifféremment retenus dans l'appréciation des modifications que la maladie inflige au vivant humain. Un homme ne vit pas uniquement comme un arbre ou un lapin. [7].

C'est évident, encore faut-il en tirer tous les enseignements. Car les *normes* auxquelles le phénomène de la reproduction est soumis, sont issues de ce réseau complexe de critères indissociables, même si, de façon abstraite ou rationnelle (objective ? technique ? scientifique ? etc.) on le peut.

Ainsi, parler de "reproduction humaine" c'est ne tenir que l'aspect biologique et technique, sans pour autant parvenir à le couper radicalement des aspects psychologique, existentiel, symbolique, culturel, car c'est inconcevable, impensable sans eux, justement.

C'est bien là que surgissent des difficultés qui, pouvant ne pas relever de la technique proprement dite, trouvent leur origine dans la façon dont on peut ou doit l'appliquer à tel cas, telle situation, à telle ou telle demande formulée par des individus qui ont un "projet d'existence", des désirs, des espoirs, des croyances, etc. Et nous devons même ajouter que la technique "proprement dite" est aussi à l'origine de difficultés qui s'expriment dans le social et l'existentiel.

En effet, il y a plus : on peut dire que le phénomène biologique naturel est, pour une part de son déroulement, d'autant moins nécessaire qu'on peut maintenant lui substituer un artifice technique, faisant du phénomène biologique l'effet d'un protocole instrumental et de la puissance technoscientifique. Dès lors, à "l'attente" naturelle, à la "loterie génétique" dans l'avènement d'un garçon ou d'un fille, etc., semble se substituer progressivement, insidieusement même, la possibilité d'un choix volontaire, effet d'une puissance sinon réelle, du moins de plus en plus imaginée, espérée ou revendiquée.

Alors, paradoxalement, réduite en fait ou en droit à une *possibilité* technique (relative tout de même, mais idéalisée comme absolue), la "reproduction humaine" est le lieu d'un partage entre le biologique et le sexuel, entre l'animal et l'humain, qui ne va pas sans une *scission* du corps lui-même, tour à tour lieu de besoins et de désirs, instrument de la volonté, source de plaisirs, "lieu" habité et désaffecté

selon les situations.

On assiste ainsi à une mise à distance du phénomène naturel qui s'accompagne d'une exacerbation et d'une libération du désir servi par une volonté, laquelle, aidée par la technoscience, semble pouvoir réaliser le projet cartésien (mal compris) de maîtrise et de possession de la nature.

Toutefois, ce n'est ni si simple, ni si neutre, car l'engendrement humain met l'accent sur *l'avènement de l'être à venir* plutôt que sur la répétition et le redoublement biologique du même. De la reproduction à la procréation, nous passons du niveau des lois de la nature au niveau humain du désir, de la raison, de la volonté, de la liberté, des repères culturels. Une tension, un déchirement naît de la divergence possible entre la voie technique et l'aspiration éthique et existentielle. D'un côté l'indéniable progrès technoscientifique, de l'autre une diversité des points de vue quant à la poursuite et à l'exploitation de ce progrès, en particulier dans le cadre de la "reproduction".

Au cœur de ce débat, il est nécessaire de faire intervenir, ne serait-ce que schématiquement, la conception humaine du *corps*.

Au début de cette partie, nous avons vu en quoi le corps vivant pouvait être dit *"système autopoiétique"*. Il s'agit maintenant de mieux comprendre en quoi le corps peut être dit humain.

Sans entrer dans les détails de certaines analyses, ayons à l'esprit l'*ambiguïté* du corps, entre l'être et l'avoir, entre le corps que je suis et le corps que j'ai. Pour reprendre une distinction faite, entre autres, par Malherbe, nous pouvons distinguer trois niveaux à partir desquels le corps peut être pensé : le corps objectif, le corps psychique et le corps symbolique.

Le corps psychique est à la jointure de deux ordres : l'ordre biologique qui préside au fonctionnement de l'organisme et l'ordre langagier qui structure la culture dans laquelle s'insère le corps organique et en dehors de laquelle il ne serait pas le corps d'un être humain.

[...] Par facilité de langage, on parlera donc de corps organique, corps psychique et corps symbolique. Le corps psychique est essentiellement relationnel puisque c'est dans la relation à autrui que se manifeste avec le plus d'acuité la tension entre l'ordre organique et l'ordre symbolique et que, par conséquent, le sujet est le plus vigoureusement délogé des certitudes qu'il se forge à son propre propos. Inversement, les relations à autrui sont à la fois de part en part symboliques puisqu'elles se jouent dans le milieu du langage, et de part en part organiques puisqu'elles mettent toujours en jeu la présence mutuelle des corps vécus. [26].

Ainsi, on ne peut parler de corps humain sans faire intervenir la complexité du milieu dans lequel il *devient* humain, c'est-à-dire prend un *sens symbolique*. Cette notion de milieu, essentielle à une réflexion sur le vivant, trouve ici une extension humaine qui rompt avec le milieu en biologie. Il faut comprendre le niveau symbolique.

Il tient à ce que le réel n'est pas "reçu tel quel" par le sujet qui n'aurait plus qu'à se mettre à son écoute pour le "lire" à livre ouvert. Une activité essentielle de l'esprit le constitue comme réel (humain) sur le mode et dans la direction du symbole. Cassirer le montre de façon très claire :

Toutes les grandes fonctions spirituelles partagent avec la connaissance la propriété fondamentale d'être habitées par une force originairement formatrice et non pas simplement reproductrice. Loin de se borner à exprimer passivement la pure présence des phénomènes, une telle fonction lui confère, par la vertu autonome de l'énergie spirituelle qui se trouve en elle, une certaine «signification», une valeur particulière d'idéalité. Cela est aussi vrai de l'art que de la connaissance, de la pensée mythique que de la religion : le monde d'images dans lequel vit chacune de ces fonctions spirituelles n'est jamais le simple reflet d'un donné empirique ; il est au contraire produit par la fonction correspondante suivant un principe original. Toutes les fonctions de l'esprit engendrent ainsi leurs propres configurations symboliques qui, bien que fort différentes des symboles de l'intellect, ne leur cèdent en rien quant à la valeur de leur origine spirituelle. Il n'est aucune de ces configurations qui se puisse déduire des autres ou qui s'y ramène purement et simplement : chacune renvoie à un point de vue spirituel bien défini et chacune constitue, à l'intérieur de ce point de vue et à travers lui, un aspect particulier du "réel". 11 convient donc de voir en elles non pas les différentes manières qu'aurait un réel-en-soi de se révéler à l'esprit, mais bien les diverses voies que suit l'esprit dans son processus d'objectivation, c'est-à-dire dans sa révélation à lui-même. Que l'on considère en ce sens l'art, le langage, le mythe ou la connaissance, immédiatement ils donnent naissance à un problème d'ensemble ; ainsi s'ouvre un accès nouveau à une philosophie générale des sciences de l'esprit. [9].

Ainsi, la reproduction humaine, au plan biologique, ne peut se comprendre que si l'on a à l'esprit que la réalité que l'on pourrait croire saisie immédiatement par l'esprit et telle quelle reproduite, est *originairement* mise en forme. C'est uniquement sur le mode et dans la direction dessinée par le sens ainsi symbolisé dans et par le langage, que nous appréhendons ce qui, dès lors , peut dit notre "réalité". Une chose (res) n'est "réelle" que dans la mesure où elle est habitée par le sens. Le sens, dit Merleau-Ponty, c'est *"la rencontre de l'humain et de l'inhumain"*.

L'ensemble des symboles constitue la *culture*, c'est-à-dire le *milieu* dans lequel l'esprit est mis en valeur (étymologie de culture), se développe, se constitue, se révèle à lui-même, de la même manière que le corps se développe dans un milieu biologique.

