

Le don de gamètes et l’imaginaire de la fécondité : L’esprit des lois françaises.

François Athané

À la mémoire d’Alain Testart

Article à paraître dans les actes du colloque tenu à l’occasion du 40^{ème} anniversaire des CECOS – Centres d’étude et de conservation des œufs et du sperme humains – organisé par Louis Bujan.

Les illustrations se trouvent en fin d’article.

Les techniques contemporaines d’assistance médicale à la procréation mettent en œuvre le don de gamètes, dans le traitement de certains cas d’infertilité. Un donneur ou une donneuse remet ses gamètes à l’organisation médicale, et un couple infertile les reçoit, sous couvert d’anonymat du donneur ou de la donneuse, à des fins de procréation. Le don est en ce cas la condition de possibilité de la fécondité.

La connexion entre le don et la conception, puis l’enfantement, n’est cependant pas un phénomène nouveau. Il semble en effet que, dans des ensembles culturels variés, la procréation a été traditionnellement pensée comme résultant d’un don. Un imaginaire de la fécondité s’exprime par le lexique du don dans de multiples mythes et rites, parfois fort anciens. Les techniques récentes de l’assistance médicale à la procréation rejoignent en cela de lointaines formes de pensée, et peut-être même les réactivent. Le but de la présente contribution est de mettre en lumière quelques-uns de ces liens entre la procréation médicalement assistée et ces représentations de la fécondité qui, pour être anciennes et parfois méconnues, n’en sont pas moins présentes. Le vocabulaire et l’imaginaire associés au don apparaissent alors comme des ressources mentales et lexicales par lesquels se pense et se dit une expérience qui semble toujours contenir, pour ceux qui la vivent, un indélogeable contact avec le sacré.

Il est facile de relever à quel point les usages ordinaires de la langue mettent fréquemment en relation ces deux aspects de l’expérience humaine, le don et la procréation. « Donner la vie », « donner naissance », « donner le sein », ces expressions et d’autres semblables suggèrent, en de multiples langues, que l’accès à l’existence biologique et sociale est pensée comme un don. Les procréateurs donnent la vie, et l’enfant la reçoit. Au-delà de la procréation, ceci est également vrai de l’éducation, en laquelle nous disons aussi que l’on « donne » des soins, du temps, de l’attention, etc., sans compter. Nos pensées sont conduites par ces mots, qui véhiculent un imaginaire du don. Quelques regards vers l’ailleurs et l’ancien suggèrent que ces manières ordinaires de penser la reproduction humaine, alors même qu’elle ne fait intervenir aucune assistance médicale, ne sont pas neuves. Il semble que les possibilités aient toujours été relativement limitées, s’agissant pour nous de mettre en mots et en images la perpétuation de la vie. Or les actes de donner et de recevoir fournissent ici des

schèmes particulièrement saillants, des ressources auxquels les humains ont volontiers recours, à travers des époques et des cultures variées, pour penser, dire et imaginer les énigmes de la reproduction des vivants.

Le mythe, le rite, l'image redoublent les phénomènes. Le monde n'est plus seulement présent, mais représenté ; les faits physiques et biologiques ne sont pas seulement constatés, mais interprétés. De sorte que ce qui advient dans l'ordre des faits est rapporté à des raisons d'être mythiques, en lesquelles les fantaisies de l'imaginaire révèlent leur contenu, et donc aussi leurs obsessions et leurs routines. Certains faits ou aspects récurrents de l'existence paraissent alors dotés de la force de véritables attracteurs mentaux¹, la pensée semblant s'y référer comme spontanément, pour donner sens à ce qui est. Il n'est peut-être pas de meilleur exemple à ce propos que la figure de *la mère qui donne*, si souvent sollicitée dans les mythes, les rites et les images pour illustrer la puissance générative de la nature, la « nature naturante ». En Grèce ancienne, l'instance qui règle la reproduction des animaux sauvages est Artémis. Dans son temple à Ephèse, elle est représentée comme une déesse courrotrophe (nourricière), avec une multitude de seins sur la poitrine (Ill. A). Le dynamisme général de perpétuation de la vie animale revêt alors la figure anthropomorphe de la mère qui donne le sein et la nourriture. Si la nature est femme, c'est parce que la nature est pensée comme la grande donatrice de la vie et des ressources pour la vie. Et, parce qu'elle est cette grande donatrice, la nature est aussi celle qui reprend et retire la vie : la déesse de la reproduction et de la naissance, Artémis, est la même que celle de la chasse.

Il faut ici observer une opération essentielle du mythe, que j'appellerai *le grand redoublement de la représentation mythique*. Il y a, sur le plan de ce qui est banalement observable, ce fait : les animaux, par l'accouplement, la gestation, la parturition puis l'allaitement (dans le cas des mammifères) perpétuent la vie. Nous pourrions dire : ils donnent vie aux générations suivantes. Mais le mythe redouble le fait observé par l'élaboration d'une raison d'être invisible à ce constat énigmatique : si les animaux donnent la vie, c'est grâce à Artémis, qui ordonne et régule le monde animal et les naissances, et qui par conséquent donne aux animaux la possibilité de donner la vie. Le grand redoublement de la représentation mythique consiste donc à isoler et transposer, à l'arrière-plan des phénomènes observés, un élément saillant et stylisé – en l'occurrence, la mère qui donne – de ces mêmes phénomènes, auxquels ils se réfèrent comme à leur raison d'être, ou leur fondement. Que cette raison d'être soit parfaitement imaginaire et ne fournisse aucune explication valable est évident ; mais non moins évident est aussi le fait qu'en cela la pensée mythique exprime un *besoin* d'explication de cette énigme : la reproduction de la vie.

Le rôle de la déesse est donc moins de donner la vie – ce qui est l'affaire des vivants – que de *donner aux vivants la possibilité de donner la vie*. Or, cette dernière formule pourrait à la lettre s'appliquer, de nos jours, à la position des organismes d'assistance médicale à la procréation vis-à-vis des couples qui s'adressent à eux. La place structurale du divin dans le mythe est aujourd'hui occupée par les instances de la techno-science médicale. En cas d'infertilité, nous n'offrons plus de sacrifices aux dieux et aux déesses ; nous nous tournons vers l'AMP.

Une caractéristique des polythéismes antiques, bien connue des historiens des religions, est leur capacité à s'associer, à faire fusionner des figures de cultes divers, à opérer des identifications entre des divinités différentes, parfois issues de panthéons différents. C'est ainsi qu'Artémis a été souvent pensée par les Grecs comme la même déesse que Cybèle, cette déesse mère des anciens cultes d'Anatolie². Elle a ensuite également été identifiée à Isis. Celle-ci, venue d'Égypte, a vu son culte se répandre dans l'ensemble du bassin méditerranéen,

¹ Sur les attracteurs mentaux, cf. Dan Sperber, *La Contagion des idées*, Paris : Odile Jacob, 1996, p. 151-160.

² Cf. Philippe Borgeaud, *La Mère des dieux*, Paris : Seuil, 1996.

par l'intermédiaire des diasporas grecques, puis des Romains³. Nous retrouvons en effet dans les images d'Isis un certain nombre d'attributs qui expliquent cette association. Un motif fréquent montre Isis avec son fils Horus sur les genoux. L'image qui se propose aux pratiquants de ce culte est ainsi une figure de la mère qui donne, qui donne des soins, qui donne à manger, qui donne son temps à son enfant. Horus quant à lui apporte la lumière. Sa naissance marque le début du jour, le lever du soleil, tandis que sa mort est l'entrée dans le monde de la nuit, avant sa renaissance le lendemain. L'engendrement d'Horus par Isis est un engendrement du monde ; le cosmos tout entier est issu d'une figure de la mère qui donne. En somme, en donnant la vie à Horus, Isis donne indirectement le monde et l'organisation cosmique tout entière, les alternances de la lumière et de la nuit étant de ce fait conçues comme une suite allant de la naissance à la mort et à la renaissance.

