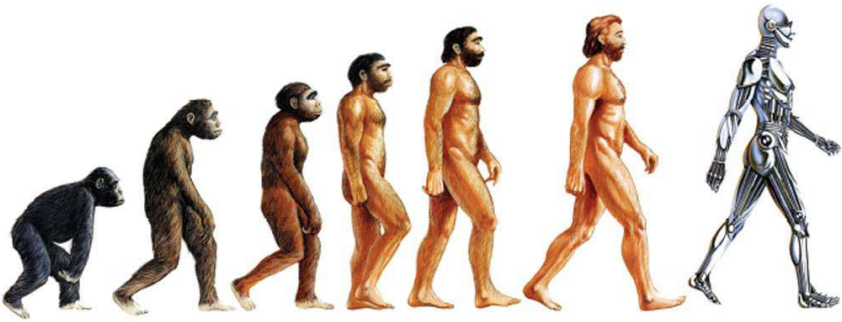


Dossier

La critique du **Transhumanisme**



L'évolution selon les transhumanistes

2004-2013

Thèmes :

Transhumanisme
Post-humanisme
Homme augmenté
Cyborg
Singularité

Tous les articles sont disponibles sur Internet

Cette brochure peut être librement
Reproduite et diffusée

Dossier réalisé par Ned Ludd
Copyrate : Satanic mill - décembre 2013

Klaus-Gerd Giesen

Transhumanisme et génétique humaine

Avril 2004

Les transhumanistes représentent-ils simplement une secte d'illuminés technophiles issus de la classe moyenne, en mal d'ascension sociale et de sensations fortes? Le rêve d'un être humain programmable à l'image mécaniste d'un logiciel d'ordinateur et produit par des techniques de sélection, d'élimination ou de manipulation biologique, que les éleveurs appliquent aux espèces animales, n'est-il pas fantasmagorique? Raisonner ainsi signifierait sous-estimer un courant de pensée qui prend de l'ampleur et qui a surtout conscience du moment historique que nous vivons sur les plans tant technique qu'idéologique.

Le moins que l'on puisse dire est que l'humanisme se trouve de plus en plus sous le feu croisé, et nourri, de plusieurs idéologies émergentes, et les étonnants progrès de la génétique humaine n'y sont pas pour peu. Moults fois déclaré mort depuis Nietzsche et Heidegger il fait notamment l'objet de critiques acerbes de la part de ceux qui se réclament du transhumanisme. Les premières manifestations de ce courant de pensée remontent au début des années 1980, bien que l'adjectif « transhumaniste » ait déjà été utilisé en 1966 par le futuriste américano-perse F.M. Esfandiary, alors qu'il enseignait à la New School of Social Research de New York, ainsi que dans les ouvrages d'Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being* (1968), et de Robert Ettinger, *Man into Superman* (1972).

Cependant, ce fut la rencontre en Californie du Sud entre Esfandiary, qui connut une audience grandissante sous le pseudonyme mythique de FM-2030, l'artiste Nancie Clark, qui agit à présent sous le nom d'emprunt de Natasha Vita-More, John Spencer de la Space Tourism Society, puis plus tard le légendaire Britannique Max More (jadis Max O'Connor), qui provoqua les premières tentatives de systématisation de ce qu'il faut bien appeler une idéologie en plein essor. Environ une décennie plus tard, avec l'arrivée de philosophes universitaires tels que le Suédois Nick Bostrom, qui enseigne à l'Université d'Oxford, et les Anglo-saxons David Pearce, Richard Dawkins et James Hughes, le courant avait atteint une masse critique suffisante pour s'insinuer dans le débat académique.

Parallèlement, certains adeptes avaient institutionnalisé la nouvelle doctrine, en publiant des revues telles que *Extropy*, avec 5.000 abonnés, et le *Journal of Transhumanism*, en fondant des associations aux niveaux international (Extropy Institute, ainsi que la World Transhumanist Association avec 2.000 membres) et national (Aleph en Suède, Transcedo aux Pays-Bas, etc.), tout en s'organisant virtuellement autour d'une multitude de forums de discussion et de listes de diffusion sur Internet, ainsi que par les désormais célèbres colloques bisannuels «Extro».

Au-delà de la condition humaine

En quoi consiste donc cette idéologie de moins en moins *underground* car alimentant de plus en plus le débat autour de l'acceptabilité sociale de la génétique humaine (et d'autres technologies nouvelles) ?

En tout premier lieu, le transhumanisme annonce que l'humanisme classique est désormais dépassé. Dans la dernière version de sa *Déclaration transhumaniste*, l'Institut Extropy de Max More proclame :

« Nous allons au-delà de beaucoup d'humanistes en ce que nous proposons des modifications fondamentales de la nature humaine en vue [...] de son amélioration. »¹

La nature humaine ne serait donc pas fixée une fois pour toutes. Elle changerait, et serait même appelée à muter. Le propre du monde des humains, par opposition à celui des animaux, étant précisément la faculté non seulement d'utiliser mais encore de concevoir des outils techniques afin de pallier à ses énormes insuffisances naturelles et d'adapter son milieu à ses désirs (et non pas l'inverse), il conviendrait que l'humanité prenne technologiquement en charge son destin. Cela signifierait qu'elle rompe avec le processus de sélection naturelle mis en évidence par Darwin et qu'elle forge son évolution sur le mode volontariste jusqu'à dépasser la condition humaine :

« L'humanité ne doit pas stagner. [...] L'humanité est une étape provisoire sur le sentier de l'évolution. Nous ne sommes pas le zénith du développement de la nature. »²

L'humanisme se présentant le plus souvent comme une « proposition philosophique qui met l'homme et les valeurs humaines au-dessus des autres valeurs »³, les défenseurs du transhumanisme partagent avec les

¹ More M. [*Extropian Principles 3.0. A Transhumanist Declaration.*](#)

² More M. [*On Becoming Posthuman.*](#)

³ Définition du *Petit Larousse illustré*.

« antisépécistes », du moins dans un premier temps, l'hypothèse darwiniste selon laquelle la distinction entre l'être humain et l'animal ne serait qu'une question de degré et non de nature, et la hiérarchisation humaniste n'aurait donc aucun fondement biologique. En effet, ils dénoncent les uns comme les autres l'emprise du naturalisme sur notre vision hiérarchisée du monde – dans le sens où l'on parle d'« ordre naturel » ou d'« équilibre naturel » pour justifier la domination de l'humain sur l'animal⁴ – et placent l'être humain sur une échelle généalogique continue, c'est-à-dire abrogent toute barrière définitive entre les espèces évoluées.

Cependant, cette thèse moniste est aussitôt relativisée par l'introduction d'une nouvelle opposition dualiste, cette fois entre l'être humain et l'être posthumain à venir⁵ : les transhumanistes prônent sinon un devoir, du moins un droit d'intervenir dans le cours des événements. Pour ce faire, l'être humain doit s'intégrer à la technosphère et tirer, pour son « autoévolution » accélérée, tout le potentiel de l'intelligence artificielle, des nanotechnologies, des neurotechnologies, de la robotique et surtout de la génétique humaine⁶.

L'un des objectifs à long terme des transhumanistes consiste à combattre la mortalité humaine pour réaliser enfin le vieux rêve d'immortalité de l'être humain. Selon eux, on y réussira par la transformation post-darwiniste de l'espèce humaine en un genre perfectionné qui se serait débarrassé de toute animalité. Écoutons Nick Bostrom :

« Un jour nous aurons l'option d'étendre nos capacités intellectuelles, physiques, émotionnelles et spirituelles très au-delà des niveaux qui sont possibles aujourd'hui. Ce sera la fin de l'enfance de l'humanité et le début d'une ère posthumaine. »⁷

La programmation génétique de l'homme-machine

Pour y parvenir, Bostrom n'hésite pas à recommander vivement ce qu'il appelle « l'ingénierie des cellules souches » (manipulations germinales) et le clonage reproductif. A force de vouloir apporter des améliorations et des reprogrammations à l'être humain – par analogie avec les versions successives d'un logiciel d'ordinateur – l'auteur perpétue la métaphore

⁴ Bonardel Y. «Contre l'apartheid des espèces», in: Reus E, et al. *Espèces et éthique. Darwin: une révolution à venir*. Lyon: Editions Tahin Party, 2001, p. 173.

⁵ Sur les thèses moniste et dualiste: Le Bras-Chopard A. *Le zoo des philosophes: De la bestialisation à l'exclusion*. Paris: Plon, 2000, pp. 10-12.

⁶ Dawkins R. « Foreword », in: Burley J, (ed). *The Genetic Revolution and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. xvii.

⁷ Bostrom N. [*Human Reproductive Cloning from the Perspective of the Future*](#).

foncièrement antihumaniste de l'homme-machine, ainsi que le mythe d'un progrès infini⁸. Hormis que l'humain n'est plus destiné à devenir meilleur par l'éducation (humaniste), et le monde par des réformes sociales et politiques, mais simplement par l'application de la technologie à l'espèce humaine.

Nous y trouvons aussi le vieux fantasme eugéniste selon lequel la valeur intrinsèque d'un être humain se mesure à l'aune de la qualité de sa base héréditaire. Raisonnant, comme la plupart des philosophes transhumanistes, en termes purement utilitaristes, Bostrom écrit :

« Très probablement il y aura quelques conséquences négatives de l'ingénierie germinale humaine qui ne peuvent être ou ne seront pas anticipées. Inutile de dire que la seule existence d'effets négatifs n'est pas une raison suffisante pour ne pas y procéder. Toute technologie majeure [...] a *quelques* conséquences négatives, y compris quelques conséquences imprévues. Et il en va de même pour le choix de préserver le *statu quo*. Ce n'est qu'après une comparaison équitable des risques et des probables conséquences positives que l'on peut parvenir à une conclusion fondée sur une analyse en termes de coûts-bénéfices. »⁹

James Hughes approuve, lui aussi, le recours à l'approche utilitariste des coûts et des bénéfices lorsqu'il s'agit d'évaluer prospectivement un *upgrade* génétique¹⁰.

De toute façon, nous prévient Bostrom, « un clone humain serait une personne unique méritant autant de respect et de dignité que n'importe quel autre être humain »¹¹. Toute résistance *de principe* (déontologique) à de tels procédés techniques serait particulièrement mal venue lorsqu'elle se fonde sur les supposées difficultés de l'enfant à naître :

« Peut-être le rehaussement [*enhancement*] germinal conduira à *plus* d'amour et d'attachement parentaux. Peut-être certains pères et mères trouveront *plus facile* d'aimer un enfant qui, grâce aux améliorations [génétiques], sera brillant, beau et en bonne santé. »¹²

Nous découvrons ici l'eugénisme hyperindividualiste – les transhumanistes s'opposant avec virulence à toute régulation politique de la génétique humaine et donc à l'eugénisme collectif – et le modèle consumériste qui président à leur idéologie. Certains, à l'instar de James

⁸ Bostrom N. [A Transhumanist Perspective on Human Genetic Enhancements](#).

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Hughes J. «Embracing change with all four arms: A post-humanist defense of genetic engineering». *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*1996; 6(4): 94-101.

¹¹ Bostrom N. [A Transhumanist Perspective on Human Genetic Enhancements](#), *op. cit.*

¹² *Ibid.*

Hughes, mobilisent même une image qui annonce sans équivoque la nouvelle ère :

« Si vous sélectionnez, sur catalogue, la plupart des gènes de votre enfant, cette sélection renforcerait probablement l'importance de vos liens parento-sociaux avec vos enfants. »¹³

L'amour que les parents porteront à leur enfant-produit obtenu sur commande sera donc directement fonction des désirs et attentes que les premiers inscrivent dans les « options » et les « accessoires » d'un corps de progéniture ramené au rang de matériau et dépourvu de toute signification symbolique. Au-delà de la référence consumériste se dessine, plus en profondeur, le principe hédoniste, explicitement évoqué par David Pearce¹⁴, exaltant les plaisirs de l'immédiateté et du corps.

Or, ce principe se transmue aussitôt en un eugénisme de la normalisation, car depuis Canguilhem et Link nous savons que chaque époque et ses imaginaires dominants produisent une normalité spécifique¹⁵. Comme le remarque à juste titre Jacques Ricot :

« Alors que l'aléatoire de la naissance garantissait jusqu'à présent l'altérité, l'intervention technique dans la fécondation [et *a fortiori* dans la base génétique] laisse entrevoir une possible maîtrise de l'homme actuel sur les hommes à venir. »¹⁶

Gnose eschatologique et inégalitarisme néolibéral

Un autre effet pervers de ce déterminisme génétique, qui décidément semble gagner du terrain aujourd'hui, réside dans le fait que l'autoproduction de l'*homo sapiens* est appelée à se fonder entièrement sur l'altruisme individuel¹⁷. Après tout, en matière de reproduction les «parents» du futur n'effectueraient leurs choix individuels que de façon hautement responsable. La *Déclaration transhumaniste* de More l'explique :

« La responsabilité et l'autonomie personnelles vont de pair avec l'autoexpérimentation. Les extropiens [comme les transhumanistes américains se nomment eux-mêmes] prennent la responsabilité pour les conséquences de leurs choix. [...] L'expérimentation et l'autotransformation exigent la prise de

¹³ Hughes J. «Embracing change... », *op. cit.*

¹⁴ Pearce D. *The Hedonist Imperative*.

¹⁵ Canguilhem G. *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966; Link J. *Versuch über den Normalismus: Wie Normalität produziert wird*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999.

¹⁶ Ricot J. *Étude sur l'humain et l'inhumain*. Paris: Pleins feux, 1998, pp. 93-94.

¹⁷ Scott N. «Eugenics Perpetuated by Altruism». *Science as Culture* 2002; 11(4): 505-521.

risques ; nous souhaitons être libres d'évaluer les éventuels risques et bénéfiques pour nous-mêmes, de procéder à nos propres jugements et d'en assumer la responsabilité en ce qui concerne les résultats. Nous nous opposons vigoureusement à toute coercition de la part de ceux qui tenteraient d'imposer leurs jugements en matière de sécurité et d'effectivité des différents moyens d'autoexpérimentation. [...] La protection paternaliste de l'individu est inacceptable pour nous. [...] Comme l'autodétermination s'applique à tout un chacun, ce principe exige que nous respections l'autodétermination des autres.»¹⁸

Dès lors, les transhumanistes transposent l'approche néolibérale de l'économie à la génétique humaine : une sorte de main invisible régulerait automatiquement les microdécisions individuelles et garantirait les mutations successives de l'espèce humaine vers une nouvelle espèce. Nous avons en effet affaire à la parabole d'un marché autorégulateur qui, là aussi, supprime la sphère politique, c'est-à-dire les décisions collectives.

Il est vrai que les transhumanistes sont dans leur immense majorité des libertariens anarcho-capitalistes convaincus des seules vertus du marché, et que les œuvres du théoricien néolibéral Friedrich von Hayek figurent sur pratiquement toutes les listes de lectures recommandées. Mais leur inégalitarisme décomplexé et leur méritocratie implacable se réduisent en réalité à un fétiche biologique : le désespoir de trouver des solutions sociales et politiques à nos problèmes sociopolitiques d'aujourd'hui les incite à tout ramener au gène héréditaire, en tant que fantasme de la toute-puissance retrouvée de l'individu, quitte à métamorphoser le sujet (humain) en projet (posthumain).

Véritable messianisme de substitution, elle est, comme le note Jean-Claude Guillebaud :

« Devenue l'idéologie par défaut. En désespoir de cause, c'est à elle qu'on a confié toutes les attentes et utopies qui habitent naturellement l'esprit des hommes : la connaissance parfaite, la divination (la prédictabilité génétique), la métamorphose magique (les manipulations), la transformation prométhéenne, etc. »¹⁹

Plus encore il s'agit, selon Dominique Lecourt, d'une véritable gnose, car :

« Ce que proclament aujourd'hui tout haut les techno-prophètes américains dans leur étrange style néo-biblique qui les rapproche des télé-évangélistes, c'est qu'ils tiennent l'application des sciences à la technique pour une tâche sacrée susceptible de permettre à l'être humain de surmonter les conséquences

¹⁸ More M. [*Extropian Principles 3.0. A Transhumanist Declaration*](#), *op. cit.*

¹⁹ Guillebaud J-C. *Le principe d'humanité*. Paris: Seuil, 2001, p. 327.

de la Chute, de le préparer à la rédemption et de retrouver le bonheur d'Adam au paradis terrestre. »²⁰

Enfermant la figure du surhomme nietzschéen – par ailleurs une référence constante chez les transhumanistes – dans un absurde matérialisme biologique qui amuserait sans doute beaucoup le philosophe allemand, les transhumanistes poussent leur nihilisme jusqu'à

« Spéculer sur les membres de la strate privilégiée de la société qui amélioreront éventuellement eux-mêmes et leur progéniture à un tel point que l'espèce humaine se partagerait [...] en deux d'espèces, ou plus, n'ayant plus grand-chose en commun, à l'exception de leur histoire partagée. Les génétiquement privilégiés pourraient être sans âge, en bonne santé, des supergénies d'une beauté physique sans défaut... Les non privilégiés resteraient au niveau d'aujourd'hui, mais seraient peut-être privés d'un peu de leur estime de soi et souffriraient occasionnellement de sursauts de convoitise. La mobilité entre la classe inférieure et la classe supérieure pourrait être réduite à pratiquement zéro. »²¹

La force et l'originalité doctrinales résident précisément dans la combinaison inédite des deux éléments idéologiques que sont une gnose eschatologique et un néolibéralisme inégalitaire qui va jusqu'à admettre la possible émergence d'une société de castes génétiques dominée par des surhommes.

Le transhumanisme a-t-il un avenir?

Les transhumanistes représentent-ils simplement une secte d'illuminés technophiles issus de la classe moyenne, en mal d'ascension sociale et de sensations fortes? Le rêve d'un être humain programmable à l'image mécaniste d'un logiciel d'ordinateur et produit par des techniques de sélection, d'élimination ou de manipulation biologique, que les éleveurs appliquent aux espèces animales, n'est-il pas fantasmagorique?

Raisonnement ainsi signifierait sous-estimer un courant de pensée qui prend de l'ampleur et qui a surtout conscience du moment historique que nous vivons sur les plans tant technique qu'idéologique :

²⁰ Lecourt D. *Humain, posthumain*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003, p. 12.

²¹ Bostrom N. *A Transhumanist Perspective on Human Genetic Enhancements*, *op. cit.* Il est vrai que Bostrom, tout comme d'ailleurs James Hughes (dans «The Politics of Transhumanism», Paper for the 2001 Annual Meeting of the Society for Social Studies of Sciences, Cambridge, MA, November 1-4, 2001), envisage des mesures politiques pour favoriser l'accès de tous aux technologies d'amélioration génétique. Ils sont cependant une petite minorité à accorder une telle place minimale à l'Etat.

« Dans la cristallisation de la biopolitique, nous nous trouvons au même stade que la politique économique gauche-droite lorsqu'en 1864 Marx aida à fonder l'Association internationale des travailleurs [...] : les intellectuels et les activistes sont en lutte pour rendre explicites les lignes de combat émergentes, avant que les partis populaires n'aient été organisés et les masses regroupées sous leurs drapeaux. »²²

Cela explique que le mouvement commence à s'organiser politiquement et à infiltrer certains mouvements sociaux. Ainsi fut par exemple fondée, en 2001 par Natasha Vita-More, la *Progress Action Coalition* («Pro-Act»).

Il faut y ajouter qu'en se faisant l'apôtre d'une vision extrémiste de la génétique humaine, le transhumanisme facilite objectivement l'acceptation de mesures un peu moins radicales – car ayant l'apparence de la modération – auprès d'un public occidental en rapide mutation morale, du moins à en juger par la facilité avec laquelle la procréation médicalement assistée (PMA), et notamment la fertilisation *in vitro*, a pu proliférer en l'espace de quelques années seulement (concernant aujourd'hui près de 1% des naissances aux Etats-Unis). C'est la fonction d'*agenda-setting* idéologique qui importe ici. N'oublions pas non plus que l'avant-garde transhumaniste dispose de moyens à la hauteur de ses ambitions : Marvin Minsky, le « père » de l'intelligence artificielle, Eric Drexler, l'un des pionniers des nanotechnologies, et Hans Moravec, le « pape » de la robotique, pour ne citer que ceux-ci, s'affichent ouvertement comme transhumanistes et ne renonceront pas aux expérimentations qui leur paraissent pertinentes.

Et puis, il convient surtout de ne pas perdre de vue le fait que les soubassements de l'idéologie transhumaniste s'accordent parfaitement avec l'esprit de certains milieux patronaux exigeant un accroissement constant de la productivité individuelle. Si au lieu d'intégrer toujours davantage la technique dans le processus de production, dans le but d'obtenir une progression continue de la performance et de la rentabilité du travailleur, on pouvait persuader celui-ci à s'intégrer à la technosphère, un véritable saut d'échelle serait réalisé en matière à la fois d'exploitation et d'aliénation...

Klaus-Gerd Giesen,
Université d'Auvergne / Universität Leipzig.
L'Observatoire de la génétique n°16 - mars-avril, 2004.

²² Hughes J. «[Democratic Transhumanism 2.0](#)», in: *Transhumanity*, April 28, 2002.

Nicolas Le Dévédec

De l'humanisme au post-humanisme : *les mutations de la perfectibilité humaine*

21 décembre 2008

Les hommes se voient comme des êtres perfectibles. Cette perfectibilité s'inscrit chez les Lumières dans un projet politique qui vise à arracher les hommes de l'hétéronomie du monde religieux qui les précède. Aujourd'hui, l'idée de perfectibilité s'est à ce point biologisée qu'elle en a perdu tout sens politique. Ainsi l'histoire moderne de l'idée de perfectibilité humaine est celle de sa dépolitisation. Les grandes perdantes dans cette histoire sont bien sûr notre démocratie, et par suite, notre perfectibilité elle-même. Car dans n'y a-t-il pas d'humanité perfectible qu'associée à l'idée d'une perfectibilité de la démocratie ?

« L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question. »

Michel Foucault

Des perspectives du clonage à la médecine anti-âge, les avancées technoscientifiques contemporaines rendent en toute vraisemblance plausible selon les mots du philosophe Mark Hunyadi :

« l'idée jusque-là inouïe d'une *plasticité intégrale* de l'homme, n'ayant pour limites que celles de la physique et de la biologie elles-mêmes » [Hunyadi, 2004, p. 24].

Génie-génétique, pharmacologie, biotechnologies, nanotechnologies, les technosciences sont en effet aujourd'hui porteuses d'une même promesse, celle d'émanciper l'homme de tout déterminisme naturel. L'usage du vocable « posthumain » pour désigner cet être plus qu'humain, entièrement « revu et corrigé par la technique »¹, soustrait à tout ancrage biologique, l'illustre parfaitement [Robitaille, 2007]. C'est dire si le *dépassement de soi*,

¹ L'expression est de David Le Breton [2005].

maître mot de nos sociétés occidentales [Queval, 2004], recèle désormais quelque chose de vertigineux.

Cette idée de *plasticité* humaine, d'un être qui n'est que ce qu'il se fait lui-même, n'est pourtant, en soi, pas tout à fait nouvelle. Sous le nom de « perfectibilité », les philosophes du siècle des Lumières exprimaient précisément cette idée selon laquelle l'être humain ne se définit par aucune essence fixe. Valeur fondatrice de l'humanisme moderne, au cœur des avancées tant démocratiques que scientifiques et techniques majeures de nos sociétés occidentales, la notion de perfectibilité suppose que l'être humain ne réalise son humanité que dans l'*arrachement à la nature* [Legros, 1990]. Si l'imaginaire contemporain paraît bien relié à cette représentation humaniste de la perfectibilité, une distance pourtant importante les sépare.

En retraçant les origines et le développement de cette idée de perfectibilité, de la Renaissance au XIX^e siècle en passant par le siècle des Lumières qui l'a vu naître, cet article tentera de démontrer que, bien qu'il hérite du rationalisme des Lumières, l'imaginaire contemporain procède d'une distorsion majeure de l'idée de perfectibilité en occultant toute sa dimension sociale et politique. Poursuivant de manière unilatérale sa facette technoscientifique, la perfectibilité dont il est aujourd'hui question s'apparente davantage à l'*adaptabilité* de l'être humain qu'à son *émancipation*. Aussi, bien loin d'arracher l'homme à toute naturalisation, le modèle de perfectibilité aujourd'hui promu, focalisé sur l'optimisation de la vie et la performance, procède, en un renversement complet de son acception humaniste, d'une véritable *biologisation de la culture* [Cetina, 2004].

Les origines de l'imaginaire de perfectibilité

Bien que ces racines soient profondes en occident, l'idée de perfectibilité humaine est consécutive à l'avènement de la modernité. Elle est une *invention* moderne. Faculté distinctive de l'être humain et presque illimitée, selon les mots de Rousseau à qui l'on doit l'invention du néologisme en 1755, la perfectibilité rejette toute idée de nature ou d'essence immuable qui déterminerait et définirait définitivement l'être humain. En vertu de cette croyance fondamentale en l'autonomie de l'être humain, en son « indétermination » essentielle, l'homme seul a le pouvoir de choisir sa destinée, « au lieu qu'un animal est au bout de quelque mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans ». [Rousseau, 1992, p. 183].

Selon cette définition, l'occident pré-moderne méconnaît pour l'essentiel cette idée de perfectibilité. Non seulement celle-ci s'oppose à la « vision chrétienne de l'homme déchu, incapable de faire son salut par ses propres forces et dépendant entièrement de la grâce divine » [Pons, 1988], mais, plus fondamentalement, elle marque une rupture à l'endroit de cet idéal contemplatif de la *perfection* qui anime l'occident depuis l'antiquité grecque². Idéal étroitement lié à la représentation du monde comme cosmos, comme un univers clos, défini, dans lequel l'homme n'est pas pensé en opposition au monde ou à la nature, mais comme faisant partie intégrante de ce monde. L'homme est un microcosme qui a une place et une fonction bien définies dont il ne peut s'écarter. Dans un tel univers où prime la *vita contemplativa*, où « la limite est préférable à l'illimité », où « la finalité naturelle l'emporte sur la volonté humaine » [Queval, 2004, p. 15], l'idéal est bien celui de la perfection qu'Aristote définissait comme cet « accomplissement total, parachevé, de chaque être selon sa nature propre, accomplissement dont l'individu, être en puissance, peut s'approcher sans pouvoir aller au-delà » [Pons, 1988, p. 28].

La Renaissance amorce de ce point de vue un tournant significatif. Place est désormais faite à la condition humaine que célèbrent de multiples traités dont le *Discours sur la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole demeure l'un des plus illustres. Véritable « Évangile de la condition humaine », selon les mots de Georges Gusdorf [1967], l'*Oratio* réaffirme avec force le mythe d'Épiméthée qui fait de l'homme cet être oublié dans le partage des qualités naturelles mais qui possède en contrepartie le pouvoir d'essence divine de se créer lui-même :

« Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence » [Pic de la Mirandole, 1993, p. 9].

La Renaissance apparaît cependant beaucoup plus contrastée qu'il n'y paraît.

De fait, l'idéal contemplatif de la perfection y continue de faire son œuvre. Récapitulant en lui-même le monde, comme en miniature, l'homme n'est homme durant la Renaissance que par la médiation du monde, dans ce qui définit encore une véritable « sagesse du monde » [Rémi Brague, 1999]. À ce sujet, Michel Foucault a bien montré dans *Les mots et les choses* à quel point le principe de « microcosme » joue un rôle fondamental dans

² Dans son ouvrage passionnant *S'accomplir ou se dépasser*, Isabelle Queval décrit très bien cette vision cosmologique du monde où l'idée de dépassement de soi s'avère impensable.

l'épistémè occidentale des XV^e et XVI^e siècles [1990, p. 32-59]. Dans cette véritable cosmologie où l'homme et le monde, microcosme et macrocosme, se répondent mutuellement, où, pour reprendre la formule de Nicolas de Cues, « Tout est dans tout », la perfectibilité de l'homme, encore embryonnaire, se comprend essentiellement en termes moraux. Tel est bien d'ailleurs le sens premier du mot « humanisme », compris comme la culture et l'enseignement des « humanités », ces lettres qui rendent plus humaines.

Il faut attendre la révolution scientifique du XVII^e siècle pour que soit rompu ce lien cosmologique et que soient posées les bases de la croyance moderne en la perfectibilité humaine. Copernic, Galilée, Descartes, Newton, on sait que la révolution scientifique, comme l'a bien montré Alexandre Koyré dans son ouvrage classique *Du monde clos à l'univers infini*, a conduit à un véritable déboulonnement de la vision cosmologique, ruinant dès lors « toutes considérations basées sur les notions de valeur, de perfection, d'harmonie, de sens ou de fin, et finalement, la dévalorisation complète de l'Être, le divorce total entre le monde des valeurs et le monde des faits » [Koyré, 1973, p. 12]. C'est dans ce divorce de l'homme et du monde que la figure du sujet perfectible émerge peu à peu pour éclore pleinement au siècle des Lumières.

La perfectibilité selon les Lumières

De quelque manière qu'on l'envisage, la notion de perfectibilité renvoie au XVIII^e siècle davantage à un problème qu'à une certitude. Telle que forgée par Rousseau dans son *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, la notion de perfectibilité n'est pas exactement synonyme de « perfectionnement » ou de « progrès ». Tout autant euphorique que dysphorique, elle est indissociable « d'une réflexion douloureuse sur les pouvoirs de l'homme, sur leurs bornes, leurs seuils et leurs limites, qui sont aussi leurs excès et leurs errements » [Lotterie, 1998, p. 384]. La perfectibilité de l'homme serait d'ailleurs, selon Rousseau, la cause même de son malheur :

« Il serait triste pour nous, écrit-il, d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature » [Rousseau, 1992, p. 184].

