

L'engendrement chez Luc Boltanski et Pierre Legendre : lectures croisées

Fatiha Talahite

Numéro 14, printemps 2011

La loi, l'engendrement, la filiation

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1004012ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1004012ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

INRS-UCS

ISSN

1708-6310 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Talahite, F. (2011). L'engendrement chez Luc Boltanski et Pierre Legendre : lectures croisées. *Enfances, Familles, Générations*, (14), 113–138.
<https://doi.org/10.7202/1004012ar>

Résumé de l'article

Dans *La condition foetale*, Luc Boltanski construit un modèle d'engendrement pour étudier les justifications autour de la pratique de l'avortement. Le recours à l'anthropologie vise à donner un fondement universel à sa théorie de l'engendrement en Occident. De son côté, Pierre Legendre place l'institution généalogique, qu'il définit comme un espace mythique propre à toutes les sociétés, mais ancré en Occident dans l'héritage romano-canonique, au cœur de son anthropologie dogmatique. Dans cet article est examinée la manière dont ces deux auteurs, pour construire une théorie de l'engendrement, articulent l'universel avec les modalités propres à l'Occident et comment ils manient la relation à la religion chrétienne.

L'engendrement chez Luc Boltanski et Pierre Legendre : lectures croisées

Fatiha Talahite

Chercheuse au CNRS, Paris
talahite.fatiha@univ-paris13.fr

Résumé

Dans La condition foetale, Luc Boltanski construit un modèle d'engendrement pour étudier les justifications autour de la pratique de l'avortement. Le recours à l'anthropologie vise à donner un fondement universel à sa théorie de l'engendrement en Occident. De son côté, Pierre Legendre place l'institution généalogique, qu'il définit comme un espace mythique propre à toutes les sociétés, mais ancré en Occident dans l'héritage romano-canonique, au cœur de son anthropologie dogmatique. Dans cet article est examinée la manière dont ces deux auteurs, pour construire une théorie de l'engendrement, articulent l'universel avec les modalités propres à l'Occident et comment ils manient la relation à la religion chrétienne.

Mots clés : Engendrement, filiation, généalogie, institution, Occident

Abstract

In La condition foetale, Luc Boltanski constructs a model of begetting in order to study justifications around the practice of abortion. Drawing upon anthropological premises, he aims to provide a universal foundation for his theory of begetting in the Western world. Pierre Legendre, for his part, places the genealogical institution – which he defines as a mythical space common to all societies but anchored in the West in the Romano-canonical tradition – at the heart of his anthropologie dogmatique. This article examines the ways in which each of these authors, in order to construct a theory of begetting, articulates the universal in Western terms, and how they handle the relation to the Christian religion.

Keywords: Begetting, filiation, genealogy, institution, West

Introduction

Luc Boltanski et Pierre Legendre ont tous deux traité de l'engendrement et de la filiation. Ces auteurs majeurs de la pensée française actuelle ont en commun d'avoir construit chacun un édifice théorique puissant et original. *L'Anthropologie dogmatique* de Legendre fonde un champ spécifique¹ à la croisée du droit, de l'anthropologie et de la psychanalyse, tandis que Boltanski assoit sa *Sociologie de la critique* sur un modèle de cités et de mondes. Notre propos n'est pas de comparer point par point l'approche de l'engendrement chez ces auteurs. Leurs élaborations théoriques respectives présentent une complexité et une singularité telles que ce serait difficile. De plus, ils ne s'inscrivent pas dans les mêmes disciplines et ne traitent pas des mêmes objets. Enfin, si les filiations jouent un rôle central dans l'ensemble de l'œuvre de Legendre², la théorie de l'engendrement ne représente qu'un domaine d'application du dispositif théorique de Boltanski.

Pourquoi alors mettre ces deux approches face à face? En vérité, le fait que ces deux auteurs aient entrepris de construire une théorie de l'engendrement n'est pas la raison première. À l'origine de cet article, il y a le sentiment que, au-delà de ce qui les sépare, ils expriment une inquiétude commune, qu'à partir de questionnements et de parcours intellectuels très différents ils ont, à un moment donné et plus précisément sur la question de l'engendrement, été confrontés à une même difficulté. Nous avons alors voulu voir dans quelle mesure ils se rejoignaient dans cette inquiétude, si celle-ci avait le même objet, la même cause.

Comment cette difficulté est-elle formulée par chacun, quelle place occupe-t-elle dans le cheminement de leur pensée respective, comment y ont-ils été confrontés et comment, dans leurs efforts pour la surmonter, ont-ils produit chacun une grille d'analyse originale, telles sont les questions que nous nous poserons.

1. Une inquiétude partagée

« Mais quel Miroir fait écran contre l'Abîme ? Comment est instituée la nuit humaine, que l'animal parlant doit habiter ? » (Legendre, 1996, p.28).

Si l'on devait identifier un fil conducteur de la pensée de Pierre Legendre, ce serait peut-être sa manière d'affronter la question de ce qu'il appelle *l'indicible*, ou encore *l'Abîme*, et dont il a conscience très tôt, du fait probablement de sa fréquentation de la psychanalyse. L'indicible, l'Abîme, est constitutif de la condition humaine. Et ce qui se joue avec les civilisations, c'est précisément la survie de l'homme face à l'Abîme. Non seulement sa survie individuelle, mais sa survie et sa reproduction en tant qu'espèce. Legendre analyse les institutions comme des montages dogmatiques, des mises en scène destinées à rendre l'Abîme habitable. Ainsi « les États modernes sont des fictions généalogiques : ils sont construits comme des êtres qui seraient doués de raison, pour faire obstacle à la Dé-Raison » (*ibid.*, p. 20). *L'institution généalogique*, ou *principe généalogique*, inscrit l'homme dans des filiations. Mais aussi grandioses soient-ils, ces montages ne combleront pas l'Abîme auquel l'homme reste confronté. « L'humanité porte ses pas, sachant l'Abîme. Elle civilise l'espace, pour l'habiter. Elle célèbre le vide, peuplé de ses paroles; et là où elle parle, elle réside » (*ibid.*, p. 16). C'est à travers ce prisme qu'il analyse les civilisations humaines, les mettant toutes de ce point de vue sur le même plan anthropologique. Dans son œuvre, il va s'attacher non pas à dire ou dévoiler l'indicible, mais à étudier les constructions humaines qui font face à l'Abîme,

¹ Les éléments définissant ce nouveau champ sont rassemblés dans Legendre (2001).

² Pierre Legendre a fondé le Laboratoire européen pour l'étude de la filiation.

dans leur complexité, leur profondeur historique et aussi leur fragilité. Il s'emploie en particulier à décrypter les montages dogmatiques propres à la civilisation occidentale – ce qu'il appelle la « religion occidentale du pouvoir » – qu'il fait remonter à ce qu'il nomme « la révolution de l'interprète » : une construction menée « entre le XI^e et le XIII^e siècle »³, relevant à la fois de l'archétype biblique et d'une interprétation du droit romain à partir de l'héritage légué par l'empereur Justinien (VI^e siècle), qui scelle un pacte entre la raison romaine et l'évangile et se donne pour mission la refondation du monde. C'est cette « guerre de textes, avec pour instruments le Christianisme et le Droit romain [qui] a fait émerger l'État et le Droit, une certaine idée du pouvoir et du rapport généalogique » (*ibid.*, p. 18). Mais à propos de notre monde contemporain, il s'interroge : « le tragique des sociétés gestionnaires n'était-il pas déjà en germe dans les ambiguïtés issues de la Révolution médiévale de l'interprète, cette ouverture, demeurée incomprise, de la modernité ? » (Legendre, 1998, p. 385). Concernant ces sociétés, qu'il appelle aussi « ultramodernes », il parle de « re-féodalisation ». S'il veut « ouvrir aujourd'hui ce chantier de l'oubli », c'est qu'il constate avec effroi que « l'avènement d'un monde défait de ses bandelettes traditionnelles par la globalisation industrielle et commerciale » a mis à nu la civilisation occidentale. À l'ère de la décomposition de l'État, ce « *produit dérivé du romano-christianisme* », il est urgent à ses yeux d'explorer le soubassement sur lequel reposent les montages normatifs occidentaux afin de « restituer à la question juridique son site mythologique. Dans le même temps, cette démarche rend possible un comparatisme⁴ qui inscrive l'institutionnalité de type occidental dans l'espace mondial des Textes⁵ » (Legendre, 2009).

On peut dire que l'œuvre de Legendre porte sur l'interdit⁶ en Occident, sur les fondements anthropologiques de la civilisation occidentale. Non pas seulement le fait que les Occidentaux ont des tabous, un refoulé, ce que l'on sait depuis Freud du moins. Mais que cette civilisation, comme toutes les autres, est fondée sur des montages dogmatiques⁷, en d'autres termes, que le tabou est nécessaire à l'édifice et que sa transgression systématique menace l'édifice. Il faut tout de suite nuancer en précisant que ce qui pose problème, ce n'est pas la transgression du tabou à l'échelle individuelle, celle-là est aussi répandue que l'interdit lui-même, elle en fait partie en quelque sorte. Ce que Legendre pointe est d'un autre ordre, il s'agit d'une transgression venant des institutions, avec les moyens de la science et de la technique, sous la bannière du progrès et de l'efficacité : « Découvrant les coulisses de la construction humaine, la civilisation occidentale s'est crue affranchie du théâtre et de ses règles, des places assignées et du drame qui s'y joue » (Legendre, 1996, p. 23). Par sa prétention à avoir comblé l'Abîme et aboli l'indicible⁸, non seulement elle se met en danger, mais, dans la mesure où elle a conquis la planète, elle menace l'humanité tout entière. Ainsi,

³ Nous ne pouvons aborder ici cette dimension essentielle de l'œuvre de Legendre. Nous renvoyons le lecteur à l'ensemble de ses écrits et notamment la synthèse effectuée dans Legendre (1999, 2006).

⁴ Cette posture est à l'opposé d'une forme de multiculturalisme ramenant la diversité culturelle à un marché dans lequel l'individu pourrait faire son choix.

⁵ Par Texte, il désigne ce qui est aux fondements d'une civilisation ou d'une culture, qu'il nomme également la Référence ou l'Axiome fondateur (Legendre, 1992).

⁶ Formulation qui indique l'importance de la psychanalyse dans la pensée de Legendre.

⁷ « L'État, dans la rationalité occidentale, est l'équivalent du totem dans la société sans État. » Propos de Pierre Legendre recueillis par Antoine Spire, *Le Monde*, 23 octobre 2001, p. 21.

⁸ « Nous prétendons transformer en folklore la plainte humaine de tous les temps, pour entrer, dit-on, dans l'ère du plaisir et du bon plaisir » (Legendre, 1996, p. 23).

une politique institutionnelle qui, explicitement ou de façon sourde, cherche à saper le *principe du Tabou* (tabou civilisateur de l'inceste [...]) travaille contre la Raison. Le prix en sacrifices humains d'une telle politique ne saurait être mesuré. Tout au plus peut-on constater, si l'on s'extrait des propagandes d'intimidation, les effets les plus patents de la méprise scientiste sur le vivant ou de la prédication idéologique de l'indifférencié. [...] Mais il ne suffit pas d'enregistrer des constats. La question des questions concerne la pensée (Legendre, 1998, p. 385).

Cette inquiétude, il l'exprime de manière lancinante et récurrente à travers ses écrits, elle en est en quelque sorte le moteur.

