

L'humain est-il une chimère ?

Catherine JOYE-BRUNO

Dans son édition datée du 7 octobre 2006, le journal *Le Monde* nous informait que « trois équipes britanniques de biologistes de renom s'apprêtent à créer, via la technique du clonage, des embryons chimériques [...] obtenus à partir d'un noyau de cellule humaine placé au sein d'un ovocyte de lapine ou de vache, préalablement énucléé ¹ ». Cette nouvelle avancée dans les possibilités scientifiques relance une problématique, régulièrement posée depuis l'avènement des technosciences et dont les éthiciens se sont emparés : en quoi la transgression de la barrière des espèces remet-elle en cause la définition de l'humain ?

L'exemple de l'expérimentation des chercheurs anglais est paradigmatique. Car si le clonage d'embryons à seules fins scientifiques est autorisé en Grande-Bretagne, cette pratique est interdite en France sur les embryons humains depuis la loi de bioéthique du 6 août 2004, alors qu'elle est autorisée sur les embryons animaux. L'enjeu pour les scientifiques français est donc de savoir si ces embryons chimériques peuvent être considérés comme des embryons humains ², puisqu'ils seront dotés d'un matériel génétique humain pour l'essentiel.

C'est par analogie avec le mythe antique que les scientifiques ont nommé chimère ce nouvel objet des techniques en génétique. Et c'est avec le début de l'utilisation extensive de la technique de la transgénèse dans les années 1990 que l'expression « chimère » commence à être employée par les biologistes, notamment par les biologistes du développement ³. Nicole Le Douarin en donne une définition précise : « Une

Catherine Joye-Bruno, <cath.joyebruno@wanadoo.fr>

1. J.-Y. Nau, « Des équipes britanniques vont créer des embryons mêlant l'humain à l'animal », *Le Monde*, édition du 7 octobre 2006.

2. Les scientifiques avancent que, pour bien saisir ce qu'il en est de la reprogrammation de l'ADN afin de connaître tous les mécanismes de différenciation cellulaire qui en découlent et qui sont à l'origine de telle ou telle maladie, il leur est nécessaire de travailler sur des cellules souches embryonnaires pour étudier tous les stades de différenciation cellulaire, embryonnaire et adulte.

3. La biologie du développement fait la synthèse, dans les années 1960, entre certaines questions classiques de l'embryologie et la biologie moléculaire centrée sur le paradigme de l'information et du programme génétique relevant de la métaphore informationnelle des années 1950.

chimère est un organisme ou un tissu ayant des cellules possédant des caractères provenant de deux ou plusieurs individus de la même espèce ou d'espèces différentes ⁴. »

Les expériences amenées à produire des chimères ont commencé dès le début du XX^e siècle à partir d'embryons d'oursins, de grenouilles et de poulets. Ce n'est qu'en 1960 que la technique est appliquée avec succès aux mammifères et en premier lieu à la souris. Mais ce n'est qu'en 1984 que l'équipe de C. Fehilly et S. M. Willadsen a réalisé pour la première fois des chimères mammifères à partir d'espèces différentes : chèvre-mouton et mouton-bovin. Notons ici que les noms des animaux en jeu dans la chimère chèvre-mouton se sont aussi chimérisés : la chimère a donc été appelée *geep*, soit la contraction des mots *goat* (chèvre) et *sheep* (mouton). Ces chimères résultaient d'un croisement entre espèces provoqué à un stade embryonnaire. Elles diffèrent des hybrides (le mulet par exemple) qui, eux, sont le résultat d'un accouplement entre individus d'espèces différentes ⁵.

L'arrivée des techniques de transgénèse et des lignées de cellules souches embryonnaires va modifier le concept de chimère. En génétique, celui-ci fait désormais appel à différentes échelles : moléculaire, génétique, tissus embryonnaires, organes, individus ⁶. La « protéine chimère » décrit la possibilité découverte récemment de combiner deux gènes pour produire une seule protéine. Les gènes chimères correspondent quant à eux aux expériences effectuées pour illustrer la liaison de gènes d'origine différente (animal ou humain, mais cela pourrait être de deux espèces d'animaux différentes). C'est donc la construction génétique qui est qualifiée de chimère, alors que l'animal qui produit la protéine – protéine qu'il ne produit pas naturellement – est ici qualifié du terme générique « animal transgénique ».

Reprenons l'exemple cité par N. Le Douarin dans son ouvrage : « Prenons l'exemple de l'élastase, une enzyme produite exclusivement par les cellules du pancréas, et celui de l'hormone de croissance produite par l'hypophyse. En construisant le gène chimérique composé du promoteur de l'élastase de souris et de la région codante de l'hormone de croissance humaine, on induira la production de celle-ci par le pancréas de la souris [...]. Cette ingénierie génétique est mise à profit pour produire des animaux domestiques transgéniques destinés à fournir en grande quantité des protéines humaines (par exemple de l'insuline ou des facteurs intervenant dans la coagulation du sang) ⁷. »

4. N. Le Douarin, *Des chimères, des clones et des gènes*, Paris, Odile Jacob, 2000.

5. S. A. Newman, « Ma tentative de breveter une chimère humain-animal », *L'observatoire de la génétique*, n° 27, avril-mai 2006, www.ircm.qc.ca/bioethique/obsngenetique

6. M.-H. Parizeau, « Le concept de chimère en génétique : quel objet ? Considérations épistémologiques et éthiques », *L'observatoire de la génétique*, n° 27, *op. cit.*

7. N. Le Douarin, *Des chimères, des clones et des gènes*, *op. cit.*, p. 93.

Les « animaux chimères » quant à eux concernent le résultat d'applications de nouvelles techniques au niveau embryonnaire, en particulier l'utilisation de cellules souches embryonnaires et la transgénèse. Ici, les scientifiques agissent à une échelle d'organisation macroscopique : l'embryon dans ses stades précoces, composé de quelques cellules. Ces cellules non différenciées peuvent alors se différencier en cellules somatiques ou germinales et sont introduites dans un embryon au stade de blastocyste (d'une autre espèce) pour participer à son développement complet. L'animal ainsi constitué sera une chimère puisqu'il est formé à partir de cellules provenant de deux espèces animales différentes.

De même que nous avons distingué hybride de chimère, nous devons différencier « transgénèse » et « chimérisme ». La transgénèse vise la modification du génome d'une cellule ou d'un organisme par l'addition, la destruction, le remplacement ou la surexpression d'une séquence d'ADN. Le chimérisme est le résultat de l'association de cellules provenant de tissus ou d'embryons dont les génomes sont différents. Cette distinction est importante du point de vue scientifique, mais le résultat final reste dans les deux cas la création d'un être vivant inédit : qu'elle soit transgénétique ou chimérique, la créature est nouvelle d'un point de vue génétique ⁸.