Il ne faudrait pourtant pas se méprendre sur le sens de cette déploration. À mille lieux de ce mythe primitiviste du bon sauvage qu'on lui accole trop

souvent injustement, Rousseau n'a jamais voulu signifier par là que la seule issue pour l'homme consistait en un retour à l'état de nature, qu'au demeurant il n'a jamais considéré que comme une hypothèse. Bien au contraire, pour Rousseau, le *remède est dans le mal* [Starobinski, 1989]. Aussi s'agit-il bel et bien « de pousser plus loin encore le développement qui nous a rendu malheureux » afin de « retrouver, sous une nouvelle forme (politique, morale), la plénitude première (naturelle, animale) que l'intrusion du mal avait décomposée » [Starobinski cité par Taguieff, 2004, p. 169]. Passé le constat de la dégradation, de la corruption, la perfectibilité ouvre au *contrat social*.

À la lumière de Rousseau, la perfectibilité s'énonce bien d'emblé chez les Lumières comme un projet social et politique. Tout leur combat peut-être compris comme une lutte acharnée contre l'ordre religieux, contre la tutelle sociale, contre l'hétéronomie sociale. « Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des lumières », écrit Kant dans sa célèbre réponse à la question *Qu'est-ce que les Lumières ?*. La notion de perfectibilité est l'expression théorique de ce combat. Elle permet de contester l'ordre social de l'Ancien régime dont le propre est, par le recours à Dieu ou à la nature, de légitimer l'ordre social tel qu'il est, de le rendre indiscutable. À quoi bon en effet remettre en question l'ordre social s'il est le fruit de la volonté de Dieu ou s'il dépend, ce qui revient au fond au même, de lois naturelles intangibles ? En concevant l'homme comme un être perfectible, qui ne doit rien à la nature ou à un quelconque principe transcendant, qui n'est que ce qu'il se fait lui-même, les Lumières devaient ainsi saper les fondements de l'Ancien Régime, rejetant vigoureusement cette « croyance tenace selon laquelle l'inégalité et la pauvreté étaient inévitables et reflétaient l'état naturel des sociétés humaines » [Venn, 2006, p. 479. Traduction libre].

Quête de justice, d'égalité et d'émancipation sociales, la perfectibilité chez les Lumières renvoie ainsi clairement à une perfectibilité de l'homme *dans et par* la société, par le recours à des moyens sociaux, collectifs, et l'on sait justement la place centrale qu'occupe dans la pensée des Lumières, l'éducation, la pédagogie révolutionnaire. Égalité au sein des nations ainsi qu'entre les nations, égalité entre les hommes et les femmes, abolition de l'esclavage sont autant de revendications portées par Condorcet dans son *Esquisse*, en vue de l'établissement d'une société pleinement *autonome*. Car c'est bien ce principe au fondement de l'idéal démocratique, ce principe, comme l'a nommé le philosophe Castoriadis, d'*auto-institution* réflexive de

la société que les Lumières affirment et défendent avec force ³. La notion de perfectibilité permet d'appréhender la société comme une *création*, une *œuvre* proprement humaine. C'est le sens fondamental et premier de l'idée de perfectibilité, qui trouvera son point d'aboutissement dans la Révolution et la proclamation des Droits de l'homme et du citoyen.

Dans la filiation directe de la révolution scientifique, on peut néanmoins distinguer une deuxième acception, concurrente, de cette idée de perfectibilité. Cette seconde conception de la perfectibilité renvoie à cette capacité de l'homme de se rendre, grâce au progrès des sciences et des techniques, « comme maître et possesseur de la nature », pour reprendre l'inusable expression de Descartes. Cette maîtrise de la nature désigne essentiellement la maîtrise de la nature externe à l'homme, son environnement. Néanmoins, l'imaginaire scientifico-technique, le nouvel imaginaire de la médecine moderne – en rupture avec son idéal hippocratique et cosmologique selon lequel il s'agit avant tout de *suivre la nature* – nourrissent aussi déjà l'espoir d'améliorer l'homme en tant que tel. Car l'arrachement de l'homme à la nature signifie aussi l'arrachement de l'homme à son propre corps. De Bacon à Descartes, de La Mettrie à D'Alembert, le corps est appréhendé depuis le XVII^e siècle comme un « avoir » plus qu'un « être », autrement dit, comme une machine obéissant aux lois de la mécanique et susceptible d'être modifié, amélioré [Le Breton, 2005].

Si cette facette technoscientifique de la perfectibilité trouve sa première expression dans les écrits de Francis Bacon, particulièrement dans l'utopie de *La Nouvelle Atlantide*, œuvre inachevée publiée en 1627 un an après sa mort ⁴, c'est cependant chez Condorcet, dans sa célèbre *Esquisse d'un tableau des Progrès de l'esprit humain*, que l'on en trouve l'expression la plus aboutie. Condorcet appelle en effet explicitement de ses vœux le perfectionnement scientifico-technique de l'homme dans la dixième époque de son *Esquisse*, intitulée *Fragment sur l'Atlantide*, en référence explicite à

³ Sur cette question voir, par exemple, l'article « Pouvoir, politique, autonomie » [Castoriadis, 1990, p. 137-172].

⁴ Comme on sait, Bacon brosse dans cette utopie le portrait d'une société, située sur une île dans les mers du Sud, entièrement dévouée à la science et à l'expérimentation, se donnant pour ultime finalité de « de connaître les causes, et le mouvement secret des choses ; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles » [Bacon, 2000, p. 119]. Parmi les Merveilles naturelles destinées à l'usage humain évoquées par Bacon, on trouve la volonté de : « Prolonger la vie ; Rendre, à quelque degré, la jeunesse ; Retarder le vieillissement ; Guérir des maladies réputées incurables ; Amoindrir la douleur ; [...] Augmenter la force et l'activité ; [...] Transformer la stature ; Transformer les traits ; Augmenter et élever le cérébral ; Métamorphose d'un corps dans un autre ; Fabriquer de nouvelles espèces ; Transplanter une espèce dans une autre » [Bacon, 2000, p. 132-133].

Bacon, dont il ne tarit pas d'éloges. C'est ultimement la mort dont il s'agit de faire reculer les bornes, l'homme pouvant désormais espérer selon Condorcet qu'il arrivera « un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales », un temps où « la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable » [Condorcet, 1988, p. 294].

Dans un siècle où les grandes épidémies font encore rage, on est évidemment bien loin de ses promesses utopiques, qui restent, en outre, largement subordonnées à l'impératif social identifié plus haut. Il n'en demeure pas moins que, sous l'éclairage de l'imaginaire scientifique, la perfectibilité prend déjà chez Condorcet un sens bien particulier. Désormais indéfinie, et non plus illimitée⁵, elle sera à partir de cet instant ni plus ni moins synonyme de perfectionnement. La finalité de *L'esquisse* est bien de montrer que :

« Il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité est réellement indéfinie ; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute qui voudrait les arrêter, n'ont d'autres termes que la durée du globe où la nature nous a jetés » [Condorcet, 1988, p. 80-81].

En se délestant de sa charge critique – et par là de tout un héritage, Price, Priestley et Turgot se substituant à Rousseau [Cf. Binoche, 2004] – la perfectibilité indéfinie de Condorcet préfigure à maints égards le culte du Progrès du siècle suivant.

Le culte du Progrès

L'idéologie du Progrès n'est guère mobilisée dans la pensée des Lumières. Le mot, rappelle à ce sujet Dominique Lecourt, « se montre [...] à peu près inconnu des philosophes du XVIII^e siècle. *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert ne lui consacre pas dix lignes » [Lecourt, 2004, p. 902]. C'est que le Progrès marque une discontinuité majeure à l'endroit de l'idée de perfectibilité. Susceptible d'éclairer aussi bien, rappelons les mots de Rousseau, « les lumières et les erreurs, les vices et les vertus de l'homme », la perfectibilité est foncièrement ambivalente. Elle est autant, souligne Lotterie, ce pouvoir de s'améliorer que de se dégrader [Loterrie,

⁵ Selon Florence Lotterie en effet : « La perfectibilité [chez Rousseau] n'est pas, comme elle le sera chez Condorcet, indéfinie, mais illimitée : c'est assez dire que le temps, où s'enracine l'expérience humaine, est aussi le lieu catastrophique de l'excès, de la digue ouverte » [Loterrie, 1998, p. 394].

2006, p. XXI]. Essentiellement parce qu'elle ne dépend pas des lois nécessaires de la nature et, qu'en d'autres termes, rien ne garantit le perfectionnement effectif de l'homme et de la société. Le perfectionnement relève de l'espoir, il ne tient pas d'une nécessité naturelle. Ce que, précisément, le culte du Progrès contredit.

Définie par Auguste Comte dans ses cours de philosophie positive en 1838 « comme celle d'un développement continu, avec tendance inévitable et permanente vers un but déterminé », l'idéologie du Progrès est entièrement solidaire d'une conception biologique de l'histoire et de la société. Cette naturalisation de l'histoire est évidemment favorisée, souligne Pierre-André Taguieff, par son intégration dans le cours général de l'*évolution*, dont le paradigme s'est installé dans la seconde moitié du XIX^e siècle, après la parution de *l'Origine des espèces* de Darwin [Taguieff, 2004, p. 194]. Par cette biologisation de l'histoire, c'est tout l'horizon politique et historique que sous-tendait l'idée de perfectibilité chez les Lumières qui est ébranlé au profit d'une vue évolutionniste et nécessaire du changement historique. De ce point de vue, et comme le note très justement Florence Lotterie, le Progrès renvoie « aux oubliettes non seulement Rousseau, mais aussi tout le XVIII^e siècle, Révolution comprise » [Loterie, 2006, p. XXXII].

Si la finalité du Progrès demeure bien la société, soit l'amélioration des conditions de vie sociale des hommes, les moyens sociaux et politiques pour parvenir à cet épanouissement sociétal vont être pour leur part profondément déclassés, au profit d'une véritable *sacralisation de la science*. Au XIX^e siècle, soulignent Christian Miquel et Guy Ménard :

« Science et Technique cessent d'être chantées et célébrées comme promesses d'un "avenir radieux" ; elles deviennent davantage l'objet d'une mobilisation sociale qui les transforme elles-mêmes en valeur et qui, plus encore, en fait le cœur d'un nouveau culte » [1988, p. 228].

L'amélioration sociale dépend dans de telles conditions moins de l'action sociale et politique que de la rationalisation scientifique et instrumentale. Une équation aussi simple que fallacieuse est désormais posée : les progrès scientifiques et techniques sont *nécessairement* sources de progrès sociaux et moraux.

Cette rationalisation et cette naturalisation de la perfectibilité, constitutives du Progrès, emportent des transformations socio-historiques majeures. Le XIX^e siècle est le siècle où, plus que jamais, dans ce que Michel Foucault a systématisé sous le concept de biopouvoir, « le biologique se réfléchit dans le politique » [Foucault, 2005, p. 187]. Défini jusque-là en termes juridiques, le *peuple*, soit la volonté populaire et souveraine, est

redéfini en termes biologiques, chosifié dans la *population*, où priment les idées de *corps* social, de tout *organique*, que l'on peut maîtriser rationnellement [*ibid.*, p. 180]. Outre les disciplines anatomo-politiques du corps – l'importance de l'éducation physique au XIX^e siècle en constitue un bon exemple [Lotterrie, 2004] – le pouvoir politique s'affirme dans une véritable biopolitique de la population, marquée par :

« la prise en charge des processus vitaux de l'existence humaine, comme la taille et la qualité de la population ; la sexualité et la reproduction ; la santé, la maladie ; la naissance et la mort » [Rose, 2007].

De l'hygiénisme à l'eugénisme, terme inventé par Francis Galton en 1883, fondant « le programme biopolitique d'un autoperfectionnement de l'humanité, du corps social, par le recours à la sélection » [Taguieff, 2004, p. 243], la volonté étatique d'optimiser la qualité biologique de la population est l'une des dimensions fondamentales de ce XIX^e siècle. Appliqué sous sa forme négative dans de nombreux pays au début du XX^e siècle, des Etats-Unis à la Suisse, l'eugénisme culminera dans le régime nazi et son culte de la race supérieure, de l'Homme Nouveau, consacrant tragiquement dans l'extermination massive le paradigme biopolitique moderne.

Le renversement cybernétique

Sur les décombres du totalitarisme, on assiste depuis la fin de la seconde guerre mondiale à une redéfinition profonde de l'idée de perfectibilité, laquelle s'éloigne du culte du Progrès du XIX^e siècle et, plus encore, de son acception humaniste. Cette nouvelle conception de la perfectibilité est directement issue du choc créé par l'holocauste et le discrédit profond de l'imaginaire social et politique qui en a résulté. C'est dans ce contexte qu'est né le paradigme cybernétique, dont il est essentiel de toucher deux mots pour comprendre les ressorts profonds du nouvel imaginaire qui sous-tend l'idée de perfectibilité contemporaine ⁶.

Assimilée à l'entropie, l'imperfection dont il est question dans le modèle cybernétique forgé par Norbert Wiener n'est plus associée, comme dans l'humanisme, à l'hétéronomie sociale, à la tutelle religieuse, pour lesquelles on pouvait apporter une réponse sociale, politique [Wiener, 1954]. Puisqu'elle relève avec la cybernétique d'une loi immuable qui commande l'univers tout entier, l'imperfection est placée en dehors du social. Extra-sociale, l'être humain n'a donc plus prise sur elle, aucune réponse politique

⁶ Pour une présentation approfondie et critique du paradigme cybernétique, on consultera l'ouvrage de Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique*, dont nous inspirons ici largement [Lafontaine, 2004].

ne pouvant dès lors être formulée. La cybernétique disqualifie en d'autres termes d'une manière autrement plus radicale que ne le faisait le culte du Progrès l'horizon politique et historique des Lumières. Seul le perfectionnement technoscientifique peut repousser momentanément le déclin inexorable de l'homme et du monde.

Cette disqualification du sujet et de l'historicité est entièrement solidaire d'une redéfinition informationnelle de l'être humain, selon laquelle celui-ci se réduit à une somme d'informations, à un programme que l'on peut déchiffrer, déconstruire pour le modifier, le refaçonner, telle une machine. Centrale dans le modèle cybernétique, la notion d'information abolit toute frontière, qu'elle soit subjective ou biologique. Elle efface toute barrière entre le vivant et le non-vivant, entre l'humain et la machine :

« Seule la nature des supports matériels est différente et l'on pourrait parfaitement imaginer, dans cette optique, que ceux-ci disparaissent ou se modifient radicalement, sans pour autant donner lieu à des changements identitaires. » [Daniela Cerqui, 2003, p. 130]

Cette assimilation réductionniste de l'homme à la machine constitue la matrice de l'imaginaire posthumain, comme l'a bien montré Katherine Hayles :

« Dans le posthumain, il n'y a pas de différences essentielles ou de démarcations absolues entre l'existence corporelle et la simulation informatique, la machine cybernétique et l'organisme biologique, la finalité du robot et les aspirations humaines » [Hayles, 1999, p. 2. traduction libre]

Disqualification de l'horizon historico-politique, redéfinition informationnelle de l'être humain que rien ne différencie d'une machine, il n'est plus du tout question avec le modèle cybernétique d'*émancipation* sociale mais bien, en un cinglant démenti de la perfectibilité humaniste et de son idéal d'autonomie politique, d'*adaptabilité* technoscientifique de l'être humain. Désocialisée, dépolitisée, la perfectibilité se renverse en son exact contraire, plongeant l'être humain dans un évolutionnisme d'un tout nouveau genre, beaucoup plus radical que l'évolutionnisme darwinien, puisque :

« Contrairement à son pendant darwinien, l'évolutionnisme informationnel ne se limite pas au monde de la nature. Les machines, comme les hommes, sont appelées à participer à la chaîne évolutive » [Lafontaine, 2004, p. 219].

Une seule logique prévaut pour l'être humain dans cette course effrénée à la complexité : s'adapter à son environnement en se transformant lui-même.

« Nous avons modifiés si profondément notre environnement, écrit ainsi Norbert Wiener, que nous devons nous modifier nous-mêmes » [Wiener, 1954, p. 56].

Aussi abstraits qu'ils puissent paraître, ces présupposés cybernétiques ont profondément imprégné notre culture occidentale [Lafontaine, 2004]. De la biologie moléculaire avec ses notions de code ou de programme génétique au génie-génétique, des biotechnologies aux nanotechnologies, aucune des nouvelles technologies contemporaines n'aurait été pensable sans le paradigme cybernétique. C'est dire si le modèle cybernétique a ouvert la voie à une instrumentalisation de l'être humain inégalée, faisant du corps humain et de la vie en soi les nouveaux territoires de la perfectibilité.

L'avènement de la bioperfectibilité

« Régler le problème humain, non pas dans les conditions sociales ou extérieures, mais à partir de la transformation de l'homme lui-même » [Tanguay cité par Robitaille, 2007, p. 12]

Tel est bien l'héritage légué par la cybernétique et ce qui constitue aujourd'hui le cœur du nouvel imaginaire de perfectibilité. Centré sur la vie, au détriment du social, ce nouveau régime de perfectibilité, saisi ici en tant qu'idéal-type, s'inscrit pleinement dans ce que la sociologue Karin Knorr Cetina désigne par le concept de « culture de la vie » :

« Je pense que nous vivons un tournant vers une "culture de la vie" dans un sens large et global, comparable au sens large dans lequel les idées anthropocentriques ont dominé notre pensée par le passé. Cette évolution coïncide avec des changements historiques par lesquels la culture de l'humain et du social basée sur les idéaux des Lumières se vide de sa substance pour entrer dans une ère post-sociale » [Cetina, 2004, p. 32]

De la déconstruction de l'idée même d'être humain à la déliquescence de l'idée de société dans laquelle d'aucuns ne voient plus désormais qu'un « mirage » [White, 2004], les essais qui en appellent aujourd'hui à célébrer *La fin de l'exception humaine* [Schaeffer, 2007], la fin de la société, loin d'être anecdotiques, sont autant d'indices, au plan des idées, de ce changement paradigmatique. En retour, la focalisation sur l'individu et le psychologique, le recours aux théories du choix rationnel comme aux présupposés naturalistes, tel le cognitivisme issu de la cybernétique, ou sociobiologiques rapprochent plus que jamais les sciences humaines des sciences naturelles, au point que leur distinction devient désormais presque superflue [Knorr Cetina, 2004, p. 38]. Aussi, la redéfinition de l'être humain en termes *anthropotechniques*, autrement dit d'une appréhension

de l'être humain qui naturalise la technique au point d'en faire le critère anthropologique premier, de sorte que la technogenèse supplante l'humanogenèse, participe entièrement, théoriquement, de cette érosion de l'imaginaire social ⁷.

Loin de n'être que pure abstraction, cet imaginaire de perfectibilité techno-centré et focalisé sur la vie s'ancre dans des changements socio-historiques concrets. Selon le sociologue Nikolas Rose, une nouvelle forme de biopouvoir tend ainsi depuis la seconde moitié du XX^e siècle à s'imposer dans nos sociétés occidentales à la faveur tant des avancées technoscientifiques que biomédicales [Rose, 2007]. Contrairement au biopouvoir classique, cette *politique de la vie en soi*, comme il la désigne :

« ne se borne pas simplement aux pôles de la maladie et de la santé, pas plus qu'elle n'est centrée sur l'éradication des pathologies dans le but de protéger le destin de la nation. Elle est bien plutôt concernée par nos capacités croissantes à contrôler, gérer, concevoir, remodeler et moduler les capacités vitales mêmes des êtres humains en tant qu'êtres vivants » [*ibid.*, p. 3. traduction libre].

En adéquation avec les valeurs néolibérales et post-sociales, la politique de la vie en soi ne se définit plus en termes de population, de qualité, de territoire, de nation ou de race. Plutôt que d'optimiser la qualité biologique de la population, il s'agit bien désormais d'optimiser la *vie en soi*, à un niveau individuel, « le consentement individuel supplantant la contrainte étatique », comme le souligne Taguieff [2007, p. 237].

Aussi ce nouveau biopouvoir est-il marqué par le passage d'une médecine dévolue à la *guérison* à une médecine focalisée sur l'*optimisation*, ce que Adèle Clarke et ses collègues désignent par le terme de *biomédecinisation* [Clarke et al., 2003]. L'Organisation Mondiale de la Santé a pris acte de ce changement en proposant en 1947 une redéfinition élargie de la santé, définie comme « un état de complet bien-être physique, mental et social, *qui ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité* » [Gori et Del Volgo, 2008, p. 55]. Cette redéfinition élargie de la santé, au lendemain de la seconde guerre mondiale, devait signer l'extension du domaine de la maladie, puisqu'il n'était plus nécessaire selon cette définition de manifester des symptômes pour être considéré comme malade ou à risque. Toute personne en santé est un malade en puissance. De cette redéfinition des frontières entre le *normal* et le *pathologique* découle la biomédecinisation massive de la société; de l'expertise préventive et prédictive accrue, soutenue par la rhétorique du *risque*, au brouillement

⁷ Dans la lignée de la pensée cyborg inaugurée par Donna Haraway au tournant des années 1980 dans son célèbre *Manifeste Cyborg*, le philosophe Peter Sloterdijk est sans doute celui qui a le mieux systématisé cette posture théorique [Sloterdijk, 1999, 2000].

épistémologique et expérimental des frontières entre la thérapie et l'amélioration qu'induisent les technosciences [Rose, 2007].

C'est en d'autres termes la médecine, le complexe biomédical, qui hérite aujourd'hui progressivement du projet politique moderne de perfectibilité. Du diagnostic pré-implantatoire jusqu'à la médecine régénératrice, pas un âge de la vie n'échappe désormais à l'optimisation technoscientifique, au point que la vieillesse et la mort en tant que telles deviennent de véritables maladies dont il faut trouver le remède [Lafontaine, 2008]. C'est ultimement du carcan biologique humain dont il s'agit de s'émanciper dans une société aspirée par le prisme de la *santé parfaite* [Sfez, 1995]. Car dans un univers symbolique où la notion de « "patient" s'étend à mesure que les prouesses technoscientifiques élargissent notre champ des possibles » [Cerqui, 2008, p. 54], c'est bien le corps humain, l'être humain lui-même qui font figure de *handicap*. Sur son versant utopique ou futuriste, l'imaginaire de bioperfectibilité contemporain mène ainsi droit vers l'idée d'un complet dépassement technoscientifique de l'être humain comme l'illustrent de manière éloquente le projet américain NBIC et l'idéologie du « transhumanisme » qui le sous-tend⁸.

Sous des dehors d'émancipation, de libération, il est toutefois essentiel de comprendre que cet imaginaire de bioperfectibilité aujourd'hui émergent n'est jamais que l'envers d'une biologisation sans précédent de la société [Cetina, 2004]. Le nouveau régime de perfectibilité est en effet indissociable de cette conviction du caractère profondément biologique ou génétique des problèmes sociaux, déclassant de ce fait de manière radicale la volonté politique d'agir sur les conditions de vie sociale au profit du conformisme, de l'adaptation. Rabattue sur la vie individuelle et sa gestion, la socialité se réduit à la logique dépolitisée de la *biosocialité* décrite par Paul Rabinow [Rabinow, 1996] ou celle du *biocapital* systématisée par Catherine Waldby, laquelle, résume Céline Lafontaine, est :

« celle du biocontrôle où chaque individu est, par le biais d'un large dispositif biomédical composé d'experts de toutes sortes, appelé à diriger sa vie en fonction d'un nombre toujours croissant de facteurs de risques. La vie en elle-même devient un bien à gérer et à maximiser selon son potentiel héréditaire » [Lafontaine, 2008, p. 120]

⁸ A l'initiative de la Fondation Nationale de la Science et du Département de Commerce américains, le projet NBIC (Nano-Bio-Info-Cogno) vise la convergence des nouvelles technologies en vue, c'est le sous-titre du rapport, *d'augmenter les performances humaines* [Roco et Bainbridge, 2002]. Bénéficiant d'un soutien institutionnel et financier considérable, ce projet compte parmi ses instigateurs d'éminents scientifiques et philosophes appartenant à la World Transhumanist Association (WTA), mouvement militant pour l'accession, grâce aux nouvelles technologies, à un nouveau stade de l'évolution : le post-humain [Robitaille, 2007].

On ne peut imaginer de retournement plus radical de l'idéal de perfectibilité des Lumières, elles qui, par cet imaginaire, visaient précisément la dénaturalisation de l'ordre social, ouvrant à l'autonomie sociale et politique.

Conclusion

« Nous demandons trop à la vie pas assez à nous-mêmes. »

Christopher Lasch

À la lumière de ce portrait socio-historique que nous avons brossé à grands traits, dans un esprit avant tout synthétique, il apparaît que l'idée de perfectibilité, au cœur du projet humaniste d'émancipation de l'être humain, connaît aujourd'hui une altération considérable.

Réduite à son versant technoscientifique, la perfectibilité dont il est aujourd'hui question ne renvoie plus à une perfectibilité de l'homme dans et par la société, selon un idéal de justice sociale. L'imaginaire contemporain repose de manière idéal-typique sur l'amélioration de la vie en soi, laquelle, rabattant le social sur le biologique en faisant du prolongement de la vie individuelle l'unique horizon normatif, la survie de chacun contre chacun la norme exclusive, s'inscrit en porte-à-faux avec le projet d'auto-institution réflexive de la société porté par les Lumières.

D'une manière qui n'est alors paradoxale qu'en apparence, c'est au moment même où semble s'affirmer, à la faveur tant des avancées technoscientifiques que biomédicales, une plasticité intégrale de l'être humain que se réalise davantage une biologisation sans précédent de la culture, « dans la mesure où la poursuite de la vie en elle-même devient un objectif indépendamment de toute autre dimension culturelle, sociale ou politique » [Lafontaine, 2008, p. 140]. Cette érection de la vie en valeur suprême représente une première historique et par là une rupture anthropologique majeure.

C'est en ce sens que l'on peut parler de posthumanisme, non pour signifier la fin de l'homme – que celle-ci soit catastrophiste [Fukuyama, 2002] ou enchanteresse comme dans le mouvement transhumaniste – mais bien plutôt pour souligner *le déni d'humanité* aujourd'hui à l'œuvre. Car cette perfectibilité de la vie masque une donnée anthropologique essentielle : le lien social.

Nicolas Le Dévédec

L'auteur tient vivement à remercier Céline Lafontaine pour son encouragement à la publication de cet article et ses commentaires sur la première version de ce texte ainsi que Benoît Le Dévédec pour sa relecture et son aide à la traduction des citations de langue anglaise.

Bibliographie

- BACON F., [1627] 2000, *La Nouvelle Atlantide*, Paris, Flammarion.
- BINOCHÉ B. (sous la dir. de), 2004, *L'homme perfectible*, Paris, Champ Vallon.
- BRAGUE R., 1999, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, L'Esprit de la Cité.
- CASTORIADIS C., 1990, « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Le Seuil.
- CERQUI D., 2003, « Quelques éléments pour une ontologie du cyborg », in *Le corps comme lieu de métissages*, C. Fintz (éd.), Paris, L'Harmattan, p. 125-142.
- 2008, « Sommes-nous tous transhumanistes ? », *Technology Review*, n°5, janvier-février, p. 50-54.
- CETINA KNORR. K., 2004, « Au-delà des Lumières : l'essor d'une culture de la vie », *Biologie moderne et visions de l'humanité*, De Boeck, p. 31-45.
- CLARKE A. ET AL., 2003, « Biomedicalization : Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedicine », *American Sociological Review*, 68, p. 161-194.
- CONDORCET, [1795] 1988, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion.
- FUKUYAMA F., 2002, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique*, Paris, La Table Ronde.
- FOUCAULT M., [1966] 1990, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- 2005, *Histoire de la sexualité, t. I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- GORI R. ET DEL VOLGO M.-J., 2008, *Exilés de l'intime. La médecine et la psychiatrie au service du nouvel ordre économique*, Paris, Denoël.
- GUSDORF G., 1967, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot.
- HAYLES K., 1999, *How we became posthuman, Virtual bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- HUNYADI M., 2004, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Le Seuil.
- KANT E., [1784] 1967, « Réponse à la question : Qu'est-ce que « Les Lumières » ? », in KANT E., *Philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier.
- KOYRE A., 1988, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard.
- LAFONTAINE C., 2004, *L'Empire cybernétique*, Paris, Le Seuil.
- 2008, *La société postmortelle*, Paris, Le Seuil.
- LASCH C., 2000, *La culture du narcissisme*, Paris, Climats.
- LE BRETON D., [1990] 2005, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.
- LEGROS R., 1990, *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset.
- LECOURT D., (sous la dir. de), 2004, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF.
- LOTTERIE F. 1998, « Les Lumières contre le Progrès ? La naissance de l'idée de perfectibilité », *Dix-huitième siècle*, n°30.
- 2006, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC.
- MIQUEL C., MENARD G., 1988, *Les ruses de la technique. Le symbolisme des techniques à travers l'histoire*, Montréal, Boréal.
- PIC DE LA MIRANDOLE, 1993, *De la dignité de l'homme*, Paris, L'Éclat (trad. Yves Hersant).
- PONS A., 1988, « Introduction », in Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, p. 17-74.

- QUEVAL I., 2004, *S'accomplir ou se dépasser. Essai sur le sport contemporain*, Paris, Gallimard.
- RABINOW P., 2001, « Artifices et lumières : de la sociobiologie à la biosocialité », in *La maladie mentale en mutation*, Paris, Odile Jacob, p. 295-308.
- ROBITAILLE A., 2007, *Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*, Québec, Boréal.
- ROCO M. C. ET BAINBRIDGE W. S. (sous la dir. de), 2002, *Converging Technologies for Improving Human Performance*, Arlington (Virginie), National Science Foundation.
- ROSE N., 2007, *The Politics of Life Itself. Biomedecine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton, Princeton University Press.
- ROUSSEAU J.-J., 1992, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion.
- SCHAEFFER J.-M., 2007, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard.
- SFEZ L., 1995, *La santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Paris, Seuil.
- SLOTERDIJK P., 1999, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Paris, Mille et une Nuits.
- 2000, *La domestication de l'être*, Paris, Mille et Une Nuits.
- STAROBINSKI J., 1989, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard.
- TAGUIEFF P.-A., 2004, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion.
- 2007, *La bioéthique ou le juste milieu. Une quête de sens à l'âge du nihilisme technicien*, Paris, Fayard.
- VENN C., 2006, « The Enlightenment », *Theory, culture and society*, London, vol. 23 (2-3), p. 477-498.
- WHITE C. H., 2004, « La société est un mirage », *Revue du MAUSS*, n° 24, p. 62-69.
- WIENER N., 1954, *Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains*, Paris, UGE, coll. 10/18.