Il demeure des traces de cet imaginaire de la fécondité, ainsi rehaussé en principe cosmogonique, par-delà les polythéismes antiques, et même dans les cultes ayant exclu toute possibilité de faire une image du divin. La suite des idoles et des icônes étant alors rompue, la continuité se repère au plan linguistique. Tel est notamment le cas avec les noms du Dieu réputé unique de l'Islam, dont les attributs et les dénominations sont toutefois multiples. Le premier verset du Coran est à cet égard limpide. Immédiatement après l'énoncé du nom « Allah », viennent deux autres dénominations : « *al-Rahmân al-Rahîm* » (III. C). Ceci a été rendu diversement par les traducteurs en langue française. Dans son « essai de traduction » du Coran, Jacques Berque propose pour ce premier verset : « Au nom de Dieu, le Tout Miséricorde, le Miséricordieux »⁴. Dans la version d'André Chouraqui, nous lisons, pour ce même groupe de mots : « Au nom d'Allah, le Matriciant, le Matriciel »⁵. Littéralement, le mot « *rahim* » désigne en effet l'organe féminin de la génération, l'utérus, la matrice. Dieu est « l'origine du monde » aussi au sens du tableau de Courbet. Dans un sens dérivé, « *rahim* » est également la racine – la matrice – d'un vocabulaire de la solidarité, plus particulièrement des formes d'entraide et d'attention mutuelle entre celles et ceux qui sont issus d'une même mère. De là, *rahim* est le nom d'une solidarité que nous dirions familiale. Celle-ci, nous le savons, est éminemment une solidarité par le don et le pardon ; la traduction en termes de miséricorde est par là justifiée. Un prédicat typiquement féminin est donc attribué à Dieu dès l'inscription de la première ligne du Coran, et cette dénomination renvoie, à qui veut la méditer, aussi bien à la fécondité du corps féminin qu'aux fonctions sociales, que nous dirions de genre, associées aux femmes. Par-delà l'interdit de la représentation figurée, par-delà l'abolition proclamée des idoles et des icônes, le Dieu d'Islam véhicule encore la triangulation de la fécondité, du don et du sacré comme première et peut-être consubstantielle caractéristique du divin. On observera au passage, comme on pouvait d'ailleurs s'y attendre, que ce fait textuel n'est peut-être pas toujours correctement pris en compte dans la surabondance contemporaine des discours sur l'Islam et les femmes.

C'est une banalité de dire que les techniques médicales d'assistance à la procréation posent des problèmes éthiques spécifiques, en ceci qu'elles touchent à des aspects de la vie humaine étroitement associés au sentiment du sacré. Cette idée, fondamentalement juste, mais répétée à l'envi, devient rapidement un poncif, par lequel s'élude précisément toute la teneur et les résonances, pour ainsi dire cosmiques, de l'enjeu même qu'elle signale à notre attention. Les lignes qui précèdent visent à nous défaire du piège de cette abstraction, qui peut rapidement devenir vide. La connexion de la fécondité humaine et du sacré est peut-être plus étroite que ne le laissent croire les édits et les interdits brandis par diverses autorités

³ Ailleurs, nous avons étudié plus en détail certains aspects de ce processus de dissémination, jusqu'à la figure chrétienne de Marie. Cf. François Athané, « D'Isis à Marie. Pierre Hadot, la nature et les divinités nourricières », *L'Enseignement philosophique*, 63^e année, n° 1, sept.-nov. 2012, p. 62-72.

⁴ *Le Coran. Essai de traduction* par Jacques Berque, Paris : Albin Michel, 1995, p. 23 et 762-763.

⁵ *Le Coran. L'Appel*, traduit et présenté par André Chouraqui, Paris : Robert Laffont, 1990, p. 27-28.

religieuses instituées, pour supposément empêcher les « dérives éthiques » et les « atteintes à la dignité humaine » dont certains usages de la PMA seraient porteurs, dit-on.

Les observations précédentes peuvent en effet suggérer une hypothèse. Loin de n'être qu'un domaine parmi d'autres soumis à l'empire du sacré, l'expérience humaine de la fécondité et de l'engendrement pourrait être, bien plutôt, la commune source terrienne, mondaine, des conceptions du sacré attestées par l'histoire des religions. Cette hypothèse, aussitôt formulée, il faut la nuancer et en restreindre singulièrement la portée. D'autres regards, orientés vers d'autres cultes et cultures, orienteraient la réflexion vers des horizons très différents. Par exemple, les religions traditionnelles des Aborigènes d'Australie, directement soucieuses de la perpétuation du gibier en ceci que ces sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades en dépendaient très étroitement, n'associent pas directement la reproduction des animaux sauvages à des images féminines de la fécondité, contrairement à ce que nous avons relevé pour la Grèce ancienne. Bien plutôt, ce sont les hommes et les rites exclusivement masculins qui sont en ce cas supposés réguler la perpétuation des espèces animales sauvages⁶. Notre propos ne prétend donc pas déceler une genèse universelle du sacré à travers telles ou telles caractéristiques de l'imaginaire de la fécondité, supposées invariantes d'une culture à l'autre. Plus modestement, nous voudrions montrer que la figure humaine de la mère qui donne (la vie, les soins, la nourriture, l'attention) est dotée d'une notable puissance générative pour la mise en formes imaginaires de ce que nous appelons le sacré, sans pour autant être la seule en ce cas.

Pour être correctement établi, ce point nécessite cependant une opération encore. Il faut montrer que l'expérience humaine de l'engendrement est dotée de cette puissance générative pour l'imagination indépendamment de toute transmission culturelle. En d'autres termes, il nous faut montrer que cette puissance est attestée dans au moins un peuple n'ayant pas pu avoir de contact avec les cultures dont nous avons déjà parlé. Pour ce faire, tournons-nous vers les sociétés de l'Amérique préhispanique. Celles-ci ont développé leurs mythes et leurs représentations sans aucune relation avec les mondes du pourtour méditerranéen sur lesquels nous avons jusqu'à présent focalisé notre attention. Ainsi l'Égypte n'a pas pu exercer d'influence sur la genèse et le développement de la culture huastèque. Il est cependant frappant de remarquer en celle-ci une figure mythique – un mytheme – qui présente des similitudes non négligeables avec Isis et Horus. Une femme porte dans son dos un enfant mort (Ill. D). L'interprétation de cette statue, généralement partagée par les spécialistes de cette culture, est qu'il s'agit plausiblement d'un enfant divin, dont la renaissance marquera le retour du soleil. Il est porté par ce personnage féminin, qui est peut-être Tlazolteotl, déesse de l'enfantement, fréquemment associée à la lune⁷. La scène que nous avons sous les yeux est donc nocturne. Elle prend son sens selon l'attente du ré-engendrement de l'enfant par lequel le monde reviendra de la nuit à la lumière. D'une façon totalement indépendante des cultes d'Isis, une autre culture a donc opéré cet exhaussement, cette élévation imaginaire de l'engendrement humain à un horizon cosmogonique. La fécondité humaine fournit donc ici également le schème cognitif par lequel sont pensés les structures du monde, ainsi l'alternance de la nuit et du jour.

« Mythopoïèse » est le terme savant qui désigne la production et la genèse des mythes. Si ce qui précède est exact, nous sommes fondés à dire que l'expérience de la fécondité humaine, et plus largement la figure de la mère qui donne, présentent une puissance

⁶ Cf. Alain Testart, « Des rhombes et des tjurunga. La question des objets sacrés en Australie », *L'Homme*, 1993, vol. 33, n° 125, p. 31-65.

⁷ Sur cette œuvre, cf. Ignacio Bernal & Mireille Simoni-Abbat, *Le Mexique, des origines aux Aztèques*, Paris : Gallimard, 1986, p. 316-317 et 332-336. Je remercie chaleureusement Laurence Vallage des éclaircissements qu'elle m'a apportés sur les cultes de la fertilité dans le Mexique préhispanique.

mythopoïétique propre, c'est-à-dire distincte des phénomènes de la transmission culturelle. Pour autant, nous ne pouvons nullement affirmer qu'elles seraient les seules en ce cas.

Nous le montrerons à l'instant, cette élucidation minimale de la triangulation de la fécondité, du don et du sacré était requise pour éclairer les enjeux du don de gamètes sous un jour qui ne soit pas seulement celui des poncifs récurrents relatifs à l'éthique de la procréation médicalement assistée. Mais avant de montrer comment le don de gamètes, pour ceux et surtout celles qu'il concerne, peut réactiver des expériences fondamentalement semblables à ce qui s'exprime dans les mythes que nous avons évoqués, il nous faut établir un point préalable essentiel. Il nous faut montrer en quoi le don de gamètes est effectivement un don.