Les objections éthiques s'affirment donc à partir du moment où les techniques de transgénèse liées à la création de lignées de cellules souches embryonnaires servent à produire des chimères qui mélangent des embryons humains à d'autres embryons non humains, comme les animaux. Des porcs dont le sang comporte essentiellement des composants sanguins humains, des souris ayant un cerveau qui contient une majorité de neurones humains réactivent dans l'imaginaire la thématique du savant fou et de ses productions monstrueuses.

L'enjeu des chimères humain-animal est par ailleurs parasité par le débat sur les cellules souches embryonnaires humaines, contaminé par le rejet social et international du clonage humain reproductif et le rejet plus partiel du clonage humain à visée thérapeutique. Par exemple, au Canada, la loi sur la procréation assistée interdit tout simplement la fabrication des chimères humain-être vivant non humain et la fabrication d'hybride.

L'intérêt de cette loi canadienne est pour nous de remarquer que les chimères ne sont interdites que si elles sont le produit d'un embryon humain dans lequel on a cherché à introduire des cellules non humaines. *Mais il n'est pas interdit de faire des chimères qui sont le produit d'un embryon non humain dans lequel on aura introduit des cellules humaines.* Il est donc possible pour les scientifiques de continuer à fabriquer des chimères « animaux humanisés ». Pourquoi ? Pour les connaissances

8. L. Létourneau, « Pourquoi craindre les chimères ? », *L'observatoire de la génétique*, n° 27, *op. cit.*

scientifiques potentielles qu'elles peuvent apporter dans la compréhension des mécanismes régulateurs des gènes et de l'embryogenèse ? Pour leur intérêt thérapeutique indéniable à venir, à savoir les xénogreffes ?

La législation canadienne sur ce sujet tout comme l'avis relatif aux recherches sur les embryons humains *in vitro* et à leurs utilisations à des fins médicales et scientifiques de 1986 du CCNE (Comité consultatif national d'éthique français), qui interdisait « toute modification artificielle du génome humain par transgénèse (ou production de chimère) transmissible à la descendance », suivent un mouvement international de condamnation de toute intervention relative au génome humain, pouvant remettre en cause l'intégrité identitaire génétique de l'être humain. Ce consensus international s'est lu à travers la naissance d'une nouvelle discipline : la bioéthique ⁹, et il s'est formalisé le 11 novembre 1997 par l'adoption à l'unanimité par la 29^e session de la Conférence générale de l'Unesco de la *Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme*, dans laquelle il est dit que « le génome humain sous-tend l'unité fondamentale de tous les membres de la famille humaine, ainsi que la reconnaissance de leur dignité intrinsèque et de leur diversité. Dans un sens symbolique, il est le patrimoine de l'humanité ». Reste que, pour le généticien ou le biologiste, le génome est avant tout un code de la fabrication du vivant de l'espèce.

Certaines utilisations de la transgénèse ont été dénoncées par les scientifiques eux-mêmes. Il en va ainsi d'un artiste ayant commandé la production d'un lapin transgénique, rendu fluorescent par l'introduction dans son génome d'un gène de méduse. Ce lapin OGM a été exposé comme œuvre d'art à New York, il symbolise cette nouvelle alliance entre l'art contemporain et la science. Durant la 49^e biennale de Venise, puis durant l'été 2005 au musée des beaux-arts de Berne, l'artiste chinois Xiao Yu a ainsi exposé une figure baptisée « Ruan », composée de cinq récipients contenant chacun le cadavre d'une mouette conservé dans du formol, tandis que le sixième bocal contenait « un corps de mouette aux ailes déployées sur lequel a été greffée une tête de fœtus humain dont les yeux ont été remplacés par ceux d'un lapin. "Ruan" représente

9. Conseillés par des comités d'éthique, les États-Unis et l'Union européenne ont mis en place une législation parfois très contraignante :

- en septembre 2000, une résolution européenne « sur le clonage des êtres humains » ne différencie pas le clonage thérapeutique du clonage reproductif ;
- deux mois plus tard, l'Angleterre enfreint la législation européenne en légalisant le clonage thérapeutique humain ;
- en 2001, le Parlement américain interdit toute forme de clonage humain ;
- en 2003, la Belgique autorise la recherche sur les embryons et le clonage thérapeutique humains ;
- en 2004, en France, la loi sur la bioéthique interdit le clonage humain et qualifie le clonage reproductif humain de « crime contre l'espèce humaine ». D'où l'intérêt de savoir pour les chercheurs français si les embryons chimériques anglais sont humains ou non, pour pouvoir ainsi en produire aussi et les cloner sans être hors la loi.

ainsi une chimère animal-être humain réalisée à partir d'un véritable fœtus humain¹⁰ ». Suite à cette exposition, le musée berinois reçut une plainte pour atteinte à la paix des morts et pour mauvais traitements envers les animaux. Le comité d'experts constitué à la demande du musée se prononça pour la réintégration de l'œuvre dans l'exposition et ce après débat public. Ce que révèle ce scandale suisse est que, contrairement à l'embryon qui n'est jamais qu'une promesse d'humanité, le fœtus, lui, a déjà atteint l'humanité, et que l'objectif visé par l'artiste, à savoir la dénonciation de l'instrumentalisation du corps humain et des manipulations génétiques, s'est retourné contre lui. Ce ratage et la force de cette œuvre tiennent dans le fait qu'il s'agit d'un vrai fœtus humain, et non d'une maquette siliconée. C'est d'ailleurs la nature même de l'œuvre qui insinue le doute quant aux véritables motivations de l'artiste¹¹. Reste que l'art transgénique ou biotech tente souvent de dénoncer les dangers d'une science devenue marchande¹².

La chimère vient donc jouer sur la frontière entre l'être humain et les autres êtres vivants non humains. Elle rend celle-ci poreuse et suscite des interrogations sur l'intégrité du génome de l'espèce humaine et l'identité humaine en elle-même. En deçà, elle interroge aussi le mélange des espèces humaines ou non. Mais ce problème est plus généralement celui de la transgénèse et concerne directement les chimères dont la création relève de cette technique. Pour être précis, seule la transgénèse permet de transmettre un caractère nouveau à la descendance : elle confère à la création de nouvelles entités par le mélange des espèces un caractère de permanence. La chimère seule, produite sans recours à la transgénèse, est stérile ou conserve dans un état inaltéré ses cellules germinales.