Source : *Revue du MAUSS permanente*, [en ligne].

<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article444>



Le sommeil de la raison engendre des monstres

Nicolas Le Dévédec

La démocratie à l'épreuve du post-humain : *médicalisation de la société, dépolitisation de la perfectibilité*

Août 2009

« Insensés qui vous plaigniez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous. »

Jean-Jacques Rousseau

A l'heure où les avancées technoscientifiques et biomédicales sont porteuses de « l'idée jusque-là inouïe, d'une *plasticité intégrale* de l'homme » [Hunyadi, 2004, p. 24], à l'heure encore où d'aucuns célèbrent l'avènement irrésistible d'un être *plus qu'humain* [Ramez, 2005], entièrement « revu et corrigé par la technique », rendu comme maître et possesseur de sa propre nature, quand d'autres s'inquiètent *a contrario* d'une fin de l'être humain imminente par son auto-transformation technologique intégrale [Fukuyama, 2002], il est clair qu'au-delà des fantasmes – mais ils ont en soi valeur de symptômes – le sentiment de vivre aujourd'hui une *rupture* est manifeste. C'est ce sentiment que catalysent les termes « posthumain » et « post-humanisme » en vogue depuis plusieurs années. Au-delà de l'effet de mode dont ces termes sont porteurs, notre position consiste à prendre au sérieux ce sentiment de rupture qu'ils visent à marquer, pour tenter à travers lui de poser un questionnement d'ordre *anthropologique et civilisationnel*.

Ce questionnement prend pour ancrage l'idée de *perfectibilité humaine*. Consécutif à l'avènement de la modernité, cet imaginaire de la perfectibilité humaine synthétise pleinement la force et l'originalité de la philosophie humaniste des Lumières. En pensant en effet l'être humain comme un être capable de s'améliorer, les Lumières le définissent comme un être fondamentalement *indéterminé*. Aucune essence, naturelle ou divine, ne le détermine. Entièrement défini par sa volonté propre et son autonomie, l'être humain n'est que ce qu'il se fait lui-même. Par contraste avec les pensées grecque et chrétienne pour lesquelles l'être humain trouve toujours ailleurs qu'en lui-même son fondement (cosmologique ou divin), cet imaginaire de la perfectibilité ouvre à l'être humain la possibilité d'agir réflexivement sur lui-même et sur le monde. Il possède autrement dit une portée proprement révolutionnaire, permettant de concevoir et

d'encourager une émancipation humaine terrestre, par des moyens proprement humains.

Qu'en est-il alors aujourd'hui de cet imaginaire ? Qu'implique l'idée de posthumanisme relativement à cette croyance en la perfectibilité de l'être humain ? Pour tenter de répondre à ces questions, précisons que notre réflexion prend pour observatoire sociologique les sciences humaines et sociales en tant que telles. Elles constituent selon nous l'objet tout désigné de cette réflexion dans la mesure où, en tant qu'elles sont nées de la crise de légitimation que connaît l'Occident au sortir du Moyen-âge, ce sont elles qui ont été les vecteurs principaux de cet imaginaire de la perfectibilité humaine. Elles ont en effet hérité dès leur naissance de cette responsabilité de proposer une réponse à cette crise, de contribuer donc à l'orientation normative de la société [Freitag, 1998]. Comme le souligne ainsi très bien Karin Knorr Cetina :

« Les idéaux du siècle des lumières sont à l'origine de la foi dans la perfectibilité humaine et dans le rôle salvateur de la société, qui constituent les fondements moraux des sciences humaines et sociales. » [Cetina, 2005, 31]

L'imaginaire de la perfectibilité humaine constitue en somme leur soubassement idéologique essentiel. Dans cette perspective, quelle représentation les sciences humaines et sociales se font-elles aujourd'hui de la perfectibilité humaine ? Et quelles en sont alors les conséquences politiques ? Autrement dit, en tant que leur conception de l'être humain, de la société et de l'historicité n'est pas neutre, quelle forme d'émancipation promeuvent-elles effectivement ?

Notre thèse se résume à l'idée que nombre d'approches théoriques contemporaines sont porteuses d'une conception essentiellement instrumentale ou technoscientifique de la perfectibilité humaine, occultant son versant éthico-politique central dans la pensée des Lumières. Soustraite de toute *indétermination social-historique*, la perfectibilité humaine tend en effet chez de nombreux penseurs et courants contemporains à être associée, souvent implicitement, à une sorte de *loi techno-logique* qui déclasserait tout volontarisme politique.

Cette conception réifiée de la perfectibilité conduit alors les sciences humaines et sociales à promouvoir un modèle d'émancipation essentiellement *adaptatif*, aux antipodes de cette quête d'autonomie sociale et politique, individuelle et collective, au fondement de l'idéal démocratique. Il ne s'agit pour ainsi dire plus d'encourager l'amélioration de l'être humain *dans et par la société*, par des moyens sociaux et politiques, il s'agit davantage, dans une perspective résolument *post-sociale* et

biocentrée, de transformer l'être humain lui-même, par des moyens technoscientifiques. Telle est selon nous la mutation majeure de l'idée de perfectibilité humaine que cette communication tentera d'étayer en brossant, dans un esprit avant tout synthétique, le parcours socio-historique de cet imaginaire, de la philosophie des Lumières aux sciences humaines et sociales contemporaines.

1. Une conception ambiguë de la perfectibilité humaine dans la philosophie des Lumières

Après l'amorce décisive de la Renaissance, l'imaginaire de la perfectibilité humaine ne se déploie pleinement qu'au XVIII^e siècle. C'est en 1755, dans le célèbre *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques Rousseau, que le mot « perfectibilité » apparaît pour la première fois [Rousseau, 1992]. Figure emblématique de la philosophie des Lumières, c'est en philosophe, ne dissociant jamais à cet égard de sa démarche théorique l'aspect normatif de l'aspect scientifique, que Rousseau enquête sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Et ce n'est pas, comme tous ces prédécesseurs, dans la nature humaine que Rousseau en trouve la source. Celle-ci tient davantage selon lui à cette « faculté distinctive de l'être humain et presque illimitée, résidant pour nous « tant dans l'espèce que dans l'individu » [*ibid.*, p. 183]. Cette faculté distinctive, c'est la « perfectibilité » humaine.

Loin d'emporter des conséquences positives, cette faculté qu'a l'être humain de s'arracher à ses instincts, « au lieu qu'un animal est au bout de quelque mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans » [*ibid.*], représente précisément selon Rousseau la cause même de sa perdition :

« Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature. » [*ibid.*, p. 184]

Il ne faudrait pourtant pas se méprendre sur le sens de cette déploration. Si Rousseau insiste sur les méfaits de la perfectibilité humaine, c'est tout d'abord pour en souligner *l'ambivalence*. Susceptible d'éclairer aussi bien « les lumières et les erreurs, les vices et les vertus de l'homme », la perfectibilité désigne autant pour lui le pouvoir qu'a l'être humain de s'améliorer comme celui de se dégrader [Lotterrie, 2006, XXI]. Le

perfectionnement relève de l'espérance, il ne tient pas d'une nécessité naturelle. Il repose autrement dit entièrement sur le volontarisme de l'être humain, sur sa capacité d'agir consciemment et librement sur le monde. Si l'être humain est la seule créature susceptible de se perfectionner, la seule créature chez qui « la nature se tait pour laisser place à la volonté » [Tavoillot et Deschavanne, 2007, p. 137], rien ne garantit qu'il se perfectionne effectivement. Davantage même, « l'indéfinition originelle de l'homme le met sans cesse à la merci de la dépravation. » [*Ibid.*, p. 143] Et, précisément, si Rousseau condamne cette faculté c'est ensuite parce qu'elle s'est effectivement soldée jusque-là par la dégradation de l'être humain, par l'accentuation des inégalités. De cette conviction de l'indétermination principielle de l'être humain découle pour ainsi dire ce constat qui tient en cette formule célèbre, énoncée au début du Contrat social :

« L'Homme est né libre, et partout il est dans les fers » [Rousseau, 1964, p. 173].

A mille lieux de ce mythe primitiviste du bon sauvage qu'on lui accole encore trop souvent injustement, Rousseau n'a cependant jamais voulu signifier par là que la seule issue pour l'être humain consistait en un retour à l'état de nature – qu'au demeurant il n'a jamais considéré que comme une hypothèse, une fiction théorique. Tel le concept grec de *pharmakon*, qui désigne à la fois un poison et un remède, la perfectibilité, cause du malheur de l'être humain, représente aussi selon lui une source d'espérance. Puisque l'être humain est en effet indéterminé, puisqu'il n'est donc ni bon ni mauvais par nature, l'inégalité entre les hommes devient un *fait social total*. Qui n'a dès lors plus rien d'irréversible. Dans cette perspective, il s'agit non pas de faire retomber l'être humain sur ces quatre pattes mais « de pousser plus loin encore le développement qui nous a rendu malheureux » pour « retrouver, sous une nouvelle forme (politique, morale), la plénitude première (naturelle, animale) que l'intrusion du mal avait décomposée. » [Starobinski, 1989, p. 178] Le remède est ainsi selon Rousseau dans le mal lui-même :

« Efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale [...]. Montrons [...] dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature. » [Rousseau cité par Starobinski, *ibid.*, p. 177]

Telle est l'intuition fondamentale de sa philosophie politique qu'illustre son maître ouvrage *Le contrat social* et qui récusé sans ambages toute nostalgie d'un Âge d'or de l'humanité que serait l'état de nature.

C'est bien au contraire en dénaturant davantage l'être humain, « en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions

la moralité qui leur manquait auparavant » [Rousseau, 1964, p. 186], que l'être humain peut combattre l'inégalité et concourir à sa pleine émancipation, sociale et politique. On comprend mieux maintenant que si Rousseau accable dans son *Second discours* l'être humain et sa perfectibilité de tous les maux, ce n'est certainement pas pour les condamner en tant que tels, mais bien parce que son intention première est en définitive de « laver Dieu de toute responsabilité pour en charger la communauté humaine. » [Cassirer, 2006, 59]

Responsabiliser l'être humain et la société, telle est la finalité essentielle de cette idée de perfectibilité telle que la définit Rousseau et qui synthétise d'une manière magistrale la philosophie des Lumières. Tout le combat des Lumières ne consiste-t-il pas en effet en cette lutte acharnée contre la naturalisation de l'ordre social, contre la tutelle sociale, contre l'hétéronomie sociale ? Les Lumières, écrit Kant, c'est :

« La sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son propre entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude* ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des lumières. » [Kant, 1967, p. 83]

En faisant de l'être humain un être qui n'est que ce qu'il se fait lui-même, les Lumières peuvent remettre efficacement en cause cette « croyance tenace selon laquelle l'inégalité et la pauvreté étaient inévitables et reflétaient l'état naturel des sociétés humaines. » [Venn, 2006, p. 79] Cet imaginaire de la perfectibilité humaine réalise en définitive, pour reprendre la formule de Castoriadis, une véritable « rupture de la clôture du sens », en ce qu'il remet directement en cause l'hétéronomie du monde religieux, où la société tire son fondement d'une source extra-sociale, d'origine divine, qui occulte sa dimension *instituyente*. En appréhendant la société comme une *création*, une *œuvre* proprement humaine, qu'il revient à l'être humain d'instituer, Rousseau et les Lumières formulent ce qui constitue le cœur de l'idéal démocratique, à savoir, pour reprendre les mots de Castoriadis, un idéal qui vise « l'*auto-institution* explicite de la société » [Castoriadis, 1975]. La Révolution française et la proclamation des Droits de l'homme et du citoyen constitueront une étape importante de cette quête d'autonomie sociale et politique.

Mais la philosophie des Lumières ne saurait se résumer à cette conception rousseauiste de la perfectibilité. Bien qu'elle soit tout à fait centrale, l'esprit des Lumières est en même temps et *indissociablement*

traversé par une tout autre conception de la perfectibilité humaine, que l'on nommera *scientífico-technique* par contraste avec la représentation *éthico-politique* que nous venons de décrire. Et si Rousseau illustre le mieux cette dernière, Condorcet est assurément le penseur le plus représentatif de cette autre conception qu'illustre d'une manière éclatante son célèbre ouvrage *l'Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'esprit humain* [Condorcet, 1988]. Dernier représentant des Lumières, Condorcet poursuit cette ambition de contribuer à l'émancipation sociale de l'être humain, de contribuer au bonheur collectif :

« Nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine, écrit-il, peuvent se réduire à ces trois points importants : la destruction de l'inégalité entre les nations ; les progrès de l'égalité dans un même peuple ; enfin le perfectionnement réel de l'homme. » [*Ibid.*]

Mais le contexte dans lequel il s'inscrit – la terreur révolutionnaire – n'est plus le même que celui de Rousseau. Et, face à la tournure sanglante des événements, Condorcet ne placera plus ses espoirs dans la politique mais bien dans la science et son objectivité plus rassurante.

Depuis le XVII^e siècle, la science et la technique sont appréhendées comme le moyen d'arracher l'être humain à la nature et donc de contribuer à son émancipation. Ouvrant la perspective de le rendre « comme maître et possesseur de la nature », selon l'inusable expression de Descartes, la tentation est grande d'appliquer le modèle scientifique qui prévaut dans l'ordre de la nature à l'être humain et la société. Et telle est bien l'ambition de Condorcet, fonder une véritable science de l'homme et de la société, cette « mathématique sociale » qu'il appelle de ses vœux, afin de saisir objectivement l'être humain et la société et ainsi contribuer à une émancipation véritable et certaine de l'être humain, puisqu'exclusivement fondée sur la Raison.

Or, une telle volonté de saisir objectivement, sur le modèle des sciences naturelles, la perfectibilité humaine présuppose que celle-ci soit en soi entièrement rationnelle, comme peut l'être n'importe quelle loi naturelle. Appréhender objectivement la perfectibilité humaine implique donc de l'abstraire de son ancrage symbolique et socio-historique. Et c'est bien ce qu'opère Condorcet. De fait, la finalité de son *Esquisse* est de montrer :

« qu'il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité est réellement indéfinie ; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute qui voudrait les arrêter, n'ont d'autres termes que la durée du globe où la nature nous a jetés. » [*Ibid.*, p. 80-81]

Contrairement à Rousseau, la perfectibilité humaine perd donc, sous l'éclairage « scientifique », toute son ambivalence, sa contingence pour devenir ni plus ni moins synonyme de « perfectionnement »¹ [Binoche, 2004, p. 22].

Par le plus fécond des paradoxes, cette appréhension « scientifique » de la perfectibilité humaine réintroduit donc une forme de déterminisme qu'elle visait pourtant initialement à combattre.

Ce qui conduit alors Condorcet à promouvoir une forme d'émancipation foncièrement dépolitisée et instrumentale. Ce sont principalement la science et la technique, et donc les savants, qui conduiront l'être humain vers cet état de félicité sociale :

« Ce moment où le soleil n'éclairera plus, sur la terre, que des hommes libres, et ne reconnaissant d'autre maître que leur raison. » [Condorcet, 1988]

Tel est l'horizon tout utopique que dresse la dixième époque de son *Esquisse* et plus encore le *Fragment sur l'Atlantide* que Condorcet baptise ainsi en référence explicite à Francis Bacon, en hommage à sa célèbre utopie. La quête d'autonomie sociale et politique tend alors à être supplantée par un projet instrumental, visant la maîtrise, non seulement de la nature externe à l'être humain, mais plus fondamentalement de sa propre nature :

« Quelle seraient donc la certitude, l'étendue de ses espérances, si l'on pouvait croire que ces facultés naturelles elles-mêmes, cette organisation, sont aussi susceptibles de s'améliorer ! » [*Ibid.*, p. 294]

Et l'on sait que Condorcet, à l'instar de son ami Cabanis, se fera à cet égard le promoteur de l'eugénisme².

Gardons-nous néanmoins de faire de Condorcet le promoteur d'une conception purement *scientiste* de la perfectibilité. Condorcet n'est pas Comte. Et pour ainsi dire, s'il promeut une perfectibilité scientifique et technique de l'être humain et de la société, celle-ci est indissociable d'une émancipation sociale et politique, qu'il n'a eu de cesse de défendre par

¹ Il est d'ailleurs symptomatique que, parmi ses prédécesseurs, Condorcet ne fasse nullement mention de Rousseau mais lui préfère des penseurs comme Price, Priestley et Turgot, tous déjà porteurs d'une conception fortement progressiste de la perfectibilité.

² C'est aussi ultimement de la mort dont il s'agit de délivrer les hommes, ceux-ci pouvant désormais espérer selon Condorcet qu'il arrivera « un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales », un temps où « la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable. » [Condorcet, 1988, p. 295]

ailleurs, notamment à travers son combat pour l'instruction publique. Ainsi, comme le souligne très bien Alain Pons :

« Son rationalisme et sa foi dans la science n'entrent pas en conflit avec ses convictions démocratiques. La "Société perpétuelle pour le progrès des sciences" dont, à la suite de Bacon, il projette l'organisation travaillera, dans une indépendance absolue par rapport à la puissance publique, à améliorer la condition des hommes, mais elle restera en dernière analyse soumise au pouvoir législatif, qui exprime la volonté populaire et a pour fonction de faire respecter les droits des hommes, et, plus largement à l'opinion publique. Le rôle des savants est d'aider à former et à éclairer l'opinion publique, en aucun cas de se substituer à elle. » [Pons, 1988, p. 61-62]

2. L'imaginaire progressiste du XIX^e siècle

Tout entier tendu vers l'avenir de la science, le XIX^e siècle marque de manière idéal-typique la naissance d'un nouveau régime de perfectibilité, celui du *Progrès*. Bien qu'on l'associe généralement à la philosophie des Lumières, cet imaginaire progressiste ne fait pourtant pas pleinement sens au XVIII^e siècle. Le mot « Progrès », rappelle d'ailleurs Dominique Lecourt :

« se montre [...] à peu près inconnu des philosophes du XVIII^e siècle. *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert ne lui consacre pas dix lignes. » [Lecourt, 2004, 902]

Et pour cause, en dépit de son versant scientifico-technique, le perfectionnement relève encore essentiellement dans la pensée des Lumières de l'espérance et du volontarisme politique, non d'une stricte nécessité naturelle et scientifique. Ce que précisément l'imaginaire progressiste qui trouve en la pensée d'Auguste Comte sa pleine formulation contredit. A la suite de Condorcet et de Saint Simon, la volonté d'Auguste Comte est de créer une science pleinement positive de la société afin de saisir objectivement la perfectibilité humaine. Cette ambition s'enracine dans le profond pessimisme politique consécutif à la période post-révolutionnaire, qu'il décrit dans la 46^e leçon de son *Cours de philosophie positive*. S'il ne manque pas de souligner « le salutaire ébranlement général imprimé à notre intelligence par la Révolution française », Comte déplore néanmoins l'état d'anarchie qui lui a succédé. C'est afin de « terminer la crise révolutionnaire » que Comte place tous ses espoirs dans la neutralité sécurisante de la science.

Parmi ses prédécesseurs, Auguste Comte ne manque évidemment pas de souligner l'apport décisif de Condorcet en qui il reconnaît son « prédécesseur immédiat ». Il écrit, à propos de *L'Esquisse* :

« Pour la première fois, la notion scientifique, vraiment primordiale, de la progression sociale de l'humanité a été enfin nettement et directement introduite » [Comte, 1995, 54]

Mais cet apport a néanmoins selon lui ses limites, Condorcet ne s'abandonnant jamais entièrement, comme nous l'avons souligné, à une conception scientiste de la perfectibilité. Et c'est bien là que le bât blesse selon Comte :

« Une telle lacune spéculative se fait partout sentir, de la manière la plus déplorable, dans l'ouvrage de Condorcet, et principalement au sujet de ces vagues et irrationnelles conceptions de la perfectibilité indéfinie, où son imagination, dépourvue de tout guide et de tout frein scientifique empruntés aux *véritables lois fondamentales de la nature humaine*, s'égaré à la vaine contemplation des espérances les plus chimériques et même les plus absurdes. » [*Ibid.*, p. 56-57, souligné par nous]

Contre ses absurdes et chimériques espérances, Comte souhaite alors rompre sans équivoques avec cette conception encore normative et subjective de la perfectibilité humaine que s'en font les Lumières. Et c'est non plus comme chez Condorcet dans les mathématiques – qui ne s'attachent qu'au *probable* et non au certain – que Comte trouvera les fondements théoriques de sa philosophie positive mais dans la *biologie*.

Tout comme l'organisme biologique, la société, loin d'être indéterminée, est selon Comte régie par des lois nécessaires qui commandent son développement d'une manière inéluctable, de sorte que :

« Toutes les grandes époques historiques [constituent] comme autant de phases déterminées d'une même évolution fondamentale, où chacune résulte de la précédente et prépare la suivante selon des lois invariables, qui fixent sa participation spéciale à la commune progression [...]. » [Comte, 1996, p. 182]

Ou encore, comme il le dit dans la 48^e leçon :

« L'esprit positif [...] consiste à concevoir chacun de ces états sociaux consécutifs comme le résultat nécessaire du précédent et le moteur indispensable du suivant, selon le lumineux axiome du grand Leibniz : *Le présent est gros de l'avenir*. » [Comte, 1995, p. 125]

Cette conception progressiste de la perfectibilité humaine trouvera comme on sait dans la fameuse *loi des trois états* sa systématisation achevée :

« Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie dans sa marche, à passer successivement par trois états théoriques différents : *l'état théologique*, ou fictif ; *l'état métaphysique*, ou abstrait ; enfin *l'état scientifique* ou positif. »

Cette représentation naturalisante de la perfectibilité humaine n'est pas sans conséquences sur le plan pratique, puisqu'elle vient directement conforter, de manière tautologique, l'intention initiale de Comte de discréditer tout volontarisme politique. Parce que « Nul n'est assez insensé pour se constituer, sciemment, en insurrection contre la nature des choses » [Comte, 1996, p. 296], à quoi bon en effet agir politiquement sur l'ordre social ? Si la perfectibilité humaine procède d'une loi nécessaire, naturelle, si elle ne constitue pas « un possible dans l'histoire mais une loi de l'histoire », la conclusion s'impose en effet d'elle-même :

« Il n'y a plus dès lors à s'inquiéter des éventuels débordements de la perfectibilité : tout progrès est régulé dès l'origine par les bornes organiques mises à ces dispositions fondamentales. L'ordre est dans le progrès. » [Lotterie, 2006, p. 190]

De ce point de vue, le volontarisme politique, et sur ce point Comte est catégorique, n'est rien moins qu'une funeste illusion³. Il ne s'agit dès lors plus selon Comte d'instituer ou de *constituer* la société, il s'agit de *l'organiser*. C'est là une différence majeure. Alors que l'idée de *constitution* dessine un projet politique, une transformation de la société par des moyens sociaux et politiques, celle d'*organisation* désigne un projet qui se veut avant tout scientifique [Braustein, 2009, p. 104]. La prévision rationnelle supplante ici l'agir politique. En un mot, la politique doit devenir pleinement positive : « Les savants doivent aujourd'hui élever la politique au rang des sciences d'observation. » Et telle est bien la raison d'être originelle de la sociologie, cette « physique sociale » dont la finalité est de conduire la société au terme de son développement historique que représente l'état positif, un monde rendu grâce à la science et à la technique transparent à lui-même.

En définitive, comme le souligne à juste titre Florence Lotterie, cette conception progressiste de la perfectibilité renvoie indéniablement « aux oubliettes non seulement Rousseau, mais aussi tout le XVIII^e siècle, Révolution comprise » [Lotterie, 2006, p. XXXII].

Loin d'ouvrir à la possibilité d'une réelle émancipation humaine, cette conception scientiste de l'être humain et de la société naturalise la perfectibilité et neutralise l'engagement démocratique. Et conduit Comte à

³ « En général, écrit-il, quand l'homme paraît exercer une grande action, ce n'est point par ses propres forces, qui sont extrêmement petites. Ce sont toujours des forces extérieures qui agissent pour lui, d'après des lois sur lesquelles il ne peut rien. Tout son pouvoir réside dans son intelligence, qui le met en état de connaître ces lois par l'observation, de prévoir leurs effets, et, par suite, de les faire concourir au but qu'il se propose, pourvu qu'il emploie ces forces d'une manière conforme à leur nature. » [Comte, 1996, p. 293]

promouvoir dogmatiquement l'adaptation, la maîtrise et le contrôle scientifique et technique de la société. Une telle conception entre alors en congruence avec l'émergence au XIX^e siècle de ce que Michel Foucault a systématisé sous le concept de « biopouvoir », désignant :

« L'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir. » [Foucault, 2004, p. 3]

Rappelons d'ailleurs à ce propos que Comte, comme le souligne Jean-François Braunstein, appelait explicitement de ses vœux dans son *Système de politique positive* l'instauration d'une *biocratie*, soit un gouvernement des vivants qui, maîtrisant la sexualité, la reproduction, la mortalité, contribuerait à la *régénération* de l'espèce humaine. [Braunstein, 2009]

Au-delà du cas de Comte, c'est une majeure partie des penseurs du XIX^e siècle, siècle par excellence des « philosophies de l'histoire », qui partage cette conception progressiste de la perfectibilité humaine. Bien qu'il faille éviter de réduire la pensée de Marx à la vulgate marxiste, il demeure néanmoins essentiel de voir que sa pensée est en elle-même, comme l'a notamment bien montré Castoriadis [Castoriadis, 1975, p. 13-104], tout à fait amphibologique, toute traversée qu'elle est entre, d'un côté, une conception normative et contingente de la perfectibilité humaine et, d'un autre côté, une conception *a contrario* scientifique et déterministe de celle-ci que vise précisément à établir le matérialisme historique. Et dont Marx et Engels posent les bases dans *L'idéologie allemande*, critique cinglante de la philosophie idéaliste hégélienne, qui se résume à l'idée que la volonté de modifier les consciences ne conduit en définitive « qu'à modifier l'interprétation du monde, et non le monde lui-même. » [Bottigelli, 1998, p. 27] Pour révolutionner véritablement l'ordre social :

« Il ne suffit pas de se laisser bercer par des images utopiques de la société future, il faut agir sur les rapports de production et les transformer. Or cela n'est possible que si l'on s'est élevé à une connaissance scientifique du réel, à une conception scientifique des lois qui régissent l'histoire. » [*Ibid.*]

A la différence de Comte toutefois, mais aussi des darwinistes sociaux comme Spencer, ce n'est pas dans la biologie que Marx trouvera les bases de sa conception « scientifique » de la perfectibilité humaine mais dans la technique et l'économie. La pensée marxiste repose sur le postulat anthropologique selon lequel l'être humain se distingue des animaux par le *travail*. L'être humain est *homo faber*. C'est dans la maîtrise de la nature, dans la production de leurs moyens de subsistance, que les êtres humains réalisent leur humanité. Ainsi :

« Le point de départ de toute l'histoire, ce sont donc les conditions matérielles dans lesquelles les hommes produisent. » [Ibid.]

De sorte que si Marx rejette bien tout réductionnisme naturaliste de la perfectibilité humaine, rejet qui ouvre à une conception pleinement contingente et volontariste de celle-ci, le matérialisme historique postule en même temps que, loin d'être autonomes, loin d'être indéterminés, les êtres humains :

« agissent dans des conditions qui ne sont pas choisies par eux mais qui sont imposées, à chaque époque, par l'état, lui-même hérité du passé, des forces productives matérielles. » [Simon, 1997, p. 252]

C'est autrement dit une même conception progressiste de la perfectibilité humaine que défend ici Marx, laquelle :

« À travers les forces techno-économiques toujours agissantes, "cachées" derrière tous les phénomènes sociaux, retrouve dans le cours des choses humaines un aussi implacable déterminisme que celui qui régit les choses de la nature ». [Ibid., 254]

Et tout comme Comte, cette conception déterministe de la perfectibilité humaine conduit alors Marx à discréditer toute velléité politique de transformation réelle de l'ordre social. Ce versant déterministe de la pensée marxiste n'encourage en effet clairement pas à stimuler l'imagination, la création collective et réflexive. Elle incite davantage à l'adaptation techno-économique de l'être humain et de la société. Produit inéluctable du capitalisme, le communisme adviendra non par l'action politique, domaine qui relève comme on sait chez Marx de l'« idéologie », soit de l'illusion, mais bien grâce à la technique et l'économie.

L'émancipation humaine passera autrement dit par « le développement illimité des forces productives », de sorte que :

« C'est bien l'accroissement de la productivité qui doit libérer l'homme du travail et, ce faisant, permettre la "pleine maîtrise par l'homme des forces naturelles ainsi que de sa propre nature". » [Laval et alii., 2007, p. 241]

Outre que ce modèle d'émancipation marxiste participe directement de la rationalisation scientifico-technique de la société et du monde opérée par la culture capitaliste, et n'ouvre donc pas à proprement parler une véritable perspective « révolutionnaire », l'idéal communiste soulève du reste une contradiction fondamentale comme l'avait bien vu Hannah Arendt et comme le rappelle à juste titre Christian Laval :

« Si le travail est l'essence de l'espèce humaine et si le communisme doit l'en libérer, comment éviter d'en conclure que le communisme doit libérer l'humanité de sa propre essence ? » [Laval et *alii.*, 2007, p. 142]

Le communisme serait alors :

« La chance offerte à l'homme de transformer sa propre nature au point de produire une nouvelle nature affranchie des limites de la nature humaine. » [Ibid.]

Marx ne s'engage pas explicitement dans cette voie. Mais force est de constater que, influencés par les perspectives eugéniques de Galton, certains marxistes ne s'en priveront guère ⁴.