Mais alors, l'idée que nous nous faisons de la reproduction est elle-même symbolique. Elle n'est pas la "simple" reproduction de ce que nous pourrions observer dans la nature. D'ailleurs la "Nature" elle-même n'est jamais qu'un horizon vers lequel tend l'esprit, une Idée, et la science n'est qu'une *"hypothèse à l'infini"* portant sur cette Idée, comme le montre Husserl (Krisis). Jamais nous n'avons accès directement à elle ; nous ne pouvons y accéder que par ces

"formes symboliques" qui relèvent toutes d'activités de l'esprit, comme le langage, l'art, le mythe ou la science.

Ainsi, la reproduction humaine n'est pensable, c'est-à-dire aussi bien n'a de *réalité*, qu'à partir de la symbolisation qui nous *constitue* comme êtres de langage, sujets pensants et parlants, tout en étant une manifestation majeure de l'activité formatrice originaire de l'esprit. Dès lors, clinicien, chercheur, patient et philosophe, entre autres, révèlent une *"direction empruntée par le sens"*, dit Cassirer, une *"forme symbolique"* dynamique qui rend intelligible la réalité. Celle-ci ne préexiste pas aux formes symboliques : elle résulte au contraire de l'activité de l'esprit, de la construction de l'objet par l'esprit. On pourrait dire, finalement, que "la" réalité "en soi" ne serait qu'une synthèse idéelle et idéale, inachevée à l'infini, *visée* par chacune des approches parcellaire et relative des sujets dont chacun pourtant pense donner une vision universalisante à son niveau, de son point de vue.

De ce qui précède, nous pouvons tirer que l'idée de "reproduction humaine" exige que soient saisis la rupture artificielle et le lien vivant entre l'ordre *biologique* et l'ordre *culturel*.

Il faut comprendre aussi que les progrès technoscientifiques ont contribué à accentuer la rupture tout en donnant le sentiment que le pouvoir était donné à l'homme de maîtriser l'organique. Or, ce pouvoir technique pose justement des problèmes spécifiques qu'il faut maintenant aborder.

IV. LE PROBLÈME TECHNIQUE DANS LE DOMAINE MÉDICAL

Deux étapes pour explorer rapidement cette question générale, avant de l'appliquer à la reproduction (mais il est nécessaire d'en passer par là pour comprendre les présupposés de la question portant sur la reproduction humaine) :

- comment en sommes-nous arrivés à poser les principes de cette maîtrise technique de l'organique, au point de parvenir parfois à une pure et simple "instrumentalisation" du corps ?
- en quels termes peut-on poser le problème de la technique et de son usage, en rupture avec l'idée d'une "neutralité" de la technoscience ?

1. Principes philosophiques de la maîtrise technique de l'organique

C'est à l'histoire, très ramassée, de la connaissance du vivant, de sa modélisation théorique, qu'il faut lier les possibilités et les difficultés présentes dans le domaine de la reproduction. Car il y va de notre façon d'envisager le corps comme objet sur lequel nous pouvons exercer notre pouvoir technique.

La rupture s'opère au XVIIe siècle, au moment où Descartes fonde le projet galiléen de *"mathématisation de la nature"*. Au bout de cet enjeu théorique majeur se profile la possibilité de nous rendre *"comme maîtres et possesseurs de la nature"* et, finalement, la réalisation d'un véritable médecine scientifique :

Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusque où elles peuvent conduire et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'ont doit le chercher. Il est vrai que celle qui est maintenant en usage contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable ; mais, sans que j'aie aucun dessein de la mépriser, je m'assure qu'il n'y a personne, même de ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait n'est presque rien, à comparaison de ce qui reste à y savoir, et qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. [11].

Descartes vide le vivant du souffle (*pneuma*) qui l'animait selon Aristote, son principe de vie, l'âme biologique qui présidait au déroulement des étapes de la vie, jusqu'à l'état d'adulte sain capable de vivre au sens achevé du terme, au sens final, excellent, et capable aussi de se reproduire. Mais la rationalisation moderne ne peut intégrer au langage mathématique cette âme qui qualifie l'être vivant. La science moderne est science *"de l'ordre et de la mesure"*, quantification du réel. Ici, la "réalité" du corps vivant relève de la *disposition* des organes et des fonctions qui en sont les effets mécaniques. Le rapport entre structure et fonction se dit en termes de mécanisme et de machine. Ainsi, avec Descartes, sur le mode d'une "fable du monde", fable de la science, le vivant s'automatise, non dans un sens finaliste, mais sur le modèle de l'automate, tel le canard de Vaucanson.

Je désire que vous considériez, après cela, que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; la réception de la lumière, des

sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieurs ; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire; les mouvements intérieurs des appétits et des passions; et enfin les mouvements extérieurs de tous les membres, qui suivent si à propos, tant des actions des objets qui se présentent aux sens, que des passions, et des impressions qui se rencontrent dans la mémoire, qu'ils imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme : je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. [12].

C'est essentiel pour comprendre ce qu'il advient de l'emprise du technique sur l'organique. En effet, à partir du moment où la technique relève d'une application de la science, et où le vivant lui-même est considéré comme une machine, certes infiniment plus subtile que celle que les hommes fabriquent, on peut concevoir un progrès dans la maîtrise technique de l'organique.

À partir de là l'homme, technicien, peut à sa manière, et selon son point de vue, intervenir dans le déroulement du cours de sa vie mécanique, en formant, déformant, transformant son corps, selon ses désirs et sa volonté. Le corps objectif et physique lui est accessible au même titre que toute autre partie de la nature.

2. Le problème technique, en rupture avec l'idée d'une "neutralité" de la technoscience

a) Tout d'abord, il est indéniable que la médecine doit pouvoir bénéficier des avancées techniques. Canguilhem montre bien que le rapport entre tradition et innovation n'est pas simple. Au fond, le progrès étant très rapide, *"l'expérience d'usage"* des découvertes n'a pas le temps d'opérer et, conséquence semble-t-il inéluctable, elles ont des effets pervers et, en même temps, sont déjà dépassées par de nouvelles découvertes et innovations qui, à leur tour, ne seront pas soumises à *"l'expérience d'usage"* qui relève du *"temps biologique"*.

Ainsi, *"la tradition n'est pas que routine et refus de l'invention, elle est aussi, pour toute invention, épreuve d'efficacité, discrimination progressive des bénéfices et des inconvénients, mise au jour de conséquences d'abord latentes, bref, expérience d'usage"*. C'est particulièrement flagrant dans le domaine de la médecine. La rapidité du progrès finit par ne plus laisser le temps à l'homme (la conscience) d'intégrer et maîtriser le pouvoir nouveau qui lui est donné d'agir sur lui-même (son corps, son esprit). *"L'engouement pour le progrès technique privilégie la nouveauté par rapport à l'usage."* Conséquence, le temps *"biologique"* nécessaire à la prise de conscience des limites et des erreurs est remplacé par le temps *"technique"*. *"L'invention technique s'inscrit désormais dans le temps technique, qui est affolement et discontinuité, en dehors du temps biologique, qui est maturation et durée."* Nous sommes assaillis par de nouvelles possibilités d'action, d'intervention, un accroissement du pouvoir médical au point d'inverser le rapport entre technique et biologique : ce n'est plus le technique au service du biologique, c'est le biologique intégré de force au progrès technique des inventions, de l'accélération fulgurante des innovations.

Mais, pourrions-nous accepter que la médecine ne bénéficie pas des innovations techniques ? Non, bien sûr. Nous attacher de façon rigide à la *"tradition"* ne pourrait passer que pour une attitude *"réactionnaire"*. Mais nous avons conscience que ce n'est pas aussi simple ni simpliste... Alors il faut en accepter les *problèmes*, les affronter, et ils ne sont pas seulement médicaux mais sociaux, économiques, politiques, moraux. Il y a va des valeurs les plus hautes. Telle est la *"crise de la conscience médicale"* à laquelle nous confrontés., telle que Canguilhem l'analysait en... 1959 ! Les choses se sont accentuées, c'est un euphémisme...