La pensée de Boltanski, au contraire, s'est d'abord orientée vers ce qui est explicite, justifié et justifiable⁹, notamment avec son modèle de cités et de mondes (Boltanski, Thévennot, 1991), qui écarte précisément ce qui ne peut être justifié publiquement. Ce n'est que lorsqu'il aborde la théorie de l'engendrement (Boltanski, 2004), qu'il se trouve confronté à la difficulté d'étudier ce qui est caché, échappe aux justifications publiques ou n'est pas de l'ordre du justifiable. Comme Legendre, son propos n'est pas de révéler – au sens de dévoiler – ce qui est caché. Il s'attache quant à lui à étudier les contradictions et les tensions dans lesquelles sont placés les acteurs qui vivent l'expérience de ces pratiques dissimulées, inavouées. C'est ce qui l'amène à construire un modèle d'engendrement pour traiter de l'avortement dont il reconnaît qu'il s'agit d'une question difficile à aborder dans le cadre des sciences sociales. Face à cette difficulté, il est amené à son tour à formuler une inquiétude, qui semble faire écho à celle de Legendre. Cette conscience d'un danger qui pèse sur le monde occidental et en menace le *principe de commune humanité*, il l'exprime avec force dans *La condition fœtale* :

La situation qui est aujourd'hui la nôtre ressemble sous ce rapport¹⁰ à celle qui s'est établie, il y a près de deux mille ans, quand le caractère inévitable et naturel de l'esclavage – c'est-à-dire de la répartition, tenue pour allant de soi, des êtres humains en deux classes dotées d'un statut d'humanité radicalement inégal – sur lequel reposait le fonctionnement d'un puissant empire, s'est trouvé mis en question. On a assisté alors, comme c'est le cas maintenant, à une réouverture de la question anthropologique, c'est-à-dire à la remontée dans la conscience que ce dont est faite l'humanité des êtres humains, loin d'appartenir à l'ordre de la nécessité, du donné, de l'acquis, pouvait toujours se présenter à nouveau, sur le mode de l'inquiétude, comme une question à laquelle une réponse devait être apportée¹¹ (Boltanski, 2004, p. 331).

⁹ Du moins depuis sa rupture avec la sociologie de Pierre Bourdieu, dont il fut l'étudiant.

¹⁰ Il s'agit de son analyse de l'avortement et du fœtus.

¹¹ Il évoque les « profonds changements dans l'ordre anthropologique qui accompagnent la diffusion dans l'Empire romain, de l'universalisme juif et chrétien [concernant] non seulement la question de l'esclavage ou celle de la sélection des nouveau-nés, [...] mais aussi la prise en considération de la souffrance proprement féminine, occultée par l'idéologie patriarcale romaine [...] » (*ibid.*, note 31 p. 405). On peut s'étonner qu'il remonte si loin – à l'avènement du christianisme – alors que cette question de la « réouverture de la question anthropologique » s'est posée plus près de nous, avec l'esclavage et la colonisation. On tentera d'élucider ce point plus loin.

Cependant, contrairement à ce que nous avons pu constater chez Legendre, cette inquiétude n'est pas présente dans l'ensemble de l'œuvre de Boltanski. Elle se rapporte à des questions ponctuelles – dont celle du fœtus – surgissant dans une pensée qui s'inscrit *a priori* dans un univers dans lequel le principe de commune humanité semble acquis. Ainsi, *La condition fœtale* apparaît comme une parenthèse, elle représente un écart – mais non une rupture – par rapport à sa sociologie, tant du point de vue de l'objet que de la méthode, qui va de pair avec une sortie provisoire des limites de la sociologie, par le recours notamment à l'anthropologie. Dans un ouvrage postérieur, Boltanski (2009) reviendra brièvement sur l'avortement et le fœtus, mais l'on ne perçoit plus cette inquiétude, du moins, si elle n'a pas disparu, en a-t-il maîtrisé l'expression. Le sujet semble désormais assimilé, répertorié dans l'ordre de ses écrits sociologiques.

Lorsque Boltanski parle de « réouverture de la question anthropologique », dans quelle mesure renvoie-t-il à la tâche d'« ouvrir ce chantier de l'oubli » à laquelle Legendre s'est lui-même attelé? L'indicible chez Legendre et ce qui est caché chez Boltanski recourent-ils la même réalité? Et l'inquiétude formulée par chacun est-elle du même ordre? Quel lien a cette question de l'indicible et du caché et l'inquiétude qu'elle soulève avec celle de l'engendrement ou, plus précisément, quel lien chacun des deux auteurs fait-il entre elles?

Précisons tout de suite qu'aucun des deux ne s'inscrit dans une vision passéiste ni apocalyptique. Boltanski (2004, p. 331) prend la précaution de « se garder du double écueil consistant à décrire les processus dont nous sommes à la fois les acteurs et les témoins, soit dans la thématique d'une libération sans limites, soit dans celle d'un retour de la barbarie ». Legendre, qui alerte tout au long de son œuvre sur les « crimes sans sang » et la désubjectivation de masse perpétrée par les États, rappelle que, « inlassable et solitaire, l'humanité jamais ne se renie. Elle vit, elle meurt, sans compter » (Legendre, 1996, p. 29). Ainsi est-il attentif à l'émergence, malgré le grand désarroi des sociétés ultramodernes, de « nouvelles expressions de la Raison » (Legendre, 2009, p. 281).

2. L'engendrement chez Boltanski

Il est question de l'engendrement principalement dans deux ouvrages de Boltanski, *De la justification* (Boltanski, Thévennot, 1991) et *La condition fœtale* (Boltanski, 2004)¹².

2.1 Cité domestique et engendrement dans *De la justification* (1991)

Pour étudier la manière dont les acteurs élaborent des discours sur l'action et quelles sont les justifications qui soutiennent ces discours, Boltanski et Thévennot (1991) élaborent un modèle composé de six cités¹³, fondée chacune sur une œuvre classique de philosophie politique choisie pour sa « visée de construction d'une commune humanité » et excluant les cités non basées sur ce principe¹⁴. Dans la cité domestique, la seule que nous évoquerons ici, le *principe supérieur commun* sur lequel les membres sont susceptibles de s'accorder est l'*engendrement* au fur et à mesure des générations. Cette notion est élargie bien au-delà de la procréation, voire des relations familiales ou de parenté, puisqu'elle renvoie à toute situation caractérisée par l'existence de liens de dépendance personnelle conçus soit comme une chaîne des générations, soit comme

¹² Pour une synthèse critique des deux ouvrages, voir Talahite (2010).

¹³ La cité inspirée, la cité domestique, la cité de l'opinion, la cité civique, la cité industrielle, auxquelles viendra s'ajouter la cité par projet dans Boltanski et Chiapello (1999).

¹⁴ Pour un exposé critique du modèle, voir Talahite (2010).

une chaîne hiérarchique rattachée au supérieur. C'est seulement en tant qu'il est toujours fait à l'image du père¹⁵ – lequel incarne la tradition – que ce lien de subordination a à voir avec l'engendrement. Ajoutons que le modèle se limite aux justifications publiques et qu'il ne permet pas de prendre en considération les pratiques privées qui ne se justifient pas publiquement. C'est notamment par rapport à cette limite du modèle et, en particulier, pour étudier la pratique de l'avortement et les justifications qui lui sont liées, que Boltanski (2004) va être amené à développer un modèle d'engendrement.

2.2 Théorie de l'engendrement et de l'avortement dans *La condition fœtale* (2004)

Cet ouvrage peut être considéré comme celui de la maturité dans l'œuvre de Boltanski, celui où il s'engage le plus¹⁶ malgré la posture de « neutralité axiologique¹⁷ » qu'il prend la précaution d'adopter, consistant à traiter de l'avortement « comme s'il s'agissait d'un objet sociologique parmi d'autres » (*ibid.*, p. 13).

Depuis cet ouvrage, on peut avoir une vision rétrospective sur l'ensemble de son œuvre, voir l'aboutissement des nombreuses pistes ouvertes, renouer les fils d'une pensée exigeante qui a emprunté des voies difficiles pour se frayer un chemin parmi les systèmes et les idéologies, tout en affrontant les questions les plus litigieuses de son temps. Le livre est traversé par une inquiétude lancinante, la conscience d'un danger qui pèse sur le monde occidental et en menace le principe de *commune humanité*. Lorsque l'auteur envisage que ce principe puisse radicalement changer, ce n'est pas seulement une hypothèse d'école.

Il choisit, pour traiter ce sujet, de mettre au centre la question du fœtus comme étant celle qui risque de faire basculer la société moderne hors du principe de commune humanité.

Il revient alors au thème de l'engendrement, déjà traité dans *De la justification* sous le seul angle de l'autorité et de la hiérarchie. Mais alors que dans cet ouvrage le propos était de construire un modèle de cité fondé sur les principes de l'équilibre et de l'accord et sur le *sens de la justice*, il s'agit ici d'élaborer un modèle d'engendrement intégrant la *contradiction* et le principe du *moindre mal*. Il énonce alors trois exigences devant être respectées pour « faire des êtres humains » :

- 1) « faire des êtres réputés appartenant à l'espèce humaine » – ce qui, « jusqu'à une date très récente, supposait nécessairement une relation sexuelle entre une femme et un homme »;
- 2) « faire des êtres susceptibles d'être rangés dans des classes, c'est-à-dire d'être considérés sous un rapport qui à la fois les établit comme équivalents de certains êtres appartenant à l'espèce humaine et comme distincts d'autres êtres dont l'appartenance à l'espèce humaine est également tangible et reconnue »;

¹⁵ On ne peut s'empêcher de penser ici à l'image du père telle qu'elle est conceptualisée par la psychanalyse.

¹⁶ Notons qu'il signe seul cet ouvrage, tandis que *De la justification* et *Le nouvel esprit du capitalisme*, deux jalons importants dans la mise en place de son cadre théorique, sont écrits avec des co-auteurs.

¹⁷ Qui est, dit-il, « l'un des axiomes ayant rendu possible la constitution de la sociologie comme discipline universitaire ». Il ajoute : « à aucun moment de ce livre, nous ne formulerons ce que tout lecteur attend pourtant d'un ouvrage sur l'avortement, une opinion, [car] les opinions sur l'avortement font précisément partie des données dont nous cherchons à reconstituer la logique » (Boltanski, 2004, p. 13-14).

-3) « faire des êtres susceptibles d'être singularisés » (*ibid.*, p. 61-62).

Les deux premières conditions, qui, dit-il, sont *tangibles*, sont l'objet traditionnellement de la médecine, la biologie, la démographie et, pour la seconde, la sociologie. C'est la troisième qui l'intéresse ici. Elle « ne peut être satisfaite ni par la relation sexuelle, ni par l'attribution catégorielle ». Il s'agit de la question de l'*institution de l'humain*. Pour pouvoir mettre en évidence cette condition *intangible*, Boltanski a recours à l'anthropologie :

Il n'existe pas de société dans laquelle les nouveaux êtres humains ne soient pas, non seulement reçus, sur le mode de la passivité, mais aussi activement confirmés dans leur appartenance à la société des humains qui les accueillent au moyen de gestes, de rites, qui sont autant de marques de *reconnaissance* de leur humanité et qui accompagne leur insertion dans des collectifs, c'est-à-dire dans un ensemble de rapports symboliques (*ibid.*, p. 63).