La question du mélange des espèces porte donc bien sur le caractère naturel ou artificiel de la chimère, c'est-à-dire sur son caractère transgénique. *La différence fondamentale est que celui-ci assure une descendance à la créature nouvellement produite.*

Hybrides, chimères et sexualité

La question de la frontière entre espèces est celle qui conditionne notre humanité quelles que soient l'époque et l'ethnie. Notre civilisation postmoderne insiste sur

10. Entretien avec Marc Jimenez, propos recueillis par Thierry Hurlimann, « Une tête de fœtus sur un corps de mouette au musée des beaux-arts de Berne : “Cachez cette chimère que je ne saurais voir...” », *L'observatoire de la génétique*, n° 27, *op. cit.*

11. À noter que l'artiste n'avait pas hésité, à l'occasion d'une exposition antérieure, à coudre vivantes deux souris pour les exposer dans un bocal.

12. M.-A. Sirard, F. Pothier, « La transgénèse animale ou le portrait regrettable de l'imaginaire sur la réalité scientifique », *L'observatoire de la génétique*, n° 25, décembre 2005-janvier 2006.
www.ircm.qc.ca/bioethique/obsgenetique

cette voie, puisque la science nous offre désormais les moyens techniques de dépasser par nos actions et non plus simplement par notre pensée certaines bornes du chemin qui délimite l'animalité de l'humanité et la nature de la culture.

Aujourd'hui, celui que nous suspectons de n'être pas vraiment humain est non plus le grand singe anthropoïde ou l'homme panthère (le Niam-Niam ou l'homme-queue du Congo belge qui, vêtu d'une peau de panthère, avait été doté par les observateurs de l'époque d'un appendice supplémentaire, qui n'était en fait que la queue pendante de la peau de bête), mais au plus proche l'embryon chimère.

Alors que la mythologie grecque rend parfaitement compte de cette quête et illustre à merveille les interdits de nos sociétés en mettant en scène le sacrifice du monstre, les mythes des sociétés traditionnelles mettent, eux, plutôt l'accent sur l'origine sexuelle de l'hybride et le divinisent : c'est son existence divinisée qui fonde et perpétue l'espèce humaine.

Chez plusieurs peuplades de Sibérie et d'Anatolie, ou encore chez les Inuits, l'ours est ainsi identifié comme étant l'ancêtre de l'homme. De ce fait, il est encore de nos jours considéré comme un partenaire sexuel potentiel de la femme : les relations sexuelles hybrides consistent à se lécher réciproquement la plante des pieds et les coussinets des pattes. L'enfant hybride qui naît de cette union mythique est de sexe mâle, son corps est composé d'une partie haute humaine et d'une partie basse bestiale. D'autres versions du mythe mettent en scène la naissance de jumeaux, dont l'un est humain et l'autre animal. C'est le nourrissage au sein de la mère qui humanisera l'hybride. Il s'agit pourtant d'un être humain hors normes, qui occupe une place d'exception puisque son destin le porte à être un héros civilisateur, qui triomphe de toutes les épreuves, domine à son profit les animaux sauvages et les démons et parvient ainsi au sommet de l'échelle sociale des humains¹³.

Selon le point de vue scientifique, nous ne pouvons parler dans ces mythes de chimère, puisque la chimère ne peut pas être le résultat d'un accouplement, contrairement à l'hybride, mais elle est celui d'une manipulation génétique, *d'où le sexuel est justement forclos*.

Ainsi, la production d'hybrides dans le mythe traditionnel est le résultat d'une union sexuelle bien définie : puisque l'union d'un homme et d'un animal femelle est stérile, le couple parental sera toujours composé d'une femme et d'un animal mâle. Nous retrouvons ici l'idée forte du Moyen Âge que reprend dans son ouvrage

13. Nous tirons cet exemple de l'intervention que Françoise Héritier a faite au Collège de France, au colloque de rentrée « L'homme artificiel au service de la société », 12 et 13 octobre 2006, et intitulée « Chimères, artifice et imagination ».

*Animaux, monstres et prodiges*¹⁴ Ambroise Paré, conseiller et premier chirurgien du Roy, à savoir la proximité non plus seulement sexuelle mais essentielle qui existe entre la femme et la bête. La seule imagination dégénérée de la femme suffit à engendrer des monstres. G. Canguilhem cite ainsi, dans son article « La monstruosité et le monstrueux¹⁵ », le docteur Eller, directeur de l'Académie royale de Prusse, qui renchérit et écrit en 1756 : « Les femmes ne doivent donc pas se glorifier de posséder seules la prérogative de faire des monstres par la seule force de leur imagination, nous sommes convaincus par la relation précédente, que les bêtes peuvent en faire autant¹⁶. » Chez Montaigne¹⁷, l'hybride et de façon plus générale le monstre sont monstrueux en raison de leur quasi-humanité : un humain auquel il manquerait la parole et qui de ce fait est monstrueux. Il faudra attendre le XIX^e siècle pour que la tératologie fasse du monstre non plus le produit de l'imagination perverse de la femme, mais un indicateur de l'écart par rapport à la norme moyenne de l'espèce, puis le siècle suivant pour que le génome instille l'idée de la continuité des espèces. À la suite de la tératologie, Camille Dareste fonde un nouveau domaine de recherche, la tératogénie, qui prétend étudier expérimentalement la production artificielle des monstruosité : le monstre de laboratoire est né, le savant peut commencer à produire hybrides et chimères. Si la science suit la trame du mythe arctique de l'homme-ours, alors l'animalité sera assimilée par l'humanité. Ainsi, amusons-nous à souligner que, selon une équipe chinoise ayant créé en 2003 un embryon chimère homme-lapine, les lignées de cellules souches perdraient progressivement leur caractère animal apporté par les mitochondries.

Reste que les hybrides et chimères que nous croisons dans la mythologie antique ne donnent généralement pas de descendance. L'exception qu'est le Centaure ou encore Méduse opère, à travers le fruit d'une alliance sexuelle, un retour à l'animalité : il en va ainsi de Chrysaor ou bien de son frère Pégase, cheval ailé, jaillissant du cou tranché de la Gorgone (enceinte de Poséidon). La nature de la mixité ne peut être que transitoire. L'effet du hors-jeu du sexuel se lit dans l'impossible d'une descendance. Car n'oublions pas que les transgressions mises en scène dans le mythe, ces *ubris* faites aux dieux, sont des actes aux conséquences toujours catastrophiques, et

14. Amboise Paré de Laval au Mayne Conseiller et Premier Chirurgien du Roy, *Animaux, monstres et prodiges* (1575), Paris, Le Club français du livre, 1954. Il classe les monstres hybrides mi-hommes mi-animaux en catégories, chacune d'entre elles définie par sa cause : la gloire de Dieu, la colère de Dieu, le surplus de semence, la pourriture de la semence, le manque de semence, la petitesse de la matrice, l'imagination des mères, la tenue et les chutes lors de la grossesse, les maladies héréditaires et l'action des démons.

15. G. Canguilhem, « La monstruosité et le monstrueux », dans *La connaissance de la vie* (1965), Paris, Vrin, 2006, p. 225.