3. L'imaginaire de la perfectibilité humaine aujourd'hui

Au sortir de la seconde guerre mondiale et des horreurs totalitaires, la conception progressiste de la perfectibilité humaine connaît une profonde remise en cause. Comment encore croire au Progrès alors que, loin d'avoir automatiquement conduit la société à cet avenir radieux, il s'est soldé par l'extermination de masse ? Toutefois, si l'historicisme progressiste va être sérieusement mis à mal, si l'on ne croit plus pour l'essentiel au schéma de l'Histoire universelle, l'expérience totalitaire nourrit en même temps un profond pessimisme politique qui va conduire à préserver le cœur de l'imaginaire du Progrès : la foi en la puissance objective de la science et de la technique.

La cybernétique

C'est sur celle-ci que, à l'issue de la seconde guerre mondiale, s'édifie un nouveau régime de perfectibilité, dont la *cybernétique* peut être appréhendée comme la matrice idéologique. Profondément marqué par l'expérience de la guerre, Norbert Wiener, le père fondateur de la cybernétique, ne se fait pas beaucoup d'illusion quant au devenir de l'humanité :

⁴ L'eugénisme, comme le souligne Taguieff et comme en témoignent ces propos de Trotski est une utopie cachée du communisme : « *L'homo sapiens*, maintenant figé, se traitera lui-même comme objet des méthodes les plus complexes de la sélection artificielle et des exercices psychophysiques. Le genre humain n'aura pas cessé de ramper à quatre pattes devant Dieu, le Tsar et le Capital pour se soumettre ensuite humblement aux lois obscures de l'hérédité et d'une sélection sexuelle aveugle. [...] Par là, il se haussera à un niveau plus élevé et créera un type biologique et social supérieur, un surhomme, si vous voulez. » [Trotski cité par Taguieff, 2004, p. 231]

« Nous sommes, écrit-il, des naufragés sur une planète vouée à la mort. »
[Wiener, 1954, p. 49]

Loin d'être anecdotique, ce pessimisme constitue la pierre angulaire du paradigme cybernétique. L'univers tout entier y obéit à l'*entropie*, cette seconde loi de la thermodynamique selon laquelle tout système tend au chaos, au désordre, à la mort. Le volontarisme politique paraît alors bien futile et insignifiant face à la toute-puissance d'une loi d'ordre cosmologique. Comme Comte, il s'agit alors bien pour Wiener d'en finir avec l'illusion et l'arbitraire du politique. Seule l'action technoscientifique offre une lueur d'espoir.

Constituant un « projet de connaissance axé sur le contrôle opérationnel plutôt que sur la recherche fondamentale destinée à mieux comprendre un phénomène donné » [Lafontaine, 2004, p. 27], la cybernétique ne vise toutefois plus, contrairement aux élaborations théoriques du XIX^e siècle, à rechercher, dans une optique fondamentale, les bases objectives de la perfectibilité humaine. Elle vise uniquement – ce qui veut dire aussi plus radicalement – à en assurer l'efficacité : « La cybernétique est l'art de rendre l'action efficace », selon la définition de Louis Couffignal [cité par Lafontaine, 2004, p. 27]. Et c'est dans cette optique la *machine* qui va servir de fondement anthropologique à cette conception technoscientifique. Wiener écrit :

« Ma thèse est que le fonctionnement physique de l'individu vivant et les opérations de centaines des machines de communication les plus récentes sont exactement parallèles dans leurs efforts identiques pour contrôler l'entropie par l'intermédiaire de la rétroaction. » [Wiener, 1954, 31]

Comme la machine, l'être humain se présente donc comme un système qui puise dans l'environnement de l'*information* afin de lutter continuellement contre le processus entropique. Tout l'histoire humaine apparaît alors rétrospectivement sous les traits d'un processus de complexification technoscientifique illimité, une sorte d'évolutionnisme darwinien considérablement élargi, puisque :

« contrairement à son pendant darwinien, l'évolutionnisme informationnel ne se limite pas au monde de la nature. Les machines, comme les hommes, sont appelées à participer à la chaîne évolutive. » [Lafontaine, 2004, 219]

Radicalement soustraite de tout contexte socio-historique et vidée de tout engagement subjectif, cette représentation techno-évolutionniste de la perfectibilité humaine décline d'une manière autrement plus radicale que ne le faisait l'imaginaire progressiste toute forme d'émancipation politique. Une seule issue s'impose à l'être humain dans cette course effrénée à la

complexité, dans cette lutte indéfinie contre l'entropie : *s'adapter à son environnement en se transformant lui-même*. Ainsi que l'écrit explicitement Norbert Wiener :

« Nous avons modifiés si profondément notre environnement que nous devons nous modifier nous-mêmes. » [Wiener, 1954, p. 56]

Aussi abstrait que puisse paraître la cybernétique, on ne saurait toutefois en sous-estimer l'impact socio-historique⁵. De fait, de la biologie moléculaire avec ses notions de code ou de programme génétique au génie-génétique, des biotechnologies aux nanotechnologies, aucune des nouvelles technologies contemporaines n'aurait été pensable sans cette redéfinition cybernétique de la perfectibilité humaine. Mais son influence a été tout aussi déterminante sur les sciences humaines et sociales en tant que telles, tout clivage politique confondu [Cf., Lafontaine, 2004].

S'éloignant toujours plus de cette quête d'autonomie sociale et politique portée par les Lumières, elles vont en effet progressivement s'imprégner de cette conception adaptative et technoscientifique de la perfectibilité pour encourager, dans une optique résolument post-sociale, la transformation de l'être humain lui-même.

Les structuralistes

Dès les années 1950 et 60, en pleine vague structuraliste qui porte à son paroxysme la suspicion à l'endroit de toute *subjectivité*, plusieurs approches théoriques privilégient dans cette perspective une conception excentrée et techniciste de l'être humain et de l'historicité. On pensera particulièrement ici à la fameuse thèse de l'extériorisation technique de l'être humain développée en France par le paléanthropologue André Leroi-Gourhan [Leroi-Gourhan, 1964]. Transformant l'humanogenèse en véritable technogenèse, Leroi-Gourhan retrace toute l'histoire humaine, de la préhistoire jusqu'à nos jours, à travers le prisme de la technique. La perfectibilité humaine est assimilée ici à une sorte de loi technologique selon laquelle il serait dans la nature de l'être humain de se délester progressivement de ses fonctions organiques pour les déléguer à des artefacts techniques et ce jusqu'à son extériorisation totale. Des premiers outils qui prolongent la main jusqu'aux systèmes cybernétiques qui prendraient le relais du cerveau humain, l'être humain serait depuis ses

⁵ « De par l'amplitude du séisme philosophique et épistémologique qu'elle a provoqué au cœur de la culture occidentale », la cybernétique marquerait, selon la sociologue Céline Lafontaine, une véritable « seconde Renaissance » [Lafontaine, 2004].

origines agi par une sorte de déterminisme technique qui, à terme, signerait rien moins que sa disparition:

« Libéré de ses outils, de ses gestes, de ses muscles, de la programmation de ses actes, libéré de son imagination par la perfection des moyens télé-diffusés, libéré du monde animal, végétal, du vent, du froid, des microbes, de l'inconnu des montagnes et des mers, l'homo sapiens de la zoologie est probablement près de la fin de sa carrière. » [Leroi-Gourhan cité par Vandenberghe, 2006, p. 60]

Foncièrement pessimiste, Leroi-Gourhan condamnait toute possibilité pour l'être humain de s'émanciper.

Cette conception technocentrée de la perfectibilité humaine exercera une influence notable sur les penseurs appartenant à la nébuleuse post-structuraliste. Ces derniers remettront néanmoins en cause cette perspective téléologique qui sous-tend l'architecture théorique de Leroi-Gourhan. Partant de postulats relativistes ou constructivistes radicaux, les approches post-structuralistes ou postmodernes déconstruisent en effet toute idée de nature ou d'essence humaine. Ainsi :

« L'idée "expressionniste" qu'il pourrait y avoir quelque chose "à l'intérieur" des humains qu'ils extériorisent dans et par leur praxis [...] est abandonnée. » [Vanderberghe, 2006, p. 65]

Rejetant l'idée d'une nature humaine au fondement des grands récits progressistes, le post-structuralisme renoue ainsi d'une certaine manière avec l'un des présupposés centraux de la philosophie des Lumières : *l'être humain est un être indéterminé, qui ne possède aucune nature propre*. Si une telle appréhension artificialiste de l'être humain permet alors effectivement d'écarter toute conception naturalisante et téléologique de la perfectibilité humaine, elle ne sort cependant nullement d'une conception instrumentale de celle-ci.

Car, et c'est là un point essentiel, cette indétermination n'est pas pensée en tant qu'indétermination social-historique, mais, en termes matérialistes, comme *indétermination technique*. L'idée centrale est désormais que l'être humain se *co-constitue* par les artefacts techniques. Il construit en même temps qu'il est construit par ses objets, ses outils, son environnement artificiel. L'être humain ne préexiste donc pas à la technique, tout comme celle-ci ne révèle et ne relève d'aucune essence humaine. L'indétermination tient à l'hybridité technique de l'être humain. La perspective post-structuraliste fait autrement dit sienne l'érosion cybernétique des frontières entre sujet et objet, nature et technique, vivant et non-vivant, humain et machine. Tout, de la nature externe à l'être humain au corps

humain en passant par la subjectivité, devient une construction, un texte, un artefact.

Dans une telle perspective, la perfectibilité humaine n'est pas associée à une loi naturelle, technologique, extérieure à l'être humain, mais elle n'apparaît pas non plus comme une production humaine, une production symbolique, culturelle, subjective, normative. La perfectibilité humaine devient une étrange production a-humaine, un processus technique « sans sujet ni fin » de co-constitution de l'humain et du non-humain (vivant et non-vivant). Non pas une évolution mais une *involution*, selon cette conception rhizomatique de l'histoire développée justement par les philosophes Gilles Deleuze et Félix Guattari [Deleuze et Guattari, 1980].

Livrant la perfectibilité humaine aux seules rapports de forces matérialistes de la société, une telle représentation désubjectivée, au-delà d'un évolutionnisme sommaire, ne fait que reconduire, *tacitement*, une forme de déterminisme technique. Qui conduit dès lors à la formulation d'un modèle d'émancipation pour l'essentiel *adaptatif*. Il n'y a en effet plus rien à craindre des mariages entre l'être humain et la « machine », puisque l'être humain a toujours été hybride. Et davantage même, l'intrication technoscientifique constitue désormais, contre l'illusion politique et sa métaphysique du sujet, la seule voie d'émancipation possible. L'adaptation technoscientifique supplante autrement dit l'autonomie sociale et politique ⁶.

La politique cyborg

Le *Manifeste Cyborg* de la biologiste et historienne des sciences Donna Haraway [repris dans Haraway, 2007, pp. 29-105], publié au tournant des années 1980, est à ce titre tout à fait représentatif. Présenté comme une « contribution à la culture et à la théorie féministes socialistes sur un mode

⁶ Pionniers en la matière, Deleuze et Guattari, bien que radicalement opposés comme on sait au capitalisme et à sa logique de contrôle, n'en envisagent ainsi pas moins comme unique voie d'émancipation l'instrumentalisation de l'être humain. Il s'agit de pousser à son comble le système capitaliste afin qu'il s'effondre, selon on ne sait quelle nécessité immanente : « Mais quelle voie révolutionnaire, y en a-t-il une ? – Se retirer du marché mondial [...] dans un curieux renouvellement de la « solution économique » fasciste ? Ou bien aller dans le sens contraire ? C'est-à-dire aller encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage et de la déterritorialisation ? [...] Non pas se retirer du procès, mais aller plus loin, « accélérer le procès », comme disait Nietzsche : en vérité, dans cette matière, nous n'avons encore rien vu. » [Deleuze et Guattari cités par Vanderberghe, 2006, p. 93] En définitive, comme le résume très bien le sociologue Frédéric Vandenberghe, l'émancipation humaine se réalisera selon Deleuze et Guattari non pas tant par « la réglementation ou la domestication du capitalisme mais par la marchandisation totale des machines désirantes que nous sommes. » (*Ibid.*, p. 93)

postmoderne », ce manifeste constitue le texte fondateur d'une conception résolument post-humaniste du féminisme et du socialisme. Depuis la fin de la seconde guerre mondiale, soutient Haraway, les distinctions entre l'humain et l'animal, l'humain et la machine et le physique et le non-physique sont devenues obsolètes. Elle écrit, ironiquement :

« Nos machines sont étrangement vivantes, et nous, nous sommes épouvantablement inertes. » [*Ibid.*, p. 35]

Loin d'être néfaste, cette indifférenciation cybernétique des frontières permet selon Haraway de repenser fondamentalement l'être humain et son émancipation. Souhaitant en finir avec toute idée de nature (et *a fortiori* de nature humaine) qui sous-tendrait toutes les formes de domination (en les naturalisant), Haraway voit dans la figure du cyborg, « hybride de machine et de vivant, créature de la réalité sociale comme personnage de roman » [*Ibid.*, p. 30], une alternative théorique au mode de pensée occidental.

La figure du cyborg exprimerait une vérité anthropologique essentielle, que résume très bien Helen Graham :

« But although the prospect of humans being all mixed up with nature, machines and non-human animals may seem disturbing is, I believe, simply a reflection of the fact that *humans have always, as it were « coevolved » with their environment, tools and technologies.* By that I mean that to be human is already to be in a web of relationships, where our humanity can only be articulated – iterated – in and through our environment, our tools, our artefacts, and the networks of human and non-human life around us. » [Graham, 2004, 27]

En somme, selon cette conception, « nous n'avons jamais été humains » mais toujours-déjà cyborg. Et il convient à ce titre d'en tirer toutes les conséquences politiques. De cette ontologie cyborg se déduit pour ainsi dire le modèle d'émancipation de Donna Haraway : « Le cyborg est notre ontologie, il définit notre politique. » [Haraway, 2007, p. 31] Il ne s'agit plus ici de remettre en cause les discriminations sociales de sexe, il s'agit plus radicalement de remettre en cause les différences naturelles ou biologiques en tant que telles. Tel est l'enjeu de la politique cyborg qu'Haraway appelle de ses vœux et qui encourage l'intrication toujours plus poussée de l'humain et de la machine dans le but d'araser technoscientifiquement les différences de sexe pour ainsi concourir à la fin de la domination masculine, et, partant, à la fin toute domination.

Le *Manifeste cyborg* de Donna Haraway va très vite constituer un texte de référence, au point qu'émergeront aux Etats-Unis ce que l'on appelle aujourd'hui les *cyborg studies*. Au-delà, cette conception technoscientifique et post-sociale de la perfectibilité humaine exerce une influence tout à fait

prédominante dans le paysage théorique contemporain, à droite comme à gauche de l'échiquier politique. Car il est clair que cette conception adaptative de la perfectibilité porteuse d'un profond conservatisme politique s'accommode très bien des perspectives « révolutionnaires » issues du marxisme, dans la mesure où celui-ci, comme nous l'avons vu, a sacrifié sur l'autel du Progrès le projet d'une véritable autonomie individuelle et collective.

Empire

Le cas des penseurs Mickael Hardt et Antonio Negri est à cet égard tout à fait éloquent. Présenté au moment de sa publication par le philosophe Slavoj Zizek comme le nouveau « Manifeste Communiste du XXI^e siècle », leur ouvrage *Empire* se présente comme une tentative ambitieuse de refonder la pensée révolutionnaire [Hardt et Negri, 2000]. Sans présenter ici une analyse détaillée de leur pensée, il convient de noter que les deux penseurs, pour formuler leur projet d'émancipation de l'être humain, s'appuient sur une conception foncièrement dépolitisante de la perfectibilité humaine.

La résistance au capitalisme, soutiennent Hardt et Negri, doit consister à « lutter à l'intérieur de l'Empire et à construire contre lui, sur ses terrains hybrides et fluctuants. » [Hardt et Negri, 2000] Répétant à la suite de Donna Haraway et des penseurs de la cybernétique qu'il n'existe pas « de frontières fixes et nécessaires entre l'homme et l'animal, l'homme et la machine, le mâle et la femelle... » [*Ibid.*, p. 269], les deux penseurs affirment ainsi que, pour combattre le système capitaliste, l'on doit aujourd'hui s'efforcer « de construire un nouveau corps et une nouvelle vie. » [*Ibid.*, p. 268] Tout comme les philosophes Deleuze et Guattari, il s'agit alors de pousser à son comble le processus d'« exode anthropologique » constitutif de l'Empire capitaliste :

« La volonté d'être-contre a réellement besoin d'un corps complètement incapable de se soumettre à l'autorité. Il faut un corps qui soit totalement incapable de s'adapter à la vie de famille, à la discipline de l'usine, aux règles d'une vie sexuelle traditionnelle... » [*Ibid.*, p. 270]

Ce n'est qu'en devenant « posthumains », qu'en s'adaptant technoscientifiquement, que l'Empire sera renversé...

Cette approche adaptative et technoscientifique de la perfectibilité humaine, au-delà du cas de Hardt et Negri et d'une certaine gauche postmoderne, constitue également le cœur de ce que l'on appelle les *sciences studies*, dont la théorie de l'acteur-réseau portée par son principal

représentant Bruno Latour en offre un parfait exemple. Partant de la vie en laboratoire, et d'une déconstruction tant de l'objectivité scientifique que de l'idée de nature, Latour affirme que *Nous n'avons jamais été modernes* [Latour, 2003], montrant par là que, le travail de purification moderne – selon lequel l'être humain se séparerait de plus en plus par la science et la technique du monde extérieur naturel en le maîtrisant toujours davantage, pour ainsi concourir au Grand Partage moderne entre nature et culture – n'aurait jamais été que l'envers d'un formidable, quoiqu'impensé, travail de *traduction*, d'hybridation d'humains et de non-humains. En agissant sur la nature par la science et la technique, prétendument neutres, nous ne nous sommes pas rendus plus autonomes, nous n'avons en réalité jamais cessé

« de créer des mélanges de nature et de culture au sein de réseaux à l'architecture de plus en plus complexe où les objets et les hommes, les effets matériels et les conventions sociales seraient en situation de "traduction" mutuelle. » [Descola, 2005, p. 129]

En ce sens, nous n'avons jamais été modernes. Mais ce constat va plus loin puisque Latour estime que cette hybridation des êtres et des choses est *in fine* le lot commun de tous les peuples, pré-modernes et non-modernes. En somme, en dévoilant et en assumant l'envers de la modernité, nous reviendrions à la commune humanité dont le propre est de n'avoir jamais été véritablement humaine mais toujours cyborg.

En occultant toute dimension symbolique, culturelle, normative au nom d'un pragmatisme soi-disant plus « réaliste », Latour projette ainsi de manière implicite sur l'ensemble de l'histoire humaine une conception instrumentale de la perfectibilité humaine, appréhendée comme un processus technique anonyme d'hybridation des êtres et des choses. Le propre d'une telle démarche est non seulement de refouler l'historicité d'une telle conception instrumentale mais aussi d'occulter tout le versant éthico-politique moderne et par là l'ensemble des luttes sociales et politiques modernes qui ont concouru à une réelle autonomie humaine. De sorte qu'en définitive Latour défend sans surprise une forme d'émancipation essentiellement technoscientifique, qui consiste à encourager la transformation de la société en un véritable « laboratoire grandeur nature », un *collectif* regroupant et mélangeant indifféremment humains et non-humains, fonctionnant selon les règles d'une véritable *realpolitik technocratique et technoscientifique* [Cf., Latour, 2004]. Dans cette optique, comme le souligne très bien Alain Caillé:

« Rien dans le propos de Latour ne permet d'opposer quoi que ce soit aux OGM, aux biotechnologies ou à la modification infinie du génome par exemple, mais que tout y encourage. Dès lors que la voie préconisée est en fait celle

d'une association, et même d'une intrication toujours plus poussée entre l'humain et le non-humain et qu'aucun principe communautaire ne doit freiner l'expérimentation (fût-elle même "humaniste"), la seule chose qu'il reste à faire est de regretter que le processus de liquidation de l'humanisme traditionnel n'aille pas assez vite. » [Caillé, 2001, p. 113]

Peter Sloterdijk

En finir avec l'humanisme, tel est du reste bien aussi la volonté clairement affichée du philosophe allemand Peter Sloterdijk, à l'origine comme on sait en 1999 d'une virulente polémique en Allemagne suite à la conférence depuis publiée sous le titre *Règles pour le parc humain* [Sloterdijk, 1999], réflexions reprises et approfondies dans *La domestication de l'être* [Sloterdijk, 2000].

Loin de réveiller le spectre de l'eugénisme nazi, comme certains l'on fallacieusement affirmé, Sloterdijk soutient en fait qu'à l'heure des nouvelles technologies de l'information et des biotechnologies, la volonté d'améliorer l'être humain par des moyens politiques et culturels se révèle obsolète. Il faut repenser l'être humain et son émancipation en dévoilant ce qui constitue, selon lui, le grand impensé de l'humanisme, à savoir :

« *L'homme lui-même est fondamentalement un produit et ne peut donc être compris que si l'on se penche, dans un esprit analytique, sur son mode de production.* » [Sloterdijk, 2000, p. 18]

L'impensé de l'humanisme tiendrait autrement dit à la croyance en une essence humaine intangible. Contre celle-ci, le philosophe fait appel à la notion de *néoténie*, concept qui renvoie à cette idée que l'être humain est un être qui naît prématuré, et qui, de ce fait, est un être fondamentalement inachevé, indéterminé. Quoiqu'en pense Sloterdijk, loin de s'opposer à l'humanisme des Lumières, il réhabilite son intuition fondatrice par ce concept de néoténie et l'idée d'*indétermination* qu'il implique. Mais, post-structuralisme oblige, le philosophe fait relever cette indétermination exclusivement de la technique, excluant encore une fois toute dimension symbolique, culturelle, historique, sociale. Ainsi, écrit-il à propos de l'être humain:

« *Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique.* Si l'on peut dire : "il" y a l'homme, c'est parce qu'une technique l'a fait surgir de la pré-humanité. Elle est proprement ce qui donne l'homme, ou le plan, sur lequel il peut y avoir l'homme. » [Ibid.]

Cette conception *anthropotechnique* (cyborg) de l'être humain, conduit alors Sloterdijk à réduire l'histoire humaine à une succession de *modes de*

production technique de soi de l'être humain. Il est alors évident qu'une telle conception anthropotechnique ou instrumentale de la perfectibilité humaine ne permet en rien d'instaurer une distance critique à l'endroit d'une modification biotechnologique de l'être humain, qu'elle encourage plutôt considérablement :

« Si la biotechnologie moderne va jusqu'à mettre en œuvre des interventions directes dans le "texte" génétique des individus humains, de tels ajouts seront eux aussi de nature anthropotechnique. » [*Ibid.*, p. 66]

En conséquence :

« Il n'arrive rien d'étranger aux hommes lorsqu'ils s'exposent à une nouvelle production et manipulation, et ils ne font rien de pervers lorsqu'ils se transforment par autotechnique. » [Sloterdijk, 1999, p. 89]

Et comme les moyens anthropotechniques ayant « pour contenu une modulation directe de l'être humain par des imprégnations civilisatrices » [*Ibid.*, p. 65] sont devenus inopérants à l'heure actuelle, la transformation biotechnologique de l'être humain ne peut que se présenter comme la seule voie émancipatrice possible. Reste à savoir, conclut néanmoins le philosophe, si l'humanité est prête à prendre la mesure de tels changements :

« l'évolution à long terme mènera-t-elle à une réforme génétique des propriétés de l'espèce – une anthropotechnologie future atteindra-t-elle le stade d'une planification explicite des caractéristiques ? L'humanité pourra-t-elle accomplir, dans toute son espèce, un passage du fatalisme des naissances à la naissance optionnelle et à la sélection prénatale ? Ce sont des questions dans lesquelles l'horizon de l'évolution commence à s'éclaircir devant nous, même si c'est d'une manière floue et inquiétante. » [Sloterdijk, 1999, p. 43]

Le transhumanisme

Pour terminer ce tour d'horizon du paysage théorique contemporain, lequel, à défaut d'être exhaustif se voudrait représentatif, nous ne pouvons éluder les penseurs appartenant à la mouvance dite du « transhumanisme ». Regroupant actuellement près de 5000 membres à travers la planète (selon leur site internet), fédérés autour de la World Transhumanist Association, rebaptisée en 2008 *Humanity +*, le transhumanisme a vu le jour aux Etats-Unis à la fin des années 1980 ⁷.

⁷ Pour une présentation approfondie de ce mouvement, on pourra consulter l'ouvrage journalistique d'Antoine Robitaille [Robitaille, 2007] ainsi que, dans une optique plus sociologique, la thèse de doctorat de Michèle Robitaille [Robitaille, 2009].

Comptant parmi leurs membres d'éminents scientifiques et intellectuels en sciences humaines et sociales, parmi lesquels Nick Bostrom, philosophe à l'Université d'Oxford, les transhumanistes militent explicitement pour la transformation nano-bio-technologique de l'être humain en vue d'accéder à un nouveau stade de l'évolution : le posthumain [Ramez 2005, Bostrom 2009]. Avant toute chose, il convient d'insister d'emblé sur la distance théorique qui sépare le transhumanisme des penseurs et courants post-structuralistes que nous venons d'évoquer qui s'opposent, ou s'opposeraient, pour la plupart à la conception que se font les transhumanistes de la perfectibilité humaine. Essentiellement parce qu'ils partent de présupposés singulièrement différents.

Le schéma post-structuraliste rejette *a priori* toute biologisation de l'être humain, et donc toute conception déterminisme biologisante de la perfectibilité humaine. L'être humain est un être indéterminé, co-constitué par la technique. Par contraste, s'appuyant explicitement sur les approches sociobiologiques et cognitivistes de l'être humain et de la société qui font aujourd'hui florès, le transhumanisme se situe dans une perspective anthropologique beaucoup plus triviale si l'on peut dire selon laquelle il existe bien une *nature humaine*, au sens biologique et fort du terme. Une nature qui est essentiellement technologique.

Contrairement aux penseurs post-structuralistes, les transhumanistes mobilisent alors une lecture *explicitement* déterministe de la perfectibilité humaine, celle-ci étant immédiatement et intégralement assimilée à une loi techno-logique de nature évolutionniste : un *techno-évolutionnisme*. Selon ce schéma téléologique, l'être humain s'acheminerait selon une loi immuable vers un nouveau stade de son évolution, nouveau et ultime stade associé à la *perfection technologique* :

« Evolution's grandest creation – human intelligence – is providing the means for the next stage of evolution, which is technology. » [Kurzweil, cité par Graham, 2002, p. 160]

Loin de signer la fin de l'humain dans une perspective catastrophiste comme chez Leroi-Gourhan ou comme chez Fukuyama aujourd'hui [Fukuyama, 2002], le posthumain signe au contraire ici dans une optique résolument optimiste sa pleine libération. En somme, un être plus qu'humain, « plus fort, plus intelligent, plus heureux », parce que libéré de tout déterminisme biologique, rendu maître et possesseur de sa propre nature.

Si les transhumanistes se réclament de l'humanisme des Lumières – et l'on peut dans une certaine mesure effectivement constater qu'ils

prolongent un versant de l'imaginaire humaniste de la perfectibilité humaine, celui scientifico-technique qu'illustrent Bacon ou Condorcet – force est toutefois de constater qu'ils en rejettent tout le versant éthico-politique. La volonté de maîtrise technoscientifique de la nature est en effet indissociable et en définitive largement subordonnée dans la pensée des Lumières à une quête d'autonomie sociale et politique, une volonté autrement dit d'améliorer les conditions de vie sociale, de contribuer à plus de justice et d'équité sociales.

Considérations totalement absentes du transhumanisme qui se situe dans une perspective résolument post-sociale, axée, dans une optique *libertarienne* en phase avec le *nouvel esprit du capitalisme*, sur une conception foncièrement *utilitariste, individuelle et biocentrée* de l'amélioration humaine. Aucune régulation politique et sociale ne doit venir entraver la marche techno-évolutionniste de l'humanité et la « décision » rationnelle qui revient à chacun, individuellement, de choisir grâce à la génétique les caractéristiques de ses enfants, de façonner son corps et son esprit selon ses propres désirs et selon les potentialités offertes par les biotechnologies ou la pharmacologie, ou encore de choisir de *vivre indéfiniment* – l'immortalité représentant la quête suprême du mouvement transhumaniste ⁸.

Loin d'être des universitaires et des chercheurs marginaux, les transhumanistes occupent pour nombre d'entre eux d'éminentes positions de pouvoir. En témoigne particulièrement le projet NBIC (« Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science »), projet à l'initiative de la National Science Foundation (NSF) et du Department Of Commerce (DOF) américains, qui vise la convergence des nouvelles technologies dans le but clairement affiché d'améliorer techniquement la condition humaine. Le rapport du projet publié en 2002 déclare ainsi :

« C'est un moment unique dans l'Histoire des réalisations techniques ; l'amélioration des performances humaines devient possible par l'intégration des technologies. » [Roco et Bainbridge, 2002]

Responsable de ce projet NBIC, en collaboration avec Mihail Roco, William Bainbridge, un haut fonctionnaire de la National Science Foundation, n'est nul autre que le rédacteur en chef de la revue de la *World Transhumanist Association*. C'est dire que l'idéologie transhumaniste, pour

⁸ Pour une analyse critique de cette volonté contemporaine de mettre à mort la mort dans nos sociétés occidentales, de plus en plus fascinées par les perspectives vertigineuses ouvertes par les « avancées » technoscientifiques et biomédicales, on consultera l'ouvrage très éclairant de la sociologue Céline Lafontaine, *La société postmortelle*, Le Seuil, 2008.

fantasmagique qu'elle soit, n'en exerce pas moins une influence politique aujourd'hui tout à fait prégnante.