L'anthropologie n'est pas convoquée ici pour mettre en évidence un écart, une distance entre la civilisation occidentale (ou la modernité) et les autres, usage le plus courant en sociologie¹⁸, mais au contraire, pour mettre toutes les civilisations sur un même plan. Ce faisant, Boltanski adopte sur la question de l'engendrement une posture que nous qualifierons d'*authentiquement universaliste*, laquelle, nous le verrons, est aussi celle de Legendre. Cette posture va de pair avec la reconnaissance du fait que chaque culture, chaque civilisation, réalise ce donné universel selon des modalités qui lui sont propres. L'œuvre de Boltanski, comme celle de Legendre, porte d'ailleurs essentiellement sur la civilisation occidentale.

Cependant, si Legendre maintient sans ambiguïté cette posture dans l'ensemble de son œuvre, ce n'est le cas de Boltanski ni dans ses ouvrages antérieurs – notamment *De la justification* – ni, nous allons le voir, dans la suite de *La condition fœtale*, où il reviendra à un universalisme que nous appellerons *occidentalo-centrée* tendant à faire des modalités propres à l'Occident le modèle universel. Très vite, en effet, une fois qu'il a posé ses trois conditions et tenté d'explicitier la troisième, il revient à une conception qui l'inscrit à nouveau et exclusivement dans le champ de l'Occident. C'est donc la difficulté de rendre compte de cette troisième condition, voire l'impossibilité d'en rendre compte dans le strict horizon de l'Occident, qui l'a amené à évoquer la dimension anthropologique de l'engendrement. L'élargissement de son champ de référence, loin d'être une posture de fond comme chez Legendre, est contingent et instrumental, dans le sens où il utilise ponctuellement certains résultats de l'anthropologie pour les besoins de sa démonstration. La « réouverture » du dossier anthropologique pour le compte de l'Occident n'aura été qu'un entrebâillement. C'est là, nous semble-t-il, que réside la différence fondamentale avec Legendre.

Après avoir défini trois conditions générales pour faire des enfants, Boltanski identifie deux contraintes (C1 et C2) pesant sur l'engendrement humain. Mais son propos, apparemment toujours sur le terrain de l'universel, glisse d'un constat anthropologique à une interprétation de type métaphysique¹⁹. Inscrites dans le cadre particulier à l'Occident d'un dualisme *corps/esprit*, d'une opposition humanité par la

¹⁸ Ce que fait notamment Théry (2006).

¹⁹ Cette irruption de la métaphysique dans la sociologie de Boltanski sans précaution méthodologique pose problème dans la mesure où elle induit une confusion des registres de pensée. Plus loin, il réitérera le procédé en introduisant la phénoménologie de Michel Henri, mêlant approches sociologique, philosophique, théologique.

chair/humanité par la *parole*, ces contraintes se présentent comme *a priori* inconciliables :

- C1. « *il est nécessaire que soit marquée la différence entre les êtres engendrés par la chair et les êtres engendrés par la parole* » (*ibid.*, p. 69).

- C2. « *Les êtres par la chair ne peuvent être distingués des êtres par la parole, en sorte que vous ne devez pas faire subir aux premiers un traitement que vous ne voudriez pas faire subir aux seconds* » (*ibid.*, p. 80).

Dans C1, l'humanité par la parole est conçue sur le mode de la confirmation²⁰. La vision duale instaure une « séparation matérielle entre êtres confirmés et ceux qui ne sont pas », ce qui amène l'auteur à en déduire que « l'avortement, au moins comme possibilité, devrait occuper une place éminente dans les dispositifs qui marquent la spécificité des sociétés humaines » (*ibid.*, p. 79). Mais si de tels dispositifs existaient, « on ne comprendrait pas qu'ils demeurent à l'écart de la fonction symbolique²¹ ». La référence à la possibilité de l'avortement « serait sans doute quasi-institutionnalisée ou, au moins, ritualisée » (*ibid.*, p. 80), ce qui va à l'encontre du déficit de représentation qui le caractérise partout.

La deuxième contrainte, C2, résulte du fait que, dans leur fonctionnement « normal », les sociétés humaines ne tolèrent ni une acceptation inconditionnelle de tous les êtres qui viennent s'inscrire dans la chair (comme c'est le cas pour les espèces animales) ni la sélection, ayant le caractère d'une exigence publique, de certains êtres correspondant à un format prédéfini.

Ces deux contraintes sont liées par une relation dialogique : « C1 adopte le point de vue du "Je", de la mère créatrice se déployant depuis le phénomène (point de vue subjectif), et transférant sa propre singularité sur un être nouveau »; et C2 « celui d'un observateur qui considère le problème de l'extérieur (il ou on), position pouvant être occupée par n'importe qui (autre femme, homme)²² ». C1 oblige à ne pas avoir de principe de sélection, laisser l'engendrement au hasard, au secret d'un acte clandestin dont on dénie l'existence, devant à la fois exister mais ne pouvant être légitimé. Dès lors, les femmes détiendraient, par la possibilité d'avorter, « une sorte de souveraineté sur la création des êtres nouveaux » (*ibid.*, p. 79).

C'est [...] du point de vue de celle qui engendre, et qui adopte et confirme, que les fœtus par la chair peuvent être jugés « remplaçables » (s'ils sont rejetés) puisqu'elle pourra en faire d'autres ou, au contraire, être traités comme absolument singuliers et dotés d'une valeur infinie si elle les a adoptés. À l'inverse, c'est depuis la position d'un observateur extérieur [...] que peut être posée la

²⁰ Ce terme est emprunté au registre religieux. La confirmation est le sacrement consistant à oindre d'huile sainte une personne baptisée afin qu'elle reçoive le don du Saint-Esprit. Pour l'Église catholique romaine, elle est, avec le baptême et l'eucharistie, un des trois sacrements de l'initiation chrétienne.

²¹ Il constate en effet que dans toutes les sociétés humaines, l'avortement est exclu de la représentation symbolique, qu'il ne donne lieu à aucun rituel, aucune cérémonie.

²² « comme dans le modèle mis en place par Adam Smith pour décrire la logique des "sentiments moraux", où le "spectateur impartial" est intériorisé, en sorte qu'il est aussi le spectateur de soi et de ses propres conduites, cette deuxième position peut être également adoptée par la femme qui engendre, quand elle étend le champ de sa réflexivité pour se saisir de ce qui lui advient » (*ibid.*, p. 86).

question de la similitude entre les êtres par la chair et les êtres par la parole (*ibid.*, p. 86).

Boltanski revient ici à la question de l'*autorité* qui caractérisait, l'on s'en souvient, la relation d'engendrement dans la cité domestique sur le modèle du père de famille : « Tandis que l'engendrement par la chair manifeste d'abord l'actualisation d'un pouvoir dont les femmes sont détentrices en tant qu'êtres vivants, la confirmation par la parole s'inscrit dans une relation d'autorité²³ » (*ibid.*, p. 93). Le pouvoir de la mère, qu'elle détient en tant qu'être *vivant*²⁴, pouvoir de fait, par opposition à l'autorité détenue par la parole, est de confirmer l'humanité de l'être qui se réalise en elle : « Les êtres humains doivent, pour monter en singularité, la recevoir d'un être dont la singularité est indéniable » (*ibid.*, p. 73). Boltanski utilise la métaphore de l'*adoption* comme *confirmation* d'humanité, mais précise :

En insistant sur l'acquiescement donné par la mère à ce qui lui advient via la sexualité, on ne vise pas, en priorité, les intérêts de la mère et, en particulier, son intérêt à l'autonomie ou, comme on le dirait dans la langue des modernes, son droit à « choisir » ou non d'être mère, en faisant du respect de ce droit une condition du respect de son humanité. Bien que les deux soient certainement liés, on entend mettre l'accent ici sur les conditions requises pour faire des humains nouveaux, non sur celles qu'exige le respect de l'autonomie – au sens que ce terme a pris depuis le 18^e siècle – des individus qui composent une société politique. Or l'une de ces conditions [...] est que l'être engendré par chair [...] soit, dans le cours même du processus d'engendrement, institué par la parole. C'est son adoption par la mère qui le porte qui lui donne cette confirmation » (*ibid.*, p. 74).

Cette confirmation, qui « ne peut prendre appui sur aucune propriété tangible », doit, pour se révéler, « être opérée sous un voile d'ignorance²⁵ » (*ibid.*, p. 78). En effet, « si tous les être engendrés à la suite d'un rapprochement sexuel [...] allaient nécessairement à terme, naissent et prenaient place dans la société selon un processus fatal, alors cet acquiescence aurait un caractère de nécessité qu'il contredirait en tant que tel » (*ibid.*, p. 78).

Retournant à sa grille d'analyse des cités et des mondes (Boltanski, Thévennot, 1991), Boltanski montre que « l'avortement ne peut pas relever d'un compromis ou d'une épreuve entre différentes cités, entre différents registres de justification, parce qu'il est illégitime. Cette illégitimité n'est pas un fait contingent, c'est une réalité permanente dont l'origine se trouve dans les contraintes anthropologiques de l'engendrement humain » (Gaudillière, 2005, p. 167). Il passe alors en revue les différents types d'*arrangements* mis en place dans la société occidentale pour réduire la tension entre ces deux contraintes : arrangement par *le Créateur* (suppose tous les embryons *préconfirmés* dans leur humanité); par *la parenté*; par *l'État*. Parce qu'ils ne peuvent supprimer la tension entre C1 et C2 mais seulement la réduire, ces arrangements ne visent pas le *bien* ou la *justice*, mais un *moindre mal*. Le dernier arrangement, par *le*

²³ On ne peut s'empêcher de voir dans cet énoncé une reprise, dans le langage de Boltanski, de ce que la psychanalyse appelle la *fonction paternelle*, qui serait du côté du symbolique et aurait un rôle séparateur, celui de sortir l'enfant de la fusion avec mère.

²⁴ Cette formulation surprenante sera élucidée plus loin, lorsqu'on comprendra que c'est de la femme comme *matrice* qu'il est question ici.

²⁵ Boltanski emprunte cette formulation à la *Théorie de la justice* de John Rawls.

projet parental, consiste à ne confirmer que les enfants « désirés » et culpabiliser les femmes qui mettent au monde sans « projet ». Avec la *cité par projet* (Boltanski, Chiapello, 1999), la décision d'avorter est ramenée sur le plan individuel de la femme ou du couple, avec comme principe de sélection le projet, l'enfant désiré. L'avortement devient le moyen de pallier l'échec de la contraception, la norme étant de ne faire que les enfants désirés.

Tout se passe donc comme si, aujourd'hui, l'autorité des femmes pour sélectionner, parmi les êtres qui viennent s'inscrire dans leur chair à la suite d'un acte sexuel, ceux qu'elles adopteront en les confirmant par la parole était pleinement reconnu (bien que dans un compromis avec l'autorité de l'État).[.] Dans ce cas, le déficit de représentation, dans lequel nous avons vu un trait structurel de l'avortement, n'aurait été que le résultat d'un interdit culturel, historiquement situé ou, suivant la formule aujourd'hui consacrée, d'un tabou, que les puissances d'émancipation ouvertes par la modernité auraient enfin permis de surmonter. De même, les dispositifs de préconfirmation faisant référence à l'autorité d'instances supra-individuelles, qui sont au cœur des arrangements précédemment évoqués, n'auraient été que des artifices visant à déposséder les femmes de leur pouvoir sur l'engendrement [...] (Boltanski, 2004, p. 128).