La médecine, qui ne peut et ne doit refuser, pour la défense de la vie, aucun des secours que la vie peut recevoir de la technique, se trouve être, nécessairement et électivement, le champ dans lequel le vivant humain prend conscience du conflit, de la discordance entre les valeurs organiques et les valeurs mécaniques, au sens très large d'artifice. Comme, en outre, la médecine, aussi bien que toute autre forme d'activité technique, est aujourd'hui un phénomène à l'échelle des sociétés industrielles, des choix de caractère politique se trouvent impliqués dans tous les débats concernant les rapports de l'homme et de la médecine. [5].

b) Mais, en second lieu, le problème tient aussi à ce que la technique n'est plus neutre. Elle génère des changements dans les comportements, elle suscite de nouvelles façons de penser, de nouveaux désirs.

La technique pourrait en effet être prise et comprise comme un simple *moyen* dont le problème ne serait que celui de son usage, bon ou mauvais. En ce sens, la *fin* de la technique n'étant pas technique, relèverait alors de cet usage qui en déterminerait l'application. Ce serait une conception *"instrumentaliste"* de la technique considérée comme *"indépendante des sujets, de leurs croyances, intérêts et mœurs (donc objective) et des contextes naturels, sociaux ou culturels (donc universels)"* [18]. Les fins étant celles de l'homme, la technique, prise "en soi", semblerait être dépourvue de finalité. Cette "neutralité" de la technique comme simple moyen doit être reconsidérée car elle n'est plus *suffisante*, même si elle doit être prise en compte. C'est qu'avec *"la "révolution" cartésienne, puis la révolution industrielle, naît la "technologie" comme "technique nourrie par les progrès de la science" : la science utilise et produit des objets techniques, interactions et boucles de rétroaction positive entre science et technique ; de là la*

création du terme "technoscience" et de l'expression "recherche et développement technoscientifiques" (RDTS).

Nous pouvons suivre ici l'argumentation de Gilbert Hottois :

Dans une société démocratique respectueuse des libertés individuelles — notamment de pensée, d'expression, d'association, de recherche, d'entreprise, etc. —, les techniques et les sciences tendent à "excéder" la société. Il ne s'agit plus de la transversalité moderne qui affirmait l'universalité supra-culturelle de l'objectivité scientifique et de l'opérabilité technique, ancrées l'une et l'autre dans leur adéquation au réel, garantie d'un progrès univoque et unificateur de l'humanité. Il s'agit plutôt d'une transgression des ordres sociaux et culturels par des découvertes-inventions technoscientifiques ouvrant des possibles individuels et collectifs non anticipés. Qu'il s'agisse des technologies de l'information et de la communication, de la biomédecine ou des biotechnologies, la poursuite de la RDTS [Recherche et Développement technoscientifiques] engendre, à moyen ou à long terme, des formes de vie et de société que nous n'avons pas prévues. Il serait simpliste de penser que les investissements consentis par les forces économiques, financières et politiques dans des sociétés de liberté et de mobilité permettent d'orienter et d'anticiper fermement non seulement les résultats de la RDTS qu'ils subventionnent, mais aussi tout ce que les individus et les collectivités feront de ces résultats, lorsqu'ils seront disponibles et qu'ils serviront, notamment, de tremplins pour de futures recherches technoscientifiques. Reprenons l'exemple de la procréation médicalement assistée. Au départ, un objectif : pallier la stérilité de couples mariés désireux d'avoir un enfant. Au fil du développement technoscientifique et des cheminements imprévisibles des désirs, des intérêts et des fantasmes individuels et collectifs sont apparus, en moins de deux décennies, une foule de possibles problématiques : diagnostic préimplantatoire, test génétique, embryons congelés et surnuméraires, don d'embryon ; fécondation in vitro pour femmes seules, veuves, homosexuelles, ménopausées, mère porteuse ; choix du sexe ; eugénisme ; culture de cellules souches embryonnaires, création d'embryons pour la recherche, clonage à visée thérapeutique ou reproductive... L'investissement initial d'une technique ne prédétermine pas de manière contraignante ses usages, applications, évolutions futures. Est-ce un rappel de sa neutralité ? C'est plutôt une invitation à reconnaître que son immersion dans un ordre social (symbolique, moral, juridique, économique...) mais aussi naturel (environnement) ne l'épuise pas et qu'elle est un facteur puissant d'évolution et de création continuée du social et du naturel.

La modernité avait pour la science et la technique un rêve positiviste et progressiste d'émancipation, d'égalité et de fraternité, simple et homogène. Aujourd'hui, nous sommes dans un monde-devenir complexe, hétérogène, interactif, qui fait davantage songer au buissonnement qu'à la marche unifiée de l'histoire. Individualistes et multiculturelles à des degrés divers, inégalement référées à la RDTS motrice, les sociétés sont confrontées au pullulement des techniques — low ou high tech — autant qu'aux investissements divers et mobiles des techniques par les désirs et les intérêts. Nous vivons dans une civilisation à la fois polytechnique et polysymbolique en voie, chaotique, de mondialisation. La "postmodernité technosymbolique" ne produit pas les techniques comme neutres et les sciences comme désintéressées ; mais elle ne les inscrit pas davantage comme univoquement prédéterminées par des intérêts et partis pris qui en épuiseraient la valeur, la signification et l'avenir. [22].

Ces points étant posés, nous pouvons suivre les répercussions de ces problèmes dans le cadre plus étroit de la reproduction humaine.

V. ASPECTS ESSENTIELS DE L'INTERVENTION TECHNIQUE SUR LA REPRODUCTION HUMAINE

Je m'en tiendrai à l'essentiel.

Tous les aspects du *pouvoir* sur le déroulement de la reproduction sont présents : empêcher, arrêter, favoriser, améliorer, remplacer les processus *naturels* de la reproduction, tout cela est désormais possible. Il reste que cette extension considérable du *champ des possibles* ne va pas sans poser une série de questions qui ouvrent sur autant de problèmes car les positions, les *points de vue*, les conceptions peuvent diverger au point d'être radicalement inconciliables.

Dans tous les cas, c'est à une pensée de l'homme, de la vérité, de l'existence et, fondamentalement, de l'éthique que nous sommes confrontés. Nombre de points abordés dans le premier cas (pouvoir d'empêcher et arrêter le processus de la reproduction), se retrouvent dans les autres. Cependant, il est bon de les aborder aussi séparément .

Maîtrise technique de la reproduction humaine à quatre niveaux :

— empêchement et arrêt du processus ;

— objectivation de l'embryon ;

— artificialisation du processus ;

— normalisation du résultat.

1. La maîtrise de l'arrêt de la reproduction : prévenir, empêcher ou arrêter (contraception et avortement)

D'une façon générale, trois aspects sont à prendre en compte dans l'interruption volontaire de grossesse (IVG) :

— *l'aspect humain* : il s'agit d'une grossesse. Et, quand bien même il y aurait une volonté d'y mettre fin de la part de la femme enceinte, cet épisode est lié à son intimité, son histoire, ses droits, son éthique, son humanité. C'est une question de sens et de valeur de l'existence, des désirs, du rapport à son corps, des peurs face à l'avenir, face aux autres, des craintes ancestrales, etc.

— *l'aspect technique et médical*, qui engage celui qui pratique l'interruption de grossesse, ses droits et ses

devoirs, mais aussi le sens qu'il donne au rôle de la médecine, à l'existence, à l'homme.

— enfin, *le statut de l'embryon*, si problématique.

La première question qui se pose ici est celle du *désir* et de la *volonté*. Paradoxalement, c'est sous la forme d'un refus d'enfant et d'une possibilité technique d'empêchement que l'on mesure l'importance de la rupture entre procréation et sexualité, entre l'ordre du biologique et l'ordre du désir et, au sein même du désir, entre désir sexuel, désir de grossesse et désir d'enfant.

Il ne s'agit pas de s'offusquer de cette dissociation de la *procréation* et de la *sexualité*. Elle existe de fait et appelle qu'une limite de droit dans la façon d'en user soit posée et, si nécessaire, imposée.