Et cela en premier lieu parce qu'elle fait écho à des valeurs sociétales aujourd'hui communément partagées, tels le culte de la *santé parfaite* [Sfez, 2005], le culte de la performance et du dépassement de soi, ou encore l'impératif communément célébré de *s'adapter* au monde et aux logiques économiques et techniques, « parce que l'on n'a pas le choix ».

Pour conclure

Tenant toujours plus de l'*adaptabilité* technoscientifique que de la *création* social-historique, la conception de la perfectibilité humaine que se font, explicitement ou implicitement, de nombreux courants et penseurs contemporains en sciences humaines et sociales procède d'un retournement complet de son acception « humaniste ». Assurément révolutionnaire, cette mutation contemporaine de l'idée de perfectibilité ne l'est certainement pas au sens politique et fondamental du terme. Elle s'apparente davantage, pour reprendre les mots de Hannah Arendt, à :

« Un devenir-indifférent à la politique, qui équivaut à renoncer à la pensée et au jugement, à la lutte pour rendre à nouveau le monde humain. » [Arendt, 1995, p. 33]

Or cette démission est d'autant plus importante et inquiétante qu'elle se produit au moment historique et sociétal précis où, justement, tout horizon politico-historique tend à être considérablement occulté dans nos sociétés occidentales à la faveur de l'érection de la vie et de la santé en valeurs suprêmes.

Depuis la fin de la seconde guerre mondiale, soutient ainsi le sociologue Nikolas Rose, une nouvelle forme de biopouvoir, qu'il qualifie de *politique de la vie en soi*, travaillerait en profondeur nos sociétés occidentales [Rose, 2007]. Telle qu'il la conçoit, cette politique de la vie en soi, intimement liée à la culture capitaliste, institue comme unique horizon normatif la quête de la santé populationnelle et le prolongement de la vie individuelle [cf., également Lafontaine, 2008].

Dans cette perspective, le complexe biomédical et technoscientifique hériterait progressivement du projet politique moderne de perfectibilité. Cela ressort avec acuité lorsque l'on observe le champ médical. Au-delà de la fonction de guérison qui lui est traditionnellement dévolue, la médecine voit en effet désormais son champ d'action élargi à l'amélioration, à l'optimisation de l'être humain et de la vie en soi [Rose, 2007]. Du

diagnostic pré-implantatoire jusqu'à la médecine régénératrice, de la naissance jusqu'à la mort, pas un âge de la vie, pas un secteur de la société, n'échappe aujourd'hui à l'emprise technoscientifique et biomédicale. Au point que, selon la sociologue Karin-Knorr Cetina, la culture sociale des Lumières tendrait aujourd'hui à être supplantée par une authentique « culture de la vie »⁹, qui n'est jamais que l'envers d'une biologisation et d'un contrôle biomédical massifs de nos sociétés, nous éloignant toujours plus d'une réelle autonomie individuelle et collective.

Pour autant, il ne s'agit pas ici de succomber à une quelconque forme de pessimisme. Car, loin d'être confrontés à la fin de l'homme et à la fin de la perfectibilité humaine, nous faisons plutôt face à la victoire d'une conception de l'être humain et, comme nous avons essayé de le montrer, d'une conception de la perfectibilité humaine. Rien ne nous empêche donc aujourd'hui d'en proposer une lecture alternative. En commençant peut-être par réhabiliter, pour le renouveler en profondeur, ce versant éthico-politique de la perfectibilité. Placée sous le signe de l'*indétermination social-historique*, rien ne garantit ici l'émancipation effective de l'être humain, mais rien non plus ne vient en miner *a priori* la possibilité.

Cette indétermination social-historique ne représente-t-elle pas du reste le cœur de l'idéal démocratique, cette quête d'autonomie sociale et politique ? Et, finalement, pleinement assumée, ne constitue-t-elle pas la seule garantie pour les sciences humaines et sociales et, partant, pour la société de concevoir une perfectibilité qui soit véritablement *humaine* ?

Nicolas Le Dévédec

⁹ « Je pense, écrit-elle, que nous vivons un tournant large et global, comparable au sens large dans lequel les idées anthropocentriques ont dominé notre pensée par le passé. Cette évolution coïncide avec des changements historiques par lesquels la culture de l'humain et du social basée sur les idéaux des Lumières se vide de sa substance pour entrer dans une ère post-sociale. » [Knorr-Cetina, 2004, 32]

Bibliographie

- ARENDE H., 1995, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Le Seuil.
- BINOCHÉ B. (sous la dir. de), 2004, *L'homme perfectible*, Paris, Champ Vallon.
- BOSTROM N., SAVULESCU J., 2009, *Human enhancement*, Oxford, Oxford University Press.
- BOTTIGELLI E., 1998, « Introduction », dans Marx K., *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, p. 9-66.
- BRAUSTEIN J.F., 2009, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, Paris, PUF.
- CAILLE A., 2001, « Une politique de la nature sans politique. À propos des *Politiques de la nature* de Bruno Latour », *Revue du MAUSS*, n° 17.
- CASSIRER E., 2006, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette Littérature.
- CASTORIADIS C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil.
- COMTE A., 1995, *Leçons de sociologie* (Cours de philosophie positive. Leçons 47 à 51), Paris, Flammarion.
- COMTE A., 1996, *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard.
- CONDORCET, [1795] 1988, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion.
- DELEUZE G. ET GUATTARI F., 1980, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit.
- DESCOLA P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT M., 2004, *Sécurité, territoire et population. Cours au collège de France 1977-1978*, Paris, Le Seuil.
- FREITAG M., 1998, *Le naufrage de l'université, essais d'épistémologie politique*, Québec, Nota Bene.
- FREITAG M., 2002, *L'oubli de la société*, Québec, PUL.
- FUKUYAMA F., 2002, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique*, Paris, La Table Ronde.
- GENEREUX J., 2006, *La dissociété*, Paris, Le Seuil.
- GRAHAM E., 2002, *Representations of the Post/Human*, Manchester, Manchester University Press.
- HARAWAY D., 2007, *Manifeste Cyborg et autres essais*, Paris, Exils.
- HARDT M. ET NEGRI A., 2000, *Empire*, Paris, Exils.
- HUGUES J., 2004, *Citizen Cyborg*, Cambridge, Westview Press.
- HUNYADI M., 2004, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Le Seuil.
- KANT E., [1784] 1967, *Réponse à la question : Qu'est-ce que « Les Lumières ?*, Philosophie de l'histoire, Paris, Gonthier.
- KNORR CETINA K., 2004, « Au-delà des Lumières : l'essor d'une culture de la vie », *Biologie moderne et visions de l'humanité*, De Boeck, p. 31-45.
- LAFONTAINE C., 2004, *L'Empire cybernétique*, Paris, Le Seuil.
- LAFONTAINE C., 2008, *La société postmortelle*, Paris, Le Seuil.
- LATOURE B., 2003 (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LATOURE B., 2004 (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer la science en démocratie*, Paris, La Découverte.
- LAVAL C., DARDOT P., EL MOUHOUB M., 2007, *Sauver Marx ?*, Paris, La Découverte.
- LECOURT D., (sous la dir. de), 2004, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF.
- LEROI-GOURHAN A., 1964, *Le geste et la parole, vol. 1 et 2*, Paris, Albin Michel.
- LOTTERIE F., 2006, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC.
- PONS A., 1988, « Introduction », dans Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, p. 17-74.

- RAMEZ N., 2005, More than human. Embracing the promise of biological enhancement, New York, Broadway books.
- ROBITAILLE A., 2007, Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité, Québec, Boréal.
- ROCO M. C. ET BAINBRIDGE W. S. (sous la dir. de), 2002, Converging Technologies for Improving Human Performance, Arlington (Virginie), National Science Foundation.
- ROSE N., 2007, The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century, Princeton, Princeton University Press.
- ROUSSEAU J.J., 1964, Le contrat social, Paris, Gallimard.
- ROUSSEAU J-J., 1992, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Flammarion.
- SIMON P.J, 1997, Histoire de la sociologie, Paris, PUF.
- SLOTERDIJK P., 1999, Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger, Paris, Mille et une Nuits.
- SLOTERDIJK P., 2000, La domestication de l'être, Paris, Mille et Une Nuits.
- STAROBINSKI J., 1989, Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières, Paris, Gallimard.
- TAGUIEFF P-A., 2004, Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique, Paris, Flammarion.
- TAVOILLOT P.H. ET DESCHAVANNE E., 2007, Philosophie des âges de la vie, Paris, Hachette Littérature
- VANDERBERGHE F., 2006, Complexités du posthumanisme, Paris, L'Harmattan.
- VENN C., 2006, « The Enlightenment », Theory, culture and society, London, vol. 23 (2-3), p. 477-498.
- WIENER N., 1954, Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains, Paris, UGE, coll. 10/18.



La communication

Gaëlle Le Dref

L'homme face à l'évolutionnisme : *un animal paradoxal*

2009

En 1858, Alfred Russel Wallace (1823-1913) et Charles Darwin (1809-1882) font état conjointement de leur théorie de l'évolution naturelle ¹. L'idée d'un système de rapports nécessaires et permanents entre les êtres qui composent le monde animal et végétal disparaît ². Wallace et Darwin admettent tous deux, outre l'idée transformiste déjà largement admise et ayant été en particulier développée par Lamarck au début du siècle, « la lutte pour l'existence » comme loi naturelle générale du monde vivant.

En 1859 paraît *L'Origine des espèces*, qui fait état de cette théorie de l'évolution ou de la « descendance avec modification ». Elle est résumée par Darwin sous le concept de « Sélection Naturelle », qui n'est rien d'autre, une fois donnée la variabilité et l'hérédité, que l'effet nécessaire de la concurrence vitale unifiée sous le concept de sélection naturelle. À l'encontre des théories fixistes, catastrophistes et créationnistes, Darwin, en affirmant que tous les vivants descendent de formes inférieures, plus simples, selon la loi de la Sélection Naturelle, affirme du même coup que l'homme descend, lui aussi, de formes inférieures. Loin d'être une créature de Dieu achevée de tout temps ou plus simplement apparu immédiatement comme tel, l'homme est le produit d'un processus naturel, de lois physiques, au même titre que tout le règne du vivant. En 1871, *La Filiation*

¹ Cette « découverte conjointe » est parfois méconnue, Wallace s'étant finalement effacé derrière Darwin au moment de la déclaration officielle de « paternité » de la théorie. Si l'on veut des détails sur ce point, qui révèle finalement tout autant de l'histoire de l'idée d'évolution naturelle que de la biographie de ces deux fondateurs de l'évolutionnisme, on peut se reporter à Stephen Jay GOULD, *Le Pouce du panda. Les grandes énigmes de l'évolution*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1982, en particulier dans les chapitres intitulés « Sélection naturelle et esprit humain : Darwin contre Wallace » et « Au beau milieu de la vie ». S. J. Gould montre bien aussi à quel point les deux auteurs se sont ensuite écartés, Wallace étant, au contraire de Darwin, ce qu'on peut appeler un « hyper sélectionniste », ce qui l'a conduit *in fine* à une théorie dite de la « préparation », qui fait de l'homme la fin immanente de l'histoire naturelle. Pour une analyse plus précise de la théorie de l'évolution telle qu'elle s'est présentée à la fois et quelque peu différemment pour Darwin et Wallace, on peut lire Georges CANGUILHEM, *Les Concepts de « lutte pour l'existence » et de « sélection naturelle » en 1858 : Charles Darwin et Alfred Russel Wallace*, Paris, Les conférences du Palais de la Découverte, Série D, n°61, 1959.

² La théorie darwinienne de l'évolution est très largement et très rapidement acceptée parmi les scientifiques et les intellectuels, même si bien sûr on trouve une certaine résistance des adeptes du créationnisme.

de l'homme opère explicitement l'extension à l'homme de la théorie de la « descendance avec modification ». L'espèce humaine est étudiée comme n'importe quelle autre espèce et soulève les mêmes interrogations : Y a-t-il plusieurs races humaines, comment l'espèce humaine se situe-t-elle dans l'arbre de l'évolution, est-elle encore susceptible d'évoluer, est-elle toujours soumise au principe de la Sélection Naturelle, etc. ? En 1872, *L'Expression des sentiments* poursuit dans cette voie en établissant un parallélisme systématique entre les animaux et l'homme. Darwin y présente une éthologie évolutionniste comparative qui suggère largement une continuité entre le règne animal et humain, les différences apparaissant comme de degré et non de nature.

Si *L'Origine des espèces* rencontre un très grand succès et si la théorie de la Sélection Naturelle est admise par un très grand nombre de naturalistes, philosophes et intellectuels, elle subit cependant dans sa réception des interprétations et des adaptations qui n'ont rien d'anodines. Wallace aménage ainsi la théorie, dont il est pourtant lui-même un des premiers instigateurs, et publie en 1870, donc à l'époque même où Darwin réaffirme la filiation animale de l'homme³, *Contributions to the Theory of Natural Selection*. Il affirme dans ce livre l'exceptionnalité de l'homme et lui attribue une genèse et une place spéciale dans l'ordre du vivant. Il fait de l'homme le fruit d'une Intelligence Suprême qui lui aurait octroyé une fin plus noble. Wallace ne peut pas admettre, selon un raisonnement qui lui est propre, mêlant convictions spiritistes et sélectionnisme – position qui exclut toute place laissée au hasard dans le cours de l'évolution –, que l'esprit humain puisse être le simple produit de la Sélection Naturelle.

Cette vision particulière de Wallace de la théorie de la Sélection Naturelle, qui ménage un retour à une théologie physique, fondée cette fois sur une théorie scientifique largement validée, est loin d'être la seule réinterprétation de la théorie de l'évolution par sélection naturelle. Celle-ci fait souvent les frais de systèmes de philosophie morale et politique qui font de la lutte pour l'existence le centre de leur réflexion et qui assimilent plus ou moins explicitement l'évolution naturelle au progrès.

³ Darwin est cependant soutenu par certains naturalistes évolutionnistes tel que Thomas Henry Huxley (1825-1895) dont l'œuvre est tout à la fois soutien et hommage à celle de Darwin, et qui réaffirme ainsi avec insistance, face aux résistances diverses, la parfaite continuité entre le règne animal et l'espèce humaine, et, au-delà, dans tout le règne du vivant, ainsi qu'entre l'inanimé et l'animé, ceux-ci répondant aux mêmes lois physiques. Toute cette continuité n'empêche pas, selon Huxley, de considérer la spécificité de l'espèce humaine, produit particulier de l'évolution naturelle au sens où celui-ci s'en abstrait au moyen du langage et de la culture. On peut lire ces différentes hypothèses dans Thomas Henry HUXLEY, *Du singe à l'homme*, Paris, Scheicher Frères, 1910.

Ainsi, Spencer (1820-1903), qui publie *Les Premiers principes* en 1860, élabore un système synthétique, l'évolutionnisme, selon lequel tous les phénomènes humains sont soumis à la loi d'évolution. Il en va donc ainsi de la morale, de l'art, de la société, de l'économie... De là, Spencer déduit que l'homme doit se soumettre, afin de continuer sur la voie du progrès, aux lois qui régissent toute la nature, à commencer par la sélection qui apparaît chez lui sous l'expression de « survivance du plus apte ». Spencer donne ainsi naissance à ce qu'on a appelé par la suite le « darwinisme social », ancêtre de la sociobiologie, et qui prône un libéralisme intégral, qui doit permettre, mécaniquement, l'éviction des plus faibles et la promotion des meilleurs. Ces considérations sur l'animal humain rencontrent un très grand succès parmi les classes dominantes de l'époque, succès qui ne s'est pas démenti jusqu'à nos jours dans ses formes actualisées.

Face au libéralisme de Spencer, Galton (1822-1911) aménage lui aussi à nouveaux frais la théorie darwinienne de l'évolution et établit les principes d'un eugénisme politique. Selon lui, la sélection doit se poursuivre à l'égard des caractères intellectuels et, à cet effet, il faut engager une action de sélection artificielle institutionnalisée qui doit se substituer à la nécessité de la sélection naturelle. Il publie en 1869, *Hereditary Genius. An Inquiry into its Laws and Consequences*, dans lequel il expose qu'il est possible de produire une race d'hommes plus performante au moyen de mariages judicieux, de la même façon qu'on améliore une race animale par sélection artificielle. Il affirme avec force l'importance des institutions sociales car c'est d'elles que dépendent en effet l'amélioration ou la dégénérescence de l'espèce humaine. C'est dans *Inquiries into Human Faculty and its Development*, publié en 1883, qu'apparaît pour la première fois le terme « eugenic ». Galton recommande alors une forme douce de l'eugénisme, à savoir un eugénisme positif visant à « reconnaître les symptômes des lignées ou races supérieures, et à les favoriser de sorte que leur progéniture soit plus nombreuse et remplace graduellement celle de la vieille race ».

Dans tous les cas, et Spencer et Galton ont fait de très nombreux émules, il s'agit bien de reconnaître que l'homme est une espèce animale soumise aux mêmes lois que tous les êtres vivants. Cela implique que, en tant que tel, l'homme peut être domestiqué et sélectionné : les artifices sociaux et institutionnels sont chargés par ces auteurs de prendre le relais de la Sélection Naturelle, faisant de l'évolution humaine une marche vers le progrès. *In fine*, de par l'exceptionnalité de son esprit et de ses diverses facultés, l'homme se situe à la limite, voire serait susceptible de passer les bornes, de l'animalité. Ainsi, la « sortie » hors du champ de l'animalité par les évolutionnistes s'effectue paradoxalement sur fond d'animalisation ou de biologisation à outrance.

Aussi, si l'on parle bien d'*espèce* humaine comme on parle d'*espèce* animale, le concept de *genre* humain, au sens d'*humanité*, s'efface du même coup au profit d'une conception biologique. Par conséquent, rien n'empêche, en toute logique, de poser la question de l'existence des *racés* humaines, la variabilité des caractères humains légitimant une éventuelle taxinomie de son espèce particulière, et, par suite, celle de l'origine et de la place des différentes races dans le processus de la Sélection Naturelle et de la marche de la civilisation. Remarquons que le fait de considérer l'existence de races humaines n'implique pas nécessairement une pensée ou une philosophie raciste prônant la domination, l'exclusion ou l'élimination des races dites « inférieures ». C'est ainsi le cas de l'anthropologie de Darwin, qui non seulement condamne l'eugénisme comme indigne, mais encore lance un appel de tolérance et d'amour envers les races inférieures, dont il doute d'ailleurs par moments de la pertinence épistémologique.

Mais force est de constater que l'existence de races, voire de sous-espèces, est rarement mise en question, sinon jamais, par les naturalistes acquis à la cause de la Sélection Naturelle ou à celle de « la survivance du plus apte ». Les « darwiniens » élaborent très souvent des philosophies franchement racistes. C'est le cas de Galton ou de Spencer, déjà cités, mais c'est chez Haeckel (1834-1919) et ses disciples, ou encore chez Agassiz (1807-1873), que l'on trouve les formes les plus achevées de théories racistes évolutionnistes. Les espèces, sous-espèces et races se retrouvent alors prises dans une lutte pour l'existence, ce qui légitime chez Agassiz ségrégation et proposition d'*apartheid* ⁴, et chez Haeckel un combat à mort entre les nations, celles-ci représentant chacune idéalement une race. Pour de tels auteurs, la lutte pour l'existence et la Sélection Naturelle doivent se perpétuer par tous les moyens, et au sein du genre humain tout entier. Là encore, ces porte-parole de la cause darwinienne ont une postérité importante. La *Ligue moniste* fondée par Haeckel en 1906 sera une pensée précurseur de l'idéologie nazie ⁵ et le racisme scientifique qu'il a pu inspirer est loin d'avoir disparu aujourd'hui des mentalités.

Il apparaît donc que la reconnaissance du statut animal de l'homme donne lieu à des philosophies politiques et morales naturalistes où les concepts d'éducation et de liberté tendent à faire place aux notions de dressage, de sélection et d'instincts. Parallèlement, cette « animalisation » s'associe chez la plupart de ces naturalistes à un statut d'exceptionnalité

⁴ Ces propositions de ségrégation et d'*apartheid* prennent place dans le contexte de la guerre de Sécession et de la victoire du Nord sur le Sud.

⁵ Elle inspira entre autre la création des Lebensborn.

accordé à l'espèce humaine dont l'évolution prend la forme d'un progrès et d'un perfectionnement vers un au-delà du devenir-animal. On ne reconnaît en définitive à l'homme son animalité que pour mieux l'en extirper. L'évolutionnisme établit un rapport paradoxal entre l'homme et l'animalité, qui induit une objectivation biologisante et un darwinisme social fait de sélection et de domestication, dont la justification dernière se trouve être une sortie hors de l'essence animale de l'homme. Il n'est pas question que l'homme demeure un être vivant médiocrement rivé à son animalité. Les darwiniens qui font profession de philosophes et d'idéologues formalisent ainsi une sorte de dialectique matérialiste dont l'aspect paradoxal dissimule souvent mal contradiction logique et incohérence.

La reconnaissance de l'animalité humaine ne s'accompagne donc pas nécessairement d'un regain de modestie quant au statut de l'humanité dans le monde, ni encore d'une particulière sympathie pour les autres animaux, ni mêmes pour les différentes races humaines dont on affirme l'existence. L'évolutionnisme, malgré son apparent continuisme, est un naturalisme ambigu : il n'accepte généralement pas la communauté d'essence entre l'homme et l'animal, ni même, au fond, la naturalité de l'homme tel qu'il existe.

Nous nous proposons d'analyser ces différents pans et étapes de l'évolutionnisme tel que présenté dans cette introduction afin de montrer comment celui-ci part de la théorie de la Sélection Naturelle et donc de la continuité de nature entre l'homme et l'animal, instaure dans le même temps l'exceptionnalité de l'homme et parvient au terme de ses développements à une utopie tout aussi bien post-humaine que post-animale.

De la théorie de la Sélection Naturelle à la continuité de nature entre l'homme et l'animal

La Sélection Naturelle, principal moteur de l'évolution, sous-tend variabilité aléatoire et hérédité des caractères ainsi que l'expose Darwin à la fois dans *L'Origine des espèces* et *La Filiation de l'homme*. Si Darwin fait bien de la Sélection Naturelle la cause principale, il ne cesse de répéter que celle-ci n'est sans doute pas la cause unique de l'évolution et que la variabilité des caractères, en particulier, n'est pas nécessairement aléatoire et :

« qu'un grand poids doit être attribué aux effets héréditaires de l'usage et du défaut d'usage, pour ce qui est à la fois du corps et de l'esprit [...] à l'action directe et prolongée du changement des conditions de vie [...] aux retours occasionnels à des structures antérieures (sans) oublier ce que j'ai nommé croissance "corrélée". »⁶

Autrement dit, Darwin croit à la théorie des caractères acquis, adhère en partie à l'adaptationnisme, accorde de l'importance à l'atavisme et prend en compte les théories du développement (c'est-à-dire au fait qu'au cours de l'ontogenèse, la modification du développement d'un organe peut être corrélé à, ou entraîner, d'autres variations organiques).

La théorie Darwinienne est une théorie de la descendance avec modifications, de la même manière que le transformisme de Lamarck (1744-1829), et, comme telle, elle implique un continuisme. Il y a continuité fondamentale entre toutes les formes de vie, de la plus simple à la plus complexe. Darwin va jusqu'à y ajouter un gradualisme, à savoir l'hypothèse selon laquelle les passages d'une espèce à une autre se font par changements progressifs et insensibles. Pour Darwin, l'évolution naturelle ne fait pas de « sauts ». Il est donc hors de question de penser la singularité de l'espèce humaine comme le produit d'un bond de l'évolution. L'homme n'a jamais été un « monstre prometteur », selon l'expression de Richard Goldschmidt (1878-1958) dans *La Base matérielle de l'évolution* (1933), apparu brusquement au terme d'une mutation majeure⁷ qui se serait ensuite propagée et stabilisée dans une descendance suffisamment nombreuse pour composer une nouvelle espèce.

Or, pour prouver ou démontrer que l'homme est le fruit de l'évolution naturelle et donc qu'il descend de quelque forme inférieure, il faut pouvoir montrer qu'il est capable de variabilité et que si variations il y a, elles sont transmissibles selon les mêmes lois que chez les animaux⁸. Et si l'homme est susceptible de variabilité, on peut se demander légitimement si l'espèce humaine est composée de sous-espèces ou de races et si la loi de Sélection Naturelle est opérante pour l'espèce humaine telle qu'elle existe dans sa forme actuelle.

À cette série de questions, Darwin répond systématiquement par la positive dans *La Filiation de l'homme*. Cela implique que l'homme est un vivant comme les autres et donc qu'il descend de formes inférieures, celles-

⁶ Préface de *La Filiation de l'homme*, traduction Michel Prum.

⁷ Le terme de « mutation » est bien sûr anachronique, mais c'est ainsi que cela serait dit en termes contemporains.

⁸ Voir Charles DARWIN, *La Filiation de l'homme et la Sélection liée au sexe*, Paris, éd. Syllepse, 2000, 2^e tirage, p. 88.

ci ayant laissé leurs empreintes à travers différents traits de l'espèce humaine. Darwin conclut que la croyance en la création séparée n'est finalement que superstitions sans fondement. Face aux nombreuses preuves observables de notre ascendance dans la structure et le développement comparés de l'homme et des autres mammifères :

« ce n'est rien d'autre que notre préjugé naturel, et cette arrogance qui a conduit nos ancêtres à prétendre qu'ils descendaient de demi-dieux, qui nous fait hésiter devant cette conclusion. »⁹

La singularité de l'homme n'est ainsi pas exceptionnalité, du moins au regard des lois de la nature. Cette « merveille et gloire de l'univers » qu'est l'homme n'est donc ni un miracle ni l'effet d'une cause transcendante.

Darwin est très conséquent : il prend la mesure tant de sa théorie de la descendance avec modification que des observations « de terrain ». Ainsi, pour Darwin, ce n'est pas seulement dans la structure corporelle qu'il faut chercher la filiation de l'homme. Celle-ci se manifeste tout autant au niveau de son intellect que de ses comportements. Darwin se livre donc à une éthologie comparée de l'homme et des autres animaux. Ainsi constate-t-il une gradation et une évolution dans les facultés morales et mentales et en déduit-il que ce qui donne cette impression d'évolution « incomparable » de l'homme tient en fait à ses hautes facultés intellectuelles et à son langage articulé, qui en plus de ses instincts sociaux très développés, lui permettent d'éduquer sa progéniture et d'opérer ce qu'il est convenu d'appeler le passage de la nature à la culture.

Dès lors, même le sens moral ou le sens esthétique, sans parler de facultés intellectuelles telles que la mémoire ou la faculté de délibérer, ou émotionnelles, comme l'affection ou la colère, existent chez les animaux, bien que sous des formes parfois extrêmement frustrées. Ces facultés présentes à l'état primitif chez les animaux sont les préalables indispensables aux facultés développées chez l'homme. Elles préparent, en termes logiques – et non théologiques ou finalistes –, à l'humanité¹⁰.

Il n'est pas scandaleux de parler de l'intelligence d'un animal, car il est nécessaire d'interpréter comme tel, au sein de la théorie de l'évolution, chacun des effets positifs d'une conduite autocorrective retenue par la sélection naturelle. C'est un *primordium* de manifestations plus puissantes

⁹ *La Filiation de l'homme*, op. cit., p. 107-108.

¹⁰ De la même façon que chez Aristote dans le *De Anima*, l'âme végétative prépare à l'âme motrice et désidérative, qui elle-même prépare à l'âme intellectuelle. Chaque étape du vivant ainsi exprimé est donc clairement distinguée et hiérarchisée, quoique Aristote précise bien que l'animal est déjà parfait, en même temps qu'est affirmé la continuité des vivants entre eux.

de l'intelligence rationnelle. De même trouve-t-on dans le règne animal des *primordia* du sentiment de la beauté, du langage, de l'art, de la technique, de la socialité, des sentiments moraux, de l'apprentissage. Pour être des réalités et des activités humaines, ces termes, dont la signification propre ne doit être rapportée qu'à l'humain pour que leur usage reste légitime, peuvent servir à désigner des éléments de la vie animale¹¹. Ainsi Darwin peut-il dire :

« tout animal, quel qu'il soit, doué d'instincts sociaux bien affirmés incluant les affections parentales et filiales, acquerrait inévitablement un sens moral ou conscience, dès que ses capacités intellectuelles se seraient développées au même point, ou presque, que l'homme. »¹²

Nous avons dit, plus haut, que Darwin avait répondu par la positive à l'ensemble des questions posées sur la place de l'homme dans la nature. Ainsi, l'homme descend bien de quelque forme inférieure. Il est susceptible comme tout être vivant de variabilité. Celle-ci se manifeste aussi bien entre les individus qu'entre les différentes races. L'homme peut aussi transmettre par l'hérédité les plus hautes facultés comme les tares. Enfin, soumis aux mêmes lois de la nature que n'importe quel animal, la Sélection Naturelle continue son œuvre, mais cette fois non tant entre les individus – ce qui est le processus normal au sein de la *nature*, qu'entre les différentes races – celles-ci ayant évolué différemment du fait de la *culture*. Selon Darwin, mais aussi T. H. Huxley, qui ne s'en réjouit pas, les races dites inférieures sont vouées à l'extinction au même titre que les grands singes, selon un processus qui tient tout autant de la Sélection Naturelle que du « choc des civilisations » et les supérieures (pour ne pas dire *la* supérieure tant il est entendu qu'est ainsi désignée la race blanche de culture occidentale) sont promises à toujours davantage de perfection -même si Darwin précise que le progrès n'est pas inéluctable.

Au final, Darwin évite l'écueil de la préparation, dite aussi théorie de la prédestination, ou du finalisme, la version moderne de cette lecture de l'évolution étant la « prévisibilité ». Il ne réintroduit pas de théologie physique. Il n'érige pas de barrière entre le reste du monde animal et l'homme, mais il établit au contraire une continuité totale. L'homme n'est pas une exception. Il n'échappe pas aux lois de la nature. Pour autant, sa singularité n'est pas niée.

