

Université de Montréal / Université de Rennes 1

# **LA SOCIÉTÉ DE L'AMÉLIORATION**

**LE RENVERSEMENT DE LA PERFECTIBILITÉ HUMAINE,  
DE L'HUMANISME DES LUMIÈRES À L'HUMAIN AUGMENTÉ**

par Nicolas Le Dévédec

Département de Sociologie de l'Université de Montréal  
Faculté de Droit et de Science Politique de l'Université de Rennes 1

Thèse présentée à la Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales de l'Université de Montréal,  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.) en sociologie, et à l'Université de  
Rennes 1, en vue de l'obtention du grade de docteur en science politique

Septembre 2013

© LE DÉVÉDEC Nicolas, 2013

Université de Montréal – Faculté des Études Supérieures

Université de Rennes 1 – École Doctorale SHOS

Cette thèse intitulée :

**LA SOCIÉTÉ DE L'AMÉLIORATION**

LE RENVERSEMENT DE LA PERFECTIBILITÉ HUMAINE,  
DE L'HUMANISME DES LUMIÈRES À L'HUMAIN AUGMENTÉ

Présentée par :

Nicolas Le Dévédec

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Baudouin, Professeur, Université de Rennes 1 (Directeur)

Jacques Hamel, Professeur, Université de Montréal, (Rapporteur)

Céline Lafontaine, Professeur, Université de Montréal (Directrice)

Frédéric Lambert, Professeur, Université de Rennes 1, (Président)

Catherine Larrère, Professeur, Université Paris 1 La Sorbonne, (Rapporteur)

## RÉSUMÉ

Du dopage sportif à l'usage de psychotropes pour accroître les capacités intellectuelles ou mieux contrôler les émotions, du recours aux nouvelles technologies reproductives permettant une maîtrise croissante des naissances, au développement d'une médecine anti-âge qui œuvre à l'effacement de toute trace du vieillissement, jamais il n'a été autant question d'améliorer l'être humain et ses performances par le biais des avancées technoscientifiques et biomédicales contemporaines.

Cette étude interroge cette aspiration à un *humain augmenté* à la lumière de l'idéal humaniste et politique de la perfectibilité humaine systématisé par les philosophes des Lumières au 18<sup>ème</sup> siècle, en particulier dans l'œuvre et la pensée de Jean-Jacques Rousseau. À la différence du modèle politique et humaniste de la perfectibilité, qui valorise l'amélioration de la condition humaine *dans et par* la société, au cœur de l'imaginaire démocratique moderne, la société de l'amélioration contemporaine paraît, elle, promouvoir un modèle de perfectibilité dépolitisé, axé sur l'adaptabilité technoscientifique de l'être humain et la transformation de la vie en elle-même.

À travers une excursion au sein l'histoire de la pensée sociale, l'objectif de cette étude est de comprendre comment un tel renversement et une telle dépolitisation de la perfectibilité ont pu avoir lieu. De Jean-Jacques Rousseau à Karl Marx, de Auguste Comte à Francis Galton, des penseurs postmodernes au mouvement transhumaniste, cette thèse offre une généalogie synthétique de la société de l'amélioration dans laquelle nous entrons, seule à même d'éclairer de manière critique des transformations sociales et technoscientifiques trop souvent présentées sous le masque de l'inéluctabilité.

**Mots-clés :** Perfectibilité humaine, humain augmenté, posthumain, humanisme, politique, technosciences, biotechnologies, histoire des idées, sociologie, philosophie politique.

## ABSTRACT

Whether we speak of doping in sport, the use of psychoactive drugs to improve man's intellectual performance or better check his emotions, new reproductive technologies allowing more efficient birth control, or anti-aging medicine to erase the effects of time, there is no denying that enhancing humans through the use of technoscientific and biomedical means has grown more pervasive in our contemporary societies.

This study questions today's quest for human enhancement under the light of the humanist and political ideal of perfectibility defined by 18<sup>th</sup> century Enlightenment philosophers, particularly in the work and thought of Jean-Jacques Rousseau. In contrast to the humanist and political model of perfectibility, which promotes the improvement of the human condition by and through society, at the core of the democratic ideal, today's enhancement society seems to champion a depoliticized model of perfectibility focused on human technoscientific adaptability and the transformation of life itself.

Offering a journey through the history of social thought, the objective of this study is to understand how such a reversal and depoliticization of the concept of perfectibility may have been possible. From Jean-Jacques Rousseau to Karl Marx, Auguste Comte and Francis Galton, from postmodern thinkers to the transhumanist movement, this thesis presents a synthetic genealogy of the enhancement society we are entering, which allows for a critical analysis of social and technoscientific transformations that have too often been presented behind the mask of ineluctability.

**Keywords** : Human perfectibility, human enhancement, posthuman, humanism, technosciences, biotechnologies, history of ideas, sociology, political philosophy.

## TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Table des matières.....	v
Remerciements .....	x
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE .....</b>	<b>1</b>
1. De l'humain augmenté à la question de la perfectibilité .....	5
2. Sociohistoire d'un renversement .....	9
3. Questions de méthode .....	15
4. Annonce du plan.....	19
<b>PARTIE I - L'AMÉLIORATION DE LA SOCIÉTÉ</b>	
<b>La quête de la perfectibilité, de l'humanisme à l'antihumanisme.....</b>	<b>22</b>
Introduction de la première partie.....	23
<b>CHAPITRE 1 : LES LUMIÈRES ET LA QUÊTE HUMANISTE DE LA PERFECTIBILITÉ.....</b>	<b>25</b>
1. Aux origines d'une conception.....	27
1.1. Le berceau antique .....	27
1.2. La Cité de Dieu.....	31
1.3. La Renaissance d'une espérance .....	33
2. Jean-Jacques Rousseau et la quête politique de la perfectibilité .....	38
2.1. L'origine et les fondements de la perfectibilité.....	39
2.2. Le remède dans le mal : le contrat social.....	46
3. Perfectibilité ou Progrès : le dilemme des Lumières .....	51
3.1. Condorcet et l'esquisse scientifique du progrès .....	52
3.2. Progrès et croissance des nations : Adam Smith.....	60
3.3. Régénérer l'espèce humaine : Vandermonde et Cabanis .....	67

