Document généré le 15 juil. 2025 16:10

Cahiers de recherche sociologique

L'*autre-corps* du clonage, entre le Je et le Il

Isabelle Lasvergnas

Numéro hors-série, 2003

Le vivant et la rationalité instrumentale

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1002335ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1002335ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (imprimé)
1923-5771 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Lasvergnas, I. (2003). L'*autre-corps* du clonage, entre le Je et le Il. *Cahiers de recherche sociologique*, 159–173. https://doi.org/10.7202/1002335ar

Tous droits réservés © Liber, 2003

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Isabelle Lasvergnas

L'*autre-corps* du clonage, entre le Je et le Il[1]

> Mon nom, Jorge Luis Borges, était déjà écrit, et l'encre encore fraîche. Le propriétaire de l'hôtel me dit : « Je croyais que vous étiez déjà monté. » Puis il m'observa attentivement et il se reprit : « Pardon, monsieur. C'est que l'autre vous ressemble tellement, mais vous vous êtes plus jeune. »
>
> JORGE LUIS BORGES

L'événement fut en premier lieu médiatique. Ce fut tout d'abord, au début de la décennie 1990, l'annonce du clonage réussi de cellules humaines. Cette première prouesse technique, rapidement suivie par le développement d'embryons humains de quelques jours, déboucha en moins de huit ans sur de multiples manipulations en vue du clonage humain : clonage pour fins de recherche en laboratoire menée aux États-Unis par le professeur Zavos ; annonce, en mai 2002, par le professeur Severino Antinori de l'université Torvergata à Rome, de trois grossesses d'embryons humains clonés ; et sept mois plus tard, on s'en souviendra, revendication par la firme Clonaid et la secte

1. Une première version de ce texte a fait l'objet d'une conférence au colloque « Le visage et la voix », sous la direction de A. Gutmann et P. Sullivan, Centre international de Cerisy-la-Salle, 29 juin-6 juillet 2002.

raélienne de la responsabilité de la naissance de deux bébés clonés [2]. La controverse qui a accompagné tout particulièrement cette dernière nouvelle a amplifié son caractère médiatique. Pourtant en quelques semaines, l'effusion discursive a paru s'éteindre, et la nouvelle s'estomper, ravalée de l'avant-scène des événements du monde par d'autres événements du monde...

Le clonage déjà réalisé chez les animaux, le serait-il aussi chez l'humain ? Le champ social aurait-il avalisé sans vraiment le savoir — et sans qu'un véritable débat public n'ait eu lieu — le droit de modifier la structure du vivant humain ainsi que la filiation humaine ?

Que fin 2002 plusieurs grossesses d'embryons clonés aient été effectivement menées à leur terme ou pas encore, nous savons tous aujourd'hui que le clonage de l'humain est techniquement possible, et que dans un avenir proche il est fort probable. Sa seule perspective colore d'ores et déjà l'avenir de la médecine de la reproduction. Chacun pressent que le mouvement en marche est irréversible, et que les instances juridiques ne feront que légiférer dans l'après-coup d'un fait accompli. Ce qui sera faisable sera en fin de compte permis.

Le clonage de l'embryon humain dépasse de beaucoup le champ de la seule réalité médico-scientifique. Cette nouvelle spire dans la manipulation du vivant traverse l'ensemble du champ du cognitif et imprègne l'imaginaire autant que le faire contemporain. En faisant passer la procréation humaine au stade de la duplication, le clonage atteint le soubassement même de la reproduction anthroponymique. Sa justification a priori pour des mobiles thérapeutiques n'estompe en rien sa dimension profondément idéologique. Plus encore, mythique [3]. Du droit à la reconfiguration du capital génétique conféré à la science, de la désexualisation de l'engendrement à l'ordre symbo-

2. Selon le professeur Antinori, au début de l'année 2002, trois femmes auraient été enceintes par le procédé du clonage, dont deux en Russie (*Le Monde*, 25 mai 2002). À Noël de la même année, Brigitte Boisselier, présidente de la firme Clonaid et évêque de la secte Raël, soutenait que deux naissances de bébés clonés venaient d'avoir lieu, l'une aux États-Unis et l'autre en Hollande, et que l'implantation de cinq autres embryons clonés chez des mères porteuses avait été réussie. Faute de quelconques preuves scientifiques, cette nouvelle fut rapidement considérée comme une supercherie médiatique.