Après *L'Origine des espèces*, de nombreux auteurs écrivent sur cette filiation et continuité de l'homme avec l'animal et élaborent à partir de là

¹¹ Ces dernières remarques sont empruntées à Patrick Tort dans sa préface de *La Filiation de l'homme* (déjà cité).

¹² *La Filiation de l'homme*, op. cit., p. 184.

des systèmes philosophiques ou idéologiques qui prétendent à l'objectivité sous prétexte de cette assise scientifique. Nous l'avons dit plus haut : le darwinisme s'est vite mué en darwinisme social et théorie eugéniste.

Il est devenu coutumier en philosophie des sciences ou en épistémologie d'opposer Darwin, scientifique et philanthrope, à ses mauvais disciples – racistes, eugénistes et inégalitaristes. Pourtant, on l'a vu, Darwin n'hésite pas à parler de races inférieures et supérieures, à utiliser les termes de perfection et de progrès, à évoquer l'extinction des races inférieures comme une sorte de nécessité naturelle, et par ailleurs, tombe d'accord avec Galton sur un point : l'espèce humaine est menacée de dégénérescence biologique du fait qu'elle protège ses membres les plus fragiles et les plus faibles. Précisons qu'en revanche, il condamne moralement l'eugénisme ainsi que l'abandon des institutions d'assistance. Il est probablement naïf, voire faux, d'opposer ainsi Darwin et tous ceux qui sont à l'origine du darwinisme social et de l'eugénisme, comme ayant été des darwiniens ratés ou pervers.

Sans doute serait-il plus juste de dire que l'idéologie n'était déjà pas absente de l'œuvre de Darwin, et que, bien qu'il élabore une éthique matérialiste fondée sur la sympathie universelle élevée au rang de devoir moral, il offre des arguments scientifiques à tous ceux qui, et ils étaient fort nombreux à cette époque, pensent l'humanité ou leur nation menacée de dégénérescence¹³, que ce soit par le métissage, la procréation invasive des faibles, des fous et des brutes ou l'arrivée de migrants indésirables de races « inférieures ».

De la singularité à l'exceptionnalité de l'espèce humaine

Ce qui distingue réellement, d'un point de vue épistémologique, le darwinisme social de la théorie de la Sélection Naturelle telle que d'abord exposée par Darwin, c'est que l'homme n'est plus simplement un animal singulier mais un animal d'exception : il surpasse l'ensemble des vivants en entrant dans la culture. Alors que Darwin maintenait une frontière ouverte entre animalité et humanité, nombreux sont ceux qui vont réinstaurer subrepticement une frontière aux bornes infranchissables.

Être d'histoire et créateur d'un monde propre, non soumis à son environnement, l'homme devient pour les évolutionnistes l'espèce en qui

¹³ On peut lire à ce sujet André PICHOT, *L'Eugénisme ou les Généticiens saisis par la philanthropie*, Paris, Hatier, 1995.

coïncident évolution et progrès. Il est, en effet, le seul à pouvoir contrôler biologiquement, par des mesures sociopolitiques en particulier, son propre progrès en tant qu'espèce, ce que nul autre animal ne peut faire. La civilisation, pour reprendre les termes de Peter Sloterdijk, fait ainsi office de véritable « couveuse »¹⁴. Le darwinisme social et ses avatars, sous couvert d'un discours scientifique mettant en avant la continuité entre l'homme et l'animal, font œuvre en réalité d'un vaste récit, pris entre l'utopie et le mythe, mettant en scène l'homme s'arrachant à sa condition animale. C'est donc l'exceptionnalité de l'espèce humaine, animal de culture et de civilisation, qui fonde dans un second temps l'idéologie évolutionniste.

Cette exceptionnalité apparaît en fait déjà chez Darwin de façon indirecte dans *La Filiation de l'homme*, lorsqu'il opère un glissement entre observations éthologiques et biologiques d'une part, et anthropologie d'autre part. Il décrit ainsi longuement comment l'homme, développant l'instinct de sympathie et les instincts sociaux en général, en même temps que ses facultés intellectuelles, tend à fonder des sociétés où sont instaurées aides et assistances aux plus faibles et fragiles des individus. L'homme est, selon Darwin, le seul animal à agir ainsi au-delà des liens filiaux ou de parentèles. Il doit donc son statut d'exceptionnalité, sa « dignité » selon le terme utilisé par Darwin, à sa capacité à être moral, c'est-à-dire à faire preuve de sympathie sans être motivé par un lien direct de parenté ou un intérêt égoïste à court terme. L'instinct-vertu de sympathie s'étend ainsi, d'un point de vue tant évolutionniste qu'historique, à la tribu, la nation, et, progressivement, aux autres nations et aux autres races, et, pour finir, aux animaux. L'espèce humaine gagne en humanité ce qu'elle perd en patrimoine biologique et, conclut Darwin, c'est par cette humanité fondée en dernier ressort sur le sentiment et l'entendement à la fois, qu'existe le « devoir moral » tel que décrit par Kant. En d'autres termes, Darwin élabore une généalogie de la morale matérialiste et immanentiste, fondée sur la continuité des caractères entre l'animal et l'homme, d'où il en déduit dans un apparent paradoxe, son exceptionnalité.

Le paradoxe n'est en effet qu'apparent car, en fait, la double apparition de la morale et de la civilisation obéit à la loi de la Sélection Naturelle. Celle-ci instaure ainsi sa propre rupture, la fin de sa propre effectivité en sélectionnant chez l'homme des instincts et caractères anti-sélectifs, conduisant à protéger et aider les plus faibles. La Sélection Naturelle entraîne sa propre disparition dans le cas de l'évolution humaine. C'est ce que Patrick Tort appelle « l'effet réversif de l'évolution », qui décrit donc une rupture dans la continuité, un véritable mouvement dialectique. C'est

¹⁴ Peter SLOTERDIJK, *La Domestication de l'Être*, Paris, Mille et une nuits, 2000.

sur le fondement de cette anthropologie naturaliste non biologisante – puisque le fait moral s’émancipe de toute condition matérielle et fonde *la morale* et le droit – que Darwin exprime ses espoirs d’une humanité future meilleure, privilégiant la bienveillance envers autrui et permettant institutionnellement le développement des facultés intellectuelles et créatrices.

C’est donc l’éducation et des dispositions socio-politiques qui doivent, en pratique, améliorer l’espèce humaine et l’éloigner toujours davantage de son état primitif et sauvage. Dans le cas contraire l’homme, animal singulier, n’a rien d’exceptionnel. Son exceptionnalité est en quelque sorte en devenir permanent et jamais définitivement acquise, la barbarie menaçant toujours la civilisation, même la plus ancienne. Ainsi, si Darwin accorde une certaine exceptionnalité à l’homme, il n’en fait pas un état et encore moins une essence mais plutôt une puissance d’être. Son exceptionnalité est à réaliser à partir de son animalité par le biais de l’entendement qui doit faire de l’instinct de sympathie le fondement d’une éthique de la responsabilité envers autrui.

De la même façon que l’on a avec Darwin une éthique naturaliste non biologisante, l’ébauche de projet politique que l’on peut déduire de son anthropologie n’est elle-même pas fondée sur des critères biologiques : pour lui, il n’est pas question de sélectionner les individus de quelque manière que ce soit. Il n’en est pas de même pour la plupart de ses successeurs. Car s’ils retiennent l’idée d’améliorer l’espèce humaine sur la base de son exceptionnalité, c’est sur le support de la nature biologique animale de l’homme. Il s’agit, d’une manière générale d’obéir et même de faire respecter la Sélection Naturelle, élevée au rang de principe moral et politique. Promouvoir le progrès du genre humain, c’est alors améliorer l’espèce ou la race d’un point de vue biologique. Progrès et évolution sont rendus conceptuellement synonymes et par conséquent les lois humaines doivent prendre modèle sur les lois de la nature. Plutôt qu’éduqué, l’homme est donc élevé et domestiqué. Or, l’élevage implique le contrôle de la reproduction et la sélection des individus par des mesures eugénistes, aussi bien négatives que positives, ainsi que le préconisent Galton ou Haeckel. La domestication, elle, implique la soumission aux impératifs sociaux ou communautaires, idée que Haeckel développe particulièrement.

Tel est le paradoxe, non résolu celui-là, du darwinisme social, et plus tard de la sociobiologie : *on prétend sortir l’humain de ses bas instincts et de sa barbarie, de sa médiocrité animale, tout en le rivant à ses déterminations biologiques.*

L'instinct menace l'état de civilisation mais les liens sociaux font obstacle à la lutte pour la vie et affaiblissent l'humanité. Si Darwin résolvait la contradiction en instaurant à la fois une rupture et une continuité entre la morale et la civilisation d'une part et les lois de la nature d'autre part, au profit d'un discours distinct sur les questions humaines et les problèmes biologiques, le darwinisme social et la sociobiologie n'y parviennent pas et sapent les fondements de la morale et de la démocratie participative et représentative d'un seul mouvement.

De la morale ne reste en effet qu'une éthique devant s'inspirer des comportements animaux, glissement d'autant plus facile à effectuer que ceux-ci auront été préalablement décrits en termes anthropomorphiques¹⁵ et, concernant la politique, il ne reste qu'une seule possibilité : la biocratie, menée, on s'en doute, par des experts agissant au nom du bien de l'humanité toute entière. Ainsi, le totalitarisme apparaît comme une forme particulièrement adaptée à ces projets grandioses, qu'ils soient conservateurs ou progressistes, de droite ou de gauche.

Des contemporains de Darwin aux plus actuels de nos sociobiologistes, tel que Richard Dawkins, la liste est longue de ceux qui se sont enflammés, en général avec de très bonnes intentions envers l'entité abstraite du genre humain (plus rarement envers les individus concrets), dans la logique de l'amélioration de l'espèce humaine sur le fondement de logiques biologisantes. Citons, par exemple, Alexis Carrel et Charles Richet, Haldane, Julian Huxley et Hermann Müller, et les découvreurs de la structure de l'ADN, Watson et Crick, tous, penseurs et scientifiques se réclamant de l'évolutionnisme et dont les œuvres ont eu un immense succès, malgré des projets politiques eugénistes affichés. Pour tous ces auteurs, l'homme doit dépasser son essence actuelle sur la base de ses déterminations biologiques, sortir de sa basse animalité par les lois mêmes qui régissent sa nature animale. L'humanité doit renaître à elle-même ou naître enfin, se transcender, en se soumettant aux lois des ingénieurs du vivant, de ceux qui connaissent tout à la fois la fin surnaturelle de l'homme et les déterminations biologiques qui le gouvernent.

Une utopie post-humaine et post-animale

In fine, l'évolutionnisme, dans ses différentes manifestations philosophiques et idéologiques, tend à élaborer des utopies dominées par l'idée du surhomme ou d'une post-humanité. Les faibles, les malades, les fous, les homosexuels, les handicapés mentaux, les infirmes, les délinquants

¹⁵ C'est ce que fait, par exemple Edward O. Wilson en fondant la sociobiologie.

– mais la liste n'est pas exhaustive et elle varie selon les auteurs – voient leur disparition ou leur éradication régulièrement annoncée par les prophètes du tout-biologique.

Constatant que les hommes ont besoin de croire, Wilson ne dit-il d'ailleurs pas que « l'épopée évolutive » est le « meilleur mythe »¹⁶ que l'on puisse proposer aux populations afin d'orienter les énergies ? L'éviction des inférieurs, quelle que soit la normativité mise en œuvre, est le programme de tout système ayant pour principe ultime la loi de sélection naturelle. Ses promoteurs se sentent en charge du troupeau humain et se veulent des bergers attentifs, soucieux d'éliminer les éléments indésirables. Gardiens aujourd'hui du patrimoine génétique comme ils l'étaient autrefois de l'ordre moral et de la pureté du sang, les évolutionnistes sont passés d'un racisme et d'un inégalitarisme traditionnels à ce qu'on appelle parfois « racisme du gène » et à un spécisme dont le cœur se trouve dans la volonté d'orienter l'espèce humaine définitivement hors du destin animal que la nature lui a donné.

Ainsi, l'idée de modifier l'espèce humaine au moyen des biotechnologies pour constituer une nouvelle espèce « évoluée », loin de la nature primitive, trouvent-elles de plus en plus d'échos dans la littérature ou la philosophie. Certains, comme Macfarlane Burnet, prix Nobel en 1960¹⁷, envisage sérieusement d'aboutir à une humanité où les êtres supérieurs et les êtres inférieurs seraient séparés grâce à un système de castes héréditaires, l'effet espéré étant la subdivision à terme du genre humain en deux espèces distinctes.

Aussi folle que puisse sembler une telle perspective, elle n'est pourtant pas si éloignée d'une réalité en train d'émerger et elle n'est pas seulement le fait de quelques individus isolés, misanthropes et irrationnels. En effet, l'opinion, scientifique ou non, est inconsciemment imprégnée par les idées du darwinisme social et de la sociobiologie. Il est commun d'entendre que certains dons sont innés – comme certaines déviations –, que le racisme a des bases scientifiques, que la libre concurrence est plus favorable à la société qu'un encadrement étatique ou que l'on doit tout mettre en œuvre pour établir une « méritocratie ».

Plus insidieusement, l'eugénisme est lui aussi devenu une pratique courante et tolérée à travers ce qu'on appelle « l'eugénisme libéral » ou

¹⁶ *Sur la nature humaine* (1978).

¹⁷ *Endurance of Life. The Implications of Genetics for human life* (1978).

individuel¹⁸. Le diagnostic préimplantatoire (DPI) ou prénatal, suivi de la possibilité de sélectionner et d'éliminer le ou les fœtus ou embryons anormaux, est un eugénisme qui ne dit pas son nom. Les naissances d'enfants trisomiques deviennent inexistantes en Occident, par exemple. Toute naissance n'est pas désirable aux yeux de la société et les individus intègrent ce fait dans leur décision de garder ou non un enfant. Si aujourd'hui seules certaines maladies particulièrement graves et mettant le diagnostic vital en jeu peuvent justifier d'un avortement thérapeutique, il n'est pas exclu que, demain, la présence de gènes, que l'on aura découvert, prédisposant à l'homosexualité ou à l'obésité ne soit pas considérés comme rédhibitoires pour l'enfant à venir, étant donné l'état de la société censée l'accueillir. La sélection humaine a lieu dès aujourd'hui, elle n'est ni un souvenir du passé ni une vision d'avenir inquiétante. L'absence de structures d'accueil pour les « anormaux », la possibilité de l'avortement thérapeutique ou encore la stérilisation des handicapés mentaux – permise par la loi du 4 juillet 2001 en France, y compris sans l'autorisation de l'intéressé(e) – sont des illustrations de l'eugénisme contemporain – largement de type négatif.

Le DPI et une connaissance plus approfondie du génome sont des outils sur lesquels nos ingénieurs biologiques et gardiens de troupeau fondent souvent leur espoir pour transformer l'humanité et l'emmener vers un futur meilleur mais les potentialités restent faibles : le fantasme du tout-génétique¹⁹ a fait long feu et le diagnostic préimplantatoire et l'avortement thérapeutique ne peuvent servir de base à une solution globale simple pour l'amélioration de l'espèce humaine. En revanche, le développement des biotechnologies entrouvre une nouvelle voie : celle de modifier directement la nature humaine dans son corps avant ou après la naissance. Si cela n'est pas encore d'actualité – à l'exception de quelques exploits médicaux –, l'idée a enthousiasmé de nombreux penseurs qui y ont vu là le moyen de transcender enfin notre humanité animale et qui se sont fait appeler fort logiquement les transhumanistes²⁰. Le surhomme prend forme dans les esprits : puissant, maître de ses émotions, ignorant la souffrance et baignant dans l'ataraxie, en somme, sans plus aucune des caractéristiques de l'existence qui appartiennent à la vie animale sensible. Dans l'utopie

¹⁸ On peut lire à ce propos Jean GAYON et Daniel JACOBI (dirs.), *L'Éternel retour de l'eugénisme*, Paris, PUF, 2006.

¹⁹ Que l'on peut résumer par la formule « un gène est égal à un caractère phénotypique », c'est-à-dire une sorte d'équivalence mécanique entre le génotype et le phénotype.

²⁰ Bien que ne se réclamant pas nécessairement de ce titre, Henri ATLAN (voir en particulier *L'Utérus artificiel*, éd. Seuil, 2005) en France et Peter SLOTERDIJK en Allemagne, qui se réclame d'ailleurs d'un « post-humanisme » dans *Règles pour le parc humain*, éd. Mille et une nuits, 1999, peuvent être considérés comme des représentants du transhumanisme.

post-humaniste, c'est donc finalement l'homme en tant que vivant que l'on veut faire disparaître.

La théorie de l'évolution telle qu'énoncée par Darwin a donné lieu à l'évolutionnisme et à sa conception très particulière du rapport de l'homme à son animalité et à la vie. Le concept de Sélection Naturelle qui affirme la filiation animale de l'homme n'induit pas *a priori* de l'objectiver en son entier. Pourtant, cette tendance idéologique à la biologisation de l'humain est remarquablement durable et influente.

Finalement, sous couvert d'un naturalisme affiché, darwinisme social, sociobiologie et transhumanisme ou toute autre utopie post-humaniste, ne mettent en avant la communauté de nature de l'homme avec l'animal que pour mieux l'en abstraire. On n'assiste pas tant à la réduction de l'homme à son animalité qu'à *la négation de l'animalité*. Animalité et humanité sont niées dans un même mouvement logique à la fois anti-naturaliste et anti-humaniste. L'humain est nié en même temps dans le fait d'être simplement vivant et dans son humanité. Il est ramené à de l'inerte, soit comme simple chose matérielle soit comme idée abstraite. L'évolutionnisme propose des réponses simples à la complexité de la question humaine. Elle tente de *résoudre*, sinon de *dissoudre* celle-ci dans une démarche qui n'a rien d'inoffensif en termes éthiques et politiques, et qui, contrairement aux apparences, n'a rien non plus de scientifique.

Gaëlle Le Dref
doctorante à l'Université de Strasbourg.

Gaëlle Le Dref, « L'homme face à l'évolutionnisme : un animal paradoxal »,
Le Portique, revue de philosophie et de sciences humaines, n°23-24 | 2009.
URL : <<http://leportique.revues.org/2451>>

Nicolas Le Dévédec et Fany Guis

L'humain augmenté, un enjeu social

juillet 2012

Résumé :

« *Human Enhancement* » est l'expression aujourd'hui consacrée pour désigner l'« amélioration » technique des performances humaines, aussi bien physiques, intellectuelles qu'émotionnelles. Source d'inquiétude pour les uns, motif d'espérance pour les autres, l'augmentation de l'humain soulève un nombre considérable de débats. Ceux-ci se caractérisent cependant par l'évacuation de toute dimension sociale et politique du sujet. Au regard de deux ensembles de pratiques contemporaines, la consommation de médicaments psychotropes et le recours aux nouvelles technologies reproductives, cet article abordera les problèmes de la médicalisation de la société et de l'instrumentalisation de l'humain que recouvre l'humain augmenté.

Mots-clés : technosciences, transhumanisme, bioéthique, médicalisation

« *Human Enhancement* » est l'expression aujourd'hui consacrée pour désigner l'« amélioration » technique des performances humaines, aussi bien physiques, intellectuelles qu'émotionnelles ¹. De la médecine anti-âge à la chirurgie esthétique, du dopage intellectuel à l'ingénierie génétique, des implants neuronaux à la nano-médecine, l'*augmentation de l'humain* renvoie à une diversité de techniques et de pratiques émergentes (Coenen *et al.*, 2009). Source d'inquiétude pour les uns, motif d'espérance pour les autres, elle s'impose comme un enjeu majeur des sociétés occidentales, soulevant un nombre considérable de débats ². Comme on a pu parler de

¹ À côté de cette expression anglophone est également utilisé le concept d'« anthropotechnie » (Hottois, 2002 ; Sloterdijk, 2000 ; Goffette, 2006), que le philosophe Jérôme Goffette définit comme suit : « anthropotechnie : art ou technique de transformation extra-médicale de l'être humain par intervention sur son corps » (Goffette, 2006 :69).

² On ne compte plus aujourd'hui les publications et événements scientifiques sur le sujet, ouvrages et articles académiques, rapports bioéthiques et gouvernementaux, colloques et actes de colloques (Bostrom & Savulescu, 2009 ; Savulescu *et al.*, 2011 ; Coenen, 2009). Si le débat est essentiellement anglophone, de récentes publications francophones abordent néanmoins le sujet (Goffette, 2006 ; Missa & Perbal 2009 ; Goffi & Missa, 2011 ; Maesttrutti, 2011).

Nano-Hype à propos de l'engouement pour les nanotechnologies (Berube, 2009), on pourrait désormais tout aussi bien parler d'*Enhancement-Hype*.

Les positions dominantes sur l'augmentation humaine, essentiellement anglo-saxonnes, dont il sera question dans cet article tendent cependant à évacuer toute dimension sociale et politique du sujet. D'un côté, l'opposition entre « transhumanistes » et « bioconservateurs » procède d'une conception naturalisée de l'humain. De l'autre, la position des penseurs bioéthiciens se revendiquant d'une « troisième voie » pragmatique relève d'une approche gestionnaire. À l'encontre tant des débats passionnés sur l'avenir de la nature humaine que des positions bioéthiques libérales, cet article mettra en lumière les enjeux sociaux de l'humain augmenté. Dans la lignée d'études sociologiques contemporaines, nous verrons que la consommation de médicaments psychotropes et le recours aux nouvelles technologies reproductives recouvrent les problèmes de la médicalisation de la société (Conrad, 2007 ; Collin, 2013) et de l'instrumentalisation de l'humain (Habermas, 2001 ; Labrusse-Riou, 2002).

Entre les transhumanistes et les bioconservateurs : un débat sur l'avenir de la nature humaine

Le débat sur l'amélioration des performances humaines a émergé au tournant du XXI^e siècle sous la forme d'une opposition tranchée entre les penseurs dits bioprogressistes et ceux qualifiés de bioconservateurs. Pour les premiers – principalement le mouvement « transhumaniste » – l'augmentation représente l'opportunité pour l'être humain de devenir l'artisan de sa propre évolution, la convergence des révolutions technologiques initiant selon eux une nouvelle Renaissance. À l'inverse, elle constitue pour les seconds une atteinte à la « nature humaine » et à nos valeurs les plus fondamentales.

Les transhumanistes

Issu de la cyberculture américaine des années 1980, le mouvement « transhumaniste » compte parmi les plus ardents défenseurs d'un humain augmenté³. Officialisé par la création en 1998 de la *World Transhumanist Association* (WTA), rebaptisée en 2008 *Humanity+*, le transhumanisme

³ Pour une présentation synthétique du transhumanisme, on se reportera en particulier à l'article de Hava Tirosh-Samuelson (2011). On consultera la thèse de la sociologue Michelle Robitaille pour une étude approfondie du mouvement (Robitaille, 2008).

désigne « le mouvement intellectuel et culturel qui affirme la possibilité et la désirabilité d'augmenter fondamentalement la condition humaine à travers les nouvelles technologies » (Bostrom, 2003). Loin d'être constitué de chercheurs marginaux, le mouvement compte parmi ses membres des figures renommées du monde académique, siégeant dans plusieurs comités de bioéthique et présidant de multiples *think tanks*, à l'image de son cofondateur, le philosophe suédois Nick Bostrom, diplômé de la *London School of Economics*, enseignant à l'Université d'Oxford, directeur du *Future of Humanity Institute* et du *Programme on the Impacts of Future Technology* de l'Université d'Oxford.

Le transhumanisme a bénéficié d'une importante couverture médiatique avec la publication en 2002 du rapport américain sur les NBIC (acronyme désignant les nanotechnologies, les biotechnologies, les technologies de l'information et les sciences cognitives), intitulé *Converging Technologies for Improving Human Performance* (Roco & Bainbridge, 2002). Commandité par la Fondation Nationale de la Science (NSF) et le Département de Commerce américain, ce rapport, dirigé notamment par le transhumaniste William Sims Bainbridge, stipule : « C'est un moment unique dans l'Histoire des réalisations techniques ; l'amélioration des performances humaines devient possible par l'intégration des technologies ». Influent, le mouvement transhumaniste associe différents penseurs qui, s'ils n'y sont pas rattachés officiellement, en défendent avec vigueur les présupposés. Le biophysicien Gregory Stock, auteur du best-seller *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future* (Stock, 2002) et le professeur de bioéthique Nicholas Agar dans *Liberal Eugenics. In Defense of Human Enhancement* (Agar, 2004), promeuvent ainsi une forme d'eugénisme libéral par l'usage des nouvelles technologies reproductives. Mentionnons également le cas exemplaire du philosophe John Harris, enseignant à l'Université de Manchester, qui considère dans son ouvrage *Enhancing Evolution* que l'augmentation de l'humain est non seulement profitable mais relève plus encore d'une *obligation morale* (Harris, 2007).

En permettant d'intervenir sur les mécanismes de la vie en soi, les technologies d'amélioration de l'humain offrirait pour ces penseurs l'opportunité de transcender nos limites biologiques actuelles pour passer d'une évolution subie à une évolution librement choisie (Harris, 2007 ; Bailey, 2005). L'être humain tel que nous le connaissons aujourd'hui ne serait qu'une forme transitoire de l'évolution :

« Transhumanism is a way of thinking about the future that is based on the premise that the human species in its current form does not represent the end of our development but rather a comparatively early phase » (Bostrom, 2003).

Devenir les « designers de notre évolution » (Young, 2005) pour nous rendre « plus qu’humains » (Raamez, 2005), telle est la promesse de l’homme augmenté que symbolise l’idée de « posthumain » :

« Transhumanists hope that by responsible use of science, technology, and other rational means we shall eventually manage to become post-human, beings with vastly greater capacities than present human beings have » (Bostrom, 2003).

Ces capacités plus grandes que les transhumanistes appellent de leurs vœux tiennent en une formule : « Devenir plus forts, plus intelligents, plus heureux et vivre plus longtemps, voire indéfiniment ». *Plus forts*, par l’élaboration d’un corps plus résistant aux maladies, au stress, ou encore par l’amélioration de l’acuité de nos sens ou la création de nouveaux sens. En somme, une *version 2.0* du corps humain (Kurzweil, 2003), telle que l’expérimentent aujourd’hui dans le domaine militaire les cyber-soldats appareillés d’exosquelettes. *Plus intelligents*, grâce au dopage cognitif que permettraient déjà certains médicaments – comme le Ritalin – ou l’implantation de puces électroniques et autres « *brain boosters* » (Bostrom & Sandberg, 2009 et 2006). *Plus heureux*, par un ensemble de procédés neuropharmacologiques par lesquels on atteindrait un état de « félicité perpétuelle », ainsi que le suggère le philosophe David Pearce dans son *Manifeste Hédoniste* (Pearce, 2006 ; Bostrom, 2003). Enfin, *capables de vivre plus longtemps*, voire indéfiniment. Par le biais de la médecine régénératrice notamment, la quête de l’immortalité constitue sans conteste la visée ultime de l’augmentation pour les transhumanistes ⁴ (Kurzweil & Grossman, 2006).

Dans tous ces domaines, les transhumanistes prônent le plus grand libéralisme à l’égard de l’usage des technologies d’amélioration. Chacun devrait être selon eux parfaitement libre d’y recourir. L’augmentation technique de l’humain ne comporte en effet pour les transhumanistes aucun risque fondamental. Non seulement elle ne se démarquerait pas de pratiques déjà existantes, le simple fait de s’habiller représentant déjà selon eux une forme d’optimisation de notre état physique comme boire un café stimule nos capacités intellectuelles ⁵ mais, plus radicalement encore, elle

⁴ Pour un aperçu exhaustif et critique de cette aspiration technoscientifique contemporaine à l’immortalité, on se reportera à l’ouvrage de la sociologue Céline Lafontaine, *La Société postmortelle*. (Lafontaine, 2008).

⁵ « *How is taking modafinil fundamentally different from imbibing a good cup of tea? How is either morally different from getting a full night's sleep? Are not shoes a kind of foot enhancement of our skin? A notepad, similarly, can be viewed as a memory enhancement [...]. In one sense, all technology can be viewed as an enhancement of our native human capacities,*

marquerait l'aboutissement naturel d'une histoire commencée à l'aube de l'humanité. Depuis toujours, l'humanité aurait cherché à améliorer ses performances :

« We didn't stay on the ground, we didn't stay on the planet, we're not staying within the limits of our biology » (Kurzweil, 2003).

Nous serions tous des *êtres-nés-cyborgs* (Clark, 2003).

Les bioconservateurs

L'humain augmenté soulève à l'inverse pour nombre d'autres penseurs contemporains de profondes inquiétudes. Souvent regroupés sous l'appellation de « bioconservateurs », « anti-mélioristes », ou même « bioluddistes » – en référence au « luddisme », ce mouvement anglais de « briseurs de machines » durant la révolution industrielle – ces penseurs condamnent ainsi l'usage des nouvelles technologies dont l'utilisation servirait d'autres fins que celles, thérapeutiques, de rétablissement de la santé d'un individu ou de réparation d'un handicap. Le politologue Francis Fukuyama, le philosophe Leon Kass, le philosophe Michael Sandel ou encore l'environnementaliste Bill McKibben comptent parmi les critiques de l'augmentation humaine les plus connus. À l'initiative du *President's Council on Bioethics* – créé par Georges W. Bush en 2001 – le rapport *Beyond Therapy*, publié en 2003, peut être considéré comme le pendant bioconservateur du rapport NBIC et l'une des références essentielles des critiques de l'homme augmenté (PCB, 2003).

L'une des principales oppositions soulevée à l'égard de l'augmentation par les bioconservateurs tient au risque qu'elle ferait porter aux droits fondamentaux de l'être humain. Qualifiant le transhumanisme d'« idée la plus dangereuse au monde », Fukuyama (2004), à l'instar de Kass (2001) ou encore des penseurs George J. Annas, Lori B. Andrews et Rosario M. Isasi (2002), défend en ce sens l'idée selon laquelle l'être humain se définit par une nature, au sens biologique du terme, sur laquelle s'étaierait l'idée même de dignité humaine :

« Cela est fondamental, dirai-je, parce que la nature humaine existe, qu'elle est un concept signifiant et qu'elle a fourni une base conceptuelle solide à nos expériences en tant qu'espèce. Conjointement avec la religion, elle est ce qui définit nos valeurs les plus fondamentales » (Fukuyama, 2002, p. 26).

enabling us to achieve certain effects that would otherwise require more effort or be altogether beyond our power » (Bostrom & Savulescu, 2009, p. 2).