Boltanski, empruntant la formule à Habermas, qualifie d'« eugénisme libéral » cette sélection qui, systématiquement opérée par les individus dans le cadre privé, menace à ses yeux le principe de commune humanité dans la *cité par projet* . La conclusion est très dure, notamment pour le féminisme, mais pas seulement, pour la science aussi :

Notre condition historique est, depuis que, dans la seconde moitié du XX^e siècle, la révolte des femmes contre la domination dont elles faisaient l'objet a sorti l'avortement de la chambre obscure et que, bien que pour de toutes autres raisons, le fœtus est devenu un être social parmi d'autres, d'avoir à affronter une humanité qui ne va plus de soi, et qui n'est plus simplement donnée sans que l'on se résolve pour autant à penser qu'elle puisse être délibérément et méthodiquement fabriquée. Plus précisément, la sortie au grand jour de la question de l'avortement et sa légalisation, qui ont constitué sans doute un des facteurs déterminants ayant rendu possible le développement des technologies de la reproduction – car dans une situation où l'avortement serait demeuré officiellement interdit, les pistes technologiques passant par la manipulation du fœtus, avec éventuellement comme conséquence sa destruction, n'auraient pu être exploitées – sont allées de pair avec la réouverture d'un questionnement sur la teneur de l'humanité des êtres humains et sur ses frontières, que la réactivation de la problématique des droits de l'homme, après les horreurs de la Seconde Guerre mondiale, avait eu justement pour objectif de sceller à jamais²⁶ (*ibid.*, p. 330).

²⁶Il fait peser par là une lourde responsabilité sur le mouvement féministe et, contrairement à ce qu'il affirmait au début (voir note 17), adopte une position très dure sur la légalisation de l'avortement. Legendre ne s'aventurera pas dans cette voie.

2.3 Le statut de la mère dans l'engendrement

La partie la plus obscure du livre, ou du moins celle qui présente le plus de difficultés, est celle où Boltanski élabore un modèle pour traiter des résultats de l'enquête menée auprès de femmes ayant avorté. Le statut même de cette enquête est ambigu, car l'auteur, qui n'a pas recours à une méthode sociologique, ne spécifie pas à quel champ se rattache la démarche adoptée. Constatant que « les catégories qui organisent le discours politique ou moral sur l'avortement » ne permettent pas d'interpréter les récits de femmes confrontées à cette épreuve, il se propose de les transcrire dans son propre cadre d'analyse, par la création d'un langage conceptuel les rapportant à une même forme (*ibid.*, p. 263-267). Il veut appréhender « ce qui se passe chez ces femmes au niveau psychique », tout en se défendant d'adopter une démarche psychologique, arguant du fait que « la matière à laquelle on a affaire – des histoires de vie dans leur rapport à l'engendrement – déborde de toute part ce qu'il est convenu d'appeler le psychisme » (*ibid.*, p. 268). Ainsi, affirme-t-il, le genre d'opacité à laquelle ces femmes sont confrontées et auquel elles font souvent référence de manière quasi-explicite quand elles tentent de donner un sens à leur vécu par rapport à l'avortement, n'est pas de l'ordre du rapport entre un « conscient » et un « inconscient ». S'il écarte la vision de la psychanalyse²⁷, ce n'est pas, comme on pourrait le croire, pour s'en tenir à une démarche sociologique, mais au contraire, pour se lancer dans une analyse de ce qui, chez la femme enceinte, « déborderait » le psychisme. Il construit un modèle définissant trois types de volonté – *volonté de la chair/volonté de maîtrise/volonté de légitimation*²⁸ – entre lesquels les femmes seraient clivées. Pour formuler la distinction entre volonté de la chair et volonté de maîtrise dans un langage permettant de « creuser en deçà de la séparation entre sujet et objet », il a recours à la phénoménologie de Michel Henri²⁹ (distinction entre le « Soi » et le « Je ») et plus spécialement à sa « philosophie de la chair », à laquelle il emprunte les concepts de *chair* et d'*autoaffectation de la chair*, faisant correspondre à la différence entre *volonté de la chair/volonté de maîtrise*, la distinction entre instance du « Soi »/instance du « Je ». Il cherche à déployer l'instance du « Soi »

dans ce qu'elle a de spécifique, quand la chair est affectée *en situation de grossesse*, où elle est éprouvée à la fois comme étant de soi (au sens de l'expérience du corps propre) et comme si – en tant qu'un fœtus se développe en elle et qu'elle se trouve engagée dans la formation d'un autre être – elle se soustrayait à la saisie intentionnelle et manifestait une sorte de volonté qui lui serait inhérente (*ibid.*, p. 269-270).

C'est par le recours à la division du sujet entre un « Je » et un « Soi » qu'il introduit un autre « être », le fœtus, au cœur de l'*instance du soi* de la femme enceinte. Pour parler de cette « façon dont fœtus et femme sont imbriqués », il a recours au topique platonicien de *chôra* dont l'usage a déjà été acclimaté aux sciences sociales par Augustin Berque pour construire le concept géographique d'*écoumène*, en rupture avec

²⁷ Il veut s'écarter à la fois « de l'idée selon laquelle la psyché pourrait être distribuée entre différents substrats physiques » (notion analytique de « lieu psychique » métaphorique) comme le fait la psychanalyse, et « du projet, présent par contre dans la théorie analytique, de décrire l'appareil psychique comme un arrangement de systèmes affectés de fonctions différentes » (*ibid.*, p. 267-268).

²⁸ Cette construction sur un mode trinitaire n'est pas sans rappeler le ça, le moi, et le surmoi de Freud ou le réel, l'imaginaire et le symbolique de Lacan.

²⁹ Contrairement aux autres auteurs de ce courant philosophique, Michel Henri s'exprime dans les seuls termes du christianisme et à partir des écritures chrétiennes, ce qui amène certains à considérer son œuvre plutôt comme une apologétique contemporaine.

la conception de l'espace comme *topos*. Il s'ensuit deux représentations différentes de la chose à son lieu : le lieu comme *topos*, « séparable de la chose, qui est mobile alors que le lieu ne l'est pas »; et la *chôra* comme « lieu qui participe de ce qui s'y trouve », lieu dynamique, à partir de quoi il advient quelque chose de différent, non pas lieu qui « enferme la chose dans l'identité de son être » (*ibid.*, p. 270). Cette notion lui sert à « nommer ce qui se trouve en deçà de la division sujet/objet, au moment où des êtres, bien que différents, sont dans une situation telle que chacun d'entre eux n'est ce qu'il est que dans son rapport à l'autre ». Tout à la fois « ce en quoi » (en tant que lieu), « ce de quoi » (en tant que matrice) et « ce sur quoi » (en tant qu'empreinte), la *chôra* « modèle » ce qui se tient en elle – comme « la femme enceinte modèlera son nouveau-né comme une cire tant qu'il est tendre » – tandis qu'en retour, « ce qui est modelé laisse son empreinte dans ce qui le modèle » (*ibid.*, p. 271).

Boltanski admet que le recours à cette notion de *chôra* dans les sciences sociales modernes a immédiatement des conséquences politiques, car

la dissociation de l'être et du lieu est nécessaire pour que le sujet libéral puisse être constitué, dans son *autonomie*, c'est-à-dire indépendamment du contexte dans lequel il se trouve plongé, momentanément ou durablement, et en tant que détenteur de droits qui lui sont attachés en propre, quel que soit son environnement, c'est-à-dire de *droit subjectifs*. Au contraire, défini dans sa dépendance par rapport à une *contrée*, il perd cette autonomie qui le constitue, en tant qu'il est lui-même et pas un autre, en sujet de droit. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les philosophies politiques qui ont entrepris de rompre avec une conception de l'espace comme *topos* et qui ont cherché, au contraire, à fonder le lien social sur la codépendance de la chose et du lieu, du contenant et du contenu, se sont progressivement éloignées du libéralisme jusqu'à succomber, dans certains cas, à la tentation de l'organicisme fasciste (*ibid.*, p. 271).

S'il explique, par cette remarque, qu'il ne peut généraliser cette conception à l'ensemble de sa sociologie – s'interdisant par là de penser cette « opacité » chez d'autres sujets –, il est surprenant qu'il s'autorise à l'appliquer exclusivement à la femme enceinte – comme s'il était normal que celle-ci, du fait de son état, perde son autonomie – faisant ainsi de la grossesse un état d'exception par rapport à l'ordre libéral du sujet, sans se préoccuper des conséquences politiques que cela pourrait avoir³⁰.

Irène Théry croit offrir une porte de sortie à Boltanski en lui proposant d'abandonner son choix « levi-straussien » pour un choix « maussien » (en réalité revu par Louis Dumont) « qui par principe n'aurait pas posé que la relégation de l'avortement dans l'officieux puisse être justifiable d'une signification unique et universelle » (Théry, 2006, p. 500). Elle conjecture que Mauss aurait moins rapporté ce problème « à une universelle "contrainte de non discrimination" entre fœtus qu'au contraste entre les deux conceptions de la "commune humanité" qui oppose les sociétés holistes hiérarchiques et les sociétés individualistes démocratiques » (*ibid.*, p. 500). Nous pensons au contraire que tout l'intérêt de la démarche de Boltanski est d'avoir précisément tenté de sortir de ce schéma réducteur, mais de ne l'avoir fait que de manière ponctuelle, pour aborder la seule question de l'avortement.

³⁰ En particulier, la généralisation de cette vision à toute femme susceptible de procréer, et finalement à toute femme en tant que « matrice ».

Il nous semble donc que cette dérive est plutôt liée au refus de Boltanski de penser la division du sujet *pour tous les sujets*, ce que fait précisément la psychanalyse avec l'inconscient. Confronté aux limites d'une conception unidimensionnelle du sujet, qui est celle des sciences sociales³¹, il s'interdit de la remettre en cause radicalement, évoquant des raisons politiques ou idéologiques. Dès lors, pour appréhender des discours rendus « opaques » par ce cadre épistémologique, il a recours à une théorisation inachevée et non assumée, qui lève exceptionnellement les hypothèses de sa sociologie en introduisant une figure du sujet clivé taillée sur mesure pour la femme qui engendre, mais qui au final n'élucide rien et crée encore plus d'opacité.

« Pour se déplacer hors du champ de l'objectivation biologisante », il choisit de « ne pas assimiler *chôra* et matrice au sens anatomique » mais, au contraire, de « substituer la *chôra* à la matrice », dans une vision faisant de la matrice, plus qu'un organe, un être à part entière³². Ainsi, pour Boltanski, ce n'est pas seulement l'embryon, mais la matrice elle-même qui est un être à part entière. Ayant voulu sortir des catégories qui organisent le discours politique ou moral sur l'avortement, c'est sur le discours le plus conservateur et le plus obscurantiste qui soit qu'il retombe, faisant de la matrice un être vivant inscrit dans la chair des femmes. Il désigne ainsi par *chôra* « un certain état de la chair qui se réalise dans la grossesse », le « nom de la chair telle qu'elle s'auto-affecte dans l'épreuve de la grossesse » (Boltanski, 2004, p. 272). Ce qui affecte la chair, dit-il, est incommensurable. Relevant d'un « régime d'amour³³, qui se définit prioritairement par le rejet de toute équivalence³⁴ » (*ibid.*, p. 293).

À côté de cette instance du « Soi » de laquelle relève la *volonté de la chair*, il y a l'instance du « Je » pour la *volonté de maîtrise*, associée au « moment d'engagement dans le projet » et l'instance de la *justification*, renvoyant à la *volonté de légitimation*, qui « exige, pour se trouver activée, la présence d'un tiers, réel ou imaginé, à qui l'on apporte des explications comme si on les lui *devait* » (« autrui généralisé » de Mead ou « spectateur idéal » de Smith).