Nous croisons ici une question bien plus vaste : dès qu'il a franchi les bornes naturelles, un problème de *limites* se pose à l'homme. Mais c'est bien cet "art des limites" qui le caractérise ! Il en est l'artisan. Et cette limitation propre à l'homme, seule la conscience peut la penser. De ce point de vue, politique et morale sont des formes essentielles de limites humaines, l'une portant sur la *liberté extérieure* (touche les actes effectivement accomplis et mettant en jeu les rapports des hommes entre eux ; le critère est le juste), l'autre sur la *liberté intérieure* (elle atteint l'intention même d'agir et relève d'une pensée du devoir-être ; le critère est le bien). La forme des limites permet de bien distinguer lois naturelles et lois humaines. Sur le plan naturel, un phénomène est *possible, impossible ou nécessaire*. Sur le plan humain, il est *permis, interdit ou prescrit*. Or, concernant le pouvoir que la technique donne à l'homme, il accroît le champ du *possible*. Il revient à l'homme de prendre en charge la tâche de fixer les limites de l'interdit et du prescrit propres à son mode d'être, son *devoir-être* en vue de maîtriser son *pouvoir-être*.

Le pouvoir de décision d'avoir ou non un enfant est alors directement lié au progrès technique. Il y a là une mise à distance des conditions naturelles d'existence, le corps humain devenant lui-même l'objet que la technique peut modifier, ce qui donne à l'homme un pouvoir sur lui-même qui est à la fois libérateur et aliénant. *Libérateur* car, en s'extrayant de la spontanéité naturelle et déterminée de la vie, il prend en charge, en partie, le cours même de son développement et peut ainsi en éviter ou en améliorer les étapes. Du coup, ici, l'homme n'a plus "simplement" un enfant : le *désirant* ou non, il le *veut* ou non. Mais cela peut être *aliénant*, dans la mesure où il peut devenir étranger à lui-même, devenir "autre" (*alius*), être aliéné, c'est-à-dire ne plus correspondre à ce qui fait de lui un homme, par un usage démesuré de ce pouvoir qu'il se donne sur lui-même. Or, le pouvoir de maîtriser le processus de la reproduction au point de l'empêcher ou de l'arrêter, implique une question immédiatement éthique, celle de savoir si l'on veut ou non que l'humanité existe ou non, et à quelles conditions. Quelles que soient les positions prises eu égard aux idéaux politiques ou des espérances existentielles, religieuses ou scientifiques, c'est à cet impératif "ontologique" éthique que l'homme est confronté.

Il existe [...] l'obligation inconditionnelle d'exister de l'humanité, qu'il ne faut pas confondre avec l'obligation conditionnelle d'exister de tout individu particulier. [20].

C'est dans ce *rapport* entre le conditionnel et l'inconditionnel au sein de la conscience, qu'il faut comprendre le *passage* du désir individuel à l'autonomie morale. Celle-ci n'a de sens que si l'on entend la capacité qu'a l'homme de se donner à lui-même (*auto*) une loi (*nomos*) en fonction de laquelle il *doit*, donc *peut* être fait usage du pouvoir de réaliser ses fins : ici, empêcher ou mettre un terme à un processus par ailleurs naturel, celui de la reproduction. Et, comme dit Jonas : *"la responsabilité est un corrélat du pouvoir, de sorte que l'ampleur et le type du pouvoir déterminent l'ampleur et le type de la responsabilité"* (p. 246).

Lorsque Kant montre que ce n'est pas le fait qui doit régler le devoir, il permet de penser que, si l'on doit, c'est que l'on peut, et non l'inverse. En effet, envisager que l'on ne puisse pas accomplir ce que l'on doit, c'est-à-dire ce que la raison nous prescrit impérativement de faire, c'est ruiner le principe qui émane de la raison, tout principe moral. Mais, dans la situation qui nous concerne, nous sommes mis "devant le fait accompli" : nous pouvons mettre un terme, nous pouvons empêcher, nous pouvons modifier, etc. Dès lors, le contenu du devoir est engendré, comme le montre Jonas, par le pouvoir qui nous est donné par la technique. Voilà pourquoi il dit : *"Kant disait : "Tu dois, donc tu peux." Nous devons dire aujourd'hui : "Tu dois, car tu fais, car tu peux", autrement dit ton pouvoir exorbitant est déjà à l'œuvre."*

Mais s'agit-il du même "pouvoir" dans les deux formules, de Kant et de Jonas ? Non, et Jonas le reconnaît de suite. Chez Kant, il s'agit du pouvoir intérieur, caractéristique de la *personne*, du sujet moral, pouvoir de soumission du penchant sensible (inclination, désir, passion) à l'obligation morale ; chez Jonas, il s'agit du pouvoir tel qu'il se manifeste dans des réalisations concrètes et face auxquelles la même personne doit prendre position, se déterminer à en suivre ou non les influences.

Notre *jugement* peut être influencé par ce que nous propose la technique, mais cette influence n'est pas *nécessairement* déterminante, heureusement, c'est-à-dire qu'elle ne l'emporte pas nécessairement ou fatalement sur ce à quoi nous estimons devoir obéir, l'impératif ontologique dont nous parlions plus haut. Nous pouvons tenir ensemble, comme principes, les deux propositions, celle de Kant et celle de Jonas.

Autrement dit, si, bien entendu, il n'est pas question de remettre en question la liberté qu'a l'individu de régler son existence selon ses désirs et sa volonté, il n'en demeure pas moins que se pose *la question éthique de la responsabilité* de chacun vis-à-vis de l'humanité en lui, dont il est porteur et qui en fait une personne au sens moral du terme. Il est dès lors responsable du jugement qu'il porte en vue de résoudre les situations dans lesquelles il est plongé, qu'il les ait provoquées ou subies.

Ainsi, la possibilité technique de mettre un terme à la

reproduction, oblige à penser le rapport entre *vouloir, pouvoir et devoir*. En effet, le vouloir est proportionné au pouvoir et c'est dans le contrôle par l'homme lui-même de ce pouvoir que peut se manifester et se réaliser son vouloir. La liberté de décision culmine dans le pouvoir que l'homme a de faire de lui-même l'objet sur lequel il exerce ce pouvoir. Dès lors, sa responsabilité est entière.

Dans cette situation, pour une femme, le rapport au corps est *complexe* car l'être et l'avoir se mêlent de façon multiple et parfois contradictoire : le corps qu'elle *est* (désirs, libération sexuelle et intimité de la grossesse), ou le corps qu'elle *a* (dans une situation de chômage, de précarité économique, etc. ; mise à distance, objectivation du corps dans le but de se défaire d'une grossesse non désirée et de l'angoisse liée à l'acte abortif ; corps et embryon deviennent des objets sur lesquels elle peut agir, plus ou moins librement). De plus, faire de l'embryon un simple objet renforce la maîtrise et la libération de son corps à l'égard de ce qu'il porte en lui et qui n'est pas lui. Mais, le réduire ainsi à n'être qu'un objet conduit aussi à faire du corps lui-même un objet, objet de désir, offert à la volonté du sujet, jusqu'à le mettre tellement à distance qu'il se déshumanise et peut être pris comme simple instrument, un simple *organe* du pouvoir et du désir.

Insistons sur un point : il ne s'agit évidemment pas de contester ou non la légitimité d'un droit à l'interruption volontaire de grossesse (ce droit étant avant tout posé pour venir en aide à *"personne en danger"*, comme dit Axel Kahn), mais de saisir à quel point quand une décision de cet ordre est prise par une femme ou un couple, elle engage une responsabilité éthique qu'il faut analyser, dont il faut mesurer les enjeux et porter le poids, pour que le vouloir ne soit lui-même pas réduit à un simple valet des désirs, des peurs, du désespoir ou des illusions. Une *critique* joue ici pleinement son rôle comme faculté de discernement des éléments en jeu.

2. Le statut de l'embryon

La nature de ce statut varie selon les points de vue adoptés : scientifique, juridique, religieux, etc.

L'embryon peut tour à tour être considéré comme un obstacle à la liberté et aux désirs de ceux qui l'ont biologiquement "produit", et une émanation vivante d'eux-mêmes, en particulier du corps de la femme en son intimité. Elle fait ainsi l'expérience de *l'altérité* dont nous parlions au début, qui met en jeu un rapport entre le même et l'autre en *soi*, dans son propre corps.