Craignant l'instauration d'un véritable *meilleur des mondes*, le politologue en appelle à étendre à la nature humaine le principe de préservation que l'écologie applique à l'environnement ⁶.

Cet appel à l'humilité et au respect de la « nature » rejoint l'argumentation de Michael J. Sandel (Sandel, 2007, 2009). Dans son ouvrage *The Case Against Perfection*, le philosophe pointe en particulier du doigt cette volonté prométhéenne, démiurgique, de vouloir maîtriser la nature, nature humaine comprise, qui anime l'augmentation humaine. Il oppose à cette volonté de maîtrise la nécessité de préserver la conception de la vie comme un don (*life as a gift*) :

« I do not think the main problem with enhancement and genetic engineering is that they undermine effort and erode human agency. The deeper danger is that they represent a kind of hyperagency – a Promethean aspiration to remake nature, including human nature, to serve our purposes and satisfy our desires. The problem is not the drift to mechanism but the drive to mastery. And what the drive to mastery misses and may even destroy is an appreciation of the gifted character of human powers and achievements » (Sandel, 2007, pp. 26-27).

Si l'argumentation transhumaniste repose sur une naturalisation complète de l'humain augmenté qui lui ôte tout caractère problématique, sa condamnation bioconservatrice procède, elle, d'une naturalisation de l'être humain et de la distinction thérapie/amélioration qui se heurte aussi à d'importantes difficultés. Selon les bioconservateurs, la médecine devrait en effet se cantonner à un rôle thérapeutique de rétablissement ou de restauration de l'organisme – guérir des maladies et/ou traiter un handicap – en aucun cas chercher à l'améliorer. Or, font valoir nombre de penseurs, non seulement la médecine traditionnelle excède déjà bien souvent son rôle de restauration, songeons à la vaccination ou à la contraception, mais surtout, comme le philosophe George Canguilhem a pu le montrer au sujet de la distinction entre le normal et le pathologique (Canguilhem, 2005), la distinction thérapie/amélioration est essentiellement normative et non naturelle. Ce qui pour un individu handicapé relèvera de la thérapie constituera par exemple pour une personne non-handicapée une amélioration.

Le débat qui oppose transhumanistes et bioconservateurs est au final un débat prospectif qui néglige la dimension actuelle de l'humain augmenté. Il

⁶ « *The environmental movement has taught us humility and respect for the integrity of nonhuman nature. We need a similar humility concerning our human nature. If we do not develop it soon, we may unwittingly invite the transhumanists to deface humanity with their genetic bulldozers and psychotropic shoppings malls* » (Fukuyama, 2004).

se caractérise plus fondamentalement par son aspect désocialisé. À lire les transhumanistes, il n'est question que de droits et de libertés individuelles, jamais de la société que nous construisons. De ce point de vue, contrairement à ce qu'ils prétendent, les transhumanistes marquent une nette rupture à l'endroit de la conception humaniste de la perfectibilité humaine, centrée sur l'amélioration des conditions de vie sociale (Knorr-Cetina, 2005 ; Lafontaine, 2008 ; Le Dévédec, 2008, 2013 ; Larrère, 2009).

Les partisans d'une éthique libérale : gérer l'augmentation de l'humain

Renvoyant dos-à-dos transhumanistes et bioconservateurs, une « nouvelle génération d'universitaires bioéthiciens », selon l'expression de Carl Elliott (Elliott, 2005, p. 21), rejette à la fois l'approche « laissez-faire » prônée par les premiers et la condamnation radicale des seconds. Bénéficiant d'une position proéminente dans le monde académique anglo-saxon, appartenant à des universités prestigieuses et publiant leurs travaux dans des revues de premier plan, notamment dans le journal *Nature* – lequel a été agité par un vif débat sur ces questions entre 2007 et 2008 – les tenants de cette position médiane ont en commun de partager une attitude enthousiaste mais prudente face aux « révolutions » technoscientifiques promises. Fritz Allhoff et ses collègues, auteurs d'un rapport financé par la National Science Foundation (NSF) sur les enjeux éthiques des nanotechnologies et de l'humain augmenté, situent cette voie médiane entre la régulation stricte et le respect de la liberté individuelle (Allhoff *et al.*, 2010, p. 233).

Une condamnation intenable et injustifiée

Contre les bioconservateurs, ces bioéthiciens soutiennent que l'opposition à l'augmentation des performances humaines est intenable et injustifiée, en premier lieu parce qu'elle renvoie à une réalité et un ensemble de pratiques déjà existantes.

L'omniprésence du dopage dans le sport professionnel et amateur est de notoriété publique et les médias en relaient régulièrement les épisodes, pensons à la très médiatique « épidémie » de stéroïdes anabolisants aux États-Unis, ou encore à la destitution de Lance Armstrong de ses sept tours de France. Le dopage sortirait cependant des arcanes sportifs pour concerner désormais l'ensemble des milieux compétitifs. Les campus universitaires deviendraient aussi de véritables « laboratoires d'expérimentation » des technologies d'augmentation des capacités

cognitives (Talbot, 2009). À l'instar des bétabloquants pour les musiciens et conférenciers de tout ordre, le Ritalin, l'Adderall⁷ ou le Modafinil⁸ seraient également très populaires sur les campus américains et britanniques, des étudiants de premier cycle aux chercheurs confirmés. La prévalence de cet usage oscillerait entre 5 et 15% selon les universités (McCabe *et al.*, 2005 ; Éditorial *Nature*, 2008) et entre 2 et 5% des élèves du secondaire. « *Among high-school students, abuse of prescription medications is second only to cannabis use* » (Volkow & Swanson, 2008, p. 520). Les taux de prescription seraient ainsi en augmentation constante (Sahakian & Morein-Zamir, 2011, p. 199). Il existe désormais un trafic de substances psychotropes dans les universités « non pas pour planer, mais pour avoir de meilleures notes, se démarquer des autres étudiants et augmenter les capacités d'apprentissage » (Greely & *al.*, 2008, p. 702 [nous traduisons]).

Populaire, le recours aux technologies d'amélioration serait même banalisé, voire encouragé dans les professions où tout défaut d'attention peut avoir des conséquences dramatiques, comme les pilotes, les contrôleurs aériens, les chirurgiens, les militaires, etc. (Sahakian & Morein Zamir, 2007). Les moyens d'obtention sont les prescriptions médicales hors autorisation de mise sur le marché (*off-label*) pour peu que le sujet soit capable de formuler les bons symptômes, le détournement de prescription ou encore l'achat sur internet (Sahakian & Morein-Zamir, 2011, p. 199). Enfin, à l'instar d'un « tourisme médical », se développerait désormais un véritable « tourisme d'augmentation » (Coenen & *al.*, 2011) à destination de pays à législation permissive. Dans un tel contexte, la prohibition ne ferait que favoriser non seulement les trafics en tous genres mais également l'inégalité, dans la mesure où l'accès à ces technologies se fait selon la capacité de paiement (Mehlman, 2009). L'illégalité serait ainsi la première source d'injustice en matière d'augmentation des capacités humaines (Buchanan, 2011, p. 182).

L'opposition à l'amélioration technique de l'humain serait en outre injustifiée. À l'image de la distinction naturel/artificiel, l'interdiction des technologies d'amélioration serait purement morale ; elle ne reposerait sur aucun socle empirique mais sur une posture idéologique conservatrice dont l'axiome principal est « la guerre contre la drogue » (*War on drugs*). Or, tout comme le soutiennent les transhumanistes, il n'y aurait selon ces penseurs aucune différence ontologique entre ce qu'ils appellent les *technologies traditionnelles* d'augmentation des performances, comme le café ou la nicotine et les nouveaux moyens mis au point en laboratoire (Greely & *al.*,

⁷ Combinaison d'amphétamines visant à traiter la narcolepsie.

⁸ Psychostimulant visant également à traiter la narcolepsie ou l'hypersomnie idiopathique.

2008, p.703). Ces moyens classiques sont des incontournables du quotidien et ont été rejoint ces dix dernières années par des boissons énergisantes et des compléments alimentaires au succès fulgurant et dont les propriétés viennent compliquer la distinction entre produit de consommation courante et génie biomédical. D'une part l'efficacité des technologies d'augmentation des capacités cognitives issues de la recherche de pointe ne se démarque pas pour le moment de manière significative de celle des moyens classiques (psychotropes courants ou moyens sociaux) (Greely, 2011 ; Coenen & *al.*, 2011) et d'autre part, ces derniers comportent des risques pour la santé comparables sinon supérieurs aux premiers (Vongehr, 2011).

La défense du principe méritocratique ne constitue pas non plus un argument valable de condamnation de l'augmentation humaine. Les technologies d'amélioration n'épargneraient selon ces bioéthiciens en aucun cas les efforts nécessaires à l'accomplissement des tâches concernées, elles les favoriseraient plutôt. Les stéroïdes par exemple n'évitent pas les heures d'entraînement mais augmentent la capacité du corps à les supporter. Ils permettent de récupérer plus rapidement et, ultimement, de s'entraîner plus (Mehlman, 2009).

« Just as one would hardly propose that a strong cup of coffee could be the secret of academic achievement or faster career advancement, the use of such drugs does not necessarily entail cheating » (Sahakian & Morein-Zamir, 2007, p. 1158)

Et si tout le monde se dope, on ne peut plus parler d'avantage injuste, le sacro-saint « mérite » est donc sauf (Mehlman, 2009). D'autant que l'avantage conféré par les technologies d'augmentation des capacités humaines n'est pas plus injuste que ceux conférés par l'origine sociale. Régulées de manière appropriée, elles pourraient même favoriser l'égalité des chances en rééquilibrant technologiquement la « loterie génétique » et la loterie sociale (Mehlman, 2009 ; voir aussi Greely & *al.*, 2008)

Enfin, ces bioéthiciens font valoir que l'augmentation de l'humain permettrait de relever d'importants défis sociaux et économiques auxquels nos sociétés sont confrontées. En permettant de travailler plus longtemps, d'être en meilleure santé, elle constituerait une réponse au vieillissement de la population, qui se pose comme l'un des plus graves problèmes des pays développés. En outre, dans un contexte de globalisation économique, l'augmentation humaine pourrait se révéler un atout important en matière de compétitivité internationale, notamment face aux pays émergents supposés plus permissifs (Coenen & *al.*, 2009, p. 47). Dans le cadre de la concurrence globale, son interdiction par un État serait non seulement

inapplicable⁹ mais encore délétère en l'absence d'un consensus international, le seul contre-exemple en la matière étant l'interdiction du clonage humain. Elle signerait dès lors sa défaite dans la « course à l'augmentation » et l'inéluctable déclin de son rang dans l'économie du savoir et l'économie globalisée en général.

Une régulation nécessaire

Si ces bioéthiciens affichent contre les bioconservateurs un enthousiasme certain à l'égard de l'augmentation humaine, ils rejettent néanmoins l'approche « laissez-faire » prônée par les transhumanistes et promeuvent l'idée d'un usage responsable et pragmatique de ces technologies. Si les technologies d'augmentation relèvent de la même logique que l'utilisation d'outils, l'incorporation de la technologie dans les corps soulève néanmoins plusieurs problèmes éthiques nécessitant une régulation appropriée. L'amélioration des performances humaines est autrement dit bénéfique à condition d'être régulée, encadrée. Plusieurs principes essentiels doivent être respectés à cette fin, au premier rang desquels la *liberté* et l'*autonomie* (Allhoff *et al.*, 2010).

Sur cette base, ils défendent le droit des adultes en santé et en capacité de choix de recourir à l'augmentation. La régulation doit ainsi viser l'exercice de la liberté et de l'autonomie individuelle en favorisant le consentement libre et éclairé et prévenir de toute coercition. La question de la coercition se pose notamment pour les enfants dans le cadre scolaire et dans le cadre professionnel de la part des employeurs ou encore pour les militaires (Greely *et al.*, 2008 ; Sahakian & Morein-Zamir, 2007, 2011).

Ensuite, dans un objectif de *santé* et de *sécurité*, la régulation de l'augmentation doit viser à en maximiser les bénéfices et à en minimiser les risques. En l'occurrence, des risques tenus pour acceptables dans le cadre thérapeutique ne le sont pas nécessairement pour des sujets en santé (Conrad, 2007 ; Greely 2011). Le but d'amélioration introduit ainsi des précautions supplémentaires en ce qui concerne les effets secondaires des technologies d'augmentation des capacités humaines. Par exemple, l'utilisation du Ritalin¹⁰ dans un but d'augmentation des capacités

⁹ « *Should we stop biomedical enhancement, can we, and were we meant to? The answers to the first two questions are now clear. We cannot stop it, nor should we. Substantial benefits can be had by using the right kinds of enhancement for the right reasons, and the costs of trying to avert the wrong kind of enhancement altogether are too high. [...] The lesson of this book is that there is little that can be done to knock is off this course* » (Mehlman, 2009, pp. 254-255).

¹⁰ Le Ritalin est la marque de commercialisation la plus connue du méthylphénidate, un médicament psychotrope destiné à traiter le trouble du déficit de l'attention et l'hyperactivité

cognitives comporterait peu voire aucun risque de dépendance et devrait ainsi être autorisée pour des sujets sains (Éditorial *Nature*, 2007 ; Greely *et al.*, 2008 ; Sahakian & Morein-Zamir, 2007). Cette vision inoffensive des stimulants cognitifs est cependant contestée sur le terrain de l'addiction (Volkow & Swanson, 2008 ; Chatterjee, 2009) mais également sur l'idée que l'augmentation des performances cognitives se ferait au détriment d'autres capacités telle que la créativité (Farah *et al.*, 2009). Ces auteurs voient toutefois dans les technologies en développement telles que la *pharmacogénomique*¹¹ la promesse d'une augmentation des capacités humaines efficiente et sans risque (Sahakian & Morein-Zamir, 2011).

Un troisième ordre de préoccupations concerne la *justice* et l'*équité*. En effet, s'il y a un avantage compétitif à recourir à l'augmentation, il y a alors un désavantage compétitif pour ceux qui soit choisissent de ne pas y recourir ou ceux qui n'y ont pas accès.

« As much as human enhancement technology will become an enabling technology for the few, it will become a disabling technology for the many » (Wolbring, 2006, p. 126)

Les mieux dotés seraient en effet les premiers, voire les seuls, à pouvoir bénéficier des technologies en question ; c'est notamment le cas de la technologie LASIK¹². Il en résulterait alors une aggravation des inégalités sociales, les technologies d'augmentation venant « approfondir le fossé entre les nantis et les démunis » (McKibben, 2003) La régulation de l'augmentation doit ainsi favoriser l'équité et l'égalité d'accès aux technologies d'amélioration.

En définitive, la position médiane de ces bioéthiciens d'obédience libérale s'inscrit dans une perspective essentiellement gestionnaire visant à maximiser les bénéfices individuels et sociaux et minimiser les dommages de l'augmentation. Bien que davantage nuancée que les postures transhumanistes et bioconservatrices et tournée vers des enjeux plus concrets, une telle posture gestionnaire et utilitariste présuppose néanmoins que l'amélioration des performances humaines est en soi, pour

(TDAH). Il aurait chez le sujet « sain » comme propriété d'améliorer les capacités cognitives telles que la concentration et la capacité de travail.

¹¹ La *pharmacogénomique* est une nouvelle discipline visant à appliquer les connaissances de la génomique à la pharmacologie, c'est-à-dire à étudier l'interaction entre gène et médicaments afin d'adapter les traitements au génome.

¹² La technologie *LASIK* consiste en une intervention chirurgicale au laser sur la cornée afin de corriger les troubles de la vision et permettant ainsi de se passer de l'utilisation de dispositifs de correction de la vue.

peu qu'on l'encadre, souhaitable et bénéfique. C'est cet *a priori* que nous voudrions pour notre part questionner.

L'humain augmenté, un enjeu social

Les technologies d'amélioration ne sont pas neutres. Elles s'inscrivent dans un contexte culturel et social et façonnent une manière de *faire société* qu'il importe d'interroger. Plusieurs travaux récents s'appliquent ainsi à analyser les transformations sociales et politiques des sociétés contemporaines par le biais de la consommation de psychotropes (Ehrenberg, 1995, 2000 ; Goffette, 2008 ; Laure, 2000) ou le recours aux nouvelles technologies reproductives (Habermas, 2002 ; Labrusse-Riou, 2007). Dans cette optique, ces pratiques emblématiques de l'augmentation humaine s'inscrivent plutôt dans une logique de médicalisation de la société et d'instrumentalisation de l'humain.

Amélioration ou médicalisation ? Le cas des médicaments psychotropes

Les médicaments psychotropes sont un des exemples de ces technologies d'augmentation qui ont investi notre quotidien. Destinée à améliorer les capacités cognitives, l'humeur ou la résistance à la douleur, la consommation de ces médicaments a ces dernières années augmenté de façon exponentielle, faisant de l'industrie pharmaceutique l'une des plus lucratives au monde (Collin, 2013). L'explosion de la consommation de médicaments s'appuie particulièrement sur quelques *médicaments blockbuster* tels que le Viagra, le Vallium, le Prozac, le Zoloft, ou encore le Ritalin¹³. Si ces médicaments s'obtiennent par prescription médicale pour le traitement de « nouvelles » pathologies (dysfonction érectile, dépression ou hyperactivité), ils peuvent être utilisés par des sujets sains dans un but d'augmentation. Nous l'avons vu précédemment, la consommation de tels médicaments hors autorisation de mise sur le marché, c'est-à-dire pour le traitement de pathologies associées, suscite de vifs débats éthiques. Les transformations normatives qui président à la conception contemporaine de la santé en sont cependant remarquablement absentes.

¹³ On peut également ajouter à cette liste les médicaments antidouleur tels que l'oxycodone et l'hydrocodone, dont la distribution a connu une hausse de 627% aux États-Unis entre 1997 et 2007 selon une étude récente du *Center of Disease Control* (CDC) américain (Baldwin *et al.*, 2011).

Cette conception a particulièrement évolué depuis l'issue de la Seconde Guerre mondiale¹⁴. Le préambule de la constitution de l'Organisation mondiale de la santé (OMS) établit en effet une nouvelle définition de la santé : « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité » (OMS, 1946). Avec cette définition considérablement élargie, le bien-être étant un concept extensible, la notion de santé repose désormais plus que jamais sur des bases mouvantes et radicalement normatives. Dans ce contexte, les prouesses technoscientifiques n'augmentent pas le contingent des *surhommes* mais bien celui des patients : « Se situant toujours plus ou moins à la marge, plus ou moins dans la moyenne, en somme sur un continuum, l'individu à *risque* constitue nécessairement, aux yeux de la médecine et de la santé publique, un malade *en devenir* » (Collin, 2007, p. 102). Autrement dit, les médicaments psychotropes ne nous font pas tendre vers le « mieux que bien » – *better than well* étant l'un des slogans de la compagnie pharmaceutique *Pfizer* (Elliott, 2004) ; ils visent davantage à pallier notre condition fondamentalement déficiente et deviennent indispensables au fonctionnement *normal*.

L'exemple du Ritalin (methylphenidate) est à cet égard tout à fait éloquent. Du fait de ses vertus amélioratives sur l'attention, ce médicament est présenté par les partisans et les opposants de l'augmentation humaine comme l'emblème du dopage cognitif. Pourtant, au-delà de la vitrine de la maîtrise technoscientifique de nos émotions et capacités mentales, l'augmentation de la consommation de médicaments correspond à un phénomène de *pathologisation* de l'existence. L'usage du Ritalin se généralise en effet dans les années 1970 pour traiter le déficit d'attention et l'hyperactivité (TDAH), de concert avec la redéfinition biomédicale des troubles mentaux entérinée par publication en 1980 du DSM-III (troisième édition Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux). D'abord l'apanage de jeunes garçons indisciplinés, ce diagnostic sera plus tard étendu aux filles puis aux adultes faisant face à des problèmes de concentration. L'augmentation de la consommation de Ritalin s'opère donc en premier lieu par l'explosion et l'élargissement du diagnostic de TDAH. Comme le montrent les auteurs du rapport du STOA, la consommation de Ritalin demeure très largement thérapeutique (Coenen *et al.*, 2009).

L'augmentation de la consommation de médicaments psychotropes accompagne ainsi la standardisation et la démocratisation des pathologies mentales et s'inscrit dans une tendance à la médicalisation de problèmes

¹⁴ Nous renvoyons à ce sujet à l'article de Michel Foucault, « Crise de la médecine ou crise de l'anti-médecine ? » (Foucault, 2001, pp. 40-58).

sociaux extrêmement prégnante depuis la Seconde Guerre mondiale. L'exemple du Ritalin illustrerait ainsi selon Peter Conrad la tendance contemporaine à la médicalisation de la sous-performance (Conrad & Potter, 2000 ; Conrad, 2007). Ce qui se joue finalement dans l'augmentation de l'humain est un rapport au monde d'adaptation et un rapport à soi de *customisation* très bien exposés par Adèle Clarke et ses coauteurs à travers le concept de biomédicalisation.

« In the biomedicalisation era, the focus is no longer on illness, disability, and disease as matter of fate but on health as a matter of ongoing moral self-transformation » (Clarke & al., 2010, p. 63).

À l'aune d'une santé toujours perfectible, nous deviendrions des êtres assujettis à des identités biologiques, ce que le sociologue Nikolas Rose appelle des « *neurochemical selves* »¹⁵ (Rose, 2003), astreints à une optimisation biomédicale permanente de notre condition dans l'espoir d'acquérir des identités sociales valorisées.

Produisant dans son procès un individu sans cesse complexé dans ses capacités, dépendant aux innovations technoscientifiques et consommateur de moyens d'optimiser sa condition, la société de l'humain augmenté ne serait donc pas la société d'hédonistes promise par les transhumanistes. Ces médicaments ne nous libéreraient pas de l'effort ou du travail mais nous permettraient au contraire de nous y conformer. En ce sens, nous n'assisterions pas à l'avènement d'une médecine d'amélioration mais, bien plus significativement, au sacre d'une médecine d'adaptation, le médicament constituant le trait d'union entre les transformations normatives évoquées et l'extension du marché de la santé (Collin, 2007). L'humain augmenté est avant tout un humain biomédicalisé, adaptable aux exigences indéfiniment modulables d'une société axée sur la performance et la concurrence.

¹⁵ « *The new psychiatric and pharmaceutical technologies for the government of the soul oblige the individual to engage in constant risk management, to monitor and evaluate mood, emotion, and cognition according to a finer and more continuous process of self-scrutiny. The person, educated by disease awareness campaigns, understanding him- or herself at least in part in neurochemical terms, in conscientious alliance with healthcare professionals, and by means of niche-marketed pharmaceuticals, is to take control of these modulations in the name of maximizing his or her potential, recovering his or her self, shaping the self in fashioning a life* » (Rose, 2007, p. 223).

Amélioration ou instrumentalisation ? Le cas des technologies reproductives

Si le développement croissant des psychotropes et de leur consommation représente l'une des manifestations emblématiques de l'humain augmenté, le développement ces dernières années de nouvelles technologies reproductives permettant de mieux maîtriser la procréation, tels le diagnostic prénatal (DPN) et le diagnostic préimplantatoire (DPI)¹⁶, en constitue une autre manifestation : « En rendant possible l'identification de plus en plus précise de pathologies du fœtus, ces techniques ont ouvert la porte à des pratiques médicalisées de sélection des enfants à naître » (Julian-Reynier & Bourret, 2006, p. 79). Nourrissant le fantasme d'un « enfant parfait », dont les caractéristiques seraient choisies à la carte ainsi que le souhaitent certains transhumanistes, ces nouvelles techniques médicales ont posé à nouveaux frais la question de l'eugénisme, celle en particulier d'un *eugénisme libéral* (Missa & Susanne, 1999 ; Habermas, 2002 ; Gayon & Jacobi, 2006).

Pour ses partisans, le fait que ces nouvelles pratiques soient librement et individuellement consenties et non pas imposées collectivement, suffirait à en garantir le bien-fondé et à rejeter le qualificatif d'eugénisme, sauf à réhabiliter ce terme (Agar, 2004). Mais aussi indispensables soient-ils, le consentement et l'aspect libéral sont-ils en soi suffisants ? Plusieurs penseurs font au contraire valoir que, l'histoire ne se répétant pas, le « risque est aujourd'hui du côté des sélections proposées et non pas seulement de celles qui sont imposées » (Fabre-Magnan, 2004). Excluant l'argumentation naturaliste mobilisée par les bioconservateurs, le philosophe Jürgen Habermas montre ainsi que c'est à l'inverse la possibilité pour l'enfant de naître d'une manière indéterminée et de se savoir l'auteur de sa propre vie qui est potentiellement remise en cause par ces nouvelles techniques (Habermas, 2002).

Le Rapport du STOA rapporte en ce sens l'apparition ces dernières années de plusieurs cas dits de « *bébés instruments* » qui pose question (Coenen & al., 2009, pp. 73-76). Le « bébé médicament », encore appelé « bébé du double espoir », en constitue l'un des exemples. Conçus avec certaines caractéristiques dans l'optique de guérir un frère ou une sœur atteint d'une maladie génétique, en prélevant à leur naissance les cellules

¹⁶ Pour rappel, le *diagnostic prénatal* désigne l'ensemble des pratiques (allant de l'échographie à l'amniocentèse) permettant de détecter, *in utero*, une affection grave de l'embryon ou du fœtus. Légalisé en 1994 en France, le *diagnostic préimplantatoire* désigne l'ensemble des techniques qui permettent de détecter les éventuelles anomalies d'embryons conçus *in vitro*.

souches présentes dans le cordon ombilical, les cas de bébés médicaments, depuis la naissance d'Adam en 2000 aux États-Unis, se sont multipliés (Fagniez, Loriau & Tayar, 2005). Le rapport européen fait aussi mention de cas d'instrumentalisation encore plus troublants. Que penser par exemple de l'apparition, aux États-Unis et au Royaume-Uni, de ces « bébés handicapés » volontairement conçus par leurs parents avec le même handicap physique qui les touche (la surdité ou la non-voyance), les parents souhaitant ici partager avec leur enfant une même inscription biologique au monde (Coenen & al., 2009 ; Saletan, 2006) ? Bien que minoritaires et rares, ces exemples mettent en évidence le développement d'un rapport instrumental à l'égard de l'enfant.

C'est aussi la question du handicap et de la tolérance à l'égard des personnes handicapées qui se pose avec acuité à travers le développement de ces nouvelles technologies médicales. Ainsi que le fait remarquer le biologiste Jacques Testard :

« Tous les praticiens rapportent l'intolérance croissante vis-à-vis des manifestations variées de marginalité physique ou mentale qu'on regroupe sous le nom de "handicaps" » (Testard, 2002).

Comme l'a illustré la retentissante « Affaire Perruche », la naissance d'un enfant handicapé a pu être envisagée comme une erreur médicale méritant réparation (Labrusse-Riou, 2002). Selon Rachel Hurst, on voit ainsi s'élaborer progressivement la construction sociale d'une conception biologisée et médicalisée du handicap :

« The cultural and political ideologies underpinning the new genetics work to a medical model of disability, seeing disabled people as solely consisting of their impairments – not their intrinsic humanity » (Hurst, 2006, p. 117).

Or c'est oublier, insiste-t-elle, que le handicap ne se réduit précisément pas à une question d'ordre biologique et médical mais qu'il constitue surtout, pour nombre de personnes handicapées, un problème social et politique ¹⁷ (Hurst, 2006 ; Labrusse-Riou, 2002).

Conclusion

  partir d'une présentation des différents débats portant sur l'augmentation de l'humain, cet article a voulu mettre en évidence la

¹⁷ « *Although medical science has come a long way and far more people are surviving accident and trauma, services and support are very poor and non-existent. Sixty per cent of disabled people in the UK live in poverty, isolated in inaccessible homes from an inaccessible world. Attitudes to disabled people are extremely negative and expectations of their participation, integrity and capacity severely limited* » (Hurst, 2006).

dimension sociale du sujet. L'humain augmenté pose la question de la société dans laquelle nous vivons. La consommation de médicaments psychotropes et le recours aux technologies reproductives soulèvent les questions de la médicalisation des problèmes sociaux et de l'instrumentalisation des naissances, insolubles dans un débat technique et gestionnaire.

À l'aune d'une conception essentiellement technoscientifique du progrès humain, c'est l'idée de progrès social qui est évacuée. Si l'on se fie pourtant à l'idéal de la perfectibilité humaine hérité de l'humanisme des Lumières, l'émancipation de l'humain repose avant tout sur l'amélioration de ses conditions de vie sociale et politique.

Nicolas Le Dévédec,
Université de Montréal et Université de Rennes 1
- Institut du Droit Public et de la Science Politique (IDPSP)
- <ledevedecnicolas@gmail.com>
Fany Guis,
Université de Montréal, Qc, Canada
- <fany.guis@umontreal.ca>

Cet article, dont les résultats ont été une première fois exposés au colloque de l'AISLF à Rabat au Maroc en juillet 2012, est le fruit d'un projet de recherche financé par le laboratoire *Méos* de l'Université de Montréal. Nous tenons à ce titre vivement à remercier sa directrice, Johanne Collin, ainsi que Céline Lafontaine pour nous avoir permis de mener à bien cette recherche. La question de l'amélioration humaine fait par ailleurs l'objet d'une réflexion doctorale plus large menée par Nicolas Le Dévédec sur l'idée de perfectibilité humaine, de l'humanisme des Lumières à l'humain augmenté (Le Dévédec, 2013).