16. Cité par G. Canguilhem, « Recherche sur la force de l'imagination des femmes enceintes sur le fœtus, à l'occasion d'un chien monstrueux », dans *Histoire de l'Académie royale des sciences et belles-lettres*, année 1756, Berlin, 1758, p. 12.

17. Montaigne, *Les essais*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1999.

que l'une d'elles en leur point culminant est toujours la stérilité : stérilité de l'homme et de la femme, stérilité de l'animal, de la terre... La chimérisation de l'être humain a donc été de tout temps porteuse d'un danger pour notre humanité, à savoir sa fin par l'arrêt de sa reproduction.

L'homme-cochon

L'exemple de la xénogreffe cardiaque, qui est une application actuelle de la recherche médicale, reprend bien les craintes d'une transgression qui remettrait en cause non seulement l'identité sociale de l'humanité en son entier, mais celle de l'individu pris dans sa singularité. En anthropologie, le corps est envisagé comme le lieu de construction de la personne, de son identité individuelle et sociale. Se pose donc la question de savoir jusqu'où un individu peut altérer son corps sans altérer son identité personnelle et humaine.

Différentes enquêtes sociologiques¹⁸ et divers témoignages personnels relèvent bien que le greffon est considéré comme « métonymie de l'autre ». La xénogreffe risque donc bien d'engendrer chez le malade le sentiment plus ou moins accentué d'être une chimère homme-animal, dont le risque subjectif est de voir son humanité se diluer. Prenons pour exemple la xénogreffe cardiaque. Cette intervention potentiellement salvatrice relève de l'artificiel et ce à un double niveau. Le premier correspond à la manipulation génétique de l'individu donneur (le porc) afin de le rendre plus compatible avec le receveur (l'être humain). Ici, nous aurons un porc transgénique, dont le génome aura été modifié par l'introduction d'un gène humain. Le second correspond à l'introduction d'un organe issu d'un individu d'une espèce, ici le cœur du porc modifié génétiquement, dans un individu d'une autre espèce, ici l'être humain. Par deux fois donc, dans un mouvement d'aller et retour, la barrière des espèces est traversée et l'interdit qui la nommait gommé, par l'introduction d'un gène humain dans un porc¹⁹, puis par l'introduction d'un organe de porc chez un humain. Les médias s'en font l'écho en utilisant l'expression « animaux humanisés » pour désigner ces porcs transgéniques, réduisant ainsi l'humanité à une fonction biologique.

18. A. Rechman, « Le greffé rénal et l'autre », dans C. Méchin, I. Bianqui-Casser, D. Le Breton (sous la direction de), *Le corps, son ombre et son double*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 71-86.

B. Brunzel, A. Schmidel-Mohl, G. Wolenek, « “Does changing the heart meaning changing personality ?” A retrospective inquiry on 47 heart transplant patients », *Quality of Life Research*, 1, 1992, p. 251-256.

19. Il est intéressant de noter que, dans son étude consacrée au cochon, Buffon note qu'il partage avec les fissipèdes des pieds fourchus et avec les solipèdes bien d'autres caractéristiques, ce qui en fait un composé des autres animaux, soit une chimère ! Buffon, « Le cochon » (1760), dans *Œuvres complètes de Buffon, avec des extraits de Daubenton, et la classification de Cuvier*, t. III, Paris, Furne, 1837-1839.

Comme le rappelle Nathalie Savard ²⁰, en biologie moderne, l'appartenance à une espèce n'a pas de signification essentialiste, et le franchissement de la barrière des espèces entre l'humain et l'animal n'est pas en soi un événement significatif. Mais la référence symbolique de l'individu sur qui va être opérée une transplantation ne distingue pas le corps de son être. La transplantation peut donc souvent être vécue comme une abolition de la frontière de l'identité personnelle, alors même que le donneur est issu de la même espèce, l'espèce humaine ²¹. La transgression liée à l'artificialisation ne peut donc être saisie qu'au niveau du sujet, en référence à ce qui le fonde. Son critère pourrait bien être l'apparition d'un sentiment d'« inquiétante étrangeté ».

La xénoplantation n'est pourtant pas une pratique récente, elle aurait été tentée pour la première fois dans la Russie impériale de 1682. L'opération, qui aurait été un succès, consistait en la greffe d'un fragment de crâne de chien sur celui d'un noble russe. C'est l'Église qui aurait ordonné le retrait du greffon, jugeant cette pratique hérétique. Jusqu'au début du XX^e siècle, les opérations de xénogreffe ne rencontrèrent que des échecs : ce sont les expériences du Lyonnais Mathieu Jaboulay et du Russe Serge Voronov qui connurent le plus grand retentissement. Jaboulay travailla sur la greffe du rein porcine et caprine, tandis que Voronov tentait de redonner aux vieillards leur puissance sexuelle en leur greffant des testicules de singe.

Entre 1962 et 1992, des xénoplantations ont continué à être tentées malgré les problèmes éthiques en jeu : trente greffes de foies, reins, cœurs d'animaux, souvent de singes, ont été réalisées sur des humains, à chaque fois entraînant leur mort. La dernière xénoplantation est celle d'un foie de babouin et eut lieu aux États-Unis ; le patient réussit à survivre soixante-onze jours. La grande révolution médicale a lieu en 1992 à l'université de Cambridge, où une équipe de chercheurs réussit à créer des pores transgéniques en introduisant dans leur embryon des gènes humains. Et c'est en 2001 que les cinq premiers cochons transgéniques clonés naissent, faisant de leur espèce le candidat idéal pour les xénogreffes. Les risques médicaux de la xénoplantation restent cependant entiers, avec l'administration à doses massives d'immunosuppresseurs aux effets secondaires délétères, avec la difficile compatibilité anatomique et physiologique des organes animaux avec le corps humain, avec le risque de passage vers l'homme de rétrovirus animaux ²².

20. N. Savard, « Artificialisation de la nature et manipulations génétiques du vivant », *Lex Electronica*, vol. 10, n° 2 (numéro spécial), automne 2005. [www.lex-electronica.org/articles/v10-2/savard\(2\)](http://www.lex-electronica.org/articles/v10-2/savard(2))

21. Nous renvoyons le lecteur à l'écrit du philosophe Jean-Luc Nancy qui témoigne de sa propre expérience dans son livre intitulé *L'intrus*, Paris, Galilée, 2000.

22. C'est-à-dire de virus introduisant leur matériel génétique directement dans l'ADN de l'hôte, à savoir l'homme ou la femme greffés.

