



Conférence donnée au cours de la session 2012 des Semaines sociales, "Hommes et femmes, la nouvelle donne"

Métamorphoses de la différence sexuelle

Sylviane Agacinski

On commençait jadis un exposé public en s'adressant à l'auditoire selon la formule consacrée : *Mesdames, Messieurs*. Mais une telle adresse risque de devenir problématique dans un contexte où un certain nombre de discours mettent en crise non pas la hiérarchie des sexes mais la différence sexuelle elle-même, au point que la distinction homme/femme semblerait devenir non pertinente. Je ferai donc porter la majeure partie de mon propos sur l'actualité de la différence sexuelle en me demandant *pourquoi nous sommes obligés aujourd'hui de parler de cette différence*. J'évoquerai ainsi des courants de pensée et des mouvements qui visent à remplacer la *dualité des sexes* par la *diversité des sexualités* et à instituer des formes de procréation ou de parenté sans référence à la dissymétrie sexuelle.

Mais j'ouvrirai ma réflexion par quelques considérations - trop rapides - sur la pensée de la différence sexuelle dans notre histoire pour montrer qu'elle se présente d'emblée sous deux aspects : d'une part comme une hétérogénéité du genre humain, d'autre part comme une hiérarchie. Tout se passe en effet comme si cette différence s'était immédiatement transformée ou métamorphosée en hiérarchie, comme le montrent à la fois les mythes de l'origine de l'homme et les interprétations philosophiques et théologiques de cette différence. Confrontée à l'expérience de l'altérité sexuelle, l'anthropologie occidentale a tenté de réduire la pluralité humaine à une unité en faisant de l'homme l'être humain par excellence et en faisant dériver le féminin du masculin.

La conversion de la différence en hiérarchie

L'idée que le genre humain (*genos anthropos* ou *genus humanum*) est sexué, constitué d'hommes et de femmes, fait l'objet d'une expérience universelle liée à la façon dont les humains s'engendrent les uns les autres, comme la plupart des vivants. J'y reviendrai tout à l'heure : la différence sexuelle est définie par Platon comme une différence relative à la génération. Elle est liée également à la fécondité dans la Bible, notamment dans l'un des deux récits consacrés à la création de l'homme :

« Dieu crée l'adam à son image

le crée à l'image de Dieu

les crée mâle et femelle.

Dieu les bénit et leur dit

A vous d'être féconds et multiples »

Genèse, I, 26-28, traduction Bayard.

Ces paroles portent à la fois sur l'unité et sur la dualité de l'homme, créé immédiatement pluriel – mâle et femelle. Comme image de Dieu, l'homme est *un*, mais en même temps, il est *deux*. Ce deux, cette binarité n'est pas une simple multiplicité *numérique*, car l'homme n'est pas deux fois le même. L'homme et la femme sont deux créatures *qualitativement* différentes l'une de l'autre. Le texte établit aussi un lien entre cette différence et la multiplicité des humains que l'homme et la femme pourront engendrer.

La différence sexuelle préside ainsi à la possibilité de la différence des générations et à la multiplicité humaine. Hannah Arendt repère dans ce récit la source religieuse de la philosophie qu'elle recherche pour penser les humains, *au pluriel*, et non pas, de façon métaphysique, comme un « Homme » unique.

Elle écrit dans son *Journal de pensée*, en janvier 1953 : « La fondation d'une science politique nécessite une philosophie pour laquelle les hommes *n'existent qu'au pluriel*. Son champ est la pluralité humaine. Elle prend sa source religieuse dans le second mythe de la Création, non pas Adam et sa côte, mais : il les créa mâle et femelle. »¹

Seulement, comme vous le savez, un autre récit (Genèse II , 23) donne une autre *version* de la création de l'homme, celui que Arendt évoque allusivement (« Adam et sa côte »). Cette fois, *l'adam* est d'abord créé seul. Puis, lorsque le premier homme est endormi, le Créateur bâtit une femme à partir d'une de ses côtes (ou un de ses côtés) pour lui donner *une aide*. Or c'est cette autre version qui donnera son assise à la hiérarchie théologique des sexes, car il assigne à la femme une *destination* différente de celle de l'homme. Selon Saint Paul, en effet, Eve n'est pas seulement tirée d'Adam, elle est créée à cause de lui et pour lui : l'homme est créé « à la gloire de Dieu », tandis que Eve est créée « à la gloire de l'homme ».