Bibliographie

- Agar N. (2004), *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Oxford, Blackwell Blackwell Publishing Lt.
- Allhoff F., Lin P. & D. Moore (2010), *What Is Nanotechnology and Why Does It Matter? From Science to Ethics*, Oxford, Wiley-Blackwell Blackwell Publishing Lt.
- Annas G., Andrews L.B. et R. M. Isasi (2002), « Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations », *American Journal of Law and Medicine*, n° 28, pp. 151-78.
- Bailey R. (2005), *Liberation Biology: the Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*, Amherst, New York, Prometheus Books.
- Baldwin G. & al. (2011), « Prescription Drug Overdoses: an American Epidemic », *Centers for Disease Control and Prevention Public Health Grand Round*, en ligne <http://www.cdc.gov/about/grand-rounds/archives/2011/01-february.htm>, page consultée le 10/02/2013.
- Berube D. (2005), *Nano-Hype, The truth Behind the Nanotechnology Buzz*, Amherst, NY, Prometheus Book.
- Bostrom N. (2003), « Transhumanism FAQ: A General Introduction, version 2.1 », en ligne: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>
- Bostrom N. (2005), « A History of Transhumanist Thought », *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, pp. 1-25.
- Bostrom N. & A. Sandberg (2006), « Converging Cognitive Enhancements », *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 1093, pp. 201-207.
- Bostrom N. & A. Sandberg (2009), « Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, and Regulatory Challenges », *Science and Engineering Ethics*, vol. 15, n° 3, pp. 311-341.
- Bostrom N. & J. Savulescu (2009), *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press.
- Buchanan A. (2011), *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford, Oxford University Press.
- Buchanan A., Brock D., Daniels N. & D. Wikler (2002), *From Chance to Choice : Genetics and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Canguilhem G. (2005 [1966]), *Le Normal et le pathologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Chatterjee A. (2009 [1956]), « Is it Acceptable for People to Take Methylphenidate to Enhance Performance? », *BMJ*, n° 338:b.
- Clark A. (2003), *Natural-born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Clarke A. & al. (dir.) (2010), *Biomedicalization. Technoscience, Health, and Illness in the U.S.*, Durham, NC, Duke University Press.
- Coenen C., Schuijff M. & M. Smits (2011), « The Politics of Human Enhancement and the European Union », dans Savulescu J. & al., *Enhancing Human Capacities*, Oxford, Wiley-Blackwell Publishing Lt, pp. 521-534.
- Coenen C., Schuijff M., Smits M., Klaasen P., Hennen L., Rader M. & G. Wolbring (2009), *Human Enhancement*, Brussels, European Parliament.
- Collin J. (2007), « Relations de sens et relations de fonction : risque et médicament », *Sociologie et sociétés*, n° 39, pp. 99-122
- Collin J. (2013), « Quand un non-problème devient problème. De la médicalisation à la pharmaceuticalisation », dans Otero M. & S. Roy (dir.), *Qu'est-ce qu'un problème social aujourd'hui? Repenser la non-conformité*, Québec, Presses de l'université du Québec, pp. 187-205.
- Conrad P. & D. Potter (2000), « From Hyperactive Children to ADHD Adults: Observations of the Expansion of Medical Categories », *Social Problems*, vol. 47, n° 4, pp. 559-582.
- Conrad P. (2007), *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, Baltimore, The John Hopkins Press.

- Ehrenberg A. (1995), *L'Individu incertain*, Paris, Éditions Hachette.
- Ehrenberg A. (2000), *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- Elliot C. (2005), « Adventure! Comedy! Tragedy! Robots! How Bioethicists Learned to Stop Worrying and Embrace their Inner Cyborgs », *Journal of Bioethical Inquiry*, vol. II, n° 1, pp. 18-25.
- Fabre-Magnan M. (2004), « Présentation », dans Labrusse-Riou C., *Écrits de bioéthiques*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 5-43.
- Fagniez P.-L., Loriau J. & C. Tayar (2005), Du « bébé médicament » au « bébé du double espoir », *Gynécologie Obstétrique & Fertilité*, n° 33, pp. 828-832.
- Farah M. J., Haimm C., Sankoorikal G., Smith M. E. & A. Chatterjee (2009), « When we Enhance Cognition with Adderall, do we Sacrifice Creativity? A Preliminary Study », *Psychopharmacology*, vol. 202, n° 1-3, pp. 541-547.
- Foucault M. (2001), « Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ? », *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Éditions Gallimard, pp. 40-58.
- Fukuyama F. (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, NY, Farrar Straus & Giroux Editors.
- Fukuyama F. (2004), « Transhumanism: The World' Most Dangerous Idea », *Foreign Policy*, n° 144, pp. 42-43.
- Gayon J. & D. Jacobi (dir.), (2006), *L'Éternel retour de l'eugénisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- Goffette J. (2006), *Naissance de l'anthropotechnie. De la biomédecine au modelage de l'humain*, Paris, Éditions Vrin.
- Goffette J. (2008), « Psychostimulants : au-delà de l'usage médical, l'usage anthropotechnique », *Drogues, santé et société*, vol. 7, pp. 91-126.
- Goffi J.-Y. & Missa J.-N. (2011), « L'amélioration humaine », *Journal International de Bioéthique*, vol. 23, n° 3-4.
- Greely H. T. (2011), « Of Nails and Hammers: Human Biological Enhancement and U.S. Policy Tools », dans Savulescu J. et al., *Enhancing Human Capacities*, Oxford, Wiley-Blackwell Editor, pp. 503-520.
- Greely H., Sahakian B., Harris J., Kessler R. C., Gazzaniga M., Campbell P. & M. J. Farah (2008), « Towards Responsible Use of Cognitive-Enhancing Drugs by the Healthy », *Nature*, n° 456, pp. 702-705.
- Habermas J. (2002), *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Éditions Gallimard.
- Hansell G. & W. Grassie (2011), *H+/-: Transhumanism and its Critics*, New York, Metanexus Institute.
- Harris J. (2007), *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making People Better*, Princeton, Princeton University Press.
- Hottois G. (2002), *Species Technica*, suivi de *Dialogue autour de Species Technica vingt ans plus tard*, Paris, Éditions Vrin.
- Hunyadi M. (2004), *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Éditions du Seuil.
- Hurst R. (2006), « The Perfect Crime », dans Wilsdon J. & P. Miller (dir.), *Better Humans? The Politics of Human Enhancement and Life Extension*, Londres, Demos, pp. 114-121.
- Julian-Reynier C. & P. Bourret « Diagnostic prénatal et pratiques sélectives : choix individuels ? Choix collectifs ? », dans Gayon J. & D. Jacobi (dir.), (2006), *L'Éternel retour de l'eugénisme*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 61-91.
- Kass L. (2002), *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, San Francisco, Encounter Books.
- Kurzweil R. (2003), « Human Body Version 2.0 », en ligne : <http://www.kurzweilai.net/meme/frame.html?main=/articles/art0551.html>

- Kurzweil R. & T. Grossman (2004), *Fantastic Voyage. Live Long Enough to Live Forever*, États-Unis, Rodale Books.
- Labrusse-Riou C. (2002), « L'arrêt Perruche consacre-t-il l'eugénisme ? », *Journal français de psychiatrie*, n°3, pp. 18-22.
- Labrusse-Riou C. (2007), *Écrits de bioéthique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Lafontaine C. (2008), *La Société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences*, Paris, Éditions du Seuil.
- Larrère C. (2008), « Éthique et nanotechnologies : la question du perfectionnisme », dans Bensaude-Vincent B., Larrère R. & V. Nurock, (dir.) *Bionano-éthique. Perspectives critiques sur les bionanotechnologies*, Paris, Éditions Vuibert, pp. 127-142.
- Laure P. (2000), *Dopage et société*, Paris, Éditions Ellipses.
- Le Dévédec N. (2013), *La Perfectibilité humaine. Genèse et renversement d'un idéal, de l'humanisme des Lumières à l'humain augmenté*, Thèse de Doctorat, Université de Montréal/Université de Rennes 1.
- Le Dévédec N. (2008), « De l'humanisme au post-humanisme, les mutations de la perfectibilité humaine », *Revue du Mauss permanente*, décembre.
- Maestrutti M. (2011), *Imaginaires des nanotechnologies. Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Paris, Éditions Vuibert.
- McCabe S. E., Knight J. R., Teter C. J. & H. Wechsler (2005), « Non-medical Use of Prescription Stimulants among US College Students: Prevalence and Correlates from a National Survey », *Addiction*, n° 100, pp. 96-106.
- McKibben B. (2003), *Enough. Staying Human in an Engineered World*, New York, Henry Holt Editor.
- Mehlman M. J. (2009), *The Price of Perfection. Individualism and Society in the Era of Biomedical Enhancement*, Baltimore, The John Hopkins Press.
- Missa J.-N. & Perbal L. (2009), « Enhancement » : *éthique et philosophie de la médecine d'amélioration*, Paris, Éditions Vrin.
- Missa J.-N. & C. Susanne (1999), *De l'Eugénisme d'État à l'eugénisme privé*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université.
- Mossman K. & H. Tirosh-Samuelson (2012), *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, Éditions Peter Lang GmbH.
- Naam R. (2005), *More than Human: Embracing the Promise of Biological Enhancement*, New York, Broadway Books.
- Pearce D. (2006), « The Hedonistic Imperative », en ligne : <http://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm>
- President's Council on Bioethics (2003), *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington.
- Robitaille M. (2008), *Culture du corps et technosciences : vers une « mise à niveau » technique de l'humain ? Analyse des représentations du corps soutenues par le mouvement transhumaniste*, Thèse de doctorat en sociologie, Université de Montréal.
- Roco M. & W. Bainbridge (dir.) (2002), *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Dordrecht and Boston, Kluwer Academic Publishers.
- Sahakian B. & S. Morein-Zamir (2007), « Professor's Little Jelper », *Nature*, n° 450, pp. 1157-1159.
- Sahakian B. J. & S. Morein-Zamir (2011), « Neuroethical Issues in Cognitive Enhancement », *Journal of Psychopharmacology*, vol. 25, n° 2, pp. 197-204.
- Saletan W. (2006), « Deformer Babies: The Deliberate Crippling of Children », *Slate*, 21 septembre, en ligne : http://www.slate.com/articles/health_and_science/human_nature/2006/09/deformer_babies.html

- Sandel M. J. (2007), *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard, Harvard University Press.
- Sandel M. J. (2009), « The Case against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering », dans Bostrom M. & J. Savulescu, *Human Enhancement*, New York, Oxford University Press, pp. 71-90.
- Savulescu J., ter Meulen R. G. & Khane (2011), *Enhancing Human Capacities*, Oxford, Blackwell Publishing Lt.
- Sloterdijk P. (2000), *La Domestication de l'être*, Paris, Éditions Mille et Une Nuits.
- Stock G. (2002), *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future*, Boston and New York, Houghton Mifflin Company.
- Talbot M. (2009), « Brain Gain. The underground world of "neuroenhancing" drugs », *The New Yorker*, April 27, en ligne : http://www.newyorker.com/reporting/2009/04/27/090427fa_fact_talbot
- Testard J. (2002), « La détection du handicap, ou le fantasme de l'enfant parfait », *Santé Mentale*, Fédération française de santé mentale, pp. 43-69, en ligne : <http://jacques.testart.free.fr/index.php?post/texte649>
- Tirosh-Samuelson H. (2011), « Engaging Transhumanism », dans Grassie W. & G. Hansell G. (dir.), *Humanity +/-*, New York, Metanexus Institute, pp. 19-52.
- Volkow N. D. & J. M. Swanson (2008), « The Ection of Enhancers can Lead to Addiction », *Nature*, n° 451, pp. 520.
- Vongehr S. (2011), « Cognitive Enhancement Versus Drug War », *Ethical Technology*, 8 février.
- Williams S. J., Martin P. & Gabe J. (2011), « The Pharmaceuticalisation of Society? A Framework for Analysis », *Sociology of Health & Illness*, vol. 33, n° 5, pp. 710-725.
- Young S. (2005), *Designer Evolution. A transhumanist Manifesto*, New York, Prometheus Books.

Référence électronique

Nicolas Le Dévédec et Fany Guis, « L'humain augmenté, un enjeu social », *SociologieS*.

URL : <http://sociologies.revues.org/4409>



Les deux manières de penser

Hors-sol et Pièces et Main d'œuvre

Politis et le transhumanisme : *une autre réification est possible*

22 août 2013

Le numéro estival de *Politis*¹ consacré au transhumanisme (c'est-à-dire à l'anthropophobie) célèbre l'inévitable : « *L'homme augmenté, c'est déjà demain* ». En couverture, un couple d'hommes-machines dénudé, érotisé et baigné d'un bleu extra-terrestre caresse l'œil du lecteur. Quatorze pages de feinte neutralité précèdent une page d'interrogation citoyenne, aux bons soins de Jacques Testard, co-promoteur de la reproduction artificielle de l'homme (avec René Frydman) et de la fondation Sciences citoyennes. Quand *Politis* défend les dernières innovations technologiques, ce n'est pas la gauche de marché (*Le Monde, Libération, France Inter*), mais la gauche de la gauche (*Monde diplomatique, L'Humanité, Là-bas si j'y suis*) qui s'exprime. Leur transhumanisme sera donc pour tous, égalitaire, et régi par l'État afin de garantir une plus grande « quantité de vie » à des humains « augmentés ». [NdE : en vert, quelques compléments]

Esthétiser pour dépolitiser

L'auteur de bédés d'anticipation Enki Bilal est la vedette de ce numéro. Son interview et ses illustrations « célèbre[nt] la part mécanique des êtres vivants ». L'homme étant déjà une machine, pourquoi refuserait-il des implants neuro-électroniques ? Un cliché réductionniste que le dessinateur expose également au Musée des arts et métiers – du Conservatoire national des arts et métiers (Cnam), devenu depuis quelques années un centre de recherche et de propagande au service des NBIC (nanos, biotechnologies, informatique et sciences cognitives). C'est au Cnam qu'ont eu lieu le « NanoForum » et le pseudo-débat sur la biologie de synthèse perturbé par des Chimpanzés du futur² en avril 2013.

¹ *Politis* n°1263-64-65 du 25 juillet au 28 août 2013.

² Voir « Les chimpanzés du futur au pseudo Forum de la biologie synthétique » sur <www.piecesetmaindoeuvre.com> et le film *La révolte des chimpanzés du futur* sur <<https://vimeo.com/66593144>>.

L'expo de Bilal est intitulée « Mecanhumanimal » en référence à l'hybridation fantasmée des êtres vivants et de la machine :

« L'augmentation c'est à la fois l'imaginaire et la réalité. »

Dans *Politis* comme aux Arts et métiers, Enki Bilal a la charge d'exalter esthétiquement un monde exigeant de chacun de se surpasser – avant de « s'augmenter » dans un futur imposé :

« Moi, je pars du réel pour me projeter dans un futur proche où je laisse à l'imagination la possibilité de prendre le pouvoir. »

L'imagination ? Rien que l'illustration des programmes de recherche technologique en cours ³.

La cinéaste Leni Riefenstahl, à sa façon, avait célébré l'avènement d'un *Übermensch* (pas encore *connecté* mais déjà homme-machine), voici trois-quarts de siècle. Et avant elle, Marinetti et les futuristes italiens des années 1910 glorifièrent la machine, la vitesse, la guerre, et plantèrent le décor du fascisme. Aussitôt imités par les cubo-futuristes soviétiques. Totalitarismes hier, techno-totalitarisme aujourd'hui.

Les rétro-futuristes de *Politis* jouent également de cet imaginaire. Séries télé, bandes dessinées et romans d'anticipation nous acclimatent à ce monde-machine : « *Sciences et fictions : rêve ou réalité ?* », feint de s'interroger le journal. Notons que le cauchemar n'est pas même envisagé. Tout juste s'inquiète-t-on de *dysfonctionnements*, telle la révolte des robots contre leurs créateurs. Comme dans la pièce de Capek (inventeur du mot « robot ») : *RUR, Rossum's Universal Robots*, en 1920. Si le monde-machine tourne rond, *Politis* ne trouve rien à redire. Au contraire pour nous, le cauchemar, c'est *l'ordinaire* du progrès éradiquant sans opposition ce qu'il nous reste d'humanité.

Et le dossier d'enfiler, imperturbable, les pseudo-questions de Jean-Michel Besnier, philosophe tourne-veste – qui après avoir célébré *Demain les Posthumains* (éd. Pluriel, 2012) en 2009, susurre maintenant de vagues réserves sur la fabrique de *L'Homme simplifié* (éd. Fayard, 2013).

« Est-il tordu d'éprouver du désir pour un robot ? Est-ce mal de le frapper ? L'apporter à la casse, est-ce du recyclage ou un abandon ? Kate Darling, chercheuse en propriété intellectuelle et politique de l'innovation au MIT de Boston, constatant que les machines humanoïdes provoquent chez nous des émotions, a repris l'idée de donner des droits aux robots. [...] Et défendre les 100 % humains, est-ce du racisme ? » (*Politis*)

³ Voir « L'art de nous acclimater à la technopole » par Tomjo sur <hors-sol.herbesfolles.org>.

Les Etats-Unis étant aujourd’hui le lieu classique du techno-capitalisme, c’est-à-dire du système dominant dans le pays dominant, il est logique qu’ils exportent leur idéologie dominante, si abjecte et niaise soit-elle, jusque dans une feuille de gauche hexagonale, aussi *anti-impérialiste* qu’elle se prétende.

Comme tous les promoteurs de la convergence NBIC, *Politis* milite pour *l’encadrement* des pseudo « dérives » – en fait, inscrites dans le projet comme le fruit est en germe ⁴ – (encore un comité d’éthique ? une « haute autorité indépendante » ? des seuils, des normes, des procédures ? des lois révisées avec « l’avancée des connaissances » ?), et fait le tri entre « bonnes » et « mauvaises » applications supposées :

« À ne considérer que smartphones et progrès de la médecine, on ne voit que les bienfaits des nouvelles technologies. »

Pour *Politis*, ce journal citoyen, il va de soi que le smartphone constitue un bienfait, et il est bon que le nucléaire (la radiothérapie) soigne du nucléaire (le cancer). Autre bienfait espéré par ce journal progressiste :

« Les robots de service, vieux fantôme de la fiction. Des machines pour faire les courses, plier le linge mais aussi accompagner les personnes âgées, permettant ainsi leur maintien à domicile. »

Car savez-vous, les paysans autrefois ne mouraient pas à domicile. Vivement les robots de service pour économiser la peine de soigner nos vieux ou le salaire des *auxiliaires de vie* humains. On mesure l’acuité de ce regard critique. Dans le débat sur les drones, *Politis* défendrait que « *tout dépend de ce qu’on surveille et de sur qui on tire* ».

Naturaliser le progrès technologique

A quoi bon s’opposer ? Si l’on en croit les vesses philosophales des chercheurs interrogés et d’Enki Bilal, la nature humaine serait intrinsèquement portée vers l’« augmentation » de ses « capacités » :

« Le transhumain est lié à notre évolution [...]. C’est l’un des premiers rêves de l’homme qui se demande comment améliorer ses performances. [...] Le transhumanisme est dans nos gênes. »

Et le prochain dossier de *Politis* abordera « Le *Benchmarking* dans les sociétés pré-colombiennes. » ?

⁴ Voir le rapport de la National Science Foundation, « Converging technologies for improving human performance », 2003.

Bilal poursuit :

« Je rêve qu'on puisse intervenir sur le cerveau humain pour y maintenir de l'humanité. »

Le remède à la déshumanisation engendrée par l'aliénation grandissante de la vie humaine au rythme et aux exigences des machines et par la rationalisation de l'existence dans les sociétés industrielles ? Une opération technique, bien sûr ! La technologie recèle en elle-même le remède à ses propres maux ! Et c'est bien pour cela que ses progrès sont inéluctables... Mettez-vous bien ça dans le crâne !

Ainsi essentialisée, la technologie se justifie hors des conditions matérielles et sociales qui la font émerger. Il n'y a donc rien à débattre.

Bien sûr, ce n'est pas « l'homme » qui veut s'augmenter, mais les chercheurs, industriels et décideurs qui imposent de nouvelles normes surhumaines – biotechnologiques – auxquelles les simples humains doivent se soumettre (s'ils en ont l'argent) pour survivre dans la guerre de tous contre tous. Crève ou marche.

Les individus à qui *Politis* offre une tribune sont mandarins de l'université et/ou entrepreneurs du transhumanisme. Tel le riche énarque et chirurgien Laurent Alexandre, fondateur du site en ligne Doctissimo (propriété de Lagardère) et de DNAvision, entreprise qui propose le séquençage ADN à ses clients fortunés – en attendant que la gauche institue un service public du séquençage personnalisé :

« Nous aurons la capacité technique de bricoler la vie, et rien ne nous empêchera d'user de ce pouvoir ».

Auteur de *La mort de la mort* (éd. xxx), il déclare :

« De l'homme réparé à l'homme augmenté, il n'y a qu'un pas qui sera inévitablement franchi. »

Ce Laurent Alexandre prêche régulièrement dans *Le Monde* de Pierre Bergé, Xavier Niel et Mathieu Pigasse – ces figures emblématiques de la gauche – des thèses comme celle des « déterminants génétiques de l'intelligence »⁵ qui fondent le programme de séquençage ADN des « surdoués », en République populaire de Chine. Plutôt que d'y voir un programme eugéniste, le *scientifric* s'inquiète des conséquences sur « la compétition économique entre l'Asie et l'Occident. » Avis aux philo-communistes de *Politis* : le génie génétique est un projet marchand et non l'embryon d'une humanité sans classes.

⁵ « La guerre des cerveaux », 9 mars 2013.

Dans l'interview à *Politis*, Bilal déclare :

« Quand j'ai vu apparaître les Talibans en Afghanistan au milieu des années 1990, cela m'a fait très peur. J'ai alors imaginé un monde obscurantiste où j'ai mélangé tous les extrémistes des religions du monde entier [...] voulant éradiquer la pensée et l'intelligence et mettre le monde au pas. »

Que cet obscurantisme prenne de nos jours, dans les nations dites développées, la figure du *scientisme* et que le transhumanisme soit le dernier avatar idéologique des *fanatiques de l'aliénation*, cette idée n'effleure même pas notre indémodable progressiste...

Une autre anthropophobie est possible

Nous connaissons l'atome pacifique et les OGM contre la faim, voilà qu'« *un autre transhumanisme est possible* » avec l'association française de transhumanisme Technoprog (AFT) promue par *Politis*. Et pour cause : Marc Roux, son président à gauche de la gauche, craint le développement d'une « *humanité à deux ou plusieurs vitesses* » contre laquelle un « *revenu universel de bon niveau* » permettrait à chacun d'avoir « la liberté réelle » de s'améliorer. Vivement le Front de Gauche pour un service public de l'eugénisme. Et une formation scientifique dès le plus jeune âge pour *s'updater* au monde-machine en construction :

« Il n'est plus suffisant de se soucier d'enseigner un monde passé, à travers l'histoire, la littérature ou l'histoire de la philosophie. » (Technoprog)

Dans la querelle des « deux cultures » (C. P. Snow, 1959), *Politis* a choisi son camp et milite pour la liquidation des vieilleries humanistes.

Entre autres progrès, l'AFT plaide pour les diagnostics pré-implantatoires et prénataux afin d'« améliorer » l'espèce humaine et d'« assumer notre capacité à orienter notre évolution ». Technoprog aboie contre ceux qui « *ressasse[nt] ce réflexe irrationnel* » d'une « *dérive* » eugéniste bien qu'elle soit déjà la norme dans les élevages d'ovins, de caprins et de bovins avec les bienfaits connus sur la santé des troupeaux et l'autonomie des éleveurs.

L'AFT s'impatiente à l'idée de maîtriser la cryogénie en vue de l'immortalité. Elle s'enthousiasme pour ces plantes de synthèse qui émettent de la lumière, pour les steaks produits *in vitro*, et la reproduction artificielle de l'humain (PMA). Elle défend l'exploitation du ventre des prolétaires (au sens premier les prolétaires n'ont que leurs enfants comme richesse) grâce à la « *gestation pour autrui* ». Elle réclame la dépénalisation des produits de la « *pharmacopée scientifique ou traditionnelle*, qui peuvent permettre d'obtenir des états améliorés d'éveil, de concentration,

de mémorisation, d'imagination, etc. » Compétitifs, les salariés français sont déjà les premiers consommateurs d'anxiolytiques au monde. Mais ce n'est jamais trop.

L'impasse de la gauche

Avec la féministe anthropophobe Donna Haraway, Marc Roux défend :

« La liberté la plus étendue possible quant à l'usage, la transformation voire l'augmentation de son propre corps. [...] La société et l'État devrait [sic] intervenir le moins possible face à la responsabilité du choix des individus, mais aussi celle des parents ou futur parents, quant à l'usage du corps. »
(*Propositions technoprogressistes*)

Cette escroquerie libertarienne – cybertarienne – n'est possible que grâce à une organisation sociale, scientifique et technologique, étatique et capitaliste, sans laquelle ces individus sous perfusion technologique ne seraient rien : le *système* fournissant les moyens de leur pseudo liberté. La *liberté* de recherche de l'Inserm ou de l'hôpital Necker ne seraient rien sans les millions d'euros de budget *librement* ponctionnés sur la valeur *librement* créée par des travailleurs *libres*.

Depuis dix ans, et malgré les multiples alertes des luddites et du courant anti-industriel, la gauche s'est abstenue de s'exprimer sur la révolution techno-industrielle des NBIC. Elle s'est tue même quand les nanotechnologies et la numérisation du monde étaient célébrées au nom de « l'innovation » dans les discours des chefs d'Etats et des institutions internationales, et dans les rapports économiques et scientifiques. Au mieux, elle s'est risquée en de rares occasions à de lénifiantes interrogations sur leurs possibles « dérives ». Au bout de dix ans, on la voit enfin prendre parti. Pour le fait accompli – *If you can't beat them, join them*.

Elle suit ainsi sa pente naturelle. Un siècle après cette révolution industrielle dont la guerre de 1914-18 fut l'exposition universelle, grâce au déchaînement de l'industrie et des forces productives, cette gauche qui n'a rien appris et qui n'a rien oublié, célèbre « *L'industrie, socle de la puissance* » :

« Le développement de nouveaux champs sectoriels s'ouvre avec les technologies vertes, les énergies décarbonées et la capture et le stockage du CO₂, les biotechnologies et les sciences du vivant, la chimie du végétal, les nouveaux matériaux, les nanotechnologies, les sciences cognitives et les nouvelles technologies informatiques. Autant de pistes pour une nouvelle révolution productive. »

Le Monde diplomatique, mars 2012.

Ce n'était pas une aberration. Le dossier de *Politis* confirme que la gauche a fait son choix. De la ministre socialiste Fioraso au Front de Gauche, elle ne voit de futur que dans la fuite en avant technologique. « *FabLabs* », « *big data* », biologie de synthèse, puces RFID, robots. En avant toute, vers un nouveau siècle de pillage, de ravages, de marchandisation des « ressources », et de déshumanisation.

Hors-sol et Pièces et main d'œuvre
Lille, Grenoble, 22 août 2013

<<http://hors-sol.herbesfolles.org>>
<www.piecesetmaindoeuvre.com>

A lire aussi :

["Le transhumanisme de Politis \(pourquoi je ne suis pas de gauche\)",](#) par Fabrice Nicolino



La séduisante figure du cyborg

Dossier de presse
La critique du transhumanisme

Klaus-Gerd Giesen

Transhumanisme et génétique humaine..... 1

Avril 2004

Nicolas Le Dévédec

De l'humanisme au post-humanisme : 9

les mutations de la perfectibilité humaine

Décembre 2008

Nicolas Le Dévédec

La démocratie à l'épreuve du post-humain : ... 25

médicalisation de la société, dépolitisation de la perfectibilité

Août 2009

Gaëlle Le Dref

L'homme face à l'évolutionnisme : 53

un animal paradoxal

2009

Nicolas Le Dévédec et Fany Guis

L'humain augmenté, un enjeu social..... 68

juillet 2012

Hors-sol et Pièces et Main d'œuvre

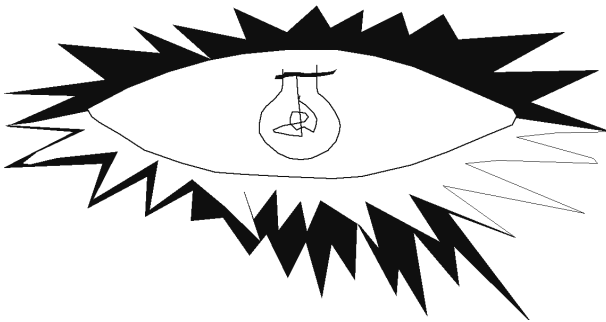
Politis et le transhumanisme : 89

une autre réification est possible

août 2013

Notes & Morceaux choisis

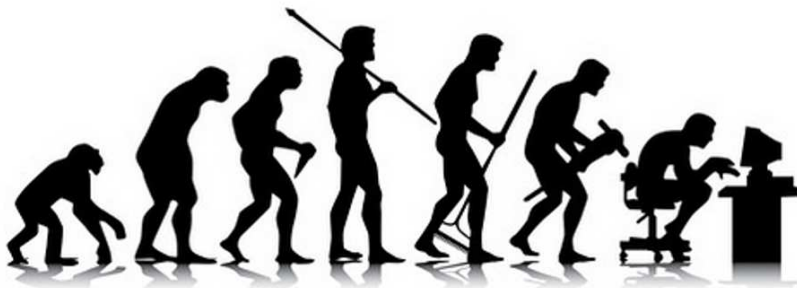
*Bulletin critique des sciences, des technologies
et de la société industrielle*



Onze numéros publiés aux éditions *La Lenteur*
127, rue Amelot - 75011 Paris.

Une nouvelle insulte à lancer à la tête de tous les *fanatiques de l'aliénation* :

*Va te faire augmenter
chez les transhumanistes !*



L'évolution des transhumanistes !

Les machines ne leur rendrons pas
ce que
la fascination pour les machines
leur ont déjà fait perdre...

Prix Libre