À cette nouvelle étape, le brouillage des frontières et la négation des lois de la nature et du vivant présentent un risque aussi fort aujourd'hui qu'hier. Scientifiquement possibles, intellectuellement pensables, ces techniques nouvelles réalisables sont-elles concevables émotionnellement par chacun d'entre nous ? L'acceptation de l'individu est le chaînon indispensable à leur acceptation sociale et politique. Tout est donc imaginairement possible, y compris d'atteindre l'immortalité. Le scientifique partage ce rêve et tente de s'en donner les moyens techniques en remodelant génétiquement l'être humain qu'il est en le greffant d'organes viables, en le faisant survivre à l'aide d'une machine... Il s'agit non pas tant de fabriquer de l'humain que de le réparer pour gagner son immortalité.

Redéfinir la limite homme/animal ?

L'œuvre du juriste Pierre Legendre nous permet de poser avec lui la question de la limite aujourd'hui. L'être humain est-il dans ces conditions à même de se représenter socialement une limite ? Que signifie pour les catégories juridiques de personne et de chose, l'abolition, à des fins médicales, des frontières entre l'animal et l'être humain ? Tâchons de suivre dans un premier temps, pour y répondre, ses élaborations sur la notion de limite en droit.

La limite n'est pas simplement une borne qui empêcherait d'aller plus loin, mais elle est ce sans quoi il n'y a pas de relation possible entre les individus : pas de personne humaine sans délimitations, ou sous la forme d'une somme d'organes. La dignité de la personne humaine implique l'idée d'un tout. La personne humaine est indivisible. Legendre pose une question qui touche à l'identité symbolique : « Une partie sans merci se joue avec les animaux. Sans merci du point de vue de l'inconscient. La question de l'âme nous départage : l'animal est sans âme [...] l'animal est inscrit en Occident poétiquement, enjeu dans la férocité de l'imparable [...]. Nous sommes donc censés ne pas faire société avec les animaux. Pas de rituels légalement définis comme tels, pas d'identifications licites et socialement représentables avec eux ²³. »

Notons que, à l'heure actuelle, il n'existe aucune théorie unifiée du droit des personnes, ce qui a pour conséquences une multiplication de lois et d'articles. Cette incapacité de concevoir juridiquement une limite à l'égard de travaux de redétermination médicale de la personne est interprétée par certains comme une sorte de « sous-développement » de la définition juridique de la dignité même de la personne. Pour eux, la dignité de la personne implique nécessairement une formalisation adéquate de l'interdit. La dignité des personnes serait donc inséparable de la limite qui

23. P. Legendre, *L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels. Leçons II*, Paris, Fayard, 1983, p. 213.

la fonde en droit. Dans le cas des xénogreffes, cette participation animale à la survie de la personne implique le passage d'une frontière au-delà de laquelle il devient bien difficile d'imaginer ce qui attend l'économie psychique du sujet de l'autre côté de l'expérimentation. En effet, si, dans le changement de sexe, il y a toujours en droit l'obligation d'une réinscription légale de l'état civil, ce en quoi il peut être soutenu, comment fonder symboliquement un changement de nature du soi biologique qui, par transplantation, maintient en vie ?

La mutation impliquée engage un changement de destination du concept de personne humaine. Comment le juriste peut-il anticiper cependant l'après-coup de la réalisation sociale ou effective de cette avancée médicale ? Jusque-là, en droit, la limite commune à l'animal et à l'être humain était non pas une plaque tournante des données biologiques, mais une séparation nette, épousant strictement la ligne de partage du droit des biens, entre le régime des choses et celui des personnes. Mais ce travail biotechnologique sur le corps humain, en ses composants moléculaires ou génétiques, devrait, selon certains juristes comme Jean-Pierre Baud ²⁴, pouvoir s'appuyer sur une nouvelle conception juridique du corps, qui ne relèverait pas des catégories classiques des personnes ou des choses, mais qui pourrait inclure des limites aux possibilités de vendre, de louer, d'acheter le corps en son entier ou en ce qui le compose biologiquement.

Fabriquer l'homme, fabriquer la limite

Fabriquer l'homme, c'est lui dire la limite, en mettant en scène l'idée du Père symbolique. C'est la thèse de Legendre : « Le Père est d'abord une affaire de symbole, quelque chose de théâtral, l'artifice vivant qui déjoue la société des sociologues et la science des biologistes ²⁵. » Sans la contrepartie d'un interdit constituant, la dynamique humaine basculerait. Aussi, le droit, selon Legendre ²⁶, n'a pas seulement à faire avec l'organisation sociale, mais recèle une dimension de soutenance identitaire des sujets. La xénogreffe n'est pas du même ordre que la consommation alimentaire du porc : dans celle-ci, l'identité du consommateur ne se trouve pas affectée. Il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit d'incorporer une partie encore vivante en soi d'une autre espèce ²⁷. Il est difficile d'accepter au plan de l'imaginaire une existence hybride. Ainsi, par analogie avec notre droit civil qui permet qu'un bien meuble puisse devenir par l'effet de l'incorporation à un bien immobilier un immeuble par destination,

24. J.-P. Baud, *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1993.

25. P. Legendre, *La fabrique de l'homme occidental*, Turin, éditions Arte (n° 129), 1996, p. 23.

26. Cf. aussi C. Saint-Germain, *La technologie médicale hors-limite*, Québec, PUQ, 2001.

27. D'autant que le porc est porteur d'une symbolique particulière qui le marque de l'interdit dans certaines religions comme dans l'islam ou le judaïsme.

le greffon animal deviendrait par l'effet de la xénoimplantation une partie intégrante du corps de la personne.

Mais, si cette transformation du statut d'une espèce aboutit à la fabrication d'un vivant nouveau, alors la notion de personne n'est plus à référer aux fondements qui la définissent traditionnellement. Cette nouveauté ne peut qu'avoir des conséquences sur d'autres notions comme celle de dignité, qui, si elle se trouve mise de côté, va rabaisser la notion de personne strictement sur celle d'une quantité biologique, sur une conception « bouchère ²⁸ » de l'être humain. Ce questionnement qui a débuté dès les premières transfusions sanguines ²⁹ se réactualise avec ces nouveaux projets biomédicaux. Force est de constater avec Saint-Germain ³⁰ que l'écart initial du corps humain et de la personne s'intensifie dans une société fortement médicalisée.

À la question de savoir si ces humains ayant bénéficié d'une xéno greffe sont encore humains, nous pouvons reporter notre réponse en posant une autre question qui interroge la nature même de ces donneurs animaux. Ces porcs transgéniques destinés aux xéno greffes doivent-ils être considérés comme des porcs à part entière ou bien comme une espèce à part, une nouvelle espèce, des animaux chimères ou encore des animaux humanisés comme les qualifient les journalistes scientifiques ? Si ces porcs peuvent servir de banques d'organes à destination humaine, nous savons que des dangers liés à la xéno greffe restent possibles au niveau biologique de la perméabilité des espèces. Devant ce danger encore redouté qui l'invite à faire preuve de patience, la France vient d'annoncer la reprise des prélèvements d'organes « à cœur arrêté ³¹ », c'est-à-dire sur des cadavres humains ³², en raison d'une situation de pénurie qui persiste : 12 000 personnes étaient en attente d'un organe en 2006, et 229 d'entre elles en sont mortes. L'enjeu médical et humain de la production de chimères comme réserves de greffons est donc bien réel.