On peut ainsi parler d'un *androcentrisme* de l'imaginaire biblique qui s'est décliné dans les interprétations judaïques et dans la théologie chrétienne au cours des premiers siècles. Adam est le prototype de l'humain, créature *première* en tous les sens du terme. La secondarité de la femme sera renforcée par la hiérarchie morale, due à la responsabilité d'Eve dans le péché originel. « Ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, dit Paul, c'est la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression ».²

Ainsi, la différence originaire entre l'homme et la femme (exprimée par le « mâle et femelle il les créa ») se convertit immédiatement, selon l'autre récit, en *différence de la femme*. C'est elle qui *diffère* de lui, à la fois chronologiquement et ontologiquement, jamais l'inverse. On pourrait dire que, selon un point de vue androcentrique, qui perdure encore aujourd'hui, l'homme est indifférent, il se suffit à lui-même : personne ne semble se demander : *en quoi l'homme diffère-t-il de la femme ?* Chez saint Augustin, l'homme est à lui tout seul image de Dieu alors que la femme ne l'est pas séparément. De plus, pour ce philosophe et théologien, le premier homme, ou prototype, est créé à l'image de Dieu *pour son esprit*, tandis que la femme est créée *pour son corps* et pour l'homme : « La femme a été créée corporellement (*corporaliter*) pour l'homme ».³ Ici se dessine une dissymétrie hiérarchisée, d'ordre métaphysique : la femme signifie la chair alors que l'homme signifie l'esprit. Ce « casting métaphysique » traverse aussi la philosophie. Certes, pour les chrétiens, la femme est aussi une créature spirituelle par son âme, et selon l'Épître aux Galates de Paul, elle est l'égale de l'homme devant la grâce divine. Le baptême, symbole de régénération spirituelle, abolit *pour une part* les anciennes hiérarchies « il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, il n'y a ni mâle ni femelle... » Cette égalité spirituelle signifie une promotion des femmes, mais elle n'abolit en rien, chez Paul lui-même, les hiérarchies sociales existantes, en particulier la

¹ Cf. Hannah Arendt, *Journal de pensée*, Seuil, tome I. 2005. « Il les crée mâle et femelle » : ce récit vient avant dans le texte biblique, mais il semble avoir été écrit après.

² *Épître à Timothée I*, 2, 14.

³ *Confessions*, Livre XIII, chap. 32, trad. J. Trabucco, Garnier-Flammarion, 1970.

hiérarchie conjugale, refondée. « Vous les femmes, déclare l'Apôtre, soyez soumises à vos maris », ou encore : « le chef de la femme, c'est l'homme », car « l'homme ne fut pas créé à cause de la femme, mais la femme à cause de l'homme ». C'est pourquoi la femme doit se voiler la tête, et non l'homme, qui a autorité sur elle. (On sait aussi que les matrones romaines devaient se couvrir la tête en public, et que le voile intégral était imposé aux païennes au deuxième siècle, dans certaines sociétés du pourtour méditerranéen⁴, des siècles avant la naissance de la religion musulmane. Ceci montre que la hiérarchie des sexes dépasse largement les arguments théologiques des différentes religions.)

Les théologiens chrétiens n'ont jamais cessé d'osciller entre l'égalité spirituelle des hommes et des femmes, et le statut d'aide, d'assistante, d'auxiliaire, réservé aux femmes. Augustin, très soucieux de ne pas compromettre l'unité de la créature humaine, affirme ainsi que la femme, comme être humain, « a un esprit et une intelligence raisonnables pareils à ceux de l'homme », mais « son sexe la met sous la dépendance du sexe masculin »⁵. Son statut d'adjointe la voue non seulement à « assister l'homme dans la génération » mais à le seconder en s'occupant des choses. Ainsi, la femme ne se sert-elle pas de sa raison de façon *contemplative*, comme l'homme, mais de façon *active* ou *pratique*. Pourtant, nuance Augustin, le double usage de la raison traverse aussi chaque être humain, qui conjugue en lui-même la double nature spirituelle et charnelle. Il faudrait ici réinterroger cette double nature à partir de l'incarnation, du rôle féminin de Marie, et de la perspective du salut. C'est l'espoir du salut qui distingue aujourd'hui les chrétiens et les non-chrétiens, car il implique une espérance qui va au-delà de ce monde-ci et signifie la possibilité de transcender la temporalité de l'existence charnelle. Mais un dialogue devrait être possible entre tous pour tâcher de s'entendre sur ce que signifie l'humanité dans sa pluralité.