Armé de ce nouveau dispositif, Boltanski revient à ses deux contraintes : C1 correspond à l'exigence de « ressaisir au niveau du "Je" ce qui croît dans la chair [auto-affectée], se le donner à la façon d'un objet [...] et de le situer dans le futur sur le mode du projet » (*ibid.*, p. 308). C2, contrainte de non-discrimination, « n'aurait pas lieu d'être si tout se passait au niveau de l'instance du "Je" », visée intentionnelle creusant un fossé infranchissable entre l'objet fœtus comme produit sans valeur de la sexualité et enfant prêt à s'inscrire dans un monde où l'attend une place singulière. Il pointe ici la position de ceux qui fondent la légitimité de l'avortement « sur l'autonomie inaliénable du projet de la mère face à l'hétéronomie radicale du fœtus » (*ibid.*, p. 309), faisant dépendre l'accès du fœtus à l'humanité de sa reconnaissance par la mère quand elle l'insère dans un projet. « Reconnaissance » et « projet » font le partage entre des êtres de chair humaine, mais dont l'humanité est condamnée à demeurer inaccomplie, et ceux que l'on appellera des « personnes ». À cette distinction, Boltanski fait correspondre les notions de fœtus *tumoral* et fœtus *authentique*.

³¹ Décliné comme sujet de droit par la science politique, *Homo œconomicus* par la science économique, acteur par la sociologie...

³² Voir note 24.

³³ Voir Boltanski (1990).

³⁴ Il se réfère à la grandeur dans la *cité inspirée*, telle que définie dans Boltanski et Thévennot (1991) à partir de *La cité de Dieu* de saint Augustin.

Pourtant, « la reprise au niveau de l'instance du "Je" ne supprime en rien l'auto-affection de la chair enceinte » où s'imprime une empreinte, elle ne fait que plaquer « la relation d'un sujet à un objet sur une expérience qui se situe en deçà de cette distinction » (*Ibid.*, p. 309). Dès lors, cette distinction peut apparaître comme arbitraire et la destruction du fœtus tumoral comme injustifiable et abusive, car rien ne le distingue *du point de vue de la chair*, de cet autre lui-même attendu avec impatience et déjà aimé, qu'il aurait lui aussi bien pu être. « C'est la raison pour laquelle la volonté de maîtrise paraît si difficile à réaliser, et cela, particulièrement, quand le fœtus est destiné à être détruit » (*ibid.*, p. 310). En justifiant sa décision d'avorter par l'intervention ou la défaillance des autres (Créateur, parenté, société, projet parental) sans lesquels il ne paraît pas possible de faire/défaire des enfants, la femme effectue selon Boltanski un travail de *refoulement* de la volonté de la chair pour se plier aux exigences de la volonté de légitimation :

tout se passe comme si, faire des enfants avec les êtres qui sont venus s'inscrire dans la chair, ou les défaire en refusant à ces derniers l'accès à la constitution par la parole, n'était jamais complètement sous l'empire du « Je » et de la volonté de maîtrise dans laquelle il se manifeste, mais tendait au contraire sinon à lui échapper, au moins à le déborder de toute part (Boltanski, *ibid.*, p. 310).

S'il advenait « que ces deux contraintes soient résolues dans la transparence d'un univers de normes établies et cohérentes », en d'autres termes, si les conditions de l'engendrement sortaient « définitivement de la chambre obscure pour être entièrement arraisonnées dans l'ordre de l'efficacité technique et de l'action publique » (*ibid.*, p. 324), ce qui est désormais possible, écrit Boltanski, « la notion de commune humanité perdrait alors tout sens et une inquiétude permanente risquerait de s'instaurer sur la question de savoir où passent ou plutôt, sans doute, où doivent passer les frontières de l'humanité » (*ibid.*, p. 328-329). Cette sombre perspective l'amène à considérer la disparition de l'avortement comme une nécessité qui s'impose avec force et à définir le statut ontologique de l'avortement comme porté du côté de *l'enfouissement* :

c'est parce qu'il dévoile, quand il se trouve exposé, les tensions qui habitent l'engendrement dans ses formes proprement humaines, et qu'il les donne à voir sur le mode d'une contradiction à la fois indépassable et douloureuse, que l'avortement peut faire l'objet, d'une manière aussi étrangement consensuelle, d'efforts pour le repousser du côté de l'ombre et pour l'oublier, comme on oublie un mauvais souvenir (*ibid.*, p. 329).

Pour Boltanski, ceux qui s'opposent farouchement à l'avortement et ceux qui militent en sa faveur le font en vertu de deux utopies qui se rejoignent « dans la poursuite d'une humanité élémentaire et sans blessure » : celle d'un passé où l'on accueillait tous les enfants venus dans la chair et celle d'un futur où les enfants seront fabriqués selon des normes techniques transparentes et un critère de qualité. Les deux cherchent à « se débarrasser de la sexualité dans sa réalité troublante qui tient à la relation équivoque qu'elle entretient avec l'engendrement » (*ibid.*, p. 330).

Ce raisonnement vaut-il seulement pour l'avortement ou bien a-t-il une portée plus générale, au-delà même de la question de l'engendrement ? Si Boltanski ne pousse pas plus loin le questionnement, c'est probablement parce qu'il a construit tout son édifice théorique, sa *grammaire* des cités sur le principe positif d'égalité entre individus et de commune humanité. Il se contente alors de conclure que « l'enseignement le moins contestable que l'on peut tirer de l'anthropologie de l'engendrement est que la

référence à des instances qui ne sont pas des personnes individuelles est toujours nécessaire pour acquérir l'autorité nécessaire non seulement pour défaire mais aussi pour faire des enfants » (*ibid.*, p. 329). Quelles sont donc ces « instances » et d'où leur vient cette autorité? C'est précisément ce que Legendre éclaire à travers son concept d'institution des filiations.

3. L'engendrement chez Pierre Legendre

Legendre s'est penché très tôt sur la question de l'engendrement³⁵, qu'il aborde sous l'angle des filiations, mais c'est dans les *Leçons IV* (Legendre, 1985, 1988) qu'il développe son analyse du principe généalogique et de l'institution des filiations³⁶, analyse reprise et enrichie tout au long de son œuvre ultérieure³⁷. Si la portée de sa théorie est universelle, dans le sens où il énonce des principes concernant l'humanité en tant qu'espèce, la majeure partie de ses travaux porte sur l'Occident. Pour traiter de l'engendrement sur ce terrain, il renvoie à l'institution des filiations telle qu'ancrée dans son socle romano-canonique³⁸. Il analyse les montages dogmatiques en Occident comme portant la marque de cette Référence et dénonce le fait que ce qu'il nomme l'ultramodernité occidentale prétende avoir rompu avec cette attache.

3.1 Le Principe généalogique et l'institution des filiations

Chez Legendre, l'engendrement, la naissance ont à voir avec l'Abîme en ce que « nous donnons figure humaine à l'Abîme, en l'appelant *naître* et *mourir* » (Legendre, 1996, p. 12). « Les choses de la naissance [...] et les textes de la tradition sont comme l'écran de cinéma, accueillant le rire et les pleurs, l'amour, la mort et le désir de vie. Derrière l'écran : le Rien » (*ibid.*, p. 25). Sa notion d'Abîme se rapproche de ce que Lacan nommait le réel, par opposition à l'imaginaire et au symbolique. Legendre reconnaît l'apport de la psychanalyse, notamment lacanienne, à sa pensée³⁹, qui l'a amené à s'interroger sur les fondements langagiers des sociétés humaines et lui a ouvert les yeux sur la Référence qui fonde la civilisation occidentale. « Parce que nous sommes doués d'inconscient et que l'effcience du pouvoir généalogique ne relève pas de l'expérimental biologique ni d'une comptabilité sociologique, mais de la vie des formes instituant la parole juste, écrit-il, il n'y a pas, il n'y aura pas de politique scientifique de la Raison ». Cela explique à ses yeux qu'en Occident, « une culture portée par les sciences, armée jusqu'aux dents en disciplines et théories expliquant à l'homme ce qu'il vit, soit autant démunie pour penser, ou repenser, la problématique des normes sur le mode renouvelé aujourd'hui exigible » (Legendre, 1998, p. 385).

La psychanalyse chez Legendre a une fonction explicative, elle introduit une logique, une rationalité autour de la question de l'interdit de l'inceste⁴⁰, qui donne une

³⁵ Dès sa thèse sur La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique (1964).

³⁶ L'essentiel de cette analyse est résumée dans une forme accessible au grand public dans Legendre (1996).

³⁷ Il ne nous sera pas possible d'englober la totalité de ses écrits. Nous nous contenterons de relever ce qui dans son œuvre a pu en quelque sorte faire écho chez Boltanski.

³⁸ Notons que l'œuvre de Legendre laisse largement de côté la civilisation du Common Law.

³⁹ N'étant pas psychanalyste nous-même, nous nous limiterons à restituer ce que Legendre a intégré à son anthropologie juridique et dogmatique, sans préjuger de la pertinence de sa démarche par rapport à l'ensemble de cette discipline, dans ses différents courants.

⁴⁰ Qu'il définit comme « une manière de nier les filiations » (Legendre, 1985, p. 259). Il faudrait plus de place pour exposer la conception de l'inceste chez Legendre. Disons seulement qu'il précise que « le cercle de l'inceste, qui ne peut pas, à proprement parler, être déjoué, mais bien plutôt aménagé,

cohérence d'ensemble à son œuvre. Cependant, ses écrits ne sont pas à proprement parler psychanalytiques. On peut même avancer que son objet au-delà du juridique est le social, qu'il étudie à travers les textes et les discours : « c'est par le tissage de discours entrelacés qu'une société existe, qu'elle se construit en tant qu'entité distincte des individus et que s'organisent les montages d'une structure ternaire » (Legendre, 2009, p. 347-348; 2001 p. 180). Ce qui amène d'ailleurs certains à caractériser sa démarche comme relevant d'une sociologie juridique.

Ses écrits sont également marqués par sa longue fréquentation des textes juridiques anciens. Sa familiarité avec le mode de raisonnement casuistique – que l'on retrouve chez les philosophes grecs, dans le confucianisme, le judaïsme talmudique, le christianisme et l'islam –, qu'il transpose à l'étude du monde contemporain en inventant une méthode et des concepts originaux, donne à son œuvre une portée authentiquement universelle.

Ces deux dimensions, que nous avons décelées chez Boltanski sous la forme d'une influence non assumée de la psychanalyse et du religieux, sont au contraire pleinement revendiquées chez Legendre comme ayant partie liée avec sa démarche. Il donne d'ailleurs une explication de l'irruption de catégories religieuses dans les sciences humaines sécularisées lorsqu'il écrit, à propos de la question trinitaire :

Nous avons affaire au régime liturgique du système romano-canonique, [...] que nos manières peu subtiles d'aborder les montages sociaux de la Raison nous privent d'apercevoir. Au même titre structural qu'un récit totémique, le discours de la trinité, avec son intrigue de tragédie – Dieu incarné et mis à mort – inséparable d'une abstractivité à sa mesure, constitue le scénario de la Référence célébrée par l'Occident. [...] Le parcours historique de la Question trinitaire, si prégnante dans le contexte médiéval de débauche conceptuelle à propos de l'ultime source de pouvoir, a trouvé son échéance dans nos sociétés comme résidu théologique recyclé par les sciences humaines (Legendre, 2009, p. 366).