L'embryon peut aussi être pris sous l'angle du chercheur qui voit en lui l'instrument possible d'un progrès dans la connaissance des lois de la biologie et dans la pratique médicale à plusieurs niveaux (procréation, thérapeutique). Question de point de vue...

Nous pouvons, avec Axel Kahn [23], dire que quatre "mécanismes" sont "à l'œuvre dans les atteintes à l'éthique médicale" :

- la *passion scientifique* (nous pourrions évoquer le problème des cellules souches somatiques et des cellules souches embryonnaires, des embryons surnuméraires ou "fabriqués" dans le seul but de la recherche ; les points de vue divergent sur tous ces points) ;
- les *bienfaits allégués d'une expérimentation sur l'homme* pour le progrès médical et les générations futures (cf plus haut les premiers pas de ce "mécanisme" chez C. Bernard) ;
- la *sous-estimation de l'humanité des personnes* sur lesquelles sont menés des essais, notamment les états de la vie dont on prétend contester une humanité suffisante ou prometteuse : l'embryon, le malade en phase terminale, le grand vieillard, les prisonniers, les minorités ethniques ou communautés de pays en voie de développement (cf les "médecins" nazis) ;
- enfin, *la cupidité et les pressions économiques* (les grands laboratoires ; cf les essais pour le vaccin contre le SIDA en Afrique, sans aucun contrôle, dans des conditions déplorables, contre quelques euros et un suivi médical soi-disant garanti).

Ainsi, dans le débat concernant l'embryon, le droits et les devoirs qui lui sont dus, se mêlent ou s'affrontent des positions invoquant des critères de nature différente : ontologique (religieux, moraux), scientifiques ("objectifs" : embryologique, génétique, métabolique), politiques et juridiques (statut légal, droits).

Kant insiste sur le fait que la science n'a affaire qu'à des *phénomènes*, alors qu'ici se pose une question d'ordre *éthique*, et les principes relevant de la moralité échappent par nature au discours scientifique. Le vrai n'est ni le juste ni le bien. Mais les positions éthiques divergent quant à l'instance à laquelle il faut recourir pour reconnaître le statut de personne à un embryon (la mère, l'État, la religion, la morale).

Si l'éthique contient avant tout une réflexion sur les principes en fonction desquels l'homme peut se maîtriser lui-même, alors dans le domaine de la reproduction cette maîtrise atteint un sommet dans la mesure où s'y joue aussi l'existence et le devenir d'un être humain qui, tout en étant *appelé* à être, n'existe pas encore, peut n'être pris que comme une simple *possibilité d'existence*. Or, en tant que tel, il peut ne pas se voir attribuer le même statut qu'un existant. L'éthique traite des principes qui impliquent une responsabilité à l'égard d'autrui, sachant que chacun porte en lui cet autrui dont il est responsable, mais que dans le phénomène de la reproduction, il a face à lui, un *futur* être humain. En en empêchant la naissance, il exerce un pouvoir qui ne peut que l'atteindre *lui-même*, non seulement dans sa chair individuelle, son expérience intime de la vie, mais aussi au niveau de sa conscience en tant qu'en elle seule peut se manifester ce qui fait de lui un homme. Et l'on voit bien que l'enjeu est de taille dès que l'on aborde la question du statut de l'embryon, dans quelque situation que ce soit.

Le problème demeure donc de savoir sur quoi s'appuyer pour distinguer une *chose* et une *personne*, sur quoi fonder

l'idée de personne. Nous pouvons ici adopter le point de vue de Kant, si souvent invoqué, à juste titre.

Nous pouvons alors distinguer tout d'abord la personne (le sujet moral en tout homme, absolument digne de respect), et ce qui relève de la constitution empirique de la personnalité, fruit d'une construction de l'individu par lui-même, où se mêlent son tempérament et son caractère, ce qu'il reçoit de la nature et ce qu'il forge par son éducation, la puissance de son esprit, sa volonté.

Mais un problème se pose car si seule la volonté autonome peut être dite moralement bonne, comment peut-on reconnaître cette qualité à un embryon qui est tout sauf autonome ?

On peut lui dénier le statut de personne et appuyer cette position sur l'idée que la personne se caractérise par la conscience et l'autonomie. Il n'y a alors plus d'obstacle à son utilisation selon nos désirs, quelle que soit la situation : grossesse non désirée, recherche, etc. Mais alors se posera, par principe, la question du statut des sujets dans le coma ou dans des situations où la conscience est altérée (cf. clivage d'Engelhardt entre *humains-non-personnes* (embryon, comateux, etc.) et *humains-personnes*). De plus, l'enfant, n'étant pas autonome, n'est-il alors pas une personne ? On pourrait ajouter qu'il est en devenir et que, à ce titre, il doit être respecté, car il a "en lui" la personne qu'on doit l'aider à devenir. L'innocence de l'enfant renvoie au devoir des adultes, parents, etc. Mais, l'embryon n'est-il pas aussi "en devenir" ? Et jusqu'à quel point remonter pour préciser le "moment" où l'on passe du stade de non-personne à celui de personne ? Et le moment où, n'étant pas encore une personne, l'embryon est encore une "chose" ?

Si nous admettons que le scientifique n'a pas à couper la difficulté car elle n'est pas de son ressort (il dit ce qui est, pas ce qui doit être) ; si nous admettons que le politique et le légiste doivent prendre position, nous sommes à nouveau conduits à chercher un critère sur lequel ils peuvent s'appuyer pour légiférer et décider. Ce n'est pas si simple.

La religion le sait depuis toujours, puisque "l'animation" peut être dite "médiate" ou "immédiate".

Nous pouvons lire dans l'Ancien Testament, Livre d'Isaïe, au chapitre XLIX :

Iahvé m'a appelé, dès le ventre de ma maternel ;

dès les entrailles de ma mère, il a fait mention de mon nom.

[...]

À présent Iahvé a parlé

— lui qui m'a formé dès le ventre maternel pour être son serviteur [...]

À propos de ce passage, Anne Fagot-Largeault [13] montre que, dans la tradition monothéiste *"l'ontologie substantielle (organisme) se complète par une ontologie relationnelle (la personnalisation de cette vie est conférée par le lien avec le Créateur, qui choisit d'appeler l'être à l'existence). Si l'Église catholique insiste pour que la personnalisation intervienne dès l'instant de la fécondation (animation immédiate), elle a longtemps admis une phase prépersonnelle de développement, Dieu attend que le fœtus ait atteint un dével suffisant pour lui proposer son alliance (animation médiate)."*

On peut aussi se défaire de toute référence à une transcendance, dire que tout n'est que convention relative à une époque, un projet politique, un projet d'existence individuel, etc. Mais l'éthique exige que nous revenions aux *principes*, non pour nous raidir contre ce que les faits (fait du progrès, fait du désir, etc.) risquent de nous conduire à trahir, notre humanité, mais pour justement poursuivre cette *réflexion* sur l'humanité en question, donc sur ce que seule notre raison peut nous amener à penser au sujet du sens et de la valeur de nos actes, des fins que nous poursuivons, des moyens que nous employons à ces fins.

On peut donc adopter telle ou telle position vis-à-vis de l'embryon (politique, morale, religieuse, etc.) mais on ne peut échapper à ces interrogations. Le philosophie joue donc son rôle quand il veille à ce qu'aucune difficulté ne soit occultée. Mais il n'est pas le seul. De plus, alors que ce problème se pose à l'évidence quand on décide d'empêcher ou d'arrêter le processus de reproduction, il en va de même dans la situation inverse, celle du désir, parfois acharné, de provoquer et régler ce même processus.