Quoi qu'il en soit, dans les sociétés humaines, les sexes ne se présentent jamais « à l'état brut », si l'on peut dire. Comme la plupart des cultures, la nôtre, héritière des Grecs, des Romains, de la tradition juive et chrétienne, s'est nourrie d'un imaginaire masculin et construite sous une autorité masculine (spirituelle, intellectuelle et politique).

Les deux sexes se sont vu attribuer certaines significations et valeurs, et associer à des statuts et des rôles : d'où le recours à la notion de genre (*gender*) pour décrire, critiquer et transformer les rapports sociaux de sexe. La différence sexuelle se trouve donc à la fois naturelle et instituée.

L'histoire de cette institution a reposé avant tout sur celle de la hiérarchie conjugale. C'est avec elle que s'est construite, selon l'expression de John Stuart Mill, « la subordination d'un sexe à l'autre », dont découlent toutes les autres hiérarchies. Lorsque les femmes, en tant qu'épouses, sont soumises à l'autorité maritale et sont socialement des mineures, elles ne font pas partie de la société masculine.

Aujourd'hui, on peut dire que, dans nos sociétés, cette subordination a été déconstruite. Les femmes ne sont plus réduites au statut des anciennes épouses et l'égalité des sexes s'est substituée, au moins en principe, à leur hiérarchie. Mais toute différence n'est pas une hiérarchie, et il ne faut pas confondre les deux.

Dès lors, si des progrès réels vers l'égalité sont en cours, que devient la différence sexuelle et comment est-elle repensée ? On peut dire qu'elle se maintient, sans hiérarchie, à travers la distinction père/mère, frère/sœur, fils/ fille, et que les autres relations sociales s'émancipent de plus en plus des relations familiales, malgré quelques survivances. Mais une mentalité archaïque se maintient et nourrit la violence physique à l'égard des femmes. Tout se passe comme si elles devaient rester des corps dociles. Pensons ici aux violences sexuelles (viols, harcèlement) ou aux violences conjugales que les lois ont tant de mal à faire régresser.

⁴ Selon le témoignage de Tertullien.

⁵ Confessions, Livre XIII, 32.

Pensons aussi à la violence du marché prostitutionnel, qui suppose que certaines femmes, mais aussi des garçons, dans une moindre mesure, doivent rester des corps socialement disponibles pour un usage masculin.

J'en viens maintenant à l'actualité de notre question, qui me reconduira vers celle du fondement de la différence. En quoi consiste-t-elle ? A-t-elle encore une signification dans les rapports sociaux ? Je poserai la question ainsi : *s'ils sont égaux, les deux sexes sont-ils pour autant équivalents ?* Sont-ils interchangeable pour le désir, dans les relations procréatrices et les liens de parenté ?

Actualité de la question : l'autre différence

La différence sexuelle fait aujourd'hui l'objet d'une remise en cause et d'une tentative de neutralisation. Cette remise en cause est parfois faite au nom d'un humanisme abstrait, préoccupé du seul *genre humain*. Mais la différence sexuelle est relative. En un sens précis, elle divise l'espèce humaine, comme la plupart des autres espèces, mais non pas notre commune humanité (*Humanity, Menschheit*). Plus gravement, la réalité même de la différence homme/femme est contestée et envisagée par certains comme une « construction sociale », d'ordre culturel et artificiel, dont il serait préférable de se passer. La plupart des approches féministes du *genre*, précisons-le, ne nient pas la réalité des deux sexes. Elles contestent l'inégalité *sociale* des sexes et les systèmes de pensée qui valorisent le masculin et abaissent le féminin. En revanche, d'autres approches plus récentes du genre, comme la pensée *Queer*, dont l'américaine Judith Butler est la principale représentante, renvoient la différence homme/femme à l'ordre, de faits « *mal établis* », soupçonnant même que « les faits prétendument naturels du sexe » seraient « produits à travers différents discours scientifiques qui servent d'autres intérêts, politiques et sociaux ». ⁶ La différence sexuelle appartiendrait ainsi à une idéologie politiquement suspecte !