Dans l'usage ordinaire de la langue, nous désignons par le terme « don » des transferts de biens ou des prestations de service qui présentent deux caractéristiques distinctives. Tout d'abord, un don est un transfert non exigible. Il faut comprendre « exigible » au sens suivant : un transfert ou une prestation est exigible s'il est possible, pour l'obtenir, de faire recours à une contrainte physique tenue pour légitime – par exemple, dans notre société, une action policière ou judiciaire. Or il est clair qu'un transfert ou une prestation, s'ils peuvent être exigés et obtenu par une contrainte physique, ne peuvent pas être désignés par le mot « don ». Dans le cas où la mise en œuvre de la contrainte physique est tenue pour légitime, ce transfert est alors un impôt, une taxe, une amende ou une quelconque autre forme de paiement obligatoire. Dans le cas où la mise en œuvre de la contrainte physique est tenue pour illégitime, ce transfert est alors un racket, ou un vol, plus généralement : une prédation⁸.

Le don est par conséquent un transfert non exigible. De ce point de vue, faire un don c'est toujours mettre en œuvre une initiative, une liberté. Mais cela ne suffit pas pour caractériser le don. En effet, il existe des transferts non exigibles que pour autant nous ne désignons pas par le mot « don ». Un achat par exemple, ordinairement, n'est pas exigible ; pourtant ce n'est pas un don. Il s'agit en effet d'un échange, en ceci qu'une fois que la transaction est convenue, le transfert a une contrepartie qui, elle, est exigible. Un échange est ainsi un ensemble formé par deux transferts ou prestations où chacun est la contrepartie exigible de l'autre. Qu'il s'agisse d'un échange instantané (lorsqu'on achète du pain par exemple) ou différé (lorsqu'il faut rembourser un emprunt), il y a exigibilité de la contrepartie. Or tel n'est pas le cas avec le don. Si Jean fait un cadeau à Pierre lors de l'anniversaire de celui-ci, cela n'ouvre aucun droit à Jean, lors de son propre anniversaire, de recourir à la force pour obtenir un cadeau de Pierre, par exemple en demandant à la police de contraindre Pierre à effectuer ce cadeau, au cas où il ne l'aurait pas fait de lui-même. Par conséquent, si Pierre fait un cadeau à Jean, celui-ci pourra certes être considéré, en un sens, comme la contrepartie du cadeau que Pierre a précédemment reçu de Jean, mais cette contrepartie n'étant pas exigible, elle est encore un don. L'anthropologie parle en ce cas de *contre don*, ou de *don en retour*.

Nous pouvons donc définir le don comme suit :

*Un don est un transfert de bien ou une prestation de service non exigible et sans contrepartie exigible.*⁹

Ce que nous appelons le don de gamètes est-il un don ? Cela dépend évidemment des règles juridiques qui l'encadrent. Il se trouve que le droit ne prévoit aucune contrainte physique permettant d'exiger et d'obtenir les gamètes de quelqu'un. Remettre ses gamètes aux CECOS est par conséquent un transfert non exigible. La première caractéristique du don est par conséquent effective.

⁸ Nous avons proposé ailleurs une typologie détaillée des différents types de transferts. Cf. François Athané, *Pour une histoire naturelle du don*, Paris : PUF, 2011, p. 177-242.

⁹ C'est à l'anthropologue Alain Testart, récemment décédé, que nous devons cette définition du don. Le présent article est dédié à sa mémoire. Cf. Alain Testart, *Des dons et des dieux*, Paris : Errance, 2006 [1^{ère} éd. 1993], chapitre 7.

Penchons-nous maintenant sur la seconde caractéristique du don. Ce transfert ouvre-t-il un droit à une contrepartie exigible ? Ce point est un peu plus délicat. Certes celui ou celle qui a remis ses gamètes aux CECOS n'est détenteur d'aucun droit pour exiger un paiement ou une indemnité en contrepartie. Toutefois, l'article L2141-11 du Code de la santé publique, modifié par l'article 32 de la loi n°2011-814 du 7 juillet 2011, prévoit que

« Toute personne dont la prise en charge médicale est susceptible d'altérer la fertilité, ou dont la fertilité risque d'être prématurément altérée, peut bénéficier du recueil et de la conservation de ses gamètes ou de ses tissus germinaux, en vue de la réalisation ultérieure, à son bénéfice, d'une assistance médicale à la procréation, ou en vue de la préservation et de la restauration de sa fertilité ».

Ces lignes décrivent tout autre chose qu'un don de gamètes. Bien plutôt, elles énoncent que toute personne dont la fertilité pourrait être atteinte par le traitement médical qu'elle suit bénéficie d'un droit à « l'autoconservation » de ses gamètes. Le recueil et la conservation sont alors des services dus à l'intéressé par les organismes de santé publique ; ce sont des prestations exigibles par l'ayant droit. De surcroît, le texte que nous venons de citer n'indique pas que les gamètes ainsi recueillis puissent bénéficier à un couple tiers pour les aider à procréer. Par conséquent cette procédure dite d'autoconservation n'a rien à voir avec un don de gamètes, car il ne s'agit tout simplement pas d'un don.

Une autre disposition de loi du 7 juillet 2011 doit être examinée. Il s'agit de son article 29, lequel modifie l'article L1244-2 du Code de la santé publique. Cette nouvelle rédaction indique en effet :

« Lorsqu'il est majeur, le donneur peut ne pas avoir procréé. Il se voit alors proposer le recueil et la conservation d'une partie de ses gamètes ou de ses tissus germinaux en vue d'une éventuelle réalisation ultérieure, à son bénéfice, d'une assistance médicale à la procréation [...] ».

Il semble qu'une logique de l'échange, plus que du don, soit ici énoncée. En contrepartie du fait qu'il remet ses gamètes à un organisme de santé, lequel en fera usage pour l'assistance médicale à la procréation d'un couple tiers, le donneur qui n'a pas encore procréé bénéficie d'un droit à la conservation de ses gamètes, de sorte que celles-ci pourront être utilisées dans une procédure d'AMP à son bénéfice.

Ce cas est différent de la simple autoconservation, car une partie des gamètes ont vocation à aider un couple tiers à procréer – tandis qu'une autre partie fait l'objet d'une autoconservation. Il semble s'agir d'une logique *assurancielle*. Le donneur a droit à une conservation de ses gamètes et à une AMP portant sur ses gamètes au cas où, à l'avenir, il deviendrait infertile. La procédure consiste donc à protéger le donneur contre la réalisation du risque d'infertilité, ce qui constitue la caractéristique d'un mécanisme assurantiel. Mais une assurance est un échange : fournir une prestation aujourd'hui avec, en contrepartie, la garantie d'être protégé demain contre l'éventuelle réalisation d'un risque, chacune des deux prestations étant alors la contrepartie exigible de l'autre¹⁰.

Or il ne peut y avoir de don de gamètes, au sens fort du mot « don » tel que nous l'avons défini ci-dessus, que si le transfert de gamètes à un autre couple, *via* la médiation d'un organisme de santé tel que les CECOS, n'ouvre pour le donneur aucun droit à une contrepartie quelconque, en argent ou en service. Mais l'assurance d'une protection contre l'infertilité est une telle contrepartie. Les dispositions législatives récentes paraissent donc

¹⁰ Cf. Philippe Van Parijs, *Refonder la solidarité*, Paris : Cerf, 1996, p.17-22.

faire évoluer le don de gamètes vers autre chose qu'un don : un échange de gamètes contre la garantie d'une protection contre le risque d'infertilité.

Toutefois, la loi de juillet 2011 ne sonne pas pour autant le glas du don de gamètes au sens strict, et cela pour deux raisons. La première est qu'elle continue d'exclure toute forme de rémunération – et même d'indemnisation – en numéraire, ce qui aurait pour effet d'abolir complètement le don de gamètes et de le requalifier en un échange de gamètes contre de l'argent. La seconde est que l'article L1244-2 modifié du Code de la santé publique vise exclusivement les « donneurs » – lesquels ne sont peut-être plus exactement des donneurs, pour les raisons qui viennent d'être indiquées – qui, étant majeurs, n'ont pas encore procréé. Il en découle que les donneurs ayant déjà procréé ne bénéficient pas du mécanisme assurantiel que nous avons mentionné. Pour cette raison, les femmes et les hommes qui, ayant déjà procréé, donnent leurs gamètes, les donnent effectivement, puisqu'ils les mettent à la disposition des CECOS sans qu'on puisse légitimement les y contraindre, d'une part, et sans que cette mise à disposition leur ouvre droit à une contrepartie, d'autre part. Il y a bel et bien *don*, en ce cas. Rappelons qu'avant la loi de juillet 2011 cette procédure était la seule admise par le droit.