<b>CHAPITRE 2 : DE LA QUÊTE DE LA PERFECTIBILITÉ AU CULTE DU PROGRÈS .....</b>	<b>76</b>
1. Réorganiser scientifiquement la société : Auguste Comte .....	78
1.1. Terminer la Révolution, en finir avec la perfectibilité .....	80
1.2. Du gouvernement des hommes à l'administration des choses .....	87
2. Karl Marx et la nécessité de fer du Progrès.....	94
2.1. Marx penseur du possible .....	96
2.2. L'aliénation idéologique au Progrès .....	104
2.3. De la révolution politique à l'adaptation technique et économique.....	111
<b>CHAPITRE 3 : SOUS LE SIGNE DE L'ÉVOLUTION, DU DARWINISME À L'EUGÉNISME.....</b>	<b>122</b>
1. Charles Darwin et la perfectibilité des espèces .....	124
1.1. L'origine et l'évolution des espèces .....	125
1.2. La filiation de l'homme .....	129
2. Herbert Spencer et le darwinisme social.....	135
2.1. La religion naturelle du Progrès.....	136
2.2. La survie du plus fort .....	139
3. L'eugénisme ou l'amélioration par la sélection : Francis Galton .....	145
3.1. L'héritage naturel.....	147
3.2. Le spectre de la dégénérescence .....	151
3.3. L'eugénisme en action .....	154
Conclusion de la première partie .....	158
<b>PARTIE II - LA SOCIÉTÉ DE L'AMÉLIORATION</b>	
<b>Le renversement posthumaniste de la perfectibilité humaine.....</b>	<b>160</b>
Introduction de la deuxième partie .....	161
<b>CHAPITRE 4 : L'AVÈNEMENT DE L'HOMME MACHINE.....</b>	<b>164</b>
1. La matrice cybernétique : Norbert Wiener.....	166
1.1. Humains, vivant, machines.....	167
1.2. L'usage (in)humain des êtres humains .....	173
2. Pierre Teilhard de Chardin, prophète du posthumain.....	179

2.1. L'émergence du phénomène humain.....	181
2.2. De l'humain à l'ultra-humain.....	185
3. De l'anthropologie à l'anthropotechnie : André Leroi-Gourhan.....	191
3.1. L'homme et la matière.....	193
3.2. L'extériorisation techno-logique .....	196
3.3. Vers l'intériorisation biotechnologique ?.....	200
<b>CHAPITRE 5 : L'HORIZON (DÉ)CONSTRUCTIVISTE POSTMODERNE .....</b>	<b>206</b>
1. Le Manifeste cyborg : Donna Haraway .....	208
1.1. Le cyborg est notre ontologie .....	209
1.2. Le cyborg, une utopie politique .....	213
1.3. De la reproduction à la régénération.....	217
2. Nous n'avons jamais été humains : Bruno Latour .....	221
2.1. La modernité est terminée .....	222
2.2. Par-delà nature et culture .....	225
2.3. La perfectibilité hybride .....	228
3. Règles cyniques pour le parc humain : Peter Sloterdijk.....	232
3.1. La mort de l'humanisme .....	233
3.2. L'humain, un être anthropotechnique .....	237
3.3. De la vexation humaniste à la régénération cybernétique.....	241
4. De la lutte des classes à l'humain déclassé : Michael Hardt et Toni Negri.....	244
4.1. Le progrès rôde toujours... ..	245
4.2. « Accélérer le procès » : la perfectibilité dépolitisée.....	250
4.3. La métamorphose ou l'exode anthropologique.....	253
<b>CHAPITRE 6 : DEVENIR PLUS QU'HUMAIN ? .....</b>	<b>259</b>
1. Devenir plus qu'humain : le transhumanisme.....	261
1.1. Genèse du transhumanisme .....	263
1.2. Humain, trop humain... ..	269
1.3. Un nouvel homme nouveau.....	274
2. Rester humain : le bioconservatisme .....	280

2.1. Préserver la dignité humaine .....	282
2.2. Préserver la démocratie libérale .....	289
3. Réguler l'amélioration : la bioéthique minimale.....	296
3.1. Liberté, égalité, sécurité.....	298
3.2. La bioéthique au détriment du politique .....	306
Conclusion de la deuxième partie .....	313
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE.....</b>	<b>315</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>323</b>

*À mes parents, Joseph et Monique*

*À mes frères, Benoît et Damien*

## REMERCIEMENTS

Je tiens avant tout à remercier mes directeurs de thèse, Céline Lafontaine et Jean Baudouin. L'accomplissement de cette étude n'aurait pas été pensable sans le soutien, la confiance et la bienveillance que Céline Lafontaine me témoigne depuis le début. Par son engagement passionné et inspirant, sa sensibilité et sa clairvoyance, elle a dirigé ce travail en m'encourageant, jusqu'au bout, à donner le meilleur de moi-même. C'est à elle que je dois aussi d'avoir fait mes premiers pas dans l'enseignement, je lui en suis infiniment reconnaissant. Jean Baudouin m'appuie et m'accompagne depuis ma maîtrise en science politique. Ses réflexions et sa défense contre vents et marées de la philosophie politique m'ont été d'un grand soutien.

J'exprime toute ma gratitude à Philippe Portier qui, au seuil de cette aventure, avec le concours de Jean Baudouin, a permis que j'obtienne une allocation de recherche du Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche. Un grand merci à Johanne Colin, directrice du laboratoire le MÉOS (MÉdicament comme Objet Social) de l'Université de Montréal, qui, avec le soutien de Céline Lafontaine, m'a octroyé un contrat de recherche sur la question de l'amélioration humaine me permettant d'approfondir mes propres réflexions. Jacques Hamel a participé à mon jury d'examen de synthèse de première année de doctorat. Ses commentaires et ses conseils avisés au commencement de cette recherche ont été féconds, je lui en suis reconnaissant.

Je voudrais associer à ces remerciements deux personnes qui ont beaucoup compté dans mon parcours intellectuel : Pierre-Jean Simon, professeur émérite de sociologie à l'Université de Rennes 2, à qui je dois mon éveil aux sciences humaines et sociales et Michel Freitag, dont la pensée philosophique et sociologique, par sa profondeur, son exigence et son humanité, m'a marqué de manière impérissable. J'espère à travers cette étude être à la hauteur de l'enseignement qu'ils m'ont prodigué.

Si cette thèse ne s'est pas apparentée à une longue traversée en solitaire, c'est en grande partie grâce à tous ceux et toutes celles qui, d'un bord à l'autre de l'Atlantique, m'ont accompagné et soutenu tout au long cette épreuve : Fany, Francisco et Marie, Lénaïc et Élodie, Mathieu, Nathalie et Julien, Pierre-Marie et Laetitia, Ronan et Élodie, Sébastien, Sylvie, Sylvain et Nicole. Chacun et chacune à sa manière ont participé à cette aventure. Je veux remercier en particulier Pierre-Marie David qui a relu et discuté régulièrement ce travail ainsi que Fany Guis pour ses relectures finales.

Jamais cette thèse n'aurait toutefois pu voir le jour sans le soutien indéfectible de ceux qui me sont les plus chers, mes parents, Joseph et Monique, et mes frères, Benoît et Damien. Mes frères ont toujours été là, dans les moments heureux comme dans les moments difficiles, je les en remercie. Mes parents m'ont quant à eux transmis les valeurs essentielles qui soutiennent cette réflexion. Ma reconnaissance et ma gratitude à leur endroit sont inestimables et vont bien au-delà de ce que des mots peuvent exprimer.