Une telle approche, paradoxale et mal connue du grand public, rencontre, voire inspire, un courant de pensée radicalement « constructiviste » et « ultraculturaliste » qui tend à imposer l'idée que l'être humain serait intégralement *le produit de sa propre construction* (sociale, culturelle et technique).

Sans reconstituer ici l'histoire de ce courant, disons au moins qu'il soustrait les sociétés humaines à toute condition naturelle et ignore le fait, rappelé par Claude Lévi-Strauss, que « l'homme est avant tout un être vivant »⁷. Bien loin d'échapper aux vieux dualismes qui opposent nature et culture, le constructivisme suppose que la culture peut intégralement absorber la nature, comme si les cultures tombaient du ciel et n'avaient rien à voir ni à faire avec notre condition de vivants (donc avec le besoin, la naissance et la mort, et bien sûr la condition sexuée). Nous ne ferons pas l'erreur inverse, qui consisterait à croire que la condition naturelle programme la culture et les institutions, car nous ne pourrions plus alors comprendre la possibilité de l'histoire et de la diversité des cultures. La question la plus ardue est plutôt de savoir comment s'articulent, différemment selon les époques et les sociétés, l'histoire naturelle des humains et celle de leur organisation socioculturelle. Au lieu de la poser, le constructivisme vise à « dénaturer » l'être humain, notamment en contestant sa sexualité et en la réduisant à une binarité logique artificielle.

Pourquoi cette entreprise ? Au nom de quoi, et avec quels arguments ?

⁶ *Trouble dans le genre*, La Découverte, 2005, p. 69.

⁷ Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale II*, Plon 1973, pp. 49-55.

L'idée directrice est ici de promouvoir une autre différence, la différence des sexualités, comme si elle était seule pertinente. Loin d'être universelle, la différence sexuelle serait l'effet d'une culture dominée par la « norme hétérosexuelle » et devrait s'effacer devant la diversité des sexualités.

On peut certes admettre que la norme hétérosexuelle traditionnelle pèse sur ceux qui ne peuvent se reconnaître en elle. Il est donc nécessaire de la questionner pour briser le vieux tabou pesant sur l'homosexualité et pour respecter les orientations sexuelles de chacun. Mais la diversité des orientations sexuelles ne supprime pas la dualité des sexes : elle la confirme au contraire. En effet, on ne peut parler d'orientations – *hétérosexuelles*, *homosexuelles* ou *bisexuelles* – que si l'on suppose d'entrée de jeu qu'il existe au moins deux sexes. Que l'on désire l'autre sexe, ou qu'à l'inverse on ne puisse *pas* le désirer, signifie que les deux sexes ne sont pas équivalents. Cette absence d'équivalence est également confirmée par la souffrance de ceux ou celles qui expriment un besoin impératif de changer de sexe.

La *Queer theory* avance cependant que la différence sexuelle n'est pas donnée, qu'elle est finalement trouble, factice et instable, et que les corps sexués sont en fait le produit d'un « façonnement disciplinaire » socialement imposé. Les humains, sexuellement indéterminés ou flous, seraient *forcés* de se plier à des normes sociales de genre et à jouer un rôle sexué. Ils auraient ainsi, a posteriori, l'*illusion* d'être sexués. Judith Butler peut ainsi écrire que « le « sexe » est une construction culturelle au même titre que le genre ». ⁸

Il semble que cette réduction des sexes aux genres relève d'une approche superficielle des sexes : superficielle au sens où elle reste à la *surface* du phénomène. Car s'il est vrai que les genres masculins et féminins, c'est-à-dire les attributs sociaux et culturels des sexes sont bien *institué*s socialement, qu'il s'agisse d'attributs esthétiques, moraux, intellectuels, ou encore des rôles et des statuts distribués aux hommes et aux femmes, ces attributions n'abolissent pas la sexuation, qui est d'un autre ordre. De quel ordre s'agit-il et à quel registre appartient-il ?