3. La maîtrise du commencement et du déroulement de la reproduction : Procréation médicalement assistée

Le problème ici est de savoir jusqu'à quel point on *peut* vouloir un enfant, quand on veut, comme on veut. C'est le pendant de celui posé précédemment, qui le complète et, si l'on peut dire, l'achève. Mais cette fois-ci, cela va jusqu'à la *technicisation* de l'homme par l'homme, de la reproduction humaine en dehors de tout rapport sexuel. Cela ne fait qu'ajouter au caractère "magique" de la technique qui sert un désir d'enfant tel, que les géniteurs peuvent ne pas être les parents psychiques et symboliques, ceux qui reconnaissent l'enfant et l'élèvent. La dissociation entre procréation et sexualité se poursuit donc.

Comme le disent Foslcheid et Wunenbuger [14], on en arrive, en cumulant les pouvoirs donnés par la contraception et l'AMP à une *"sexualité sans procréation, et une procréation sans sexualité"*.

Dès lors, le corps médical est confronté à des situations complexes où se mêlent angoisse et espérance, inquiétude et attente, revendication et confiance (ce que Canguilhem montrait déjà dans l'étude sur la médecine vue plus haut). Tout cela est lié au contexte de la stérilité, de l'espoir d'une grossesse assistée et de la crainte d'un échec, etc., avec la triple charge organique, psychique et symbolique. La technique est censée apporter un solution alors qu'elle n'offre qu'un moyen, un outil, là où il faut aussi prendre en compte l'aspect psychique et symbolique. Mais justement, le technique semble ici investie d'un rôle qui la dépasse, qui la surinvestit, la surdétermine, comme si elle allait

résoudre en totalité les problèmes posés, permettant de faire l'économie d'un travail humain complexe, individuel et collectif, privé et public, politique et, principalement, éthique. De plus, la technique engendre des comportements nouveaux.

Les individus sont pris dans l'ambiguïté de leurs désirs : désir sexuel, désir d'enfant, désir de grossesse.

Mais il y a plus. La technique "habite" en totalité les différentes étapes de la procréation ainsi "assistée". Un "projet" est posé, des instruments ou matériaux sont réunis, un protocole et des procédés sont mis en jeu, un résultat est attendu, espéré. Toute la chaîne technique se substitue ainsi au déroulement spontané de la procréation naturelle.

C'est ici que, de la procréation, on passe à la reproduction et, fondamentalement, à la *production* pure et simple. Nous trouvons ici le point culminant de ce que nous avions déjà mis en évidence à propos de la technique précédemment, dans la situation qui fait de l'homme lui-même un produit de la technique.

Il apparaît donc que les problèmes éthiques ne se posent pas en aval, mais en amont. Le seul vrai choix possible, éthiquement parlant, se situe là : s'embarquer ou pas. Après, il est trop tard. La technique impose ses exigences, sa logique, son économie interne et ses critères propres. L'effet est immédiat et brutal : le schème technique s'impose dans toutes ses dimensions, jusqu'à nous contraindre à y conformer notre vocabulaire. Cela commence par un "projet d'enfant", comme s'il s'agissait d'une fin technique à réaliser, se poursuit avec la recherche des matériaux, la mise en œuvre des procédés adéquats, jusqu'au résultat. L'intime relation entre l'amour, la sexualité et la fécondité d'un couple, en attente de la survenue incertaine mais toujours possible d'un enfant, est littéralement morcelée et dépouillée de ses dimensions symboliques et humaines, pour aboutir à ce que l'on a appelé le "kit procréatif". C'est pourquoi, une fois embarqués dans le processus, tous ses protagonistes sont littéralement instrumentés par une structure qui s'impose à eux dans toute sa rigueur et ne les lâche pas un instant jusqu'à ce que l'épisode ait atteint son terme (la naissance d'un — ou plusieurs — enfants). La procréation s'efface derrière la reproduction, derrière laquelle la production s'avance à peine masquée. La technique y révèle sa véritable essence, nullement instrumentale, mais instrumentalisante. [14].

Finalement, en acceptant que la procréation soit médicalement assistée, il faut avoir à l'esprit la question essentielle : dans quelles *limites* peut-on intervenir dans le processus de la procréation ? Toujours se pose la question du critère, du principe. Mais deux points de vue sont toujours possibles, que l'on trouve dans le débat entre Axel Kahn et Dominique Lecourt [23]. Christian Godin, qui mène la discussion, précise d'emblée :

On dirait, Axel Kahn, que vous êtes le représentant d'une conception principialiste qui a pour origine Platon, et qui via Kant juge que le souhaitable et le possible doivent être mesurés en fonction d'un certain nombre de valeurs posées sinon comme absolues, du moins comme permanentes. Tandis que vous, Dominique Lecourt, votre position peut être définie comme conséquentialiste, et aurait pour origine Aristote. Dans la lignée moderne de l'utilitarisme, du pragmatisme, et de l'empirisme, vous estimez que le bon, le souhaitable ou le possible sont d'abord à définir par rapport à l'état de la recherche. Par conséquent, plutôt que de déterminer ce qui doit être fait selon des principes qui seraient posés a priori, vous estimez que c'est la réalité elle-même qui permet de juger ce qui doit être réalisé. Pour résumer, Axel Kahn, vous jugez selon des principes, et vous, Dominique Lecourt, selon des conséquences. Bien sûr je force le trait, mais je crois que votre division, ou votre différence éthique peut venir de là. [24].

En effet, tant qu'il s'agit d'aider un couple à avoir un enfant en levant un obstacle qui l'en empêche, cela relève bien sûr d'une aide médicale légitime. Il s'agit d'un *soin* (*épimeleia*), c'est-à-dire du souci d'améliorer l'état de celui ou de celle qui porte l'obstacle en question.

Mais au-delà, il peut s'agir de substituer à un processus naturel un artifice technique pour pallier *l'impossibilité* du couple à procréer. Entre un obstacle et une impossibilité, il y a un pas franchi qui ouvre des perspectives imprévues et démesurées.

Dès lors, la voie est ouvert de fabriquer un homme selon sa convenance et son point de vue.

4. La maîtrise de la forme même de l'homme "reproduit" et même "produit"

Non seulement il est possible d'avoir ou non un enfant selon ses désirs et sa volonté, mais il devient possible de le vouloir tel ou tel, fille ou garçon, avec telle couleur d'yeux, etc., bref ce que l'on a pu appeler *"le bébé à la carte"*, jusqu'au clonage.

Il s'agit de préciser ce qu'il en est au niveau des *principes* en jeu. Or, ici, c'est encore l'usage abusif ou non du pouvoir qui est en jeu. Si l'on peut comprendre que, par générosité et humanité (mais là encore c'est en discussion) on puisse prévenir une malformation et éviter à un individu de vivre ce que l'on ne souhaiterait à personne, dans quelle limite se tient cette altruisme, où commence l'abus de pouvoir ? La tolérance ne peut aller sans la délimitation d'un *critère du tolérable*, sinon elle relève plus de la faiblesse, du laxisme et du manque de responsabilité, sur les plans individuel, politique et moral. Autrement dit : à quelle exigence éthique doit répondre la tolérance ?

On voit en quoi cela peut, entre autres, aboutir à la conception d'un eugénisme sur le modèle d'un *"humanisme scientiste"* (Axel Kahn), *"illusion absurde" car "la caractéristique du progrès évolutif est précisément qu'il ne procède d'aucun finalité. La variabilité biologique est créée au hasard, les modifications favorables perdurant, les autres étant éliminées."* [23].

Quoi qu'il en soit, il s'agit ici de remplacer ce qu'Axel Kahn appelle *"la grande loterie de l'hérédité"* par la puissance d'une volonté qui *s'impose* à l'enfant, réduit à n'en être que l'effet.

Le fait, et le droit, de désirer et vouloir un enfant, et de le faire, peuvent-ils aller jusqu'à le fabriquer au point de décider de tout ou partie de son corps, sans envisager que cela atteigne son psychisme au cours de sa vie, sa personnalité ? Ne serait-il pas victime, dit Axel Kahn, d'une *"violence inhumaine"* ? *"Il serait trop humain, une victime de l'inhumanité typiquement humaine"* [24]

L'enfant n'a-t-il pas droit à ce que Folscheid et Wunenburger appellent *"cette alchimie vivante qui se noue hors de tout projet volontaire des hommes"* ?