« Nous savons parfaitement que les problèmes qui nous préoccupent ne peuvent être résolus par des moyens théoriques, mais nous savons aussi qu'ils ne le seront pas sans une élucidation des idées. »

Cornélius Castoriadis



## INTRODUCTION GÉNÉRALE

« La révolution véritablement révolutionnaire se réalisera non pas dans la société, mais dans l'âme et la chair des êtres humains. »

Aldous Huxley

**N**OUS entrons dans la *société de l'amélioration*. Une société où l'aspiration à améliorer, optimiser, rehausser, augmenter, perfectionner l'être humain et ses performances par le biais des avancées technoscientifiques et biomédicales devient omniprésente. Secoué à intervalle régulier par les multiples affaires liées au dopage, le monde sportif illustre mieux que tout autre domaine la prégnance d'une telle aspiration. Du coureur cycliste américain Lance Armstrong, fondateur de la *Lance Armstrong Foundation* (dite encore *Livestrong*), ayant réalisé l'exploit herculéen de remporter sept victoires consécutives au Tour de France avant de se les faire retirer pour cause de dopage<sup>1</sup>, à l'athlète sud-africain Oscar Pistorius – surnommé *Blade Runner* en raison des deux prothèses de carbones qui lui font office de jambes – premier athlète handicapé à concourir avec des coureurs valides lors des derniers Jeux olympiques de Londres de 2012<sup>2</sup>, jusqu'aux perspectives du dopage génétique<sup>3</sup> que d'aucuns entrevoient déjà comme la nouvelle étape de l'*athlète éprouvette*<sup>4</sup>, le sport constitue aujourd'hui, à plus d'un titre, le *laboratoire* d'un *homme augmenté*.

Bien au-delà du seul domaine sportif, l'amélioration de l'humain et de ses performances constitue un phénomène de société grandissant. « N'est-ce pas dans une société dopante que nous

---

<sup>1</sup> EPO, cortisone, testostérone, hormone de croissance et transfusion sanguine ont constitué, de l'aveu même du cycliste, les ingrédients essentiels du système Armstrong. Juliet Macur, « Details on Doping Scheme Paint Armstrong as Leader », *The New York Times*, 10 octobre 2012.

<sup>2</sup> Sébastien Hervieu, « Oscar Pistorius le proto-athlète », *Le Monde*, 5 août 2012.

<sup>3</sup> Stéphanie Gardier, « Le dopage du futur sera génétique », *Le Figaro*, 30 juillet 2013.

<sup>4</sup> *Courrier International*, « L'athlète éprouvette. Technologie, dopage, recherche... La science repousse les limites du sport », n°1134-1135-1136, du 26 juillet au 15 août 2012.

vivons, une société de l'aliment enrichi et de la vitamine nécessaire, consommatrice d'antidépresseurs et autres drogues autorisées ?<sup>1</sup> », demande ainsi la philosophe Isabelle Queval. *Human enhancement* – littéralement l' « augmentation humaine » – est l'expression qui s'impose depuis quelques années pour désigner les pratiques et les techniques visant à accroître les performances aussi bien physiques, intellectuelles, qu'émotionnelles qui se répandent dans les sociétés occidentales contemporaines<sup>2</sup>. Recours à la chirurgie esthétique pour modifier les traits de son apparence ; usage de psychotropes aux fins d'accroître ses capacités intellectuelles<sup>3</sup>, sexuelles ou pour mieux contrôler ses émotions et se sentir *mieux que bien*<sup>4</sup> – selon le célèbre slogan du géant pharmaceutique *Pfizer (better than well)* ; nouvelles technologies reproductives permettant une maîtrise croissante des naissances ; médecine anti-âge qui œuvre à l'effacement de toute trace du vieillissement ; on assiste aujourd'hui au sacre d'une *médecine d'amélioration*, destinée non plus uniquement à guérir une maladie ou à réparer un handicap, mais à optimiser l'humain<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Isabelle Queval, *S'accomplir ou se dépasser. Essai sur le sport contemporain*, Paris, Gallimard, 2006, p. 17.

<sup>2</sup> Pour un aperçu exhaustif sur le sujet, on se reportera au rapport publié par le Parlement européen en 2009, STOA (Science and Technology Options Assessment), *Human Enhancement*, Bruxelles, Parlement Européen, 2009. En ligne : <http://www.itas.fzk.de/deu/lit/2009/coua09a.pdf>

<sup>3</sup> À l'image de Jean-Paul Sartre qui achève dans les années 1970 sa fameuse *Critique de la Raison dialectique* en ingérant quantité d'amphétamines : « J'y travaillais dix heures par jour, en croquant des cachets de corydrane – j'en prenais vingt par jour – et, en effet, je sentais qu'il fallait terminer le livre. Les amphétamines me donnaient une rapidité de pensée et d'écriture qui était au moins le triple de mon rythme normal. » Jean-Paul Sartre cité in Isabelle Queval, *S'accomplir ou se dépasser. Essai sur le sport contemporain*, Paris, Gallimard, 2004, p. 251. L'usage de psychotropes aux fins d'améliorer ses performances intellectuelles se répand aujourd'hui dans nombre de milieux, de l'entreprise à l'université. Entre 16 et 25% des étudiants de certains campus américains auraient ainsi aujourd'hui recours au *dopage intellectuel*. « Il s'agit, précise la sociologue Johanne Collin, de médicaments destinés au traitement des troubles de l'attention, du sommeil ou de la mémoire (on parle entre autres du méthylphénidate, notamment Ritalin®, des amphétamines dont l'Adderall®, ainsi que le modafinil comme l'Alertec® par exemple), mais dont l'usage est détourné à des fins d'amélioration des capacités cognitives. » Johanne Collin, « Pour ou contre l'usage des « smart drugs » ?, Hinnovic, 21 octobre 2010. En ligne : [http://www.hinnovic.org/pour-ou-contre-l%E2%80%99utilisation-des-%C2%AB-smart-drugs-%C2%BB/langswitch\\_lang/fr/](http://www.hinnovic.org/pour-ou-contre-l%E2%80%99utilisation-des-%C2%AB-smart-drugs-%C2%BB/langswitch_lang/fr/)

<sup>4</sup> Voir l'ouvrage du bioéthicien Carl Elliot, *Better Than Well. American Medicine Meets the American Dream*, W. W. Norton, 2003.