Si le concept de monstre a donc été progressivement neutralisé par les scientifiques dans son usage métaphorique, Marie-Hélène Parizeau ³³ note qu'un phénomène analogue se met en œuvre actuellement avec le mot chimère, dont on voit se multiplier

28. P. Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999, p. 182.

29. Il a été tenté dès l'Antiquité des transfusions de sang animal, souvent d'origine ovine, à l'homme, par abouchement au moyen de simples canules.

30. C. Saint-Germain, *La technologie médicale hors-limite*, *op. cit.*, p. 12.

31. J.-Y. Nau, « La France reprend les prélèvements d'organes "à cœur arrêté" », *Le Monde*, édition du 10 mars 2007.

32. Il s'agit d'un programme expérimental de prélèvement d'organes, non plus chez des personnes en situation de coma dépassé et maintenues artificiellement en vie, mais chez des personnes dont le cœur vient de cesser de battre et qui n'ont pas pu être réanimées.

33. M.-H. Parizeau, « Le concept de chimère en génétique : quel objet ? Considérations épistémologiques et éthiques », *L'observatoire de la génétique*, n° 27, *op. cit.*

les usages sémantiques chez les scientifiques, avec les mêmes conséquences, à savoir une banalisation de la charge symbolique et de son sens initial. Mais si l'enjeu de sa fabrication est lié à son utilité à la nature, la chimère est aussi ravalée à un objet technique, manipulable au gré de nos besoins et de nos désirs, dont les lois n'ont, elles aussi, plus aucun lien avec la nature.

Le meurtre de Chimère

Avant d'être un produit technique, le chimérisme a d'abord été un mythe, il a donc toujours été une construction. Cette construction peut d'ailleurs nous éclairer sur les enjeux actuels. À s'en tenir à l'histoire occidentale, la mythologie grecque nous en fournit de nombreux exemples : le monstre est toujours un être surnaturel, fantastique, étrange, qui diffère physiquement des humains, en tout ou en partie, contre lequel luttent les héros et qui représente le mal et la cruauté, personnage hybride mi-animal mi-homme bien souvent d'essence divine comme celui de Chimère. « Chimère » vient du latin *Chimaera*, emprunté au grec ancien *Khimaira*, lui-même emprunté au sanscrit *Kimeros*, issu de *Samsktam* déformé en *Shramana* signifiant « parachevé ou éclairé ». Dans la mythologie grecque, elle est une créature fantastique de filiation divine ayant une tête et un poitrail de lion, un ventre de chèvre et une queue de serpent, qui crachait le feu et dévorait les troupeaux, voire les humains disaient certains. Comme le note Jorge Luis Borges dans son *Livre des êtres imaginaires*³⁴, la première mention de Chimère apparaît au livre VI de *L'Illiade*, au chant VI, 179-183 puis au chant XVI. Chez Hésiode³⁵, elle est un monstre à trois têtes : une de lion, une autre de chèvre et la dernière d'un serpent ou d'un dragon. Chacune de ses parties correspond à un animal qui, dans la société à filiation matriarcale qui précède celle patriarcale des Achéens, préfigurait les trois âges de la vie d'une femme : l'âge d'avant la puberté par le lion, l'âge de la maturité par la chèvre, l'âge d'après la ménopause par le serpent. Étaient attribuées à ces mêmes animaux les trois saisons de l'année : le printemps pour le lion, l'été pour la chèvre et l'hiver pour le serpent. L'assemblage des trois éléments de la compréhension du temps et de la nature symbolisait la vie, la Déesse Mère dans son accomplissement. La légende selon laquelle elle fut tuée signifie l'abandon de son culte et de ses prérogatives, remplacés par ceux des nouveaux dieux et des nouvelles symbolisations de la société patriarcale. Il existait un culte de la Chimère, assez complexe, avec des sacrifices humains, ainsi que des cultes pour chacune de ses formes primaires. Dans le mythe achéen, Chimère est la

34. J. L. Borges, *Le livre des êtres imaginaires* (1969), Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 2005, p. 184.

35. Hésiode, *Théogonie*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, 319 et suivants.

fille de deux autres monstres, Typhon ³⁶ et Échidna ³⁷, qui habitaient les profondeurs de la terre. Elle évoque un monde titanesque, inachevé et terrible, antérieur à l'ordre instauré par les dieux de l'Olympe, bien qu'elle fût élevée à Patéra, en Asie mineure, par Amisodarès, roi de Carie. Sa réputation fit craindre au roi de Lycie, Iobatès, qu'elle pût s'en prendre à ses sujets. À l'occasion, il confia à Bellérophon la mission de le débarrasser de cette créature. Monté sur son cheval ailé Pégase, et inspiré par la déesse Athéna, il se précipita sur elle, lui enfonça dans la gueule une boule de plomb, qui sous l'action même du feu qu'elle crachait, fondit et l'étouffa. Selon une autre version, il l'aurait criblée de flèches, mais la légende veut que sa peau soit inaltérable.

Désincarner le père réel

En quoi la science en tant que discours met-elle en abyme l'agalma du mythe pour le sujet parlant ? Le mythe n'est jamais un discours. Il met pourtant en scène le franchissement d'une frontière, et il illustre à merveille les interdits qui structurent notre lien à l'autre. La science, qui tend à s'imposer dans notre modernité, n'a-t-elle pas pour enjeu de ravalier le mythe de Chimère à un pur objet technique et de le faire taire ? De dissimuler ce qu'il nous révèle, à savoir l'inconscient ? *L'ubris* de la science faite au sujet ne tient-elle pas en cela ?

Reprenons le mythe de Chimère : ce qui importe dans ce récit est l'acte de Bellérophon. En tuant cette créature anté-olympienne, issue du chaos des premiers temps de l'univers, Bellérophon ouvre au monde la porte de son humanité. Car il incarne à ce moment précis ce que Jacques Lacan a nommé le père réel. Il est l'étranger qui, de sa présence charnelle, vient mettre un terme à la jouissance sans limite de Chimère, qui entraînait dans la mort quiconque s'en approchait. Chimère est cette imaginarisation de ce que pourrait être « un monde sans limite », qui se consumerait dans les flammes d'une jouissance sans fin. Sa mise à mort par Bellérophon est le mythe où s'imaginarise la mise en fonction de la Loi par la castration.

Puisque la fonction du mythe est de maintenir le réel du père, ce qu'opère le scientifique sur le mythe consiste à annuler ce réel, en en prenant le contre-pied :

36. Typhon est le fils de Gaïa et de Tartare : c'est la génération préolympienne. Typhon, ou encore Typhée, était mi-homme mi-lion, au bout de ses bras se balançaient cent têtes de dragon. Le bas de son corps était entouré de vipères. Il pouvait voler grâce à ses ailes, et ses yeux lançaient des flammes. À l'instigation d'Héra, il attaqua les Olympiens, qui s'enfuirent tous à l'exception d'Athéna et de Zeus. Typhon, au cours de son combat avec Zeus, lui coupa les muscles et les tendons et le réduisit à l'impuissance. Les fidèles Hermès et Pan les récupérèrent, et Zeus put emprisonner Typhon sous une montagne, peut-être bien l'Etna.

37. Échidna, mi-nympe mi-serpent, descend elle aussi de Gaïa, même si ses origines restent floues. En s'unissant à Typhon, elle engendra de nombreux monstres : Chimère, Cerbère, chien aux cinquante têtes et gardien du royaume d'Hadès, et l'Hydre de Lerne aux cent têtes et à l'haleine empoisonnée. Puis d'une seconde union, avec Orthos, elle engendra la Sphinge et le lion de Némée.

tandis que Bellérophon dans le mythe met un terme au règne de Chimère, le scientifique de notre postmodernité produit de la chimère, conceptuellement et techniquement³⁸. Comment dès lors ne pas se questionner sur ce qu'est Chimère ? Est-elle humaine ? Est-elle animale ? Est-elle ni humaine ni animale ?...

L'enjeu du concept de chimère se révèle au Moyen Âge. Alors que nous savons que l'époque médiévale célèbre le monstrueux notamment à travers la profusion de représentations artistiques chimériques, Chimère est prise comme exemple paradigmatique du concept faux ou vide dans les discussions philosophiques consacrées aux théories de la signification et de la référence³⁹, problématique reprise au XIX^e siècle aussi bien par Bolzano, Brentano, Frege ou encore Reinach. La philosophie médiévale nous apprend que « chimère » ne signifie aucun objet même imaginaire, c'est une « référence vide », puisqu'elle ne désigne aucun *aliquid*, elle n'autorise aucune prédication vraie : « [...] nom Chimère pris significativement ne s'affirme ni homme ni non-homme⁴⁰ ». Une définition médiévale de la chimère s'impose : « Une entité composée de parties incompatibles⁴¹ », qui met en valeur son impossibilité logique, puisque justement une entité ne peut être composée de parties incompatibles. Cette approche ne rompt pas totalement avec la tradition antique qui présentait la chimère comme un monstre formé de parties d'êtres vivants, car cet être était non pas un hybride, objet possible, mais bien un objet censé posséder l'essence de tous les êtres qui entraient dans sa constitution, c'est-à-dire un objet impossible. Pour Jean Buridan, la chimère, qui est bien un concept « complexe », ne peut signifier que ce que ses parties signifient, et ce séparément puisque, rappelons-le, ces parties sont incompatibles ; la chimère est donc non pas, ici, *aliquid*, mais « plusieurs objets possibles placés dans des relations impossibles⁴² ». La chimère est rien, c'est-à-dire qu'elle n'est pas non plus un non-être, autre chose que la chimère : *la chimère est une impossibilité*.

L'importance que prennent ces enjeux logiques de la signification à l'époque médiévale se réactualise à notre sens dans l'utilisation du mythe de la Chimère comme concept scientifique par les généticiens. Jean-Pierre Lebrun dans son ouvrage *Un monde sans limite*⁴³ dénonce le fait que la science moderne se développe de façon à réduire la limite à une peau de chagrin en la renversant en une impuissance de l'instant. Pour cet auteur, « les nouveaux pouvoirs de la science amenaient la confusion

38. Cf. aussi P. Macary, « Du bain de Diane à l'Artémis ensauvagée », *PSYCHANALYSE*, n° 3, Toulouse, érès, 2005.

39. Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de A. de Libera, *La référence vide. Théories de la proposition*, Paris, PUF, 2002.

40. G. d'Ockham, *Somme de logique, II*, Mauvezin, TER, 1996, cité par A. de Libera, *op. cit.*, p. 8.

41. *Ibid.*, p. 99.

42. *Ibid.*, p. 100.

43. J.-P. Lebrun, *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*, Toulouse, érès, coll. « Point Hors Ligne », 1997.

entre déplacer la limite du possible et évacuer la place de l'impossible⁴⁴ ». Le chimérisme viendrait parfaitement illustrer cette crainte du citoyen, si nous n'analysions le choix fait par les scientifiques eux-mêmes du concept de chimère, au regard de l'analyse qu'en ont faite nos penseurs médiévaux, comme le révélateur d'une limite interne au désir bien humain de se faire démiurge. Nous pourrions voir en la chimère de laboratoire le roc du sans-limite pour le scientifique, la limite (de structure) du sans-limite. Puisque, rappelons-le une fois encore, c'est un concept qui définit la signification vide, un objet impossible : la chimère n'existe pas. Ainsi, le choix du terme de chimère par les scientifiques marquerait, contrairement à ce que dit Jean-Pierre Lebrun, que la place de l'impossible, tendanciellement évacuée par la technique, reviendrait par la langue.

L'île aux chimères

La chimère de la science a acquis une signification précise en éthique, à savoir la production artificielle d'« être humain-être vivant non humain ». À chacun donc de s'interroger sur l'essence de ces créatures chimériques. Ce fut le cas de l'écrivain Herbert George Wells. La lecture de son roman *L'île du docteur Moreau*⁴⁵ révèle que la nature profonde des créatures, produits des expérimentations du docteur, n'est en rien chimérique : la créature existe et semble affirmer son humanité tout au long du récit.

Le développement des technosciences, comme nous l'avons évoqué, réactive les interdits fondamentaux mis en scène par la mythologie. Depuis l'avènement de l'ère scientifique, les romanciers, puis les cinéastes se sont emparés du thème du savant fou. Nous retrouvons ainsi associés dans l'œuvre de Wells, *L'île du docteur Moreau*, et dans ses adaptations cinématographiques ultérieures⁴⁶ les thèmes de la chimère homme-animal et de son créateur, le savant dont la folie s'exprime aussi dans son désir d'incarner la Loi.

L'histoire est celle d'un naufragé, Edward Prendick, qui se retrouve sur une île peuplée de créatures étranges, produits des expériences illicites du docteur Moreau. Le docteur Moreau, à la renommée internationale, au faite de sa gloire, s'est retiré sur cette île oubliée afin de poursuivre ses recherches qui ne peuvent être menées sans entraves dans le monde des vivants. Il s'agit pour lui de fabriquer des êtres humains

44. *Ibid.*, p. 71.