Certes, le lien entre le corps et la personnalité n'est pas aussi prévisible dans le sens d'un détermination étouffante, puisque d'autres facteurs interviennent (géographiques, sociaux, culturels, etc.). Toutefois la question de principe existe et doit être posée philosophiquement.

Au total, dans les quatre aspects de l'intervention technique sur le processus de reproduction, nous avons eu à poser les difficultés en termes de désir, de volonté, de limites posées à une liberté débridée. Il y a là une question essentielle, qui n'est pas particulière à la reproduction, bien sûr, mais les situations sont telles dans ce cadre que l'enjeu atteint l'humain à un niveau primordial, dans un rapport de chaque homme à lui-même immédiatement éthique, dans la mesure où c'est aussi un rapport aux autres, en lui, qui est impliqué.

VI. CONCLUSION ELEMENTS D'UNE PHILOSOPHIE DU POINT DE VUE

Sans prétendre nullement avoir exploré de façon exhaustive les *voies* ouvertes par la question posée au départ, nous pouvons cependant tirer de nos réflexions ceci : le "point de vue" du philosophe, analytique et critique, sur la "reproduction humaine", a permis de formuler un certain nombre de *problèmes* et invite à penser la façon de les prendre en charge, en vue de proposer des *résolutions*, à défaut souvent de pouvoir trouver une *solution* définitive.

C'est un point essentiel : le philosophe n'a pas de "solution" aux problèmes posés par la morale dans le cadre de la reproduction ou autre.

Sur cet aspect, Habermas est très clair :

Au concept étroit de morale doit correspondre une autocompréhension modeste de la théorie morale. Il lui incombe d'expliquer et de fonder le moral point of view. On peut assigner et confier à la théorie morale la tâche d'éclairer le noyau universel de nos intuitions morales et de réfuter ainsi le scepticisme axiologique. Au delà de cela, elle doit cependant renoncer à des contributions substantielles propres. En mettant à l'honneur une procédure de formation de la volonté, elle fait place aux concernés qui, de leur propre chef, doivent trouver des réponses aux questions pratico-morales qui s'imposent à eux dans une certaine objectivité historique. Le philosophe de la morale ne dispose pas d'un accès privilégié aux vérités morales. En regard des quatre grandes charges politico-morales de notre propre existence — en regard de la faim et de la misère dans le tiers-monde ; en regard de la torture et des perpétuelles offenses à la dignité humaine perpétrées dans les États d'injustice ; en regard du chômage croissant et des disparités dans la répartition des richesses sociales dans les nations industrielles occidentales ; en regard enfin du risque autodestructeur que représente la compétition atomique pour la vie sur cette terre — en regard de tels états de fait provoquants, ma conception restrictive des capacités de l'éthique philosophique représente peut-être une déception ; en tous les cas, elle est aussi un aiguillon : la philosophie ne dispense personne de sa responsabilité pratique. Pas non plus les philosophes, d'ailleurs, qui comme tous les autres font face à des problèmes pratico-moraux d'une grande complication et feraient déjà bien d'acquérir en premier lieu une image claire de leur propre situation. [16].

Il faut tout d'abord revenir à ce qui définit notre force et notre faiblesse face au *"mystère de notre procréation"* :

L'art humain, médecine comprise, n'a pas pour mission de supprimer tout obstacle venant de la nature, ni de détourner tout destin malheureux ; et dans la mesure où la faute n'est pas due à l'œuvre des hommes, il nous faut accepter bien des maux. Le mystère de notre procréation entre dans cette sphère — un risque inconnu de toute façon, dans lequel il faut accepter tout ce qui peut s'ensuivre. Sans doute l'art peut-il ici venir au secours de la nature. Mais entrent en jeu des biens par trop précieux du droit et de la morale pour que nous donnions ici libre cours aux seuls désirs. Un non peut s'avérer nécessaire. Par là, nous ne détruisons pas le bonheur. Un mariage sans enfant (par acceptation ou par choix) peut être plein de sens et de félicité. Et l'adoption reste ouverte. En guise de conclusion tout à fait générale, on peut dire : avec tout le progrès de la science et le pouvoir qu'elle nous donne, nous demeurons mortels, nous demeurons imparfaits. Il nous faut investir notre force là-contre, mais pas à n'importe quel prix. Il vaut beaucoup mieux porter le fardeau de la créature et renoncer à la réalisation de telle aspiration que de sacrifier à sa possibilité le sacré par lequel, hormis par sa puissance, l'espèce humaine dépasse l'être de nature. [21].

Il faut donc accepter que des problèmes *subsistent*, que des solutions contiennent toujours des germes de problèmes *à venir*. Cette restriction ne doit pas être prise pour décevante. Elle nous semble liée à la diversité des points de vue, laquelle ne saurait être résolue de façon arbitraire ou autoritaire, même si (et, justement, parce que) des problèmes d'arbitrage et d'autorité se posent, — mais exige, parce qu'elle est inhérente au situations concernées, que des *procédures* soient mises en place dans le but de respecter les points de vue, sans pour autant s'y soumettre sans examen ni critique. En réfléchissant sur les fondements possibles d'une bioéthique relative à la reproduction humaine, nous avons posé les termes d'une *métabioéthique*, c'est-à-dire d'une mise à jour des problèmes et principes. En cela, le point de vue du philosophe a, semble-t-il, trouvé une part de sa légitimité.

Mais il s'agit d'aller plus loin.

Qu'il soit nécessaire de tenir la position issue du principe de responsabilité n'enlève rien à l'idée d'une espérance, fondée justement sur l'éclairage par la raison scientifique, politique, religieuse, philosophique, des véritables difficultés et enjeux.

Il ne suffit pas de mettre dos à dos, ou face à face, les tenants d'un "universalisme", qui peut toujours virer au rigorisme intégriste, et d'un "pragmatisme", qui peut cacher un opportunisme douteux. S'il n'y a pas de solution tout faite, c'est bien parce que toute solution porte en elle un problème : la solution est un problème. Le déplorer ou l'ignorer reviendrait à se soumettre au fait sans affronter la question du droit. Il nous est apparu essentiel de poser en principe le respect de la personne, à la suite de Kant. Mais l'application stricte, idéale, de cet universel, n'est pas strictement ni individuellement réalisable. Cet empêchement de fait ne doit pas conduire à en mépriser l'importance. Avec Kant, nous poserons toujours la question : *Quid juris* ? Il s'y joue une vigilance irremplaçable.

Cependant, une éthique prudentielle, telle qu'Aristote en a analysé les principes, permet de mesurer le caractère essentiel d'une "bonne délibération" dans le but de parvenir à ce qu'il y a de meilleur pour nous, hommes, même si le "bien en soi", de type platonicien, nous échappe comme infiniment éloigné de nos possibilités pragmatiques et éthiques.

Nous pouvons, au total, penser les *fondements* d'une procédure de réelle discussion, ce qu'Habermas appelle une *"éthique de la discussion"*. La discussion n'est pas simple échange de propos sans engagement ni risque, ni visée d'un consensus, d'un accord. En musique, accord n'est pas unisson mais harmonie. La difficulté est là. Il *faut* argumenter. Or, l'intérêt, me semble-t-il, tient à ce que l'argumentation, qui n'est pas sans rappeler la bonne délibération d'Aristore, relève le défi éthique de l'impératif catégorique de Kant. Il y a chez Habermas une filiation implicite et explicite.

Dans l'éthique de la discussion, c'est la procédure de l'argumentation morale qui prend la place de l'impératif catégorique. Elle établit le principe "D" selon lequel seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique.

En même temps, l'impératif catégorique est ramené au rang d'un principe d'universalisation, "U", qui dans les discussions pratiques assume le rôle d'une règle d'argumentation : dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire l'intérêt de tout un chacun doivent pouvoir être acceptés sans contrainte par tous. [16, p 47].

La discussion est *pratique*, c'est-à-dire implique une éthique chez chacun des participants. Mais, alors que l'impératif catégorique fait porter à la conscience *individuelle* un poids trop lourd à porter, la discussion permet une *universalisation* qui émane de la discussion, laquelle met en scène la mise à l'épreuve de chaque *point de vue*. C'est une universalisation qui vise non le bien mais le juste.