Face à l'Abîme, écrit-il, « il ne suffit pas de produire la chair humaine pour qu'elle vive, il faut à l'homme une raison de vivre » (*ibid.*, p. 30). « Venir au monde, ce n'est pas seulement naître à ses parents, c'est naître à l'humanité » (*ibid.*, p. 23). L'engendrement humain n'est pas une création individuelle, mais une procréation (il parle aussi de « production » ou de « fabrique ») qui s'inscrit dans le cadre de la reproduction de l'espèce, au sens où « l'homme vient au monde pour ressembler à l'homme », ce qui veut dire que « l'espèce prime les géniteurs : ceux-ci sont délégués à la reproduction pour le compte de l'espèce » (Legendre, 1985, p. 134). « Fabriquer l'homme pour qu'il ressemble à l'homme », ce serait exercer le pouvoir extrême, décisif, sans appel « de savoir ce qu'est la loi de l'homme et de dire ce qui est juste » (Legendre, 1996, p. 38). C'est « l'institution de la naissance » et son « aménagement dogmatique » qui a pour fonction de « soumettre le désir aux exigences de reproduction de l'espèce et produire le discours legaliste au moyen duquel cet énigmatique objet – un enfant – puisse être *parlé* comme sujet des filiations familiales » (Legendre, 1985, p. 225).

Legendre énonce comme principe général de l'humanité le fait que toute société produit la vision du principe, un au-delà de la foule des morts, la mise en scène des

juridiquement aménagé afin d'être subjectivement habitable, n'est pas le cercle de famille [...]. L'inceste dépasse la famille, de même que la généalogie dépasse la trilogie père-mère-enfant. La question est au cœur de la société tout entière et de la subjectivité » (*ibid.*, p. 71).

origines, qui sert d'écran à l'homme contre l'Abîme, et lui sert de miroir où il se voit naissant, vivant, mourant, dans des récits mythologiques, religieux, historiques, et aujourd'hui scientifiques » (Legendre, 1996, p. 22). Le monde est « généalogiquement organisé », la généalogie étant « un savoir de conservation de l'espèce humaine, un savoir qui permet à l'homme d'habiter l'Abîme » (*ibid.*, p. 30). Il définit l'institution généalogique comme un « espace mythique, destiné à rendre pensable et parlable l'ordre de la vie et de la mort » (Legendre, 1985, p. 123). Il traite de la question de l'engendrement dans ses deux versants, institutionnel (institution généalogique) et psychanalytique (notamment les fonctions paternelle/maternelle). À propos du père, il écrit :

Pourquoi, mais pourquoi avoir besoin d'un père pour vivre? Un géniteur qui insémine la mère ne suffit-il donc pas? Pourquoi faut-il, pour vivre, avoir à se construire l'image d'un père? L'humanité l'a toujours sue, en Occident comme partout, cette étrange loi de l'espèce, la loi de l'image qui fait vivre la vie, l'image du père. L'animal humain l'apprend par la parole, cette loi du Père. Elle lui dit qu'il doit mourir à quelque chose pour vivre [...]. Pour que l'homme ne meure pas de rester collé à sa mère, à l'image de sa mère, ou ce qui revient au même, collé à lui-même, à l'image de lui-même, les sociétés ont échafaudé les édifices de la Vérité, les monuments des textes écrits ou des paroles transmises qui séparent l'homme de lui-même, qui le blessent, qui le marquent au feu des mythes, des religions, de la poésie tragique dont s'entoure l'interdit de tuer. L'humanisation de l'homme, c'est cela : l'échafaudage qui construit l'image du père [...] il est dit partout dans l'humanité, que l'homme doit se séparer (Legendre, 1996, p. 41-42).

3.2 La fabrique de l'homme en Occident

Legendre distingue le niveau de l'analyse de l'engendrement *en général* (loi universelle ou loi de l'espèce) dans toutes les sociétés ou civilisations de celui des *formes* propres à l'Occident, dans le cadre de la Référence occidentale (même s'il arrive que parfois, dans la formulation, les deux semblent confondues, parce qu'il n'est pas toujours facile de trouver les mots pour faire la distinction), tout en insistant sur le fait que la civilisation occidentale est soumise aux mêmes lois de l'espèce que les autres civilisations : « En Occident comme dans toutes les civilisations, l'homme doit naître une seconde fois – naître à ce qui le dépasse, lui et ses parents » (*ibid.*, p. 23); « L'Occident comme toutes les autres civilisations, fabrique les paroles du destin, que les romains appelaient *fata*, c'est-à-dire la parole juste. L'homme occidental affronte la loi universelle : naître, vivre et mourir selon la justice » (*ibid.*, p. 24). Il rappelle que « Le plus ancien Livre d'Occident, la Bible, a écrit cette loi du sacrifice. Les juifs l'appellent la *Ligature* – l'*Aqedah* – et la célèbrent de génération en génération [...] : le père et le fils sont liés [...] par la douleur d'apprendre la limite, par la nécessité d'une mort qui n'est ni le meurtre de soi ni le meurtre d'un autre » (*ibid.*, p. 42). « La glose indique [...] que l'homme ne naît pas seulement *in utero*, nous dirions biologiquement; il doit naître aussi en vertu de l'institution sociale de la naissance »⁴¹ (Legendre, 1985, p. 227). « La Fabrique de l'homme occidental sépare le corps et l'esprit, le somatique et le psychique. Alors ont

⁴¹ « Notre texte distingue ainsi trois mode d'être du produit de la naissance : l'homme naît dans le ventre, puis par la coutume de la naissance, enfin par le vice du péché originel [...], selon l'ordre scolastique des représentations » *ibid.*, p. 226-227).

eu lieu les prodiges : la biologie et la médecine industrielles, l'individu mis à nu » (Legendre, 1996, p. 28). En Occident,

la généalogie consiste à faire de la place en assignant des fonctions, que viennent occuper par forçage juridique des individus auxquels il ne suffit pas de naître biologiquement, car encore faut-il, afin qu'ils vivent leur condition d'espèce, qu'ils naissent une seconde fois dans l'ordre des institutions, c'est-à-dire selon [son] jargon, dans l'ordre mythique de la Loi sans lequel il n'y aurait pas de système juridique plausible (Legendre, 1985, p. 123).

Ainsi, « toute filiation est seconde par rapport au système de la Loi, qui définit d'abord l'assignation de l'individu, *comme si* chacun était premièrement enfanté dans le langage institué, c'est-à-dire au niveau fondateur de l'axiome » (*ibid.*, p. 264). « *La ligne assigne à l'entité familiale de compter selon le droit. [Elle] traduit le lien politique de chaque sujet avec la Référence par laquelle se trouve fondé l'ordre juridique d'une société* » (*ibid.*, p. 253).

Seule la Référence est souveraine [...]. Ce principe mythologiquement désigné et parlé, constitue le lieu idéal supposé, dont descendent toutes les fonctions et toutes les règles. [...]. Le principe souverain n'est pas à la merci des individus et des familles qui en revanche dépendent de lui [...]. Les individus et les familles – ou n'importe quelle organisation confrontée aux grands enjeux de légalité – ne peuvent se poser en États, se situer dans une sorte d'autochtonie, car la notion de contrat elle-même s'inscrit parmi les catégories juridiques aujourd'hui définies par les États-législateurs. Aucune famille ne peut s'inventer un système de parenté, réfuter le comptage, légiférer pour son compte sur l'inceste ; aucun individu ne dispose du titre souverain pour manier fonctions et règles, c'est-à-dire même la réfutation de ses propres parents, quand elle est autorisée, est soumise à des procédures qui ne sont pas à sa merci (*ibid.*, p. 263)

Legendre emprunte à la théorie freudienne du complexe d'Oedipe et à ses développements lacaniens autour du principe du père (métaphore du nom-du-père)⁴². Il transpose cette analyse à l'État, garant de la Référence. « La fonction anthropologique de l'État est de fonder la raison, donc de transmettre le principe de non-contradiction, donc de civiliser le fantasme⁴³ ». Désignant métaphoriquement les sujets humains comme enfants du Texte, fils « d'une Référence absolue » (*ibid.*, p. 263), il analyse la fonction parentale des États (Legendre, 1992) en analogie avec la fonction paternelle. Ainsi, de même qu'« être en prise directe avec la Référence absolue relève de la psychose et produit des effets de meurtre du sujet (en l'occurrence, d'abord de l'enfant, mais aussi de la mère) » (Legendre, 1985, p. 333), « une société, à l'instar des individus, peut entrer dans un discours de folie ou de programmation du meurtre (notamment

⁴² Il critique toutefois « le caractère incantatoire, un certain tour livresque ou pédant, pris par la référence au père dans les ouvrages psychanalytiques. A force de répéter l'interprétation donnée par J. Lacan du principe paternel sous la formule de la métaphore paternelle, sans s'aviser de l'implication généalogique et du montage de fiction qui sont en cause dans la reproduction du sujet humain, cette formule avancée avec précaution par son auteur et désormais banalisée sonne creux » (*ibid.*, p. 331).

⁴³ Propos de Pierre Legendre recueillis par Antoine Spire (*op.cit.*)

sous la forme non sanglante de l'assassinat du sujet) » (*ibid.*, p. 336). C'est ainsi que les grandes tyrannies tablent « sur l'exploitation éhontée du principe généalogique » (*ibid.*, p. 339). Mais il s'interroge aussi sur l'État moderne : « comment un État peut-il planifier le questionnement généalogique, par l'intermédiaire de ses relais administratifs, au milieu des politiques industrielles de l'*efficiency*, fondées sur la rentabilité économique de l'organisation? » (*ibid.*, p. 342).

Legendre, à notre connaissance, n'a pas traité de l'avortement. Il réfléchit cependant sur le statut de l'enfant, comme statut généalogique. « Le système juridique produit l'enfant [...] par jeux d'écritures et d'interprétations. Il le met en place, à sa place dans les filiations familiales. Il le parle *par avance* » (*ibid.*, p. 226). « Comment l'enfant en tant qu'être né entre-t-il dans le système symbolique de l'échange? Symbolique dès lors que la généalogie impose l'enfant, non pas sous le statut fou d'incarner la référence absolue, mais comme sujet à part entière dans la double filiation, matri et patri-linéaire. » Il précise : si l'enfant nouveau « n'est pas mis dans la bonne position généalogique, il doit rester objet, il est sujet mort-né. Instituer l'enfant ou le faire périr comme sujet, tel est le dilemme que la mise matrimoniale classique avait en charge de résoudre à travers le montage de la *filiation légitime*, opposée aux filiations naturelles » (*ibid.*, p. 325-326). Il fait le récit de « la progressive égalisation du statut juridique entre les enfants légitimes et naturels » (*ibid.*, p. 326). Mais si « les sociétés d'aujourd'hui ne pratiquent plus l'exposition et l'abandon légal d'enfants, procédés juridiques auxquels avaient recours les sociétés antiques et préindustrielles, [...] la psychose est un équivalent du sacrifice d'enfant, sous forme de la mise à mort non sanglante du sujet; elle est en passe d'être intégrée [...] comme institution dans le système administratif et juridique » (*ibid.*, p. 325). Il décèle un changement radical aujourd'hui, en Occident : nous sommes en train, sinon d'inventer, du moins de pousser en avant la généalogie sans parenté. L'annonce par la pédagogie des mass-médias des enfants de la science n'a plus rien à voir avec les concepts administratifs d'*enfants de l'Assistance publique* ou de *pupilles de la Nation* [...] » (Legendre, 2009, p. 310).