45. H. G. Wells, *L'île du docteur Moreau* (1896, 1^{re} trad. 1901), Paris, Mercure de France, coll. « Folio », 1996.

46. Erle C. Kenton, *L'île du docteur Moreau (Island of Lost Souls)*, États-Unis, NB, 72 min, 1932 (non édité en vidéo ou DVD, nous n'avons pu le visionner). Don Taylor, *L'île du docteur Moreau (The Island of Dr Moreau)*, États-Unis, 98 min, 1976. John Frankenheimer, *L'île du docteur Moreau (The Island of Dr Moreau)*, États-Unis, 97 min, 1996.

à partir d'animaux, sauvages ou domestiques. Avec l'aide de son inquiétant assistant Montgomery, il tente diverses greffes pour tenter de donner à ces êtres les capacités de penser et de parler. Pour parachever leur humanisation, il leur impose « la Loi » : « elle » se constitue d'une affirmation identitaire, « Nous sommes des hommes », et d'un ensemble d'interdits, pour certains communs aux hommes et aux bêtes, comme celui de ne pas manger de chair humaine, pour d'autres spécifiques aux animaux, comme celui de ne pas marcher à quatre pattes. Toute créature qui transgresse « la Loi » est envoyée à « La Maison de douleur » et punie. Du fait de sa folie, ce personnage qui s'identifie à « la Loi » et qui veut incarner, vivant, le Père symbolique ne peut qu'élaborer l'humanité comme une essence programmable, dont il serait le logiciel d'apprentissage, ravalant la fonction symbolique du Père à celle d'un éducateur.

Or, le docteur Moreau reconnaît que jusqu'ici ses expériences ont échoué puisque ses créatures régressent les unes après les autres à ce qu'il identifie comme étant leur état animal. La violence paranoïaque du Dr Moreau conduit en effet ses créatures à s'insurger et à le tuer. Montgomery périt à son tour, tandis que Prendick, après un exil forcé parmi les créatures en pleine régression, arrive à quitter l'île et retourne à la civilisation. Cette régression à l'animalité s'accompagne de l'abandon de la Loi, qui cesse d'exister en même temps que le Père est tué, les interdits passés devenant ainsi les nouveaux commandements.

Si nous nous laissons enseigner par cette œuvre, nous pouvons avancer que la seule chance pour ces créatures de s'inscrire dans un lien social viable aurait été que leur créateur, le Dr Moreau, ne se prenne pas pour le Père symbolique, dont nous savons que, pour qu'il ait un effet, sa place doit rester à jamais vide. C'est ici que nous rencontrons la garantie de notre civilisation. Si elle nous échappe, nous sombrons dans la folie. Le discours de la science est inapte à fonder un savoir sur la condition humaine et sur ce qu'il en est du sujet de l'inconscient, et lorsqu'un scientifique, un être vivant fait de chair et d'os, s'autorise à être Dieu, à occuper vivant la place du Père, il ne crée que du monstrueux. Que la créature soit animale ou humaine, elle ne peut que devenir monstrueuse. Ainsi, ce retour à l'animalité ne peut-il être lu différemment ? Ne pourrions-nous y voir l'expression de la folie psychotique des créatures du docteur ? La reprise d'une Loi, annulant celle du Père, telle que mise en scène par le cinéaste Frankenheimer dans la version cinématographique de 1996, et le renversement des interdits passés en de nouveaux commandements ne constitueraient-ils pas la chair du délire, qui se déclenche à la suite du meurtre du Père vivant par ses créatures, qui de ce fait se révèlent bien plus humaines qu'animales ? Chez Wells, la créature chimérique paraît humaine ; Prendick, le naufragé, en a l'intuition, puisqu'il ne cesse de repérer chez elle ce qui marque tout être humain : son mal-être, sa béance, sa division. « Auparavant, elles étaient des bêtes, aux instincts adaptés normalement aux conditions extérieures, heureuses comme des êtres vivants peuvent l'être. Maintenant

elles trébuchaient dans les entraves de l'humanité, vivaient dans une crainte perpétuelle, gênées par une loi qu'elles ne comprenaient pas ; leur simulacre d'existence humaine, commencée dans une agonie, était une longue lutte intérieure ⁴⁷. »

Le scientifique voudrait bien exclure de ses recherches la question du désir et de la castration. L'évacuation du père réel, agent de la castration, condition pour produire de la chimère, ne permet pas de répondre à la question que pose elle-même la chimère : qu'est-ce que l'humain ? Pourtant, comme nous l'avons souligné, le choix du terme de « chimère » a valeur de symptôme. Il indique un impossible. Rappelons alors que la sexuation n'est pas le résultat d'une identification sexuée, mais qu'elle s'organise selon des modalités de jouissance dans un rapport au phallus et donc à la castration. Le caractère humain ou non humain s'acquiert donc par l'assomption de la castration, à savoir par la sexuation et ses lois. De ce fait, nous ne pouvons pas nous interroger sur la nature de la chimère et donc aborder la question de notre humanité à partir de la question de notre origine animale. C'est sur ce point que le roman de Wells rencontre sa limite, car il évacue totalement la question sexuelle. Un être vivant se définit non pas en fonction de son animalité ou de sa non-animalité, mais bien par rapport au phallus : si nous analysons l'état mental des créatures chimériques du docteur Moreau non pas comme une régression à l'état animal, mais comme le signe d'une décompensation psychotique, alors le délire apporte la preuve de leur humanité.

En désincarnant, dans son fantasme, le père réel, le scientifique tente d'y forclure le sexuel. D'autant que la chimère, tout comme l'embryon-chimère, est ensuite clonée à volonté dans tous les laboratoires du monde, car elle est devenue la matière première indispensable au travail quotidien du chercheur en génie génétique.

Revenir à la Chimère en faisant du mythe un concept, puis un objet technique, se passer ainsi de ce qui assure la viabilité du lien social, à savoir la castration, est ce qui tisse le fantasme du scientifique dont la trame est un désir d'immortalité. En même temps, le scientifique, contrairement à l'idée qui se répand, continue à se plier dans sa pratique de chercheur aux interdits légaux promulgués tant au niveau national qu'au niveau international. Il reste pris dans les rets du symbolique et habite en tant que sujet un monde qui reste soumis aux lois de la parole. Dans les faits, le scientifique ne répond pas à notre exigence qui est de faire de lui un père jouisseur, capable du pire, et clonant à l'infini notre pulsion de mort : l'horreur n'est pas de ce côté. Le discours de la science porte *seulement* (*sic*) un désir, celui que tout sujet croit porter en lui : un désir d'immortalité.

47. H. G. Wells, *L'île du docteur Moreau*, *op. cit.*, p. 150-151.