Il ne suffit pas qu'un individu se demande, en y réfléchissant à deux fois, qu'il lui serait possible d'adhérer à une norme. Il ne suffit même pas que tous les individus procèdent, chacun dans son coin, à cette délibération, pour qu'ensuite on enregistre leur suffrage. Ce qui est exigé, c'est une argumentation réelle à laquelle participent, en coopération, les personnes concernées. Seul un processus intersubjectif de compréhension peut conduire à une entente de nature réflexive ; c'est ensuite seulement que les participants peuvent savoir qu'ils sont parvenus en commun à une certaine conviction. [15].

Mais je voudrais achever cette exploration des aspects principaux de la réflexion philosophique sur la reproduction humaine, par l'idée de *naissance* qui est au cœur de tout ce qui précède. La reproduction humaine ne saurait être pensée sans cette ouverture au monde qu'est l'avènement d'un être nouveau.

Qu'est-ce donc que la liberté ? Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second nous sommes ouverts à une infinité de possibles. Mais cette analyse est encore abstraite, car nous existons sous les deux rapports à la fois. Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis chose et jamais conscience nue. [27].

Ainsi, "attendre" un enfant, telle est la situation véritablement humaine de la reproduction, en tant que l'enfant nouvellement né est une nouvelle tentative de vivre, d'ouverture d'un champ de possibles, une nouvelle existence comme *"création de soi par soi"* dont parle Bergson [4, chap. I]. C'est toujours en situation que nous devons prendre en compte nos décisions et nos points de vue. *"L'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements."* [27].

Si nous parlons d'éthique, c'est dans la mesure où est engagée *"la volonté de vivre avec autrui dans la modalité du parler et de l'agir"*, dit Hannah Arendt. Je luis laisse le "dernier mot", sachant que le passage du chapitre cité mériterait une lecture très attentive...

Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, "naturelle", c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance [...]. [1].

La *"fatalité naturelle... ne profère qu'une sentence de mort"*. Mais notre faculté d'agir interrompt et trouble *"le processus de la vie biologique"*. Nous sommes capables du "*neuf*" et, en l'occurrence, de procréer, et pas seulement de nous reproduire. Alors l'attente d'un enfant prend un sens et une valeur que nul point de vue de philosophe ne saurait *épuiser*.

REFERENCES

1. ARENDT H. : Condition de l'homme moderne. Paris, "Agora", Presses Pocket, 1988 : 312-314.
2. ARISTOTE : La Politique. Paris, Vrin, 1982 : Livre I, XI.
4. BERGSON H. : L'Évolution créatrice. Paris, PUF, 1969 : 12-13.
3. BERNARD C. : Introduction à l'étude de la médecine expérimentale. Paris, "Champs", Flammarion, 1984.
5. CANGUILHEM G. : Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences. Paris, Vrin, 1975.
6. CANGUILHEM G. : La Connaissance de la vie. Paris, Vrin, 1975 : 62.
8. CANGUILHEM G. : Idéologie et rationalité. Paris, Vrin, 1977 : 63.
7. CANGUILHEM G. : La Connaissance de la vie. Paris, Vrin, 1975 : 155.
9. CASSIRER E. : La Philosophie des formes symboliques. Paris, Minuit, 1972 : 1. Le Langage : 18-19.
10. DESCARTES R. : Les Principes de la philosophie. Paris, Classiques Garnier, 1973 : "Lettre-Préface".
11. DESCARTES R. : Discours de la Méthode. Paris, Classiques Garnier, 1973 : VI.
12. DESCARTES R. : Traité de l'homme Paris, Classiques Garnier, 1973 : Fin.
13. FAGOT-LARGEAULT A. : Sciences et Avenir, Mars-avril 2002 : 130.
14. FOSLCHIED D., WUNEMBURGER J.J. : La vie commençante. In : Philosophie, éthique et droit de la médecine. Paris, PUF, 1997 : 204.
15. HABERMAS J. : Morale et communication, Paris, Ed. du Cerf, 1986 : 88.
16. HABERMAS J. : De l'éthique de la discussion. Paris, Champs Flammarion, 1999 : 1ère partie, chap. I, III : 31.
17. HIPPOCRATE : Hippocrate, médecine grecque. Paris, "Idées", Gallimard, 1964 : 166.
18. HOTTOIS G. : Qu'est-ce que la bioéthique ? Paris, Vrin, 2004.
19. JACOB F. : La Logique du vivant. Paris, "Tel", Gallimard, 1970: 84.
20. JONAS H. : Le Principe Responsabilité. Paris, Champs Flammarion, 1998 : 84.
21. JONAS H. : Les droits, le droit et l'éthique : quelle réponse apportent-ils aux propositions des nouvelles technologies de procréation ? (Congrès de politique juridique du SPD, 20-22 juin 1986, à Essen). In : Evolution et liberté. Paris, Rivages Poche, 2005 : 159.
22. HOTTOIS G. : La neutralité de la technique. In : Dossier : L'éthique du vivant : L'embryon est-il humain ?". Sciences et Avenir, 2002, 130, hors-série.
23. KAHN A. : Clonage, eugénisme, avortement, euthanasie : où allons-nous ?. In : Dossier Bioéthique et éthique médicale. Res Publica, octobre 2002.
24. KAHN A., LECOURT A. : Bioéthique et liberté, Paris, PUF, 2004 : 84.
25. KANT E. : Critique de la Faculté de Juger. Paris, Vrin, 1979 : §64 et §645.
26. MALHERBE J.F. : Pour une éthique de la médecine. Bruxelles, Catalyses, Ed. Ciaco, 1990 : 57.
27. MERLEAU-PONTY M. : Phénoménologie de la perception. Paris, "Tel", Gallimard, 1945 : 517.
28. MOUNIN G. : Clefs pour la linguistique. Paris, Seghers, 1968 : 83-84.
29. NIETZSCHE : Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque. Paris, "Idées", Gallimard, 1938 : 34, 39.
30. PLATON : Alcibiade. Paris, GF Flammarion, 2000 : 134e.
31. PLATON : Théétète. Paris, Garnier Flammarion, 1967 : 174a - 175c.
32. PLATON : Phèdre. Paris, Garnier Flammarion, 1967 : 270b.
33. VARELA F. : Autonomie et connaissance, Essai sur le vivant. . Paris, Seuil, 1989 : 61.

Manuscrit reçu : septembre 2005 ; accepté septembre 2005.

Notes 1: *éduction : cf Leibniz, Théodicée, I, § 88, où il indique que par ce terme on entend que les formes sont tirées de la puissance de la matière.*

ABSTRACT

HUMAN REPRODUCTION: A PHILOSOPHER'S POINT OF VIEW

Jean-Jacques MARIMBERT

This article discusses an essential aspect of the link between ethics and life, as expressed in the concept of bioethics. It discusses the various issues related to human reproduction from "the philosopher's point of view". This discussion is limited to the principles of this field.

The author starts by justifying a philosophical approach to ethical problems in the context of medicine in general and reproduction in particular, a field which specialists, theoreticians or practitioners of medicine and legal medicine in particular, appear to have ignored.

This leads to a discussion of the human aspects of reproduction, from questions concerning the nature of living beings (individuals and species) to the relationship between nature and culture (symbol and freedom). Although man "reproduces" and "procreates", he is also technically able to "produce himself". This shift from biological reproduction to procreation must take into account problems related to technological science in medicine (technical control of living material and so-called "neutrality" of the technique). The main bioethical issues involving an ethics of decision-making in the field of human reproduction (contraception, abortion, status of the embryo, medically-assisted procreation, desire to master the "form" of the "reproduced" human, or even the "product", cloning) are then discussed.

Finally, the author proposes elements of a "philosophy of point of view", requiring responsibility for each decision in the context of an "ethics of discussion".

Key-words: *bioethics, human reproduction, technology, science, philosophy, responsibility, discussion*