La différence sexuelle est relative à la génération

La distinction de sexe est *impliquée* dans des relations sociales, mais elle n'en provient pas. L'anthropologue Françoise Héritier souligne justement que c'est la fécondité qui fonde la distinction masculin/ féminin. Je dirai, dans le même sens, à peine différemment, que la distinction mâle/femelle repose sur le schéma de la génération. Elle dépend d'une différence fonctionnelle, mise en jeu dans la génération, et non pas d'une comparaison entre les aspects ou les formes anatomiques des individus. Ce qui est donné, c'est l'expérience d'une relation génératrice entre deux catégories d'individus non équivalents et non interchangeables. C'est seulement à partir de cette relation que l'on peut décrire certains traits caractérisant sexuellement les individus (organes internes ou externes, morphologie, caractères sexuels secondaires, etc.). Aussi, comme l'a montré Gaston Bachelard ⁹, c'est l'hypothèse d'une fécondité qui suggère une différence sexuelle. Là où il n'y en a pas, il n'y a pas de différence sexuelle. Tout cela n'a rien de nouveau. Platon déjà écrit dans *la République* que la différence sexuelle est relative à la génération, et Aristote, dans ses écrits sur les vivants, que le mâle engendre *en dehors de lui* alors que la femelle engendre *en elle-même*. Je n'évoque pas ces discours comme des arguments d'autorité mais pour dire qu'ils restent vrais.

Les sexes désignent, chez la plupart des individus vivants, des pouvoirs d'engendrer non symétriques, non équivalents, et donc non interchangeables. A observer la *logique du vivant*,

⁸ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, p. 69.

⁹ Gaston Bachelard remarque avec amusement que les alchimistes voyaient partout dans la nature des copulations fécondes, y compris dans la matière minérale. C'est pourquoi ils espéraient parvenir à distinguer un jour de l'or mâle et de l'or femelle. Cf. *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1965.

avec François Jacob, nous apercevons deux sortes de rôles sexuels, mâle et femelle, et deux seulement.

Pour contester cette observation, certains pratiquent une surenchère biologique. Considérant la complexité du processus de la sexuation de l'embryon et les cas exceptionnels d'individus intersexués (à l'identité sexuelle biologiquement ambiguë), ils soutiennent qu'il existe une continuité biologique entre les individus « plus ou moins mâles » et ceux « plus ou moins femelles ».

Mais cette approche quantitative de la sexuation relève d'une biologie réductionniste qui néglige l'individu dans sa totalité. Car ce n'est pas à l'échelle des cellules ou des dosages hormonaux, même s'ils sont importants, qu'on peut saisir le rôle de l'individualité sexuée dans la génération.

Dès lors, *l'autre différence*, à savoir la différence de sexualité, au sens d'orientation sexuelle, ne neutralise pas la différence sexuelle, car elle ne modifie pas le schéma de la génération. Le désir et l'amour homosexuels sont aujourd'hui reconnus, mais la procréation implique toujours le concours de l'autre sexe.

Les choses ont-elles changé grâce aux techniques de procréation assistée ? Pas réellement, car même en laboratoire, la participation des deux sexes est nécessaire. Seulement, elle peut être remplacée par l'usage de matériaux et de corps anonymes. C'est pourquoi le rôle de la différence sexuelle se transforme imaginativement et ouvre la voie au désir d'instituer comme couple parental deux personnes de même sexe grâce aux biotechnologies, mais aussi à l'adoption conjointe d'un enfant par deux personnes de même sexe.

On observe en effet que les liens sociaux ne sont pas des liens naturels mais sont conventionnellement institués, comme l'alliance et les liens de parenté : pourquoi alors les institutions ne pourraient-elles pas tenir les deux sexes pour équivalents ?

Un premier élément de réponse est donné par l'observation de l'institution de la parenté. Cette observation ne nous conduit pas à *opposer* en général l'ordre naturel et l'ordre institutionnel. L'établissement des liens de filiation montre plutôt qu'il existe diverses façons de construire des liens sociaux à partir des liens biologiques. Il n'y a ni déterminisme biologique ni ignorance des liens biologiques.

Liens naturels et liens sociaux

Un être humain se situe socialement dans un ordre symbolique qui le rattache à ses parents. On souligne souvent le fait que cet ordre ne coïncide pas nécessairement avec ses ascendants naturels, ou géniteurs, car il est institué. Mais la parenté établie trouve en fait un étayage dans la génération naturelle, puisqu'elle conserve au moins l'ordre de succession des générations, la structure bilatérale et non symétrique de la génération et la différence d'âge entre les parents et leurs fils et filles.