3.3 Le statut de la mère dans l'engendrement

Nous nous intéresserons ici à l'analyse du statut de la mère dans l'engendrement, dont nous avons vu qu'il occupait une place centrale dans le modèle de Boltanski, autour de la notion de *chôra*. Legendre définit la « fonction maternelle » – dont il déplore « l'oubli organisé en psychanalyse » – comme une « fonction liée⁴⁴, dans le sens où il ne la sépare pas sur le plan symbolique de la fonction paternelle⁴⁵. Il constate qu'aujourd'hui « l'effondrement du concept de père, à tous les niveaux de la culture, oblige à réévaluer le concept de mère, en revenant vers son fondement⁴⁶ » (Legendre 2001, p. 384-385). Dans une démarche proche de celle de Boltanski, il renvoie dos à dos « familialistes » et

⁴⁴ « Un père abusif, simple rentier de la génitalité sera celui qui, faute d'être né lui-même à la Référence par le relais symbolique et demeurant incapable de permutation pour son compte, ne peut renvoyer à la femme l'image du père – image nécessaire à l'institution de la maternité pour la femme – ni par voie de conséquence prendre la place du père pour son fils ou sa fille [...]. La paternité pour beaucoup d'hommes est purement formelle ; la fonction se trouvant abolie de facto n'est plus que négative, en ce sens qu'il devient impossible à la mère d'entrer dans sa fonction propre en tant que fonction doublement référée à travers son père et le père de son enfant, et à l'enfant d'entrer dans son statut d'enfant référé au père » (*ibid.*, p. 336).

⁴⁵ Contrairement à Boltanski dont l'étude de la relation mère-fœtus n'intègre pas le père.

⁴⁶ « Oublier la fiction du père comme deuxième mère [...], nous rabattrait vers les conceptions comportementalistes – nouvelle reprise de la théorie de l'instinct – qui, pour des raisons étrangères à l'esprit scientifique, refusent de constater le fait [...] de la fiction humanisatrice à travers le jeu des institutions » (Legendre 1985, p. 333)

« féministes ». Pour lui, « l'exploitation politique de la maternité et l'écrasement social des femmes sont des questions qui ne sont pas sans rapport avec le refoulement de l'interrogation généalogique » (Legendre, 1985, p. 316). Il insiste sur la mère comme sujet : « Faire naître un enfant, accoucher d'un enfant, là peut-être nous touchons à la difficulté de l'être mère, et d'abord d'en parler [...] ». « Que veut dire être mère? » Est-ce seulement « faire un enfant? », s'interroge-t-il. Inexact, du point de vue de « la précision institutionnelle qui transcrit, afin de lui faire produire des effets sociaux, le fait biologique ». Nous ne devons pas confondre, dit-il, « la fonction généalogique de la mère et la capture de la femme comme sujet (d'après toute la gamme des variétés de l'asservissement quant au sexe) ». Ainsi, « une théorie adéquate de la maternité [serait] une théorie qui n'aplatirait plus le sujet ». Legendre évoque ici les « modes variés d'une capture de la femme comme sujet, pour la transformer en matrice; plus exactement pour tenir le discours : *la femme est une matrice* » (Legendre, 1985, p. 318). « Aujourd'hui, [...] le désir parental est proposé comme une fin en soi, jusqu'à la limite du chantage. Le discours : *la femme est une matrice* n'est plus tempéré par des propositions autres que subjectives; il a changé de registre, la problématique de la cité [...] ayant été, en somme, privatisée » (*ibid.*, p. 319). Il énonce les principales données qui définissent la fonction généalogique de la mère :

- Toute société élabore une *maïeutique*, « la science du savoir accoucher, qui s'inscrit dans la procédure de fabrication des parents » (*ibid.*, p. 320). Cette science « fait entrer la femme, en tant que sujet, dans l'élaboration symbolique de l'expulsion qui doit prendre ainsi statut de maternité [et non maternage] » (*ibid.*, p. 321).

- « Si la réalité biologique était seule en cause dans la naissance, il n'y aurait pas lieu à institution. Mais la question de la représentation, c'est-à-dire de l'instance de l'image et de ses suites symboliques, se surajoute, non comme surplus, mais comme condition du biologique humain » (*ibid.*, p. 321).

Cette seule proposition : ce sont les femmes qui accouchent des enfants, ne suffit pas à rendre compte de l'enjeu de *l'être mère*; il faut que l'expulsion de l'enfant sortant du ventre prenne statut de signification dans l'ordre d'une légalité, pour le sujet. En jargon de psychanalyse [...] : la matrice doit devenir métaphore du sujet, pour la femme elle-même. De ce point de vue, le travail de l'accouchement consiste à instituer l'écart entre un avant et un après. [Selon le] vocabulaire romain : *avant l'expulsion le fruit est un morceau de la femme ou des entrailles [...] après c'est un fils que revendique le mari.* [...] La mère n'est pas seulement l'objet premier de l'enfant, [elle] elle doit être située comme catégorie non seulement familiale (au sens œdipien) mais subjectivement rattachée à la Référence absolue dont procède le principe de division; faute de cela, la mère reste encore écrasée en tant que sujet et nous est indéfiniment présentée comme la matrice qui, si j'ose dire, crache le morceau; la mère serait dans ces conditions, elle aussi, un morceau, n'ayant pas accès au statut fondateur de la maternité, c'est-à-dire aux montages institutionnels de la fiction (*ibid.*, p. 321-322).

« La science du *faire naître* comporte de faire sortir la mère et l'enfant du couplage totalisant : l'entité mère-enfant ne peut faire un sujet, s'agissant alors simplement de deux moitiés » (*ibid.*, p. 242). Legendre rappelle la minutie des procédures concernant la reconnaissance et le nourrissage des enfants par les parents dans le Droit romain. Ainsi, l'institution du Matronat (sage-femme) consiste à « instituer la nouvelle mère dans l'ordre de la signification » (*ibid.*, p. 323).

Une matrone manœuvre l'adresse de la Loi au sujet et travaille en représentation de la Référence absolue, selon le même mécanisme fonctionnel qui place un père ès qualités, dans la représentation du père absolu. [...] Si nous comprenons la nature de ce lien, qui donne au travail de l'accouchement valeur symbolique pour la femmes-sujet, nous apprenons du même pas à repérer l'ensemble des considérations modernes sur la technique de la naissance comme *discours maïeutique* destiné à faire accéder les femmes, non pas à quelque jargon propageant l'idéal de la femme-matrice, mais à la fiction légale de la Mère, dans la perspective de la logique de la reproduction humaine : L'être parlant fait naître l'être parlant (*ibid.*, p. 323).

Et il poursuit : « Le système industriel a produit l'équivalent du matronat sous d'autres figures institutionnelles » (administrations de la santé). « Les États modernes [...] sont devenus les répondants mythologiques de la fonction maternelle, comme le furent les religions du passé ou les systèmes juridiques de l'Antiquité » (*ibid.*, p. 323). « Adossé au système juridique romain et aux constructions produites par le christianisme latin, l'État moderne a conquis un quasi-monopole (monopole, en effet, concurrencé par les compétences religieuses) : légiférer sur les filiations et gérer leur transplantation dans les pratiques sociales » (*ibid.*, p. 341-342).

D'après l'hypothèse-type de fabrication des mères en Occident [...], l'enfant naît d'abord de la mère. [...] Une mère n'attend pas que le père se manifeste pour se séparer de l'enfant- morceau de ses entrailles en le référant, de par son propre statut de légitimité, à la Loi et à la Référence absolue qui la fonde [...]. La fonction généalogique de la mère opère *de iure*, en vertu du droit, de par le statut du sujet femme dans sa propre filiation par rapport à ses deux lignes à elle, matri et patri-linéaires. [...] Cette fonction [...] donne consistance politique à l'être mère, politique au sens où, de par la naissance, la mère est aussi dans la position logique de notifier la Loi à l'enfant et de le mettre au monde comme sujet. Mais sous deux conditions [...] (*ibid.*, p. 327).

La première condition est « que la biologie de l'accouchement soit référée à la fiction de la Mère pour la mère elle-même ». La deuxième est en rapport avec l'enjeu de l'inceste : « Pour qu'un enfant naisse fils ou fille, sortir de la matrice ne suffit pas, car il doit être adopté pour le compte de sa ligne par sa propre mère. Mais cette comptabilité ne fonctionne que si la mère prend subjectivement du recul, afin, d'une certaine façon, de décoller de sa position de fille dans la ligne » (Legendre, *ibid.*, p. 328).

À la lecture de ces pages de Legendre, on est troublé à la fois par la proximité avec ce qu'écrira Boltanski neuf ans plus tard⁴⁷, et par la différence radicale dans la manière dont chacun saisit la relation mère-fœtus : là où Boltanski élabore une quasi-mystique, Legendre inscrit cette relation dans une théorie de la filiation, avec son double versant juridique et psychanalytique, dans lequel la métaphore de l'adoption prend sens. Il situe son propos sans ambiguïté dans la tradition occidentale. À propos de cette catégorie d'*adoption*, Legendre rappelle les « controverses enflammées de la christologie (le Christ serait-il Fils adoptif du Père?) si éclairantes [...] de l'arrière-plan

⁴⁷ Il est surprenant que Boltanski, pourtant si proluxe en références, ne cite pas une seule fois Legendre.

imaginal du concept de filiation dans la culture européenne, aujourd'hui désorientée ». Il note

l'isolement de la pensée juridique sur le terrain des filiations, par rapport aux représentations véhiculées par les controverses christologiques [...], d'autant plus opaques que la théologie ne démord pas de l'idée que le Christ est fils naturel de Dieu, excluant donc l'adoption. [...] L'adoption, transmise à l'Occident par le droit romain, définit une forme élective de filiation. [...] La théorie de l'adoption est mal adaptée à des systèmes sociaux qui conçoivent le comput généalogique d'après le lien du sang, comme ce fut le cas de l'Europe médiévale, lors du tournant scolastique. Le droit civil s'en étant détourné, c'est la théologie qui, pour le christianisme latin, devait développer la doctrine du lien adoptif (réf. la théologie du Rachat par le Christ) (*ibid.*, p. 339).

En utilisant la métaphore de l'*adoption* de son propre enfant par la mère, Boltanski ne s'inscrit-il pas, à son insu, dans cette opération de « recyclage par les sciences humaines du résidu théologique » dont parle Legendre? De la même manière, lorsqu'il parle de *confirmation* du fœtus, ou d'embryon *préconfirmé*. Sans cette clé, la lecture de Boltanski reste opaque, jalonnée de formules incompréhensibles. Telle la notion surprenante de fœtus *tumoral* (tiré vers le néant) opposée à celle de fœtus *authentique* (dans lequel *s'incarne* l'enfant à naître), qui renvoie à une phrase de saint Jérôme, père et docteur de l'Église : « La grossesse n'est qu'une tuméfaction de l'utérus. »

4. Recours commun à l'anthropologie

Le modèle de cités de Boltanski et Thévennot (1996) partait de l'hypothèse de « commune humanité » et excluait les cités non basées sur ce principe. Dans ce livre, les quelques références à l'anthropologie servaient surtout à marquer la distance entre les sociétés modernes occidentales et celles dites traditionnelles ou archaïques. Tandis que dans *La condition fœtale*, le recours à l'anthropologie vise au contraire à rapprocher la civilisation occidentale d'un invariant commun à l'humanité tout entière, qui consiste ici à cacher certaines pratiques (en l'occurrence l'avortement) se présentant à la fois comme inévitables (on ne peut adopter tous les fœtus), mais ne pouvant se justifier selon le principe de commune humanité (il faut en éliminer certains). Pour la première fois, Boltanski aborde la société occidentale comme objet de l'anthropologie. Il justifie cela par le fait que si, dans l'approche strictement sociologique, les humains sont déjà là – ils sont donnés (sous forme d'acteurs individuels ou de groupes sociaux), on ne s'interroge pas sur leur constitution en tant qu'humains – par contre, son modèle d'engendrement porte le questionnement en amont, sur les conditions pour faire des êtres humains. Il sort alors des limites traditionnelles de la sociologie pour une interrogation d'ordre anthropologique, portant sur l'humanisation. Rappelons que l'origine de la distinction entre ces deux disciplines renvoie à l'opposition société/communauté (Tönnies). Implicitement, les sociétés (constituées d'individus) ne seraient pas concernées par les rituels d'humanisation observés dans les communautés primitives, ce que Boltanski et Thévennot traduisent lorsqu'ils supposent acquis le principe de commune humanité dans leur modèle de cités⁴⁸.