<sup>5</sup> « L'effacement des frontières entre médecine thérapeutique classique et médecine d'amélioration constitue une des caractéristiques principales de la biomédecine du XXI<sup>e</sup> siècle. Dans la biomédecine contemporaine, les nouveaux médicaments et technologies thérapeutiques peuvent être utilisés non seulement pour soigner le malade, mais aussi pour améliorer certaines capacités humaines. La médecine n'est plus thérapeutique. » Jean-Noël Missa, « Dopage,

Sur son versant futuriste, cette aspiration contemporaine à améliorer l'être humain nourrit le fantasme de donner naissance à un être *plus qu'humain, posthumain*<sup>1</sup>, c'est-à-dire un être doté de capacités surhumaines – à l'image des superhéros et autres êtres sans limites (*limitless*) qu'exploitent allègrement le cinéma et la littérature. Dépasser technoscientifiquement la condition humaine, tel est ainsi le combat mené par les militants du transhumanisme, mouvement comptant des ingénieurs de renom, véritables apôtres d'une *religion de l'amélioration*<sup>2</sup>. Loin de relever toutefois de la pure science-fiction ou d'être le fruit de l'imagination de quelques chercheurs marginaux<sup>3</sup>, le projet d'un *humain 2.0*<sup>4</sup> a fait l'objet en 2002 d'un important programme de recherche, à l'initiative de la Fondation Nationale de la Science et du Département de Commerce américains. Ce programme visait à explorer les avenues technoscientifiques promises par la convergence des NBIC (Nanotechnologies, Biotechnologies, Informatique et Sciences Cognitives), en vue de repousser les limites mêmes de l'être humain<sup>5</sup>.

Ce programme n'est aujourd'hui plus isolé. En Chine, l'*Institut de Génomique de Beijing* a récemment créé la controverse en annonçant mettre en œuvre un projet destiné à améliorer

---

médecine d'amélioration et avenir du sport », in Jean-Noël Missa & Pascal Nouvel, *Philosophie du dopage*, Paris, PUF, 2011. Dans le même sens, le sociologue Jérôme Goffette évoque pour sa part le basculement vers ce qu'il nomme l'anthropotechnique : « anthropotechnie : art ou technique de transformation extra-médicale de l'être humain par intervention sur son corps. » Jérôme Goffette, *Naissance de l'anthropotechnique. De la médecine au modelage de l'humain*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2006, 69.

<sup>1</sup> Dominique Lecourt, *Humain, posthumain*, Paris, PUF, 2003 ; Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains*, Paris, Fayard, 2010.

<sup>2</sup> Sur le transhumanisme, dont il sera plus longuement question dans cette étude, nous renvoyons à l'analyse exhaustive de Michelle Robitaille, *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, 2008.

<sup>3</sup> L'ingénieur Ray Kurzweil, l'un des papes du transhumanisme, a ainsi été récemment recruté par le géant américain Google. Casey Newton, « Ray Kurzweil joins Google as director of engineering », *CNET*, 14 décembre 2012. [http://news.cnet.com/8301-1023\\_3-57559346-93/ray-kurzweil-joins-google-as-director-of-engineering/](http://news.cnet.com/8301-1023_3-57559346-93/ray-kurzweil-joins-google-as-director-of-engineering/)

<sup>4</sup> « L'homme 2.0. L'être humain réparé, transformé, augmenté... Jusqu'où ? », *Pour la science*, numéro spécial, n° 412, décembre 2012.

<sup>5</sup> Mihail C. Rocco et William Sims Bainbridge (dir.), *Converging Technologies for Improving Human Performance*, Arlington (Virginie), National Science Foundation, juin 2002. En ligne : [http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC\\_report.pdf](http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC_report.pdf)

génétiqnement l'intelligence humaine et à permettre aux parents de choisir le « meilleur embryon »<sup>1</sup>. En Angleterre, un imposant rapport publié en novembre 2012, intitulé *Human Enhancement and the Future of Work*, étudie les retombées et les bénéfices potentiels des technologies d'amélioration sur l'accroissement de la productivité et la stimulation de la croissance économiques<sup>2</sup>. Aux États-Unis, la DARPA (*Defense Advanced Research Projects Agency*), l'Agence du Département de la Défense a mis en place un programme de recherche visant à la création de super-soldats, plus forts, plus rapides, plus résistants à la douleur, à la faim, à la soif, à la fatigue et capables de guérir plus vite<sup>3</sup>. En Russie, le milliardaire russe Itskov Dmitri vient pour sa part de lancer le projet « Initiative 2045 », projet réunissant une trentaine d'ingénieurs et dont l'objectif est ni plus ni moins d'étendre radicalement l'espérance de vie humaine par la création d'avatars<sup>4</sup>, alors qu'en France, l'entreprise de biotechnologies *Collectis* vient d'ores et déjà d'annoncer la possibilité de « se faire une sauvegarde génétique pour se réinitialiser un jour » en attendant les progrès de la médecine régénératrice<sup>5</sup>.

Ces exemples, parmi tant d'autres, dont les médias nous abreuvent quotidiennement, démontrent l'ampleur et l'étendue de l'aspiration contemporaine à améliorer technoscientifiquement l'être humain et ses performances. Une aspiration qui pose question. Pourquoi souhaitons-nous en effet tant « augmenter » l'être humain et ses capacités, au point de vouloir entièrement le dépasser ? Que dit cette aspiration des sociétés occidentales

---

<sup>1</sup> Will Oremus, « La Chine peut-elle vraiment sélectionner génétiquement ses génies ? », *Slate*, 15 mai 2013.

<sup>2</sup> The Royal Society, *Human Enhancement and the Future of Work*, Londres, novembre 2012. En ligne : [http://royalsociety.org/uploadedFiles/Royal\\_Society\\_Content/policy/projects/human-enhancement/2012-11-06-Human-enhancement.pdf](http://royalsociety.org/uploadedFiles/Royal_Society_Content/policy/projects/human-enhancement/2012-11-06-Human-enhancement.pdf)

<sup>3</sup> Michael Hanlon, « Super soldiers »: The quest for the ultimate human killing machine, *The Independent*, 17 novembre 2011.

<sup>4</sup> Jennifer Welsh, « The '2045 Initiative' Says Immortality Will Come Via Brain Computers And Hologram Bodies In 30 Years », *Business Insider*, 30 juillet 2012.

<sup>5</sup> Dominique Nora, « Un nouveau pas vers l'immortalité ? », *Le Nouvel Observateur*, 8 juillet 2013 ; <http://tempsreel.nouvelobs.com/economie/20130708.OBS8542/exclusif-un-nouveau-pas-vers-l-immortalite.html>

contemporaines, en particulier dans une période marquée par la globalisation néolibérale et le véritable culte de la performance qu'elle charrie<sup>1</sup> ? Ne met-elle pas d'une certaine façon en lumière un nouveau type anthropologique que valorise et annonce ce modèle politique et social ? Ne révèle-t-elle pas, autrement dit, les retombées humaines profondes qui découlent de ce modèle ? C'est la question fondamentale de la perfectibilité humaine qui doit être soulevée si l'on veut saisir la nature et prendre toute la mesure des transformations sociales dont est porteuse la société de l'amélioration dans laquelle nous entrons.

## 1. DE L'HUMAIN AUGMENTÉ À LA QUESTION DE LA PERFECTIBILITÉ

« Après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout. »

Marcel Mauss

En 1963, en pleine conquête de l'espace, la philosophe Hannah Arendt reprenait à son compte cette question cruciale posée lors d'un symposium : « La conquête de l'espace par l'homme augmente-t-elle ou diminue-t-elle sa dimension ?<sup>2</sup> » La question nous semble aujourd'hui conserver toute sa pertinence face au phénomène de l'humain augmenté et devant la conquête de *l'espace biologique humain*<sup>3</sup>. L'amélioration technique de l'être humain augmente-t-elle ou diminue-t-elle sa dimension ? Nous rend-elle en somme *plus humains* ? Alors qu'une grande partie des débats contemporains autour de l'amélioration humaine s'oriente vers une approche pragmatique du phénomène, centrée sur le respect des droits et des libertés individuelles<sup>4</sup>, il importe, au-delà de

---

<sup>1</sup> Voir Christian Laval et Philippe Dardot, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009 ; Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Hachette Littératures, 2003 (1991).

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, p. 337.

<sup>3</sup> Nous empruntons l'image à Anne-Marie Roviello, « La perte du monde dans la technique moderne selon Hannah Arendt », dans Pascal Chabot & Gilbert Hottois (dir.), *Les philosophes et la technique*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2003, p. 203.

<sup>4</sup> Dans un récent entretien, le philosophe Jürgen Habermas remarquait ainsi : « Dans les départements de philosophie américains, mes collègues se creusent déjà la tête à propos de l'inégalité prévisible de la répartition des technologies

cette approche par ailleurs nécessaire, de développer une réflexion d'ordre plus fondamental : « Non pas proposer des solutions aux problèmes que rencontre « la société » [...], mais réfléchir à la façon même dont ces questions se posent<sup>1</sup>. » Une façon à notre sens pertinente d'interroger l'aspiration contemporaine à perfectionner l'humain, et d'apprécier avec le recul suffisant les transformations sociales qu'elle sous-tend, est de la resituer au sein de l'histoire de la quête humaine de la *perfectibilité*.

Si la volonté d'améliorer biotechnologiquement l'être humain est récente, l'aspiration humaine à la perfectibilité n'est, elle, pas tout à fait neuve. « Human beings, as far as we can judge from the historical sources, have always been interested in creating or bettering themselves<sup>2</sup> », souligne en ce sens le philosophe Urban Wiesing. D'une certaine manière, ce désir de perfectibilité nous plonge au cœur même de la condition humaine et de ce qui fonde sa spécificité par rapport aux autres êtres vivants. Si l'idée de perfectibilité n'est donc pas nouvelle, les réponses qui lui ont été apportées et les formes qu'elle a empruntées historiquement et culturellement ont en revanche considérablement varié. Des grandes religions aux grandes philosophies, de la dévotion religieuse à la quête spirituelle en passant par la discipline morale ou l'ascèse corporelle, la quête de perfection revêt et recouvre une grande diversité de formes et de pratiques. Il n'est aucunement pour nous question d'analyser les transformations sociales contemporaines au regard de l'ensemble de ces conceptions de la perfectibilité. Notre ambition est plutôt d'interroger l'*humain*

---

eugéniques, en raison du coût élevé des investissements et des prix, car la question ne va pas tarder à se poser. Ils appliquent d'emblée l'ensemble de la théorie politique aux problèmes que posera, à l'avenir, la répartition de ces produits, le jour prochain où ils seront disponibles. Mais ils le font sans s'être demandé sérieusement, au préalable, si cette « augmentation » de l'homme est vraiment souhaitable. » Jürgen Habermas dans Monique Atlan & Roger Pol-Droit, *Humain. Une enquête sur ces révolutions qui changent nos vies*, Paris, Flammarion, 2012, p. 486.

<sup>1</sup> Slavoj Žižek, « Pour sortir de la nasse », *Le Monde Diplomatique*, n° 680, novembre 2010.

<sup>2</sup> Urban Wiesing, « The History of Medical Enhancement : From *Restitutio ad Integrum* to *Transformatio ad Optimum?* », in Bert Gordjin et Ruth Chadwick, *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, 2008, p. 9.

*augmenté* à la lumière de la représentation spécifiquement humaniste et politique qui en a été donnée par les philosophes des Lumières au 18<sup>ème</sup> siècle, en particulier dans l'œuvre et la pensée de Jean-Jacques Rousseau.

Sans nous étendre pour le moment sur la signification que revêt l'imaginaire de la perfectibilité dans la pensée humaniste des Lumières, nous devons toutefois souligner que, telle que la définit Rousseau en 1755 dans son célèbre *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>1</sup>, elle désigne une nouvelle conception de l'être humain et de son action sur le monde qui valorise son *indétermination* et son *autonomie*. En définissant l'être humain comme un être perfectible, Rousseau et les Lumières rejettent toute idée d'une nature ou d'une essence, qu'elle soit divine ou naturelle, qui le définirait une fois pour toutes. L'homme perfectible, selon les Lumières, et pour reprendre les mots d'Alain Renaut, « est celui qui n'entend plus recevoir ses normes et ses lois ni de la nature des choses, ni de Dieu, mais qui les fonde lui-même à partir de sa raison et de sa volonté.<sup>2</sup> » Instituant l'autonomie de l'être humain et sa capacité à agir réflexivement sur lui-même et sur le monde, cette notion, ainsi entendue, est non seulement au cœur des avancées scientifiques et techniques majeures des sociétés occidentales, mais sous-tend plus encore l'idéal démocratique moderne. En montrant à travers elle que la société est une construction instituée par les êtres humains eux-mêmes, et non le fruit de la volonté divine ou d'un plan caché de la nature, Rousseau établit en effet l'idée que les êtres humains ont la possibilité d'édifier par eux-mêmes une société plus juste et plus décente.

---

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 1992 (1755).

<sup>2</sup> Alain Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 53.

Interroger la quête biotechnologique de la perfection des sociétés actuelles au regard de cette conception humaniste et rousseauiste de la perfectibilité, constitutive de la modernité politique, permet de prendre toute la mesure du renversement d'ordre *civilisationnel* que recouvre la société de l'amélioration contemporaine. N'est-ce pas effectivement cette capacité politique d'agir sur le monde qui semble aujourd'hui remise en cause à travers cette volonté de perfectionner l'humain ? Au modèle politique de la perfectibilité des Lumières, valorisant l'amélioration de l'être humain *dans et par* la société, la société de l'amélioration paraît de fait substituer un modèle de perfectibilité foncièrement adaptatif, axé sur la transformation technoscientifique de l'être humain et de la vie en elle-même plutôt que sur la remise en question et la transformation de nos conditions de vie sociale<sup>1</sup>. À travers une excursion au sein de l'histoire de la pensée sociale, l'objectif de cette étude est de comprendre comment un tel renversement historique a pu avoir lieu. Quel chemin nous a conduits à privilégier et favoriser une telle conception dépolitisée de la perfectibilité ?

Éclairer la société de l'amélioration dans laquelle nous entrons à la lumière de l'imaginaire politique moderne de la perfectibilité paraît d'autant plus fécond que les sciences sociales – et l'approche sociologique en particulier, sous l'égide de laquelle est menée cette réflexion – en sont d'une certaine façon les héritières. Non seulement l'une des vocations essentielles des sciences sociales, depuis leur naissance au 19<sup>ème</sup> siècle, est en effet de contribuer, par l'entremise d'un regard réflexif, à améliorer la condition humaine<sup>2</sup>, mais elle tient, plus spécifiquement encore, à

---

<sup>1</sup> Comme le souligne la sociologue Karin Knorr-Cetina : « Ce qui est devenu aujourd'hui pensable aujourd'hui, dans une rupture par rapport aux idéaux des Lumières, ce n'est pas la perfectibilité de la société humaine par des moyens sociétaux ou la perfectibilité cognitive et éthique de l'homme, mais la perfectibilité de la vie[...] ». Karin Knorr Cetina, « Au-delà des Lumières : l'essor d'une culture de la vie », *Biologie moderne et visions de l'humanité*, De Boeck, 2004, p. 38.

<sup>2</sup> Rappelons à cet égard la célèbre profession de foi de Émile Durkheim, dans la préface à la première édition de son ouvrage *De la division du travail social* : « De ce que nous nous proposons avant tout d'étudier la réalité, il ne s'ensuit pas que nous renoncions à l'améliorer : nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Émile Durkheim, « Préface à la première édition », *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1867. Dans le même sens, écrivait déjà Auguste Comte : « Soyons en rapport avec les hommes pour

cette conviction que cette amélioration ne peut s'effectuer que dans et par la société. Comme le relève à ce titre Karin Knorr-Cetina : « Les idéaux du Siècle des Lumières sont à l'origine de la foi dans la perfectibilité et dans le rôle salvateur de la société, qui constituent les fondements moraux des sciences humaines et sociales.<sup>1</sup> » En ce sens, cette étude se veut aussi une contribution à la réflexion sur le rôle et la finalité normative des sciences sociales à l'heure où les avancées technoscientifiques et biomédicales promettent et œuvrent à une perfectibilité non plus de la société, mais de l'humain et de la *vie* en elle-même<sup>2</sup>.

## 2. SOCIOHISTOIRE D'UN RENVERSEMENT

« L'histoire ne peut pas être pensée selon le schéma déterministe [...] parce qu'elle est le domaine de la *création*. »

Cornélius Castoriadis

Retracer le parcours intellectuel par lequel le modèle humaniste et politique de la perfectibilité a été supplanté par le modèle posthumaniste et adaptatif contemporain constitue, par l'ampleur du sujet et de la matière couverte, une entreprise aussi ambitieuse que périlleuse. Avant de présenter la méthodologie à laquelle nous avons eu recours pour choisir et lire les penseurs mobilisés dans cette étude, il convient au préalable d'explicitier les contours et les présupposés théoriques et épistémologiques qui balisent cette recherche. Précisons pour commencer que la sociohistoire dont il est ici question se démarque explicitement de toute conception historiciste et déterministe de la destinée humaine. Restituer sur plusieurs siècles le renversement de l'imaginaire humaniste de la perfectibilité est en effet « lourd de présupposés, dont le principal concerne l'évocation du

---

travailler à l'amélioration de leur sort. [...] Mes travaux sont et seront de deux ordres, scientifiques et politiques. [...] je ferais très peu de cas des travaux scientifiques, si je ne pensais perpétuellement à leur utilité pour l'espèce [...]. J'ai une souveraine aversion pour les travaux scientifiques dont je n'aperçois pas clairement l'utilité, soit directe, soit éloignée. » Auguste Comte cité dans Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie*, Paris, PUF, 1997, p. 307.

<sup>1</sup> Karin Knorr Cetina, « Au-delà des Lumières : l'essor d'une culture de la vie », *op. cit.*, p. 31.

<sup>2</sup> *Ibid.*

caractère linéaire d'un glissement progressif d'une constellation conceptuelle à une autre.<sup>1</sup>» Inévitable, cet *a priori* ne s'apparente toutefois pas à la tentative de mettre au jour une loi historique nécessaire et univoque.

Non seulement l'idée de perfectibilité a été pensée et continue de l'être aujourd'hui dans son acception humaniste et politique par bon nombre de penseurs en sciences sociales – auxquels nous ferons d'ailleurs ponctuellement référence afin de soutenir notre propre conception de la perfectibilité, nous allons y revenir –, mais le renversement dont nous cherchons à rendre compte ne constitue surtout qu'une tendance que nous reconstruisons *a posteriori*, c'est-à-dire du point de vue de la situation présente et dans l'unique intention de l'éclairer. Rien ne prédestinait l'imaginaire humaniste et politique de la perfectibilité à connaître un tel renversement. Soyons donc clairs sur ce point, cette étude place en son centre la reconnaissance du caractère fondamentalement *ambivalent* et *indéterminé* de l'être humain et de sa destinée, dans l'esprit de la tradition humaniste<sup>2</sup> et dans la continuité des critiques décisives formulées, entre autres, par Karl Popper et Raymond Aron, à l'endroit des philosophies déterministes de l'histoire du 19<sup>ème</sup> siècle<sup>3</sup>. Cette définition indéterministe et créatrice de l'être humain valorise une conception *possibiliste* de l'histoire humaine – selon le principe de la *faisabilité de l'histoire* identifié par Reinhart Koselleck<sup>4</sup> –

---

<sup>1</sup> Franck Tinland, « État de nature et perfectibilité : l'effacement d'une origine », in Bertrand Binoche (dir.), *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004, p. 59.

<sup>2</sup> « Aux yeux des humanistes, rappelle Tsvetan Todorov, l'homme est une potentialité plutôt qu'une essence : il peut devenir ceci ou cela, agir de telle ou telle manière ; il ne le fait pas nécessairement. Mais de plus, et cela est essentiel, même en présence des déterminations les plus claires, les êtres humains ont toujours la possibilité de s'opposer, donc de se séparer d'eux-mêmes ; sans quoi, ils ne sont plus, ou pas encore, pleinement humains. » Tsvetan Todorov cité in Florence Lotterie, *Perfectibilité ou Progrès : un dilemme des Lumières française (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 2006, p. xxii.

<sup>3</sup> Voir les ouvrages classiques de Karl R. Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956 ; Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938 ; Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955 ; Reinhart Koselleck, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

<sup>4</sup> Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, *op. cit.*

placée sous le signe, non du hasard ou de la nécessité, mais de la *contingence*<sup>1</sup>. Dégager les tendances et les lignes de force idéologiques qui ont rendu possible le renversement posthumaniste de la perfectibilité constitue ainsi la seule ambition de cette étude. La sociologie, soulignait à juste titre Célestin Bouglé, est « moins une science de causes suffisantes et de lois immuables qu'une science de tendances et d'influences<sup>2</sup>. »

Le rejet d'une approche historiciste et téléologique ne signifie toutefois pas que l'on abandonne toute considération normative. « La philosophie de l'histoire est inévitable, autant savoir celle que l'on fait », remarque en effet le philosophe Marcel Gauchet. *Spectateur engagé*, selon l'heureuse formule de Raymond Aron<sup>3</sup>, toujours pris à l'endroit de la réalité qu'il étudie dans un rapport mêlant *engagement et distanciation*<sup>4</sup>, implication et retenue, le sociologue ne peut de fait entretenir la fiction d'un savoir détaché ou désengagé : « Il n'existe pas de lieu et de point de vue extérieur à l'histoire et à la société, ou « logiquement antérieur » à celles-ci, où l'on pourrait se tenir pour en faire la théorie – pour les inspecter, les contempler, [...] les « constituer », les réfléchir ou les refléter dans leur totalité. Toute pensée de la société et de l'histoire appartient elle-même à la société et à l'histoire,<sup>5</sup> » souligne en ce sens Cornélius Castoriadis. Cela ne remet pas en cause la

---

<sup>1</sup> « Le concept de contingence, explicite le sociologue Yves Bonny, renvoie à l'idée que les choses ne se font pas n'importe comment, qu'elles ne sont pas « sans pourquoi », qu'elles sont « compréhensibles », quand bien même elles ne sont en aucune façon nécessaires. Il n'était pas nécessaire que la démocratie se développe en Grèce antique, ou que la bourgeoisie réussisse à s'émanciper des rapports sociaux féodaux, et pourtant cela est en même temps compréhensible. On a là un ensemble de contingences historiques. » Yves Bonny, « Présentation. Michel Freitag ou une sociologie dans le monde », in Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, PUL, 2002.

<sup>2</sup> Célestin Bouglé cité in Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie*, Paris, PUF, 1997, p. 377.

<sup>3</sup> Raymond Aron, *Le spectateur engagé : entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981.

<sup>4</sup> Voir Norbert Élias, *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard, 1993.

<sup>5</sup> Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 8.

visée d'objectivité et de scientificité des sciences sociales, mais implique seulement de rendre explicites les présupposés normatifs qui animent tout chercheur et toute recherche<sup>1</sup>.

Précisons donc que cette étude est menée explicitement du point de vue de cette conception humaniste et politique de la perfectibilité mise en lumière par Rousseau, reprise par toute une tradition des sciences sociales allant de Karl Marx à Cornélius Castoriadis ou Michel Freitag, en passant par Hannah Arendt. Cette étude se situe donc dans la tradition de la *sociologie critique* et de ce que le sociologue et philosophe Michel Freitag qualifie plus précisément d'*épistémologie politique*<sup>2</sup>. Vue sous cet angle, avant de constituer un projet d'ordre scientifique et technique se mesurant à l'aune de notre capacité à soumettre le monde et l'humain à la maîtrise et au contrôle rationnels, la perfectibilité humaine est envisagée ici comme un projet social et politique dont l'unique valeur réside dans l'instauration d'une société plus juste et plus décente. Elle constitue pour nous un *projet d'autonomie*, au sens où l'entend Castoriadis, c'est-à-dire un projet dont la finalité est *l'institution explicite de la société*, soit la prise en main réflexive par les êtres humains de leur propre destin social et historique<sup>3</sup>.

Dans la mesure où ce projet suppose de cultiver en permanence la mise en doute de l'ordre institué, il demeure en soi inachevable, exigeant d'être inlassablement repris<sup>4</sup>. Telle est la *délicate*

---

<sup>1</sup> « L'objectivation scientifique, écrivait Pierre Bourdieu, n'est complète que si elle inclut le point de vue du sujet qui l'opère. » Pierre Bourdieu, « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 150, n. 1, décembre 2003, Regards croisés sur l'anthropologie de Pierre Bourdieu, p. 47.

<sup>2</sup> Michel Freitag, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1995. Le propre de l'*épistémologie politique*, précise Yves Bonny, est de marier « la critique au sens kantien du terme, centrée sur les conditions de possibilité de la connaissance scientifique, et la critique au sens hégélien ou marxien du terme, centrée sur la dénonciation des formes de domination et d'aliénation socio-historiques et portée par une visée d'émancipation. » Yves Bonny, « Présentation », *op. cit.*, p. 24.

<sup>3</sup> Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*

<sup>4</sup> « L'erreur serait de prendre l'autonomie [...] pour un *terminus ad quem*, stable et définitif, qui serait la fin de l'histoire, alors qu'elle n'a de sens que comme un processus, dans lequel ce qui change, c'est la nature du rapport entre la société

*essence de la démocratie*<sup>1</sup> : « [...] la démocratie, écrit à ce sujet Claude Lefort, s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir [...].<sup>2</sup> » La dimension historique de cette étude prend de ce point de vue tout son sens. La dénaturalisation qu'elle entraîne permet en effet de révéler la contingence du temps présent et, dès lors, d'entretenir et de favoriser à son endroit un rapport critique et politique<sup>3</sup>.

Si nous souscrivons à cette conception humaniste et politique de la perfectibilité humaine héritée de Rousseau et des Lumières, nous l'inscrivons et la faisons toutefois aussi reposer sur une *phénoménologie de la vie*. Le vivant constitue à notre sens l'un des impensés majeurs de la pensée politique moderne<sup>4</sup>. Or, à l'heure où, comme le remarque le philosophe en bioéthique Mark Hunyadi, « la biologie moléculaire a rendu plausible 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<sup>5</sup> », on ne

---

et ses institutions, qui ne sont plus pour elle des tabous intouchables dès lors qu'elle les perçoit comme ses créations. » Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte, 2012, p. 81.

<sup>1</sup> Nous empruntons cette belle formule à Philippe Chaniel, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2001.

<sup>2</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 2001, p. 30.

<sup>3</sup> Ainsi que l'exprime très bien le philosophe Cédric Lagandré : « Sans recul historique, la fatalité du présent décourage l'action humaine. La fatalité n'entre pas dans le champ proprement politique des choses sur lesquelles on a prise et dont on délibère. Aussi le savoir historique est-il immédiatement politique : l'histoire, entendue comme récit, sert à faire valoir le caractère historique du présent, c'est-à-dire son appartenance à l'histoire entendue comme processus. En montrant que le présent n'est pas tombé du ciel, mais qu'il est au contraire devenu, qu'il a surgi d'une multiplicité de causes, on le fait entrer dans le champ politique de la parole et de l'action, c'est-à-dire de la liberté humaine. » Cédric Lagandré, *La société intégrale*, Paris, Flammarion, 2009, p. 11.

<sup>4</sup> Cette phénoménologie de la vie peut désormais compter sur plusieurs études et penseurs, à la fois biologistes, philosophes et sociologues. Voir notamment Adolf Portmann, *La forme animale*, Paris, Payot, 1961 (1948) ; Jacob von Uexküll, *Monde animaux et monde humain*, Paris, Denoël, 1965 (1934) ; Merleau-Ponty Maurice, *La Nature. Notes de cours, Collège de France, cours de 1956-1960*, Paris, Le Seuil, 1995 ; Hans Jonas, *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, De Boeck Université, Bruxelles, 2001 (1966) ; Catherine Larrère et Éric Pommier, *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013 ; Michel Freitag, « La conscience sensible et l'autonomie de l'être vivant », in Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, Montréal, Liber, 2007, p. 29-50 ; Jacques Dewitte (dir.), « Phénoménologie et philosophie de la nature », *Études Phénoménologiques*, n. 23-24, 1996.

<sup>5</sup> Mark Hunyadi, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 24.

peut rester aveugle face à cette dimension vivante, sensible et corporelle fondamentale de la condition humaine :

« C'est elle, souligne Michel Freitag, qui reste le soubassement unique à partir duquel un sujet humain peut « entrer » lui-même dans le langage, la culture et l'échange social significatif proprement humains avec d'autres personnes humaines, tout en étant et restant avec elles en rapports significatifs avec un monde commun, ce monde extérieur auquel seule sa sensibilité lui donne un accès direct et premier.<sup>1</sup> »

Non seulement la vie constitue le soubassement unique sur lequel repose l'ordre social et symbolique humain, mais, plus encore, c'est d'elle que l'agir politique tire sa condition de possibilité même. Comme le remarque en effet Georges Canguilhem : « Nous ne voyons pas comment la normativité essentielle à la conscience humaine s'expliquerait si elle n'était pas en quelque façon en germe dans la vie.<sup>2</sup> » C'est au niveau de la vie et du vivant que *se manifeste*<sup>3</sup> une authentique forme de subjectivité et d'indétermination que réassument à leur propre niveau symbolique et politique les êtres humains<sup>4</sup>. De ce point de vue, il ne peut y avoir de réelle perfectibilité humaine et de démocratie digne de ce nom qui ne respecte et ne préserve cette dimension incarnée et sensible de la condition humaine.

Ces clarifications théoriques et normatives étant faites, il nous reste avant de clore cette introduction et de présenter le parcours que l'on va suivre, à clarifier les règles de la méthode sociologique qui guident cette réflexion.

---

<sup>1</sup> Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, Montréal, Liber, 2007, p. 33.

<sup>2</sup> Georges Canguilhem cité in Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 101.

<sup>3</sup> Lire l'excellent ouvrage de Jacques Dewitte, *La manifestation de soi. Éléments d'une critique philosophique de l'utilitarisme*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2010.

<sup>4</sup> « Le premier degré de liberté, écrit à ce sujet Michel Freitag, est [...] celui qui s'affirme dans *l'ordre du vivant*, face à l'idée d'un déterminisme ou d'une régularité universelle qui régiraient l'univers physique et le monde de la nature dans sa totalité. L'animal est au sens strict du terme un être sensible et animé (*anima*) qui dispose d'une autonomie essentielle à l'égard de son milieu. » Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, *op. cit.*, p. 29.

### 3. QUESTIONS DE MÉTHODE

« Nous expliquons la nature, la vie de l'âme, nous la comprenons »

Wilhelm Dilthey

À la croisée de la sociologie et de l'histoire des idées, la démarche engagée dans cette étude relève d'une approche *compréhensive* et *herméneutique*. Par opposition avec l'approche explicative et positiviste, cette perspective part d'emblée de la spécificité des sciences sociales eu égard à la nature *sui generis* de leur objet. L'objet qu'étudient les sciences sociales a en effet ceci de particulier qu'il ne constitue justement pas un objet en soi, mais un sujet qui objective lui-même la réalité sociale, indépendamment du discours des sciences sociales. Dans cette perspective, souligne Yves Bonny : « Appréhender sociologiquement la réalité sociale, ce n'est jamais traiter d'une réalité en soi, à caractère universel, c'est toujours viser une réalité sociohistorique pour des acteurs, qui fait sens pour eux, qui structure et oriente leur subjectivité et leur expérience.<sup>1</sup> » Les sciences sociales ont autrement dit toujours à faire à des *représentations sociales*. Cela vaut *a fortiori* pour une étude qui, comme celle entreprise ici, s'intéresse aux représentations de la perfectibilité dans l'histoire de la pensée sociale, c'est-à-dire à des « représentations de représentations ».

Ce filtre symbolique que sont les représentations sociales – qui constituent plus des lunettes permettant de voir et d'analyser la réalité qu'un écran qui la masquerait – ne remet pas en cause la rigueur scientifique des sciences sociales<sup>2</sup>, mais confère à leur démarche une dimension de nature

---

<sup>1</sup> Yves Bonny, « Présentation », *op. cit.*, p. 25.

<sup>2</sup> Au contraire, elles en sont la condition de possibilité même. Pour une réflexion épistémologique solide et exigeante sur les représentations sociales et la conceptualisation scientifique, nous renvoyons aux travaux de Gilles Gaston-Granger, notamment aux ouvrages, *Sciences et réalité*, Paris, Odile Jacob, 2001, ainsi que, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010 (1960). On consultera dans le même esprit l'ouvrage de Jacques Hamel, *Précis d'épistémologie de la sociologie*, Paris, L'Harmattan, 1998, en particulier le chapitre 3 : « La définition et la construction méthodologique de la sociologie ». Voir aussi Jacques Hamel, « Dialogue avec Howard Becker : comment parler de la

intrinsèquement interprétative et compréhensive. C'est pourquoi la sociohistoire menée ici s'ancre dans la tradition herméneutique, en particulier celle systématisée par Hans Georg Gadamer<sup>1</sup>. Pour chaque penseur et chaque conception de la perfectibilité abordés, nous avons tenu compte du contexte social et historique dans lequel ils s'inscrivent. Aucune réflexion ne naît *ex nihilo*, dans un ciel vierge des idées, et nécessite en effet d'être resituée, minimalement, dans son contexte d'énonciation. Cependant, à l'encontre d'une certaine histoire des idées sociologisante, ou, selon l'expression de Paul Ricoeur, d'une *histoire externe des idées*<sup>2</sup>, qui tend à réduire l'œuvre à un pur fait culturel et social au détriment de sa consistance idéologique, cette étude prend au sérieux l'œuvre et les idées en elles-mêmes et pour elles-mêmes<sup>3</sup>. Notre priorité a donc bien été de faire ressortir pour chaque penseur la *conception* de la perfectibilité humaine