Pour être plus précis, on peut remarquer que le don de gamètes contient une spécificité importante. Car il comporte la clause, explicite dans notre droit, que le récipiendaire du don ne peut pas faire ce qu'il veut de ce don reçu. Les CECOS ne peuvent pas faire n'importe quel usage du sperme ou des ovocytes collectés par le don. Ceux-ci, en effet, ne peuvent être utilisés qu'à des fins d'assistance médicale à la procréation ; par exemple, les CECOS ne disposent pas du droit de vendre ces gamètes à des tiers, ni du droit d'essayer de féconder des ovocytes non humains avec du sperme humain collecté par don. Ce cas est bien connu en droit : il s'agit des dons tels que le récipiendaire est tenu de faire certaines choses, à l'exclusion de toute autre, avec le don qu'il a reçu. Si je donne une somme à une fondation charitable, je peux exiger que cette fondation en fasse un certain usage, par exemple qu'elle l'emploie au profit des nécessiteux de tel pays, ou de telle région, plutôt que d'autres. Dans le lexique du droit, on appelle *donation avec charge* une telle donation, qui est « affectée d'une obligation à la charge du donataire [= du récipiendaire du don] au profit du donateur ou d'un tiers (bénéficiaire de la charge) »¹¹. On est donc fondé à dire que le don de gamètes est une forme spécifique de donation avec charge, puisque le donataire (les CECOS) a l'obligation de faire bénéficier un tiers (les couples infertiles engagés dans une procédure d'AMP et qui remplissent un certain nombre de conditions, notamment en termes d'indication médicale). En outre, parce que la définition juridique de la donation avec charge admet qu'il peut y avoir une charge *au profit du donateur*, nous pouvons inclure parmi les donations à charge même les dons de gamètes qui sont assortis du mécanisme assurantiel stipulé par l'article L1244-2 modifié du Code de la santé publique, que nous venons d'examiner. La catégorie de la donation avec charge paraît donc la plus adéquate pour caractériser juridiquement le don de gamètes tel qu'il est régi de nos jours en droit français¹².

Nous avons donc établi à quelles conditions le don de gamètes est effectivement un don. Ces conditions sont aujourd'hui effectives dans les CECOS et les autres institutions françaises de l'AMP. Nous retenons, malgré les difficultés dont cette interprétation est grevée, le

¹¹ Gérard Cornu (dir.), *Vocabulaire juridique*, Paris : PUF, 1990 (2^{ème} éd.), article « Donation ».

¹² Cette interprétation pose cependant quelques difficultés. Premièrement, les donations sont en droit une forme de contrat. Or il n'est pas certain que le recueil du consentement écrit du donneur ou de la donneuse, dans le don de gamètes, puisse être exactement considéré comme un contrat. Deuxièmement, la donation à charge établit une relation entre un donateur et un donataire. Or la personne qui donne ses gamètes est juridiquement qualifiée de *donneur*, et non pas de *donateur*. On appelle en effet donateur celui qui *donne une chose de son patrimoine*, et donneur celui qui donne *un élément de sa personne* (son sang, son sperme, ses ovocytes, etc.). Par conséquent, en ce qu'il porte sur un élément de la personne, et non sur une chose du patrimoine, le caractère de donation à charge du don de gamètes peut être discuté.

concept de donation avec charge comme le meilleur, ou le moins mauvais, pour déterminer la structure exacte de ce don très particulier qu'est le don de gamètes.

Mais il importe, ici, de faire une distinction entre le don de sperme et le don d'ovocytes. En effet certaines caractéristiques de ces deux dons peuvent être notablement différentes, même si nous admettons que dans les deux cas il s'agit bien d'un don. Il nous faut alors sortir du domaine juridique pour prendre en considération certains aspects techniques et biologiques. Le don de sperme se fait par le moyen de la masturbation. Au moment de l'éjaculation, la semence est recueillie dans un réceptacle idoine. Par conséquent ce don n'est pas vraiment coûteux pour le donneur. L'éjaculation ayant lieu, dit-on, généralement en association avec un orgasme, le donneur peut éprouver un plaisir sexuel à cette occasion. Il est donc possible, au moins en principe, que ce don se fasse avec un coût pratiquement négligeable pour le donneur, voire qu'il en retire du plaisir.

Il n'en va pas de même avec le don d'ovocytes. La donneuse doit subir au préalable des stimulations ovariennes, sous formes de plusieurs piqûres espacées dans le temps, et ces stimulations peuvent être douloureuses. Le don lui-même se fait par un prélèvement, lequel requiert des techniques invasives dans l'utérus et ses annexes. L'ensemble de la procédure est donc beaucoup plus contraignant que le don de sperme. Le don d'ovocytes a nécessairement un coût subjectif, en termes d'astreintes et de pénibilité, ce qui n'est pas ou pas nécessairement le cas pour le don de sperme¹³.

Or chacun sait qu'il est plus difficile de donner quand le don nous coûte, que lorsqu'il ne nous coûte pas. Il y a là un plus grand mérite, du moins nous sommes portés à le croire, parce que nous estimons qu'il faut surmonter certains penchants égoïstes pour faire un don qui nous coûte. Une femme qui donne ses ovocytes fait un effort important, même un sacrifice de son bien-être ou de son propre confort organique. A cet égard, le don d'ovocytes paraît, beaucoup plus que le don de sperme, propice à être interprété en termes de générosité et de motivations altruistes – nous le verrons à l'instant, et là-dessus s'achèvera le présent article. En ce sens, irréductiblement, en raison de nécessités biologiques, le don d'ovocytes paraît être un don plus fort, si l'on peut dire, que le don de sperme. En d'autres termes, plus que le don de sperme, le don d'ovocytes est susceptible d'apparaître comme un don *désintéressé*.

Cette importante différence entre don de sperme et don d'ovocytes étant établie, revenons au don de gamètes en général. Il reste à savoir pourquoi nous pouvons être attachés, selon l'intuition éthique qui semble largement partagée dans la société française, à l'idée que le don soit la seule modalité possible pour remettre nos gamètes à la disposition des structures d'assistance médicale à la procréation. L'idée que l'on puisse légitimement échanger ses gamètes contre de l'argent paraît en effet largement rejetée, au moins dans notre pays. Examinons donc les raisons par lesquelles cette intuition éthique est couramment justifiée.

Nous avons tenté d'élucider ce point en demandant à diverses personnes, de façon informelle, leur avis sur une situation où l'on autoriserait l'achat et la vente de sperme et d'ovocytes humains. De façon unanime, les individus interrogés ont alors exprimé des craintes de « dérives » et de « trafic » en la matière : expression d'une inquiétude prévisible face à l'éventualité d'une anomie en la matière. Lorsqu'on évoque ensuite l'hypothèse où l'achat et la vente de sperme ou d'ovocytes serait toutefois strictement contrôlés par l'État, par exemple en ne l'autorisant que dans le cadre de l'anonymat et des institutions publiques de l'AMP – cas identique à la situation actuelle, à ceci près que les donneuses et les donneurs de gamètes seraient donc rémunérés par la puissance publique – les individus interrogés n'ont pas pour autant accepté cette idée, mais pour des raisons plus précises qu'une simple crainte de l'anomie. La préoccupation qui s'exprime alors est que, si la collecte de sperme et d'ovocyte devient l'occasion d'une rémunération, elle devienne aussi « le métier des

¹³ Sur la façon dont les couples insérés dans un processus d'AMP perçoivent cette différence entre don de sperme et don d'ovocytes, cf. Séverine Mathieu, *L'Enfant des possibles*, Paris : L'Atelier, 2013, p. 116-117.

pauvres ». Plus encore que le refus de voir les produits du corps humain devenir des valeurs marchandes, l'intuition centrale qui s'est exprimée chez les sujets interrogés était un refus de laisser se professionnaliser les actes touchant à la reproduction de l'espèce humaine ; et que l'acte de fournir à des tiers des produits tirés de son propre corps puisse devenir un *travail* à proprement parler. L'idée est que le prélèvement d'ovocytes ou de sperme, s'il était rémunéré, attirerait fatalement à lui celles et ceux qui ne pourraient pas gagner leur vie autrement, et qui trouveraient là une source de revenus.

On pourrait, à l'appui de cette intuition, faire remarquer qu'en effet, une hypothèse très généralement admise dans les sciences économiques, au moins depuis Adam Smith¹⁴, est que la capacité à échanger encourage la division du travail, et donc la spécialisation, la professionnalisation des agents dans tel ou tel secteur exclusivement. Cette idée semble très largement confirmée par l'expérience, et par l'histoire économique en général. Lorsqu'une denrée peut s'échanger, la tendance est en effet à ce que certains agents se spécialisent dans la production de celle-ci, obtenant par la vente de cette production des revenus qui deviennent eux-mêmes autant de moyens de se procurer ce qu'ils ne produisent pas, et que d'autres agents spécialisés ont pour profession de produire. L'échange et la division du travail vont de pair, et se renforcent mutuellement. Par conséquent, il n'est pas absurde de considérer que la rémunération du « don » de gamètes – qui alors ne serait plus un don – pourrait conduire certains agents à une forme ou une autre de professionnalisation ; tandis que le sens commun psychologique et sociologique le plus ordinaire suggère, à tort ou à raison, qu'une telle professionnalisation n'attirerait à elle que des agents qui seraient par ailleurs dans l'incapacité de trouver d'autres sources de revenus. Mais si cette éventualité est réprouvée, ce qui conduit donc les gens à estimer que cet acte ne doit pas être rémunéré, ce ne peut être, selon toute vraisemblance, que parce qu'ils refusent que la reproduction humaine devienne un travail. En somme, les résultats de cette brève enquête suggèrent que les sujets interrogés partagent l'inquiétude qu'exprimait déjà André Gorz en 1990 :

« Où s'arrêtera la transformation de toutes les activités en activités rétribuées, ayant leur rémunération pour raison et le rendement maximum pour but ? Combien de temps pourront résister les bien fragiles barrages qui empêchent encore la professionnalisation de la maternité et de la paternité, la procréation commerciale d'embryons, la vente d'enfants, le commerce d'organes ? »¹⁵

Ici, il faut évidemment dire ce que nous savons tous. Sur certains points, ces « bien fragiles barrages » ont complètement cédé depuis que ces lignes ont été rédigées. A travers le monde, des dizaines, voire des centaines de milliers de femmes et d'hommes, ont été réduits à vendre tel ou tel de leurs organes pour subsister, ou à louer leurs fonctions gestatives dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler la « gestation pour autrui ». Quant à la vente d'enfants, une pratique fort ancienne en de nombreuses régions du monde, nous savons qu'elle constitue toujours une activité parfois très lucrative.

Aussi le souci que formulent ces questions d'André Gorz n'est pas isolé ; il est, plausiblement, très largement partagé parmi nos contemporains. Remarquons que l'intuition nodale n'est pas tant que « les activités rétribuées, ayant leur rémunération pour raison et le rendement maximum pour but » sont une mauvaise chose en elles-mêmes – mais, bien plutôt, que *ces activités doivent avoir un dehors*, et que, par conséquent, nous devons faire en sorte que certaines activités humaines soient soustraites à l'échange, en tout cas à l'échange

¹⁴ Adam Smith, *La Richesse des nations*, tr. G. Garnier & A. Blanqui, Paris : GF, 1991 [1^o éd. 1776], Livre I, Chapitre II.

¹⁵ André Gorz, « Pourquoi la société salariale a besoin de nouveaux valets », *Le Monde diplomatique*, juin 1990, p. 22-23.

commercial. Il importe ici de remarquer que l'affaire ne concerne pas seulement les substances. Si la perspective d'une commercialisation des gamètes et des embryons humains paraît généralement sinistre et digne de réprobation, ce fait ne peut pas être dissocié du refus que certaines activités et certaines fonctions se professionnalisent. C'est précisément ce qu'expriment ces lignes d'André Gorz. Ce point mérite qu'on y insiste. Le problème n'est pas uniquement que certaines substances doivent être soustraites à l'échange commercial, idée qui semble faire largement consensus et qu'une littérature surabondante a défendue ; en effet, la même intuition récuse également que certaines fonctions et activités humaines soient constituées en travail. La solidarité éthique de ces deux refus n'a peut-être pas encore suscité toute la réflexion qu'elle requiert.

Quel est donc ce « dehors », dont il semble, à suivre le fil de la même intuition éthique, que nous ayons besoin ? Et cet ailleurs, en somme cet autre *règne* que celui du commerce, en quoi et pourquoi concerne-t-il de si près la procréation humaine ?

Nous pouvons commencer par dire, en conséquence de nos remarques précédentes, que cet ailleurs, nous nous le représentons comme le règne du don. En effet, les mêmes personnes qui refusent que les gamètes soient objets de commerce acceptent souvent très volontiers qu'elles soient données et reçues au titre du don. Il ne s'agit pas d'empêcher le transfert et la circulation des gamètes par des voies artificielles, puisque le transfert et la circulation par les dons sont alors acceptés. Il ne s'agit pas non plus d'interdire l'intervention des techniques humaines dans la procréation, celles-ci étant également acceptées si elles s'effectuent dans le cadre du don. Il s'agit plus précisément du refus que les transferts et la circulation se fassent dans un cadre commercial : en somme, cette intuition consiste en l'impératif éthique de *séparer* les gamètes de la circulation commerciale. Or, le devoir de poser et de maintenir telle ou telle chose ou activité comme séparée des autres constitue très exactement l'intuition que la langue latine exprimait par le mot *sacer*, qui est à l'origine du terme français *sacré*¹⁶.

Dans l'ancienne Rome, était tenu pour *sacer* ce qui devait être maintenu séparé, intact au sens littéral : ce qui ne devait pas être touché. Grâce à cette étymologie, nous pouvons dire, d'une façon certes approximative, que le fait de percevoir un objet, une substance ou une activité comme devant impérativement être séparé des pratiques ordinaires de la vie sociale est une expression du sentiment du sacré, relativement à cet objet, cette substance ou cette activité. Nous voici donc revenus à la triangulation du don, de la fécondité et du sacré que nous avons dégagée par la considération de quelques mythes, au début de notre propos.

Vouloir séparer les gamètes de la circulation commerciale, cela implique vraisemblablement l'intention de les séparer aussi, du même coup, de certains phénomènes que l'on trouve éminemment dans la circulation commerciale, comme l'évaluation, la négociation ou le marchandage, et plus fondamentalement encore *l'attente de la contrepartie*. Certes le don exclut que le donateur ou le donneur puisse exiger une contrepartie. Mais il n'exclut pas qu'il l'attende : de toute évidence, il arrive fréquemment que nous attendions un retour de la part de celle ou celui à qui l'on a donné, au moins sous la forme de la gratitude. A cet égard, empêcher autant que faire se peut l'attente d'une contrepartie implique l'anonymisation de celui qui donne.

Si la règle de l'anonymisation des dons de gamètes fait l'objet de critiques variées, souvent très argumentées, et parfois sévères¹⁷, il faut néanmoins reconnaître qu'elle est

¹⁶ Cf. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. 2 : Pouvoir, droit, religion*, Paris : Minuit, 1969, p. 187-192. Sur les rapports du sacré et du don : Maurice Godelier, *L'Énigme du don*, Paris : Fayard, 1996, p. 237-275 ; Marcel Hénaff, *Le Prix de la vérité*, Paris : Seuil, 2002, p. 194-203.

¹⁷ Sur ce débat, cf. Séverine Mathieu, *L'Enfant des possibles*, *op. cit.*, Chapitre 6. Voir également les publications de l'association Procréation Médicalement Anonyme, dont la charte commence par ces mots : « Parce que chaque être humain a le droit de connaître ses origines et que le mode de conception ne doit pas être un facteur de discrimination, l'association Procréation Médicalement Anonyme a pour objectif de sensibiliser les professionnels de santé, le législateur et le grand public aux conséquences psychologiques, médicales et sociales

cohérente avec la volonté de soustraire les gamètes à l'empire de l'attente de la contrepartie – laquelle trouve son expression pleine et crue dans l'univers de la circulation commerciale, où les choses circulent avec la « rémunération pour raison et le rendement maximum pour but », selon la juste expression d'André Gorz. Mais il se pourrait qu'une des justifications possibles de la règle de l'anonymisation du don de gamètes consiste précisément à dire qu'il ne suffit pas de soustraire les gamètes à la circulation commerciale – l'interdiction de vendre et d'acheter ceux-ci pourrait en principe y suffire – pour qu'ils soient du même coup soustraits à l'attente de la contrepartie ; et que seule l'anonymisation du don peut garantir ce dernier point.

En somme, le système français de collecte des gamètes, par le moyen exclusif du don anonyme, semble tout entier régi par l'intention d'empêcher l'attente de la contrepartie et du don en retour. Il paraît viser à ce que le don de gamètes soit, autant que possible, *désintéressé*. Or, il n'est pas besoin d'être grand clerc pour formuler l'hypothèse qu'un don parfaitement désintéressé est peut-être chose inaccessible pour les humains, qui paraissent, à bien des égards, voués à désirer au moins une forme ou une autre de reconnaissance pour les dons qu'ils font¹⁸. Il est plausible que le don parfaitement désintéressé soit réalisable seulement de la part d'un être plus qu'humain, divin peut-être. Mais ce que les humains ne peuvent pas faire, il semble que *l'institution* ait tenté de s'en approcher, en mettant tout en œuvre pour qu'il y ait *renoncement au retour* de la part du donneur comme du receveur, et qu'ainsi le don de gamètes puisse au moins *paraître* désintéressé.

Tel est l'esprit du don de gamètes, du moins sous le régime de l'actuelle loi française. Tout se passe comme si les substances et les actes par lesquels s'opère la perpétuation de la vie devaient demeurer hors de nos prises, dans un éloignement et une *séparation* qui ne sont pas sans rappeler les anciennes et inaccessibles figures des puissances de la « nature naturante », comme Cybèle, Isis et Artémis.

Or, cet esprit de l'institution paraît congruent avec certaines inquiétudes centrales des acteurs. Divers praticiens de l'AMP, tout comme plusieurs couples y ayant recours, ont exprimé à la sociologue Séverine Mathieu le besoin, en dernière instance, de « laisser faire » cette entité passablement occulte et indéfinie appelée, dans les propos des sujets interrogés, « la nature », alors même que les processus d'AMP qu'ils mettent en œuvre sont hautement technicisés¹⁹. Une volonté de ne pas savoir, un besoin de n'être pas intégralement maître de la procréation – ou de *croire* qu'on ne l'est pas – vient à se formuler. Comme le Dieu de Pascal, la puissance de perpétuer la vie se tient cachée ; on veut qu'il en soit ainsi²⁰.

Selon l'esprit des lois françaises, le don de gamètes est supposé sans don en retour du récipiendaire vers le donneur ou la donneuse. Il est cependant arrivé, au moins une fois, à la fin des années 1990, qu'une femme ayant bénéficié d'un don d'ovocyte ait pu transmettre à la donneuse une lettre, anonyme, par l'intermédiaire d'une infirmière. La voici :

pour les enfants, de l'anonymat irréversible des donneurs de gamètes ou d'embryons dans le cadre des techniques d'Assistances Médicales à la Procréation ». Cf. le site <http://www.pmanonyme.asso.fr/charte.php>. Consulté le 5 décembre 2013.

¹⁸ Cf. Jacques Derrida, *Donner le temps*, Paris : Galilée, p. 26.

¹⁹ Séverine Mathieu interprète cette référence paradoxale à la nature comme exprimant un besoin de borner l'illimitation des possibles ouverts par les techniques de PMA, qui serait sans cela intenable pour les acteurs : « "On pourra faire ce qu'on veut, avance, l'un [des médecins] avoir recours à des techniques très sophistiquées, mais finalement c'est la nature qui décide et c'est une bonne chose car cela nous apprend la modestie. " [...] De façon apparemment paradoxale, cela a pour vertu de rassurer les patients car, dans ces conditions, le "mystère de la création" persiste. [...] les médecins répètent à l'envi cette formule, dont l'usage récurrent mérite d'être relevé : "On laisse faire la nature" ». *L'Enfant des possibles*, op. cit., p. 87. Cf. aussi p. 142 et 146.

²⁰ Blaise Pascal, *Pensées*, édition de P. Sellier, Paris : LGF, fragment 275 : « Que Dieu s'est voulu cacher ».

Paris, le [...]

Bonjour,

Nous ne nous connaissons pas et nous ne nous connaissons jamais, mais je tiens absolument à vous remercier de votre générosité.

Au-delà de ce que vous faites, c'est qui vous êtes que je tiens à reconnaître.

Vous êtes pour moi une démonstration de la grandeur d'être et de la générosité car vous n'hésitez pas à braver la douleur et à renoncer à votre confort pour offrir la possibilité à un couple de devenir parent, et tout ça sans rien attendre en retour. Il est extrêmement réconfortant pour moi de penser que notre enfant sera issu d'un tel acte de générosité. Mon mari et moi vous serons éternellement reconnaissants.

Portez-vous bien, et que Dieu veille sur vous et vos proches.

Merci pour tout.

[signé :] XXX

De tels propos peuvent aisément se passer de commentaire. Nous ferons simplement observer au lecteur qu'ils contiennent à peu près tout ce que nous avons relevé comme constitutif de la triangulation du don, de la fécondité et du sacré, lorsque nous analysions les anciennes figures mythiques de la mère qui donne. Cette lettre atteste d'une sorte de ferveur à penser ensemble l'acte de donner et ce substitut d'éternité qu'est peut-être, pour nous autres mortels, la capacité de procréer. En somme, dans cette lettre comme dans les anciens cultes par lesquels nous avons entamé cette réflexion, le désir de donner la vie paraît étroitement intriqué avec cet autre : *que la capacité de donner la vie nous apparaisse comme reçue, du dehors, comme un don*, qu'elle ne se réduise pas à n'être qu'un résultat de gestes et de processus dont nous aurions la maîtrise. Il nous faut un dehors.

Il ne me reste qu'à remercier la femme qui a reçu cette lettre de l'avoir portée à ma connaissance, et de m'avoir permis de vous la donner à lire.

Post scriptum, 25 janvier 2014.

Cette réflexion sur le don de gamètes a été initialement exposée, sous une forme différente, lors du colloque tenu à l'Assemblée nationale le 13 septembre 2013, à l'occasion du 40^{ème} anniversaire des CECOS (les centres d'étude et de conservation des œufs et du sperme humains). Ce travail a été repris pour le présenter aux collègues professeurs de philosophie de l'académie de Créteil, pendant la journée de réflexion sur le don qui a eu lieu à Charenton-le-Pont le 7 janvier 2014. Dans ce moment de discussion confiante, il m'a semblé que je pouvais alors expliciter quelques unes des pensées auxquelles m'avait conduit cette réflexion, mais que je n'avais jusqu'alors pas formulées par oral ou par écrit. Grâce à cette précieuse rencontre, il m'a été possible d'aller un peu plus loin.

Mais tout d'abord un mot sur ce que visait le texte qu'on vient de lire. Il se veut moins un plaidoyer en faveur de l'exclusion des logiques marchandes hors de la sphère de la procréation médicalement assistée qu'une tentative de comprendre cette même exclusion, telle qu'elle est plus ou moins bien mise en œuvre dans les lois françaises. Il s'agit donc, dans une approche qui pourrait lointainement trouver sa source chez Montesquieu, de porter au jour ce que cet auteur appelait un « esprit des lois », lequel ne tient seulement ni à la lettre de celles-ci, ni à l'intention du législateur, ni à l'usage qui en est fait par les administrés, mais plus encore

à ce que font, ou tendent à faire, ces mêmes lois – à ce qu’elles *instituent*, avec plus ou moins de bonheur et d’efficace. Ce but limité, mais que je crois absolument nécessaire si l’on veut simplement connaître ce qui est, l’état présent des lieux sur ces matières, m’a semblé au moins dans un premier temps se suffire à lui-même. Et c’est la raison pour laquelle en est exclue toute discussion avec celles et ceux qui plaident pour une modification de ces lois, qu’il s’agisse de lever les anonymats qu’elles instaurent, ou d’envisager la rémunération de certains services, ainsi le transfert de gamètes ou la gestation pour autrui.

En outre, comme il s’agissait d’y expliciter la cohérence interne d’un système de lois, lequel possède une autonomie relative, une singularité – une *solitude* même – ce texte se refuse à opérer les comparaisons entre ce système des lois françaises et d’autres législations, ayant cours dans d’autres nations. De telles comparaisons entre les législations (du travail, de la fiscalité, de la santé, etc.), toute une certaine mode dans la pensée contemporaine en est friande, la presse en est remplie, spécialement les éditoriaux, souvent pour en tirer à tout propos des conclusions visant aux réformes (ou aux contre-réformes) les plus variées ; comme si les institutions des groupes humains étaient des produits de série soumis à des exigences d’uniformisation et de standardisation. Mais cette hâte dans la pensée peut faire obstacle à la juste compréhension de ce qui est, des lois telles qu’elles sont – de ce qu’il en est des textes qui prescrivent ce qui doit être, et ce qui ne doit pas être. Bien plutôt cette dernière tâche doit se constituer comme préalable à toute comparaison entre législations, et à toute suggestion de modifier telle ou telle de ces dernières.

Voilà pourquoi le texte qui précède reste silencieux sur ces débats, qu’il vise pourtant, indirectement, à éclairer, dans la mesure restreinte de ses possibilités. J’en viens maintenant à ce qui me semble se dégager de cette réflexion sur l’esprit des lois françaises à la lumière, parfois ténue, parfois éblouissante, de quelques anciennes figures mythiques de la fécondité.

Il me semble qu’un esprit soucieux de philosophie peut s’attarder sur les constats qui achèvent ce texte. Aussi bien dans les lois elles-mêmes qui régissent le don de gamètes, que dans les propos tenus à ce sujet par les praticiens, ou par les couples y ayant recours, enfin dans nombre des avis formulés par celles et ceux qui, sans être directement concernés par ces questions, sont invités à s’exprimer sur elles, une sorte spécifique de *besoin* vient à se dire : besoin, et c’est paradoxal, de *non-maîtrise*, une *volonté de ne pas savoir*. Tout se passe comme si, à l’instant où l’on fait de soi, par la procréation, un moment et non plus seulement une fin dans la suite des êtres, dans le « fleuve de la vie » – pour reprendre ici le beau titre français d’un livre de Richard Dawkins –, tout se passe comme si nous désirions alors y être enveloppés, dans ce fleuve, et ne pas nous faire complètement les maîtres de son cours ou de sa direction.

Certes, cette volonté de ne pas savoir est exprimée par des couples qui projettent de devenir parents ; et il en irait autrement si l’on se tournait vers les enfants issus d’un don de gamètes, nombre d’entre eux exprimant au contraire, parfois douloureusement, un désir de savoir. Et certes, ce besoin de non-maîtrise peut être étroitement associé chez les futurs parents à la crainte de voir se fragmenter les figures et les autorités parentales, dans le vécu et la pensée d’un enfant ayant pris connaissance de l’identité du donneur des gamètes dont il est issu. Mais il est important de repérer que ce sont aussi les médecins, précisément ceux qu’en l’affaire on pourrait croire les plus exposés à des tentations démiurgiques, qui expriment le vœu de n’être pas entièrement maîtres des processus de perpétuation de l’espèce – et partant, de « laisser faire la nature », selon l’expression usitée, dès lors que le nécessaire a été fait pour qu’ensuite elle puisse faire.

Et quant aux parents, il faut bien reconnaître que, pour nombre d’entre eux au moins, ce besoin de non-maîtrise prévaut sur le fantasme de se faire les Pygmalions de leurs propres enfants, fantasme auquel les techniques de procréation médicalement assistée paraissent pourtant ouvrir carrière. Quant aux enfants issus du don de gamètes, le vœu qu’ils peuvent

exprimer de connaître l'identité du donneur émane vraisemblablement d'une autre position dans le fleuve de la vie, position où la narration de soi est orientée vers le passé des origines, et non pas sur le point de s'expulser en quelque sorte hors de soi, par la procréation – dans une altérité à la fois issue de soi, et au-delà de soi. Ces remarques permettent donc de confirmer l'idée que prendre part à la perpétuation de la vie s'associe souvent au vœu de ne pas en être maître, et donc qu'avec la vie, une certaine opacité aussi se perpétue.

Ces occasions éminentes de l'existence où l'horizon de la vie se redéploie, plus ample, laissent apercevoir par-delà la temporalité étroite de l'individu celle, indéfinie, des générations futures de l'espèce. Si donc à ce moment quelque chose comme ce que j'appelle, faute de mieux, un besoin de non-maîtrise affleure à la conscience individuelle, alors un esprit soucieux de philosophie peut y trouver un ancrage pour questionner ce qui a été dit par les philosophes, et qui a parfois été trop hâtivement admis, touchant au désir de la maîtrise, et à nos usages de la technique.

L'hypothèse est donc la suivante. Ce qui se dit si fréquemment sur la procréation médicalement assistée exprime le vœu que la reproduction humaine demeure au moins en partie immaîtrisée. Ceci implique qu'elle reste donc sujette à l'*aléa*, et à l'inconnissance contenue pour nous dans le mot de *hasard*. Il en est ainsi par exemple du refus, prescrit par les réglementations en vigueur et souvent exprimé par les sujets, de pouvoir choisir le sexe de son enfant. Ces remarques demeurent plausibles même s'il ne fait aucun doute que certaines habitudes culturelles peuvent conduire au désir inverse – comme l'attestent massivement, par exemple en certaines régions d'Asie, les usages sélectifs que l'on y fait du diagnostic prénatal du sexe. Qu'en ces circonstances, ou nombre d'autres, s'exprime le désir de contrôler ce que sera l'enfant sous un aspect tenu pour essentiel de son être futur, n'implique pas qu'on veuille maîtriser ce qu'il sera sous tous ses aspects.

Il y a là un attachement au hasard, à l'opaque voire à l'obscur, dont on peut envisager qu'il contient comme une assomption de l'humaine finitude. Du moins, tout semble indiquer qu'avec l'émergence de la technique dans le domaine de la procréation humaine, avec l'impératif que cet événement historique commande en termes de renouvellement de notre réflexion sur la loi et sur l'interdit, sur la délimitation légitime des possibles à notre disposition, l'humain désir de maîtrise se heurte à son autre – que j'appelle, faute de mieux, besoin de non-maîtrise, lequel tout aussi bien est attachement ou *lien à l'aléa*. Ce que l'on appelle la bioéthique paraît assurément l'un des lieux publics de cet antagonisme – mais il se pourrait que celui-ci traverse aussi chacune et chacun d'entre nous. De cette conflictualité, de cette dialectique, nous sommes en droit d'attendre aussi bien de redoutables périls qu'une chance peut-être historiquement et philosophiquement décisive – si du moins il s'avère, c'est mon hypothèse, qu'il y a bel et bien ici, potentiellement, une place pour la reconnaissance de la non-hégémonie, en nous, entre nous, du désir de maîtrise.

« Un enfant nous est donné » : cette formule par laquelle s'exprimait traditionnellement la non-maîtrise de la perpétuation de soi, et qu'en ce sens la progéniture était bel et bien « reçue », d'un dehors non humain, cette formule n'a rien perdu de sa force, ni de son sens – à ceci près qu'il nous appartient, désormais, de marquer plus exactement les contours de ce dehors. Il est de notre responsabilité de marquer, de négocier la frontière avec ce dehors de moins en moins inconnu ; et par conséquent de marquer lesquels de nos pouvoirs doivent être renoncés, lesquels, et selon quels usages, quelles circonstances, quelles fins, sont légitimement employables.

Si cette prémisse est exacte – les humains veulent être surpris par leur progéniture, ils sont portés à se refuser les pouvoirs tendant à entièrement la programmer – alors il appartient aux esprits soucieux de philosophie de faire droit à cet autre du désir de maîtrise, en même temps que d'en éprouver les motivations et les prétentions. Mais ces tâches de la pensée ne

pourront pas s'opérer en toute véracité sans une reprise réflexive des herméneutiques de la technique et de la puissance dont nous avons hérité.

Car l'exactitude de cette prémisse implique nécessairement que l'on fasse droit à l'hypothèse que l'« arraisonnement de l'être » n'est pas notre seule destinée possible ; puisqu'il faudrait alors reconnaître, à côté – peut-être au cœur – du désir de maîtrise, son autre, qui est de maintenir notre lien à l'aléa ; à côté, peut-être au cœur de la volonté de saisir, cette autre : celle, au moins par moments et par choix, de se dessaisir de nos pouvoirs, aux fins de conserver vive la possibilité d'être saisis, surpris, par ce qui advient dans ce qui est – à commencer par ce qui, au sein de ce qui est, nous semble souvent le plus cher : nos enfants.

La phénoménologie n'a pu mettre en lumière la tendance à l'arraisonnement de l'être par la raison objectivante et la technique qu'en ayant au préalable, comme un arrière-pays, dessiné le décor existentiel en lequel celles-ci se trouvent nécessairement englobées. Et c'est au vocabulaire du don que les phénoménologues ont alors eu recours.

Donné, ce monde toujours déjà là, qui précède nécessairement et notre naissance et notre action. Donnée, cette chair en laquelle il imprime sa forme, et qui tente en retour la riposte de s'insérer ou de s'imposer dans ce qui est, par l'action et la parole, l'interaction avec d'autres chairs. Donnée, la conscience qui compose avec tout, sans que nous sachions toujours composer avec elle. Donné, le savoir essentiel de la finitude, de n'avoir pas choisi ce lieu et cette date pour être ou cesser d'être. Donnée, aussi, l'irrécusable intuition que tous ces paramètres axiaux de notre existence sont donnés – en ce sens qu'ils s'imposent, qu'il nous faut « faire avec », et n'y pouvons pas grand-chose.

Ce mot, « donné », nous dit alors à la fois la contingence, la nécessité, et la nécessité de la contingence. Ainsi entendu, « donné » apparaît alors, paradoxalement, comme *le nom de ce qui s'impose*, le cadre, lui-même non négociable, dans lequel s'insère toute négociation avec le monde, avec soi-même ou autrui. Mais dans ce mot, « donné », nous pouvons encore entendre son envers logique : ce qui est donné, c'est aussi bien ce qui est *reçu*, du dehors de nous, immaîtrisé. Et c'est alors ce par rapport à quoi il nous faut nous situer, même à envisager de le refuser en bloc, ce « donné », par le suicide ou la mort activement recherchée.

Que le vocabulaire du don s'indique de lui-même comme le plus approprié pour dire ces choses, ou que l'on puisse au contraire lui en substituer un autre, peut-être moins ambigu – car qu'est-ce que ce « donné » dont on ne voit nulle part trace du donateur ? – voilà qui reste sans doute à élucider. Mais il est significatif que d'autres traditions, celles de la philosophie analytique ou de l'épistémologie, y aient été également reconduites, à propos de ces autres faits non négociables : la perception – et c'est alors le lexique des « *sense data* » ; et les constats sur le monde qui ont été contrôlés par la communauté scientifique – les *données* de la science.

Ainsi, une des fonctions éminentes du lexique du don et du donné dans les idiomes philosophiques est de signifier notre rapport incarné au dehors non humain, et par là notre non-maîtrise. Négativement, il nous indique les marges plus ou moins étroites où s'exercent les puissances de notre agir. Mais, par cette référence à un dehors, le lexique philosophique ne diffère pas de nos langues communes, comme à l'instant nous le relevons pour cette expression : « un enfant nous est donné ». Ici, comme souvent, la philosophie fait sienne un savoir qui lui préexiste, au dehors d'elle-même, une sagesse peut-être, qui s'indique déjà dans

cette sagesse des nations qu'est la langue. On peut même dire qu'en un sens la meilleure philosophie ne nous apprend rien, mais montre que nous savons déjà. Il se pourrait que ce soit là son geste propre, humble et éminent à la fois.

Ces remarques nous autorisent donc à formuler la conjecture suivante. Ce que la phénoménologie dit du « donné », donc de notre non-maîtrise structurale, est déjà plus ou moins sciemment su de tous : il y a toujours du déjà-là, absolument nécessaire et nécessairement contingent tout ensemble. Ce déjà-là nous fait, borne notre maîtrise dans l'immensité de l'immaîtrisé – et cela nous le savons, que nous sachions ou non la philosophie.

Rassemblons alors les hypothèses et les résultats. La procréation humaine est toujours tentative d'une perpétuation de soi. Mais notre soi est, de savoir certain, au moins en certaines de ses structures fondatrices, donné, c'est-à-dire reçu, non-maîtrise insérée dans les actes humains de procréer et d'éduquer.

Par là la perpétuation de soi qu'est la procréation se trouve nécessairement confrontée à une paradoxale nécessité. Projeter de se perpétuer, cela implique inévitablement de désirer la maîtrise de sa progéniture. Mais se perpétuer, c'est aussi perpétuer la non-maîtrise, tout à la fois la nôtre et celle de nos procréateurs et éducateurs, qui nous a fait, consubstantielle à la surprise d'être – surprise que nous sommes pour nous-mêmes, et que plausiblement nous avons été pour celles et ceux qui nous ont portés à l'être. Or, perpétuer cette non-maîtrise essentielle requiert alors, nécessairement, que soit maintenue, d'une manière ou d'une autre, *l'humaine ligature à l'aléa*, qu'il nous faut désormais, en notre moment historique, *aimer et vouloir* – si du moins nous voulons lui conférer un règne délimité et médité, préservé comme un dehors choisi de nos pouvoirs techniques, lesquels nous devons dès lors borner. La tentation de Pygmalion se trouve alors empiégée dans une dialectique vraisemblablement dépourvue de tout horizon de sursomption, de dépassement ; dialectique dont les législations sur la procréation médicalement assistée reflèteront inévitablement les contradictions et les équilibres instables. Ce qui conduit à penser que ces législations doivent être statutairement révisables.

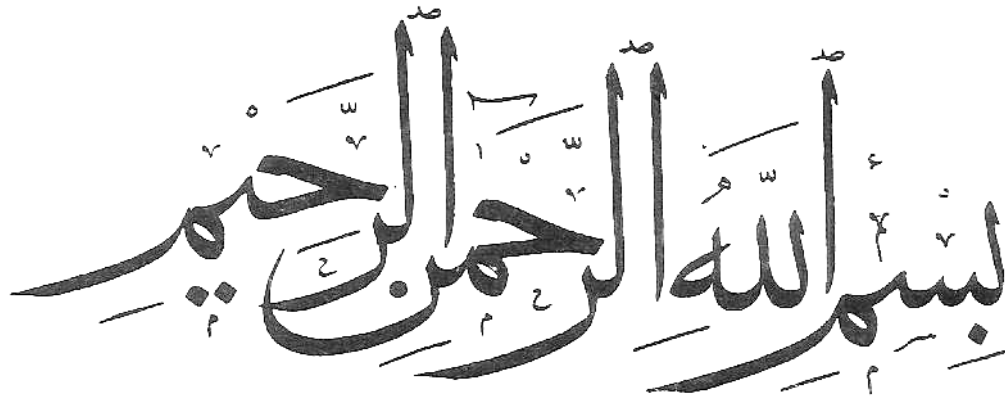
Pour se perpétuer soi, avec la non-maîtrise et la surprise essentielles, il faut donc accepter que la progéniture ainsi aventurée hors de soi diffère de soi, et ne puisse être entièrement maîtrisée, encore moins programmée. Par conséquent se perpétuer implique que l'on ne se perpétue pas. Mais cela aussi, chacun le savait déjà avant que le présent texte soit écrit.



III. A. *Artémis d'Éphèse, Ephesus – Museum de Selçuk. II^e siècle Av. J.-C. (?)*



III. B. *Isis allaitant Horus. Faïence, basse époque (664-332 Av. J.-C.). Berlin, BPK, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung.*



III. C. « Au nom d'Allah, le Matriciant, le Matriciel ». Premier verset du Coran. Calligraphie en style thoulthi, XIX^e siècle.



III. D. *Une déesse de la fécondité (Tlazolteotl ?) portant un enfant mort sur le dos (face et dos). Culture huastèque, postclassique récent (1200-1500 Ap. J.-C.). Pierre. Bordeaux, Musée des Beaux-Arts.*