⁴⁸ On pourrait interpréter autrement cette distinction. Boltanski dit que dans le christianisme, tous les fœtus sont préconfirmés, ce qui signifie que le principe de commune humanité y serait acquis pour tous dès la conception, ce qui ne serait pas le cas dans d'autres religions ou cultures.

Cependant, nous l'avons vu, dans *La condition fœtale*, le recours à l'anthropologie n'est qu'instrumental. Il sert à formuler la réponse à la question : « Par où passe la différence qui fait les humains ? » L'utilisation de travaux d'anthropologues et d'ethnologues permet aussi à l'auteur de retenir le caractère général de la distinction entre le monde des hommes (droit écrit ou coutumier, religion, politique, place publique, extérieur) et celui des femmes (caché, privé, officieux, intérieur, maison, magie, sorcellerie) et sur le fait que cette distinction « concerne en premier lieu tout ce qui a trait à la gestation et à la naissance, domaine qui, est, dans la plupart des sociétés traditionnelles, cantonné dans le secret proprement féminin » (Boltanski, 2004, p. 32-33). Il débouche ainsi sur son objet, l'avortement, lequel, « parmi l'ensemble des pratiques rattachées au pôle féminin [...] est sans doute l'une de celles qui sont les plus fortement mises à l'écart de l'espace public, accomplies dans l'ombre et uniquement entre femmes » (*ibid.*, p. 33). L'étude de ce qui est caché nécessite donc une démarche différente de celle des cités de justice.

Boltanski, une fois son modèle posé, retourne à une démarche strictement sociologique, en déclarant le fœtus « objet sociologique ». Cela signifie-t-il qu'il considère dès lors ce dernier comme humain ? Quel est le statut ontologique de cet objet sociologique ? Cette question reste en suspens.

L'approche anthropologique chez Legendre est indissociable de l'usage qu'il fait de la psychanalyse, notamment autour du tabou de l'inceste. Il écrit :

dès qu'il s'agit de l'inceste, nous ne savons pas ce que nous disons, *sauf* si l'inceste est canalisé par les catégories juridiques ou, plus généralement, dans le discours des institutions. C'est d'ailleurs par ce biais que l'anthropologie a pu finalement mettre le doigt sur la fonction des nomenclatures de parenté et d'alliance, fonction liée à la reprise de la question de l'inceste au niveau le plus général du social (question qui habite toute l'œuvre de Lévi-Strauss) (Legendre, 1985, p. 72-73).

Il pense qu'« il n'est pas possible d'accéder aux difficultés auxquelles dans l'humanité la fonction généalogique fait face, si l'on se borne à triturer les règles juridiques superficiellement ou à considérer la seule sociologie des accouplements et de la famille » (*ibid.*, p. 70).

Quant au déchiffrement de la parenté, tel que l'anthropologie le propose depuis Claude Lévi-Strauss à compter principalement des matériaux ethnographiques, il ne serait d'aucune utilité pour les sociétés industrielles occidentales, si l'histoire du juridisme européen [...] était enterrée et si la psychanalyse, cet accident de la pensée scientifique occidentale, n'impliquait de réévaluer la notion même de système de parenté (*ibid.*, p. 70).

Anthropologie et psychanalyse sont liées par une méthode consistant à « sortir *artificiellement* de l'opposition de termes deux à deux ». Le principe fondateur, écrit Legendre, « c'est l'artificialité de l'instance tierce qui permet aux nomenclatures binaires de fonctionner, mais sans se confondre avec celles-ci ». Ce qui manque à l'anthropologie contemporaine, « c'est de pouvoir sortir d'une utilisation analogique de la psychanalyse, afin de poser franchement la question de l'artifice du trois, la question de la causalité institutionnelle, au cœur de l'interrogation sur la structure » (*ibid.*, p. 124-125). Car « à l'échelle d'un système d'institutions quel qu'il soit, la structure [est

une] notion qui, dans la perspective juridique de la reproduction, n'est pas justiciable d'une distinction sujet/objet⁴⁹ » (*ibid.* p. 124).

Cette posture éclaire l'ensemble de sa théorie de l'engendrement, dans laquelle l'instance tierce est précisément l'institution des filiations, elle-même référée à l'axiome fondateur. Mais elle nous permet aussi d'élucider certaines énigmes rencontrées chez Boltanski, notamment quand, après avoir énoncé que « c'est depuis la position d'un observateur extérieur que peut être posée la question de la similitude entre les êtres par la chair et les êtres par la parole », il définissait une instance de la *justification* exigeant, « pour se trouver activée, la présence d'un tiers, réel ou imaginé, à qui l'on apporte des explications comme si on les lui *devait* ». Boltanski avait recours, pour définir cette instance, à « l'autrui généralisé » de Mead ou au modèle smithien du spectateur impartial intériorisé⁵⁰. Dans ce dispositif, la femme qui engendre pouvait occuper cette position du tiers à condition d'« [étendre] le champ de sa réflexivité pour se saisir de ce qui advient ». Cette idée, qui rappelle celle énoncée par la psychanalyse lorsqu'elle dit que le principe paternel peut être *parlé* par la mère, a été développée par Legendre dans sa théorie du principe maternel, de la mère comme *sujet*. Dès lors, il apparaît de plus en plus clairement qu'il y a un chaînon manquant dans la théorie de Boltanski. Ce chaînon, chez Legendre, c'est précisément le rapport de l'institution à la Référence fondatrice, c'est-à-dire, dans le cas de l'Occident, au montage romano-canonique. C'est cette absence qui rend à notre avis incompréhensible chez Boltanski tant le renvoi à l'avènement du christianisme pour justifier la réouverture de la question anthropologique que, de manière générale, la connotation religieuse du propos.

Conclusion

Revenons à ce sentiment d'inquiétude que nous avons décelé chez nos deux auteurs. Boltanski s'inquiétait de la remise en cause du principe de commune humanité dans la cité par projet du fait de l'eugénisme libéral. Dès lors, selon un principe de *moindre mal*, « ce qui est caché » dans toutes les sociétés humaines – les pratiques autour de l'avortement – devait rester caché, y compris en Occident. Chez Legendre, ce qui est et doit demeurer caché, est mis en scène. Il s'agit de l'intouchable dans une société, dissimulé derrière le montage dogmatique. Cet « intouchable dans l'humanité se réduit à peu de choses, mais que les tyrannies exploitent et dérèglent en cherchant à l'étendre à des fins manipulatoires [...] ». Dans la tradition occidentale, ce *très peu de chose* a été travaillé du côté des *principes premiers de la Raison* » (Legendre, 1985, p. 243). Au cœur de cette analyse, la question de l'inceste et de la folie lorsqu'elle touche les institutions. Car, dit-il, les institutions aussi peuvent devenir folles. « Si vous touchez à la logique de l'axiome, vous êtes fou. [...] Si vous touchez à l'axiome, vous faites sauter le système qui fait tenir l'humanité, c'est-à-dire quelque chose qui serait la règle intouchable de la différenciation » (*ibid.*, p. 243). Ainsi, écrit-il

l'homme industriel d'Occident a-t-il donc oublié la loi de l'espèce, les grandes scènes théâtrales qui disent l'indicible, pour imposer à l'homme la limite autrement que par le meurtre accompli? S'il en est ainsi, si l'homme ultramoderne prétend, sans risquer la Raison de l'espèce humaine, abolir la ligature des fils, cela veut dire que nous sommes entrés dans l'ère de la banalisation du meurtre et,

⁴⁹ Sur l'analyse de la structure ternaire, où la fonction institutionnelle est une fonction de Raison, voir Legendre (1998).

⁵⁰ Voir note 22.

l'assassinat n'ayant plus aucun sens, le procès de l'assassin n'est plus qu'un acte bureaucratique » (Legendre, 1996, p. 43).

Tandis que Boltanski conclue sur la nécessité de la disparition ou l'*enfouissement* de l'avortement dans nos sociétés modernes, Legendre interpelle le juridisme européen sur l'impératif de modernisation des « procédures du refoulement de la question généalogique dans la société » :

Le juridisme européen est en train de mettre à nu la structure qui le porte, il redécouvre le caractère d'artifice de ses échafaudages familiaux, semblable en cela à tous les échafaudages recensés par l'anthropologie, et va devoir assumer plus clairement les conséquences de sa représentation du pouvoir et de la fonction paternelle (notamment par rapport au télescopage – tel que la scolastique médiévale l'a construit et transmis jusqu'au XIX^e siècle – entre le père et le géniteur), c'est-à-dire moderniser les procédures du refoulement de la question généalogique dans la société. L'idée que nous nous faisons du principe de division et de ses modalités rationnelles, à travers le droit de la reproduction humaine, va devoir changer, se couler dans des techniques inédites, sans pour autant céder le terrain [à une autre référence]. L'Occident demeure chrétien et rationaliste (Legendre, 2009, p. 310).

Bibliographie

Boltanski, L. 1990. *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié.

Boltanski, L. 2004. *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard.

Boltanski, L. 2009. *De la critique : Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.

Boltanski, L. et E. Chiapello. 1999. *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

Boltanski, L. et L. Thevenot. 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

Gaudillière, J.-P. 2005. "Le Fœtus comme objet moral", *Mouvements*, no 41, p. 166-169.

Legendre, P. 1985. *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard.

Legendre, P. 1988. *Leçons IV, suite. Le dossier occidental de la parenté : Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, Paris, Fayard.

Legendre, P. 1996. *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Éditions Mille et une nuits/ARTE éditions.

Legendre, P. 1992. *Les enfants du Texte. Essai sur la fonction parentale des États*, Paris, Fayard.

Legendre, P. 1998. *Leçons I. La 901^e conclusion. Étude sur le théâtre de la raison*, Paris, Fayard.

Legendre, P. 1999. *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard.

Legendre, P. 2001. *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard.

Legendre, P. 2006. *Nomenclator. Sur la question dogmatique en Occident, II*, Paris, Fayard.

Legendre, P. 2009. *Leçons IX. L'autre bible de l'Occident. Le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris, Fayard.

Legendre, P. et A. Papageorgiou-Legendre. 1990. *Leçons IV, suite 2. Filiation, fondement généalogique de la psychanalyse*, Paris, Fayard.

Talahite, F. 2010. « Luc Boltanski et le genre : entre aliénations spécifiques et aliénation générique », dans Chabaud-Rychter et al., *Sous les sciences sociales, le genre. Relecture critique, de Max Weber à Bruno Latour*, Paris, La Découverte, p. 190-202.

Thery, I. 2006. « Avortement, engendrement et singularisation des êtres humains », *Annales. Histoire et Sciences sociales*, no 2, Paris, Éditions de l'EHESS, p.482-503.