Toutes les fois où un enfant est rattaché socialement à deux lignées (masculine et féminine), la parenté est tributaire, au moins dans sa structure, de la représentation qu'une société se fait de la génération.

Les anthropologues soulignent la place centrale accordée par toutes les cultures aux parents sociaux, donc à la parenté instituée, et montrent que les géniteurs ne sont pas toujours les parents. Mais cela ne veut pas dire que la parenté naturelle soit oblitérée, comme le montre la prohibition de l'inceste, qui s'applique aux relations entre parents et enfants naturels comme à celles entre parents et enfants légitimes. La parenté naturelle subsiste comme relation personnelle, lorsqu'elle est connue, et comme structure. Claude Lévi-Strauss déclare, dans une conférence prononcée à Tokyo en 1986, que « Les liens biologiques fournissent le modèle sur lequel sont construits les liens de parenté ». Or, selon ce modèle biologique, les géniteurs ne sont pas équivalents. « Les positions du géniteur et de la génitrice,

soulignent d'autres anthropologues, sont universellement distinguées dans toutes les terminologies de parenté »¹⁰.

L'absence de symétrie et d'équivalence entre les parents géniteurs se traduit socialement par une construction elle-même dissymétrique de la parenté. Par exemple, dans le droit romain, on distingue une parenté par les femmes, qui est toujours naturelle (*cognatio*), et une parenté par les hommes (*agnatio*) toujours juridiquement construite. La paternité légitime est instituée civilement par le mariage (le *matrimonium*, destiné à rendre une femme mère - *mater*), ou par l'adoption (qui n'est ouverte qu'aux hommes et n'entraîne aucun lien entre l'adopté et l'épouse de l'adoptant). Cette dissymétrie résultait de ce que la maternité était dite certaine, révélée par l'accouchement, alors que la paternité était toujours incertaine (« *pater semper incertus est* »). Il n'empêche : instituée par le mariage et par la fidélité de l'épouse, le mariage était fait pour garantir que le père était bien le géniteur (d'où les exceptions et les désaveux possibles, si le couple marié était séparé de fait à l'époque de la conception). Autrement dit, la légitimité de la filiation paternelle reposait supposait la vraisemblance de liens biologiques (c'est plus vrai encore aujourd'hui avec la possibilité moderne de la recherche en paternité grâce aux tests ADN), des liens non équivalents : présumés pour le père, certains pour la mère.

Lorsqu'on dit, comme une évidence, que la parenté civile prime la parenté naturelle, on oublie que ce primat signifiait aussi celui de la paternité instituée sur la maternité naturelle. En tous cas, parenté civile et légitime n'est pas une construction arbitraire, indifférente à la filiation naturelle et à la dissymétrie sexuelle.

D'autres anthropologues font d'ailleurs valoir, contre le privilège absolu de la filiation sociale, que le mariage ne suffit pas toujours à établir la paternité et qu'un géniteur autre que le mari peut faire valoir ses droits¹¹. C'est encore le cas dans nos sociétés aujourd'hui. Ainsi, l'établissement des liens de parenté civile, ou sociale, n'ignore pas les liens naturels d'un enfant avec ses géniteurs et permet de dire que « Les relations entre le couple géniteur-génitrice et la progéniture constitue en définitive l'élément fondamental du lien de filiation ».¹²

L'institution de la parenté n'a donc pas lieu dans une sphère juridique indépendante et étrangère à celle des liens naturels entre ascendants et descendants. Elle est plutôt une manière de tisser et de composer, de diverses manières, des liens sociaux à partir de la réalité des relations naturelles, et aujourd'hui, de liens biologiques issus des technologies.

Ainsi, si la parenté ne repose *pas simplement* sur la nature ou la biologie, faut-il pour autant *dénaturaliser* la parenté et en faire une pure construction du droit selon une option intégralement constructiviste ?

Cette seconde option est celle de juristes, comme Marcela Iacob, qui se félicitent de voir prochainement la parenté (rebaptisée « parentalité ») décrocher absolument de la procréation naturelle au point de s'émanciper de la dissymétrie des sexes, surtout si l'on peut espérer la réalisation prochaine de l'utérus artificiel. Ce décrochage lui semble possible, et même souhaitable, puisqu'on pourra enfin, « se passer du corps pour procréer ».

On est pourtant loin de se passer du corps pour procréer. L'usage des technologies procréatives démontre exactement l'inverse : car c'est pour être *au moins partiellement* les géniteurs de leurs enfants que certains y ont recours. Ils veulent contribuer personnellement à la conception, tantôt avec leurs propres gamètes, tantôt, pour les femmes, en portant au moins l'enfant conçu à l'aide d'autres personnes. Mais ce qui a bouleversé la donne, c'est bien, en effet, la possibilité d'engendrer sans relations sexuelles, grâce aux biotechnologies.

¹⁰ Cf. R Hasterok, article « Filiation », in : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. PUF.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

C'est donc de cette nouvelle donne qu'il me faut maintenant parler, car elle est source d'un fantasme possible de neutralisation de la différence sexuelle.

La métamorphose moderne des sexes en matériaux biologiques

Les techniques de procréation assistée, ou artificielle, sont maintenant bien connues, depuis l'insémination artificielle pratiquée depuis longtemps par les éleveurs, puis par les médecins, jusqu'à l'étape décisive de la *fécondation in vitro*, ou FIV. Initialement, vous le savez, on utilisait pour cette fécondation les cellules d'un couple parental souffrant d'infertilité. Mais on utilisa ensuite des cellules sexuelles issues de donneurs extérieurs aux couples, pour former un embryon et l'implanter dans le corps de la mère.

Cette externalisation partielle la procréation entraîna d'importantes conséquences.

La première conséquence est la dépersonnalisation de la procréation. Car une partie des géniteurs s'est transformée en donneurs de gamètes, impersonnels, et parfois la mère en « mère porteuse » ou « gestatrice » agréée. *L'autre sexe*, nécessaire à la génération n'est alors plus une *personne* mais un complément de matériaux biologiques offert à l'usage des « parents intentionnels », comme on dit en Californie.

La deuxième conséquence est l'organisation d'une procréation secrète, opaque, ou semi opaque, en raison de l'anonymat des donneurs. Tout lien est alors brisé, dans les deux sens, entre ascendants et descendants.

Pourquoi cet anonymat ? Parce qu'on a procédé pour le don de gamètes comme pour un don du sang. On a appliqué, judicieusement, le principe de gratuité des dons, et, de façon irréflichte, celui de l'anonymat. Les parents demandeurs préféraient en effet cacher à leurs proches, voire à leur enfant, le rôle d'un tiers dans sa naissance. L'effacement du donneur ou de la donneuse de gamètes, leur permettait donc de simuler une fécondation conjugale naturelle.

Les donneurs eux-mêmes préféraient rester anonymes pour ne pas risquer qu'on leur demande un jour d'assumer un rôle de parent, ou même de géniteurs. Telle qu'elle est concrètement pratiquée, la procréation assistée exonère les donneurs de toute responsabilité à l'égard des enfants ainsi « produits ». Ceci est inédit. Car, sauf dérogation ou convention contraire, les auteurs d'un enfant sont en général, moralement et socialement obligés de prendre soin de lui. Pour le philosophe Hans Jonas, cette obligation constitue même ce qu'il appelle « l'archétype de tout agir responsable ».¹³ Il me semble ainsi que l'on devrait s'interroger sur un mode de procréation qui instaure l'irresponsabilité des ascendants et les coupe a priori de leurs descendants. Car on traite alors les êtres humains de façon totalement différente: d'un côté, le futur parent – qui contribue personnellement à la procréation (avec ses propres gamètes, ou en portant son enfant), et de l'autre le géniteur ou la mère de substitution qui sont utilisés comme les fournisseurs impersonnels de matériaux. On traite aussi inégalement les enfants : ceux qui connaissent les parents qui leur ont donné la vie, et ceux qui n'ont pas le droit de les connaître.

On ne s'est guère préoccupé des effets que ce secret organisé pourrait produire chez les enfants eux-mêmes. On les connaît mieux maintenant, car nombre de ces enfants refusent, plus tard, d'être des produits fabriqués à l'aide de paillettes congelées. Ils aimeraient savoir à quel homme ou quelle femme, autrement dit à quelles *personnes* ils doivent la vie, pour s'inscrire dans une histoire humaine. Sur quoi s'appuie aujourd'hui le législateur pour rejeter leur demande ? Il invoque le dogme du primat de la filiation affective et sociale sur la filiation génétique. Mais il ne s'agit justement pas des gènes dont ils ont hérité (et qui, on le sait, ne

¹³ Cf. Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, coll. Champs, Flammarion, p. 88.

déterminent pas mécaniquement l'identité individuelle et personnelle) : il s'agit de personnes. Ceux qui se plaignent d'un vide, d'une absence de visage humain dans leur histoire, veulent être eux-mêmes des personnes issues d'autres personnes, et non des produits. Leur demande est conforme à la distinction fondamentale entre les choses et les personnes, et donc entre *le droit réel* et *le droit personnel*.

Elle est également conforme à la Convention des droits de l'enfant (entrée en vigueur en 1997) qui reconnaît à tout enfant « dans la mesure du possible, le droit de connaître ses parents et d'être élevé par eux ». Le terme de *parent* renvoie évidemment ici à ceux qui lui ont donné la vie.

L'anthropologie peut, ici encore, nous éclairer et nous aider à sortir d'un dualisme crispé. Lévi-Strauss observe en effet que, dans de nombreuses sociétés, les liens naturels peuvent subsister et coexister avec les relations de filiation instituées. Il donne différents exemples de cas où le statut social d'un enfant se détermine en fonction du père légal, mais il ajoute que « cet enfant n'en connaît pas moins l'identité de son géniteur et des liens d'affection les unissent. » Contrairement aux nôtres, ces sociétés ignorent l'alternative angoissante entre les liens naturels et les liens sociaux. Plutôt que de dramatiser cette opposition, elles juxtaposent les deux types de liens, mais de façon transparente, et cette transparence lui semble essentielle.

On peut alors se demander s'il ne serait pas plus sage, pour nous aussi, d'assumer cette transparence, y compris en matière de procréation assistée. Car elle permettrait de re-personnaliser les liens entre ascendants et descendants. Elle éviterait à la fois la dépersonnalisation des ascendants et la *déssexualisation* de la procréation. Car on voit bien, par exemple, que l'insémination anonyme, utilisée par une femme seule ou par un couple de femmes, fait disparaître complètement la part de l'autre sexe dans la naissance de l'enfant. Elle crée la fiction d'un engendrement mono sexué qui n'est pas vraisemblable. On peut se demander au nom de quoi et de qui une société peut imposer à un enfant la fiction d'une naissance déssexualisée, qui risque en outre de compromettre la construction de l'identité sexuée de l'enfant.

La même question se pose pour l'établissement de la parenté. Instituer deux parents de même sexe, c'est en effet rompre avec le modèle structural dissymétrique des liens biologiques (qui se maintient même en laboratoire). L'institution de la parenté doit-elle abandonner tout rapport, fût-il analogique, à l'ordre réel de la génération sexuée des êtres humains ?

La légitimité des liens homosexuels n'est pas en cause. Elle est reconnue par le Pacs. Elle pourrait être renforcée par un mariage civil *si la signification de cette institution était changée*. Mais le désir individuel de s'unir civilement, de contracter une alliance avec une personne du même sexe justifie-t-il le projet d'écarter l'autre sexe de la procréation et de la filiation des enfants ? *Justifie-t-il une reconstruction de la parenté basée sur l'équivalence des sexes ?* Ceci mériterait au moins d'être réfléchi et débattu. D'autant qu'une telle reconstruction créerait une inégalité entre les enfants à venir, y compris les enfants adoptés : les uns inscrits dans une filiation bilatérale non symétrique, avec une mère et un père, les autres étant privés soit d'un père soit d'une mère.

Le problème des enfants à venir, c'est à dire des générations futures, c'est que personne ne les représente sur la scène politique démocratique : elles ne peuvent manifester, ni être reçues, ni être entendues. Elles ne constituent aucune force. Le législateur doit pourtant s'inquiéter des conditions de leur venue. C'est pourquoi, avant de prendre des décisions précipitées en matière de procréation et de parenté, il devrait engager une réflexion

anthropologique et éthique, approfondie et commune, sur le statut des enfants, sur leurs droits et sur notre responsabilité à leur égard.