

Congrès AFSP 2009

Section thématique 51 Repenser l'anthropologie politique

Axe 2

Nicolas Le Dévedec (Université de Montréal/Université de Rennes 1, CERAD)
ledevedec_nicolas@yahoo.fr

La démocratie à l'épreuve du posthumain : médicalisation de la société, dépolitisation de la perfectibilité

« 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 [cf., 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 18^{ème} 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.*, 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 perte : « 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.*, 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 [Lotterie, 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, 137], rien ne garantit qu'il se perfectionne effectivement. Davantage même, « l'indétermination originelle de l'homme le met sans cesse à la merci de la dépravation. » [*Ibid.*, 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, 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, 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.*, 177] Telle est l'intuition fondamentale de sa philosophie politique qu'illustre son maître ouvrage *Le contrat Social* et qui récuse 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, 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, 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, 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 » [Cf., 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 17^{ème} 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'iusable 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 « perfectionnement¹ » [Binoche, 2004, 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.*, 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 scientifique de la perfectibilité. Condorcet n'est pas Comte. Et pour ainsi dire, s'il promet 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 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, 61-62]

2. *L'imaginaire progressiste du 19^{ème} siècle*

Tout entier tendu vers l'avenir de la science, le 19^{ème} 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 18^{ème} 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 de 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

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, 295]

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^{ème} 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 » : « [...] pour la première fois, écrit-il à propos de L'Esquisse, 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'égare à la vaine contemplation des espérances les plus chimériques et même les plus absurdes. » [Ibid., 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, 182] Ou encore, comme il le dit dans la quarante-huitième 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, 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, 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. » [Lotterrie, 2006, 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 [cf., Braustein, 2009, 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 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 19^{ème} 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, 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. [cf., Braunstein, 2009]

Au-delà du cas de Comte, c'est une majeure partie des penseurs du 19^{ème} 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, 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* scientiste 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, 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

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, 293]

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'Etat, lui-même hérité du passé, des forces productives matérielles. » [Simon, 1997, 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, 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, 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 guère⁴.

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

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, 231]

puissance objective de la science et de la technique. 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 : « Nous sommes, écrit-il, des naufragés sur une planète vouée à la mort. » [Wiener, 1954, 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, 27], la cybernétique ne vise toutefois plus, contrairement aux élaborations théoriques du 19^{ème} 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, 27]. Et c'est dans cette optique la *machine* qui va servir de fondement anthropologique à cette conception technoscientifique : « Ma thèse, écrit Wiener, est que le fonctionnement physique de l'individu vivant et les opérations de certaines 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, 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

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].

encourager, dans une optique résolument post-sociale, la transformation de l'être humain lui-même.

Dès les années cinquante et soixante, 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'humanogénèse en véritable technogénèse, 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 origines agi par une sorte de déterminisme technique qui, à terme, signifierait 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, 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. » [Vandenberghe, 2006, 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 désobjectivée, 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 supprime autrement dit l'autonomie sociale et politique⁶. Le *Manifeste Cyborg* de la biologiste et historienne des sciences Donna Haraway [repris dans Haraway, 2007, 29-105], publié au tournant des années quatre-vingt, est à ce titre tout à fait représentatif. Présenté comme une « contribution à la culture et à la théorie féministes socialistes sur un mode 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 : « Nos machines, écrit-elle ironiquement, sont étrangement vivantes, et nous, nous sommes épouvantablement inertes. » [*Ibid.*, 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.*, 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, 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

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, 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.*, 93)

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. 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 21^{ème} 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] Réitérant 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.*, 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.*, 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.*, 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, 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, 113]

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 prononciation d'une 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'ont 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 que « *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, 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.*, 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. » (1999 : 89) Et comme les moyens anthropotechniques ayant « pour contenu une modulation directe de l'être humain par des imprégnations civilisatrices » [*Ibid.*, 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, 43]

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 quatre-vingt⁷. 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 [*Cf.*, par exemple, 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, 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,

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]

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 transhumaniste⁸.

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 fantasmatique 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

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*, Paris, Le Seuil, 2008.

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, 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 vie⁹ », 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* ?

Bibliographie

- ARENDR 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.

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]

- 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.
- LATOUR B., 2003 (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LATOUR 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. Biomedecine, 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.