3. Entre clonage thérapeutique et clonage reproductif, la frontière est mince. Dans les deux cas, il s'agit de procéder au transfert du noyau d'une cellule prélevée

lique de la filiation, tous ces registres seront contaminés. Le processus dans lequel la biogénétique s'est engagée atteint potentiellement les structures symboliques traditionnelles des sociétés occidentales « qui seront sommées de disparaître ou de gagner leur dernière bataille [4] », affirme Michel Tibon-Cornillot. Une autre manière de dire que le clonage relève de l'événement socio-historique au plein sens du terme, au sens où quelque chose qui aura eu lieu ne pourra plus s'oublier, et inscrira sa marque indélébile pouvant aller jusqu'à modifier certaines des modalités régulatrices les plus fondamentales du *socius*.

La production technologique d'un enfant, qui sera le double génétique d'un préexistant, à la fois amas cellulaire et sujet-humain incarné, pose des questions éthiques considérables. Il pose aussi de très graves questions quant à ses incidences psychiques inconscientes sur l'enfant qui naîtra. Comment appréhender de ce double point de vue, le clonage de l'embryon humain ? Comment penser ce dont il sera, sur le plan de la psyché singulière ou de la *Kulturarbeit*, le vecteur ? Comment penser aussi, en termes épistémologiques, le glissement incommensurable du mécanique, en tant qu'il a été depuis la Renaissance, modèle d'approche du vivant, modèle d'approximation du vivant, au mécanique devenu principe du vivant à la fin du vingtième siècle ? La question insiste : pourquoi le vivant s'inscrit-il si aisément dans des procédures mécaniques ? Pourquoi est-il devenu « ultramécanisé », selon le terme de M. Tibon-Cornillot ? De métaphore en métaphore, qu'est-ce qui chemine à travers l'histoire de la science occidentale, interroge Monette Vacquin [5] ? À quelles coproductions psychiques et non psychiques faisons-nous face ?

Toute pratique sociale se meut au sein d'une époque dont elle reçoit les impulsions vivantes. Aujourd'hui, notre fascination pour la FIV (fécondation *in vitro*) et les diverses technologies de la procréation médicalement assistée, notre relative indifférence face aux

---

sur un organisme adulte dans un ovocyte énucléé, afin d'obtenir un embryon humain *in vitro*. Au plan du patrimoine héréditaire, l'enfant sera le jumeau de la personne chez laquelle on aura prélevé la cellule. Mais il comportera, toutefois, une fraction issue de la femme chez qui on aura prélevé un ovocyte.

4. M. Tibon-Cornillot, *Les corps transfigurés, mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie*, Paris, Seuil, 1992.

5. M. Vacquin, *Main basse sur les vivants*, Paris, Fayard, 1999.

pratiques de stockage des embryons humains et à la destinée de cette matière cellulaire, notre passion pour le décodage du génome sont autant d'avatars de la pensée moderne. Le poids de ce qui a eu lieu imprègne et conditionne le présent ; il en conditionne silencieusement la trame. « Le fait accompli, emporté par un présent qui fuit, échappe à jamais à l'emprise de l'homme, mais pèse sur son destin », énonce Levinas[6]. Le détachement du rapport à Dieu et du rapport à la philosophie dans sa forme traditionnelle d'ontothéologie, qui a accompagné le long chemin parcouru par la modernité, s'est doublé d'une perte des codes moraux, éthiques et esthétiques (Nietzsche). À quoi, dès 1934, Levinas ajoutait que c'est l'humanité même de l'homme qui était en cause, que c'est l'idée même de l'homme qui lentement se retirait. Pour Miguel Abensour, la résultante est tragique au sens le plus plein du mot : « sous couvert d'une apothéose de la concrétude », dans sa marche en avant vers le progrès, la pensée occidentale a mis en place à son insu « une confusion sinistre entre l'orientation vers le concret et la brutalisation de l'existence[7] ».

Cinq siècles de recherche scientifique en anatomie, physiologie, biologie et technosciences ont progressivement détaché le corps humain de son caractère transcendant et lui ont conféré, non plus un statut de vérité, mais celui d'une « " réalité " incontournable[8] ». Cinq siècles, il aura fallu cinq siècles pour que se grave dans la chair humaine l'empreinte de la matérialité des lois du monde physique et leur corollaire scientifique qu'est la capacité de programmation et de prédictibilité. Cinq siècles pour que la chair humaine soit inscrite sous le sceau de la technologie et qu'émerge progressivement un corps nouveau, un corps produit scientifique en passe de devenir une machine vivante. Un corps technologique génétiquement modifié, reproductible et inscrit dans la répétition de la chose. De quelle nouvelle ontogenèse ce nouveau corps objet sera-t-il le producteur potentiel ?

Les racines du processus de fabrication de l'homme à l'image de l'objet scientifique sont anciennes. Au fondement même de l'histoire des sciences, la grande mutation métaphysique de la Renaissance

6. E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. Suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Paris, Payot-Rivages, « Petite bibliothèque », 1997, p. 9.

7. M. Abensour, *ibid.*, p. 45.

8. M. Tibon-Cornillot, *op. cit.*, p. 18.

en a constitué la première souche. Le scalpel marque la coupure qui, entre le Moyen Âge et la modernité, fondait l'ontologie du sujet moderne. Le scalpel, écrit Michel Tibon-Cornillot, « crève les frontières ». L'ouverture du corps est « la rupture des liens multiples unissant le corps et l'âme de l'homme, avec le monde et l'âme du monde [...]. Le corps scellé diffusant ses sens et son sens ultime au sein du cosmos clos traditionnel fait place à l'individu singulier, à la fois corps-objet parmi les objets du monde, et corps-sujet solitaire, irréductible, dans l'univers infini [...]. Une toute autre organisation des savoirs devra se mettre en place pour rendre compte de ce cadavre béant que l'incision dans sa peau a dégonflé de tout sens, de tout symbole [9]. »

En se superposant à la dissection, les principes de la méthode physico-mathématique, exposés par Descartes dans *Les règles pour la direction de l'esprit*, devaient entraîner à leur tour une autre série d'implications qui allaient sous-tendre pour trois siècles les épistémologies constituantes de la médecine moderne. Si la dissection avait établi « une fausse linéarité entre le vivant et le non-vivant [10] », la méthode physico-mathématique instaurait, quant à elle, le modèle du réductionnisme pour penser le vivant. Sur le plan méthodologique, cela impliquait que toute réalité que l'on veut étudier doit être décomposée en ses différentes composantes jusqu'au niveau le plus infime. Ce principe de décomposition d'un corps ou d'une entité jusqu'au plus petit niveau élémentaire, qui a marqué les procédures de recherche et structuré leurs modalités analytiques, constitue le second fonds de la rationalité scientifique [11]. Toutefois, ce principe qui est « à la fois méthode analytique à la recherche des éléments

9. *Ibid.*, p. 35 et 37.

10. *Ibid.*, p. 108.

11. Le but poursuivi en est un de logique formelle et, en quelque sorte, aussi grammaticale. On localise dans une entité physique les parties et composantes qui la constituent afin de connaître leurs propriétés et les lois d'agencement de leur assemblage. Appliquée au corps animal ou humain, cette recherche vise à agir sur la réalité de ces corps. Le premier temps de cette logique d'action, longuement étalé dans la durée du point de vue du développement du savoir scientifique, fut chirurgical et circonscrit au plan anatomique. Il a fallu attendre le dernier tiers du vingtième siècle pour être en mesure de transformer des éléments cellulaires, puis de construire de nouvelles entités biologiques artificielles.

simples, premiers, et localisation de constituants de plus en plus petits, de plus en plus fondamentaux, mais de moins en moins "vivants"» a constamment jouxté une autre vision. Vision vitaliste, celle-ci, « tendant à réaffirmer sans cesse l'irréductibilité du vivant à l'inanimé [12]». Ces deux mouvements en tension, ces deux ordres de représentation, réductionnisme théorico-méthodologique, d'une part, vitalisme, d'autre part, n'ont cessé de transporter un profond paradoxe dans la biologie et la génétique. Paradoxe toujours décelable dans l'action sur la réalité des corps qui réapparaît dans la notion contemporaine du *vivant*, dans sa nomination même, autant que dans les manipulations dont il est l'objet. Paradoxe qui s'étend aussi à notre conception actuelle de la vie humaine et de la valeur qui lui sera socialement conférée.

La volonté de maîtrise du corps biologique a connu l'accélération radicale que l'on sait dans le dernier tiers du vingtième siècle. Les organes, les tissus, les cellules et leurs diverses composantes chromosomiques constituent aujourd'hui autant de plans d'observation autonomes qui mêlent étroitement réductionnisme théorique et processus de mécanisation du vivant. Un corps morcelé fait de sang, d'organes, de peau, de sperme, d'ovules, d'ovocytes, de gamètes, etc., est devenu un véritable fonds de réserves tissulaires disponibles et manipulables. On est désormais en mesure d'extraire et de stocker des parties de plus en plus infimes de la matière vivante, tandis qu'on assiste parallèlement à une banalisation des opérations de prélèvement et transferts d'organes, d'autogreffes, et demain peut-être, de xénogreffes. En outre, autre caractère supplémentaire de ce mouvement que plusieurs qualifient de « mainmise » sur le vivant, les diverses manipulations entrent dans le mouvement général de la marchandise commerciale. Elles ouvrent sur une nouvelle forme d'instrumentalisation du corps humain, une nouvelle forme de son asservissement, radicalement différente des figures historiques antérieures de l'asservissement politique et économique de l'humain. Découlant de la logique du corps appréhendé comme une matière, elle confère à celui-ci un statut intermédiaire entre une réserve potentielle, une quasi-mine de matière vivante que l'on peut cryogéniser, transférer, voire

12. M. Tibon-Cornillot, *op. cit.*, p. 43.

vendre, et une machine programmable. « Une part d'humain biologiquement produite et artificiellement contrôlée se trouve désormais inscrite en dehors des frontières de l'humain. C'est sur cette part d'humain, dont on ne parvient plus à dire la nature, autrement qu'en des termes infiltrés par le positivisme scientifique, que la réflexion éthique et le droit achoppent. C'est sur cette part d'humain/in-humain/ex-humain, interne à l'humain, mais en même temps hors humain que la pensée bute, aussi bien que la capacité à penser la limite [13]. »

En moins de trente ans nous sommes devenus en mesure non seulement de choisir le moment de la fécondation et de la naissance d'un enfant, mais aussi de choisir son sexe ; nous voici sur le point de pouvoir déterminer une organisation génomique spécifique tandis qu'animaux chimères ou transgéniques « traversent notre peau » d'humain, selon l'expression de Michel Tibon-Cornillot.

La question du double a été longuement abordée en psychanalyse, mais non pas dans son versant de réalité agie. Le clonage, en tant que succession de générations d'individus génétiquement identiques et reproduits par mitose asexuée, soulève la question du double de façon inédite dans le réel. Il ravive un imaginaire immémorial qui « renvoie à deux mythes fondamentaux, celui de la mort-renaissance et celui du double [en tant que] projection des structures de la reproduction, c'est-à-dire des deux façons dont la vie survit et renaît : la duplication et la fécondation [14] ».

Mais il ravive aussi pour le sujet, en des termes nouveaux, l'oscillation ontologique entre dualisme de l'être et monisme de l'être. Au dualisme antérieur d'un corps-obstacle auquel on est irrémédiablement lié, d'un corps qui porte le souffle sauvage de la mort et qui « pèse à Socrate comme les chaînes dont le philosophe est chargé dans la prison d'Athènes [15] », succède l'imaginaire d'un corps-matière que le savoir génétique et la technologie seraient en mesure de domestiquer.

---

13. I. Lasvergnas, « D'où nous vient cet étrange désir d'enfant ? », *Informations sociales*, « Désir d'enfant », n° 107, 2003, p. 102-115.

14. R. Menahem, « Qui a peur de son double ? », dans C. Couvreur, A. Fine et A. Le Guen (dir.), *Le double*, Paris, PUF, « Monographies de la Revue française de psychanalyse », 1995, p. 119-134.

15. E. Levinas, *op. cit.*, p. 12.

Au monisme d'un corps premier étayage du moi, « dont rien ne saurait altérer le goût tragique du définitif[16] », succède le monisme d'un corps qui signerait une nouvelle forme de contrat narcissique entre le Je et son mode d'apparition corporelle sur la scène du monde. Un corps que l'on pourrait se donner. Un corps à choisir, à modifier et refaçonner à volonté. Un corps biologique ultime, utopique, un corps dont on pourrait rêver qu'il s'émanciperait un jour du signe de sa destinée mortelle.

Freud, dans son essai de 1919, avait introduit la figure d'un double du sujet avec la référence emblématique que l'on sait au robot mécanique. Mais le propos de *L'inquiétant*[17], tout entier placé sous le signe de la mort, dépassait de beaucoup, si l'on peut dire, la simple angoisse de la mort. La portée métapsychologique de ce texte, introductive à la notion de pulsion de mort, préfigurait quelque chose de cette pulsion, à partir précisément de la figure du double qui hante silencieusement le moi et menace de l'anéantir. Ce qui se révèle à Freud sous la forme d'une angoisse sourde difficilement répressible, emprunte la forme d'une ombre du corps propre, une projection du dehors, un revenant méconnaissable. Un *daimon* silencieux, un spectre dont les déclinaisons traversent la culture humaine : ombres sédimentées du dieu monothéiste, double de l'âme du chrétien, et dans la pensée scientifique moderne, ce que la tentation du mécanique tenterait de figurer comme homologue de l'humain. Autant de formations appartenant aux temps psychiques primitifs qui « se doublent toujours de la figure, effrayante, de la mort », rappellera Freud à plusieurs reprises.

Dans la nouvelle *L'homme au sable*, qui a servi de point d'appui à Freud dans son élaboration sur l'*Unheimlich*, Hoffmann faisait implicitement allusion, par le recours à l'homonymie pour un des protagonistes du conte, au naturaliste italien Lazzaro Spallanzani qui, deux ans avant sa mort, en 1797, réalisa les premières fécondations *in vitro*[18]. Cette convergence entre réalité de la science et fantasme préconscient, Freud, toutefois, ne la repère pas. Le trouble de pensée

16. *Ibid.*, p. 18.

17. S. Freud, « L'inquiétante étrangeté », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1975.

18. Noté par M. Tibon-Cornillot, *op. cit.*, p. 294.

qui le saisit rejoint un fantasme dont il sait lire la prégnance dans l'œuvre littéraire, mais sans qu'il puisse pour autant établir le lien avec une conquête scientifique, vieille déjà de près d'un siècle et demi en 1920. La collusion entre fantasme préconscient et contexte scientifico-culturel dans lequel il baigne, fait donc retour à titre de refoulé. À son insu, Freud témoigne, par la montée d'angoisse dont il est le siège, de la force en lui de quelque chose d'un état d'*être rivé au corps*. L'hypothèse métapsychologique de la pulsion de mort, dont le texte de « L'inquiétante étrangeté » est gros et dont il constitue la première ouverture, se trouve d'ores et déjà inscrite sous des auspices doubles, au carrefour du mécanique et de l'ontologique, au carrefour de l'organique et du subjectivé. Si l'imaginaire du robot fraye un premier chemin vers le concept de pulsion de mort, s'il surgit comme une esquisse liminaire du caractère répétitif de cette pulsion et de son emprise mécanique, le corps subjectivé, lui, se dédouble. Il se scinde, entre réceptacle pour le sujet du signal d'angoisse et ce qui deviendra un an plus tard dans la théorie racine quasi biologique de la pulsion de mort. On pourrait dire les choses autrement : Freud pressent sous un mode quasi hallucinatoire que le corps est matriciel d'un innommable, et ce quelque chose qui vient du corps insiste dans les formes corporelles qui s'emboîtent les unes dans les autres — l'Homme au sable, la poupée Coppelia, son propre reflet dans la vitre d'un train ou encore les femmes qui « font signe », etc. — dans ce rêve éveillé qu'est « L'inquiétante étrangeté ». Ce qui s'esquisse à lui, sous la forme répétitive de silhouettes diverses, toutes associées au signal d'angoisse, Freud va le nommer, en 1920, pulsion de mort.

La notion d'*être rivé*, développée par Levinas, fut explicitement associée par lui au primat conféré au corps biologique dans la culture du vingtième siècle. L'emprise des nouveaux modes de pensée découlant de la science a ancré la prééminence du biologique dans l'appréhension générale de la vie et, plus sourdement, dans celle de l'humain. Résultant pour une large part des acquis de la connaissance scientifique, un impératif du corps s'est fait jour dans des termes inconnus jusqu'alors, établissant à son insu pour le sujet, une nouvelle forme de servitude, une nouvelle forme de soumission. Le renversement introduit est profond. Il contribue à lentement dissoudre le long héritage de la pensée philosophique grecque et son relais

chrétien, qui plaçaient l'esprit humain sur un plan supérieur au réel et qui creusaient « un abîme entre l'homme et le monde. Rendant impossible l'application des catégories du monde physique à la spiritualité de la raison[19]. »

Ce changement de paradigme dont nous sommes partie prenante, accompagne un changement ontologique potentiel fondé sur une modification du rapport entre corps et pensée. Le mirage d'une possible transparence biologique du corps introduit une tension nouvelle dans le dualisme corps-esprit, corps-psyché, dont témoignent éloquemment les tendances les plus actuelles de la psychiatrie et de la neurobiologie.

Le corps-objet-de-la-science est devenu tout à la fois désancré de la subjectivité, en tant que matière *autre de l'humain* — ayant justifié les perversions historiques les plus tragiques, et sous-tendu la haine de l'altérité dont l'hitlérisme a constitué une des manifestations les plus catastrophiques —, et emblème de la subjectivité. La technologie qui aujourd'hui infiltre le corps s'oppose à la mort comme vérité fondamentale de l'être. Elle prétend lui faire obstacle. À la place de la mort comme visage de l'irréparable, s'esquisse un monisme du sujet dont le corps contrôlé et modifié semble devenir le support d'un nouveau narcissisme, d'un nouvel hédonisme. Le sentiment du corps s'altère chez le sujet, le poids du corps en lui se fond dans le désir d'un corps éternellement jeune, un corps dont l'histoire s'écrirait éternellement au présent : un corps qui échapperait à la maladie, à la laideur, à l'insoutenable déchéance du vieillissement. Comme si la maîtrise de plus en plus affirmée sur le corps — signature de soi autant que hantise de soi — permettait d'en réduire l'irréductible altérité.

La contamination mutuelle des significations qui gagne les notions de corps biologique, structure du vivant et humain, produit un rabattement de ce dernier terme sur les deux premiers. Le biologique associé au technologique teinte progressivement la notion d'humain. La notion de machine vivante sur laquelle on peut agir, que l'on peut matériellement produire et contrôler, s'imprime dans nos esprits comme un nouveau modèle référentiel. Elle autorise tous les espoirs thérapeutiques et introduit un bouleversement dans la

19. E. Levinas, *op. cit.*, p. 12.

conception de l'humain qui ne pourra pas ne pas déboucher, dans des temps plus ou moins proches, sur des formes insidieuses d'eugénisme. Le corps organique devient exorbité dans l'être-au-monde et l'inscription sociale du sujet, qui est écartelé entre l'injonction d'être un corps parfait, purifié de ses imperfections, et un corps déchet. Écartelé entre le rêve d'un corps quelque part magnifié qui tend à devenir le support premier de son identité, et un corps chose, un corps de chair bouchère susceptible de toutes les manipulations et de tous les morcellements.

On ne s'étonnera donc pas qu'en toute logique ce soit cette même représentation du corps qui gagne les conceptions contemporaines de l'éthique et en redessine le pourtour. La nouvelle éthique qui se fait jour trouve son fondement premier dans le corps biologique, dans sa réalité de lois physiques et dans la dimension *zoé* de ce que la culture occidentale nomme vie. Plutôt que de parler de bio-éthique, l'on devrait parler plutôt de zoo-éthique, suggère Sébastien Mussi [20], qui s'inscrit ici dans la filiation de Hannah Arendt. Cette zoo-éthique estompe peu à peu *l'éthique comme philosophie première* (Levinas) qui posait face au sujet l'irréductibilité du visage de l'autre homme, sa singularité absolue comme fondement de l'humain et de l'être ensemble social. Pour lui substituer, comme prémisse nouvelle, la « vérité » sans visage du biogénétique. Le corps biologique devient une nouvelle valeur culturelle qui transpire dans le mode d'être incarné de chaque sujet vivant et qui l'absorbe dans sa masse de réel. Les multiples manifestations contemporaines de culte du corps, de glorification du corps propre, mais aussi de sa gestion sociale, dans les politiques hospitalières par exemple ou les pratiques « assurantielles », en sont autant de prolongements. La différence pour le sujet entre avoir un corps et être un corps se brouille. Ce qui du legs immémorial du travail de la culture précédait ou excédait le corps humain semble perdre peu à peu de sa signification.

« Le travail de la pensée occidentale, rappelle encore Levinas, a eu raison de toute altérité des choses et des hommes. Merveille ou illusion de " cette liberté occidentale moderne que ne gêne aucune

20. Voir son article « La vie entre éthique et technoscience : L'*ab-sens* bio-éthique », dans le présent ouvrage, p. 35.

mémoire ni remords, et qui s'ouvre sur un 'radieux avenir' où tout est réparable", excepté la mort qui seule désarme[21] ? »

Nul doute que le projet de clonage de l'humain plonge ses racines dans le messianisme scientifique et se nourrit du leurre d'un évitement possible de l'angoisse de mort et de l'angoisse de castration. Il est une tentative de clivage de plus opérée par la science entre la notion auto-organisatrice et auto-transformationnelle du vivant — telle que les sciences du vivant l'ont théorisée, en particulier les théories de la complexité — et la mort comme fatalité du sujet humain. Il participe du mouvement de fond qui porte l'espérance d'une mise à distance possible entre le sujet et son corps. D'une maîtrise possible du corps par la science. Mais il rive, comme jamais auparavant, le sujet à un destin du corps. Plus que cela, il le rive à une prédiction du corps, à un corps connu, à un corps *su*, comme prédiction de soi.

Le projet de clonage de l'embryon humain est bien une métonymie de la culture occidentale. Il cautionne la pulsion d'emprise qui s'insinue dans le désir d'enfant des parents et se transforme subrepticement, sous couvert de la science, en geste de « faire un enfant » : non pas d'avoir un enfant, un *enfant-événement* comme dirait Alain Finkielkraut, un enfant inconnu, une altérité à accueillir, à rencontrer et à aimer, mais de programmer un enfant, comme il en irait d'une quelconque matière artificielle ou encore d'un robot, dont on décide à l'avance de quelle étoffe il sera fait.

Il y a plus de quarante ans déjà qu'Emmanuel Levinas annonçait : « Ce qui marquera [...] la modernité, c'est de pousser l'identification et l'appropriation de l'être *par* le savoir, jusqu'à l'identification de l'être *et* du savoir. Le passage du *cogito* au *sum* va jusque là[22]. » Serions-nous à la veille d'entrevoir le moment où la décision de cloner un enfant sera vécue dans le registre de la tentation innocente et sera devenue un geste « sans signification », un geste littéralement *naturalisé* ? Combien de temps nous reste-t-il encore avant que le vouloir parental d'un *enfant dans ce corps-ci*, *un enfant de ce corps-là*, ne prenne

21. E. Levinas, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot-Rivages, « Petite bibliothèque », 1992, p. 74.

22. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 73.

le dessus sur l'aléatoire de chaque naissance et le droit à la singularité de chaque *nouveau*-né ? Avant que l'écart entre matrice biologique, matière cellulaire et chromosomique, et enfant à naître, ne soit pratiquement effacé ?

Mais qu'en sera-t-il du destin psychique des enfants nés par clonage ? Le psychanalyste ne peut être que préoccupé par ce destin, même s'il lui est impossible de prédire ce qu'il en sera de fait. Même si d'aucuns se rassurent en soutenant qu'il n'y aura jamais à proprement parler de clone humain ; que l'enfant cloné ne sera ni la copie monstrueuse de son père ou de sa mère, ni celle de l'enfant mort puîné dont il sera parfois issu ; qu'il n'en sera jamais tout à fait, sinon du point de vue du bagage génétique, la pure réincarnation ; qu'il n'en sera qu'une sorte de jumeau — et rien de plus — parce qu'il n'y aura jamais de double psychique. Parce que l'œuvre du refoulement dans sa fonction d'auto-historicisation toujours singulière, toujours recommencée, ouvre sur un inconnu irréductible.

Se raccrocher à l'instance refoulante, comme dernier bastion de la liberté humaine et comme ultime garantie de pouvoir encore dire « Je » peut sembler pour beaucoup une certitude suffisante. À ceci près que le clonage introduira un scénario psychique d'une rare violence, dans lequel un autre aura décidé de ce sur quoi le refoulement doit s'appliquer, alors même qu'un espace corporel pré-dicté conférera un pré-sens, dont on ne peut que postuler qu'il sera constitutif du moi futur de l'enfant. Mais à quel prix pour la psyché ?

Les conditions de sa naissance colorent l'entrée dans le monde de chaque sujet. Comment sous-estimer, dans le cas du clonage, la tyrannie de l'intentionnalité qui fait de l'enfant à naître l'objet d'un vouloir parental aussi absolu ? Comment passer sous silence la poche de réel, de trop réel, qu'introduira le corps cloné, comme moule premier de soi ? Comment négliger le fait qu'un autre du sujet s'incarnera dans une forme projetée du dehors ? Un corps a priori, un corps présentifié s'énonçant comme une prédiction incontournable. Un double visible, projetant pour le sujet l'image de ce qu'il deviendra progressivement à tous les stades de son devenir. Un corps marquant l'enfant de la naissance à la mort, tel un poinçon gravé dans sa chair.

C'est dans le registre de l'emprise que l'on peut aborder, psychanalytiquement parlant, la présence constante que sera celle de l'*autre*-

corps transmis par le clonage. C'est d'ailleurs sur cette voie que les romanciers nous ont précédés, nous aidant à imaginer le formidable parasitage de la représentation fantasmatique que ne manquera pas de produire cet *autre-double-du-sujet*. L'écart est considérable en effet, sur le plan inconscient, entre un se re-connaître dans le regard de l'autre, advenir du signifié de ce regard, et un s'anticiper comme forme préfigurée dans son visage, dans la texture de sa peau, dans le timbre de sa voix, et dans tout ce qui de ses insignes corporels semble percer d'une vérité intime.

Piera Aulagnier est la théoricienne psychanalytique de la fin du vingtième siècle qui a le plus insisté sur la fonction métapsychologique tenue par le registre culturel et la fonction médiatrice du discours ambiant sur le travail de la représentation psychique. Elle a insisté sur la violence psychique primaire — violence nécessaire et incontournable — qui est celle de l'anticipation parentale et de la projection de la mère sur l'enfant qu'elle porte : « Par le discours qu'elle tient à et sur l'*infans* [la mère] se forge une représentation idéique de ce dernier à laquelle elle commence à identifier l'être de l'*infans* à jamais forclos de sa connaissance [23]. » Mais ce faisant Piera Aulagnier a aussi attiré l'attention sur les dangers de l'anticipation, lorsque celle-ci se présente avec tous les caractères de l'excès — excès de sens et excès d'excitation — qui menacent d'autant plus la capacité de réponse de la psyché infantile, que cet excès provient du fait d'un autre. « Si nous devions par un seul caractère définir le *fatum* de l'homme, écrit-elle, nous ferions appel à l'effet d'anticipation, entendant par là que le propre de son destin est de le confronter à une expérience, un discours, une réalité qui anticipent le plus souvent sur ses possibilités de réponse [24]. »

C'est probablement dans la perspective d'un viol de l'espace interne que Piera Aulagnier aurait elle-même abordé la question du clonage. Quelque chose sera imposé à la psyché de l'enfant qui n'aura été motivé que « par le désir de celui qui l'impose [25] ». Convoquons à nouveau avec cet auteur, la métaphore du *Big Brother* d'Orwell dans toute sa puissance tutélaire et son effet parasitaire, pour imaginer

23. P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, Paris, PUF, 1991, p. 37.
24. *Ibid.*, p. 38.
25. *Ibid.*, p. 40.

ce que sera le corps légué par le clonage. Pour le penser, dans sa veille de chaque instant sur le moi. Pour l'entrevoir, dirait encore Aulagnier, comme un *objet-auquel-on-ne-peut-fuir*, et dont l'action persécutrice « se manifestera au sujet comme l'interdiction de se séparer de ce hors-soi, de mettre une distance entre lui et l'autre [...] . [Tel un] représentant incarné du premier Autre exerçant à l'égard de la pensée infantile cet abus de maîtrise et de pouvoir qui aboutiront à sa mise en esclavage [26]. » Nous pourrions ajouter dans nos propres termes que l'excès de violence proviendra de la collusion entre une *imago* et le surgissement dans le réel d'un support identitaire, qui se confondra avec cette *imago*. Et qu'en ce sens le corps cloné pour le sujet ne sera aucunement un « rien-que-corps-biologique », mais un corps littéralement hanté. Un fantôme.

En aucun cas le psychanalyste ne saurait sous-estimer la lourdeur des effets de l'acte du clonage dans la dynamique psychique de l'enfant qui naîtra. Les questions soulevées sont toutes sans réponses et, pour le coup, échappent à toute possibilité de maîtrise scientifique.

Comment le sujet vivra-t-il dans ce corps qu'on lui aura fait emprunter ? Quelle instance spéculaire constituera en lui cet *autre-soi* dans le corps de l'autre ? Parviendra-t-il à penser sa différence ? À *se penser* dans sa différence ? Parviendra-t-il à s'émanciper de cet *être-corps-à-lui-préexistant* ? Ou lui sera-t-il soudé comme à une doublure collée à sa peau, comme à un siamois dont on ne saurait se disjoindre ? Inséparable. Toxique. Envahissant. Tout à la fois le plus intime de l'intime, le plus proche du proche, le plus tactile du tactile, et l'horreur insoutenable.

Qui pourra dire à quelles conditions de haine nécessaire s'écrira, sur le plan inconscient, la séparation indispensable entre le « Il » du corps de l'autre et le Je ? À moins que ce corps anticipé, anticipable, ne lui soit psychiquement mortel. À moins qu'il n'agisse en lui comme l'ombre aspirante de la mort.

---

26. *Ibid.*, p. 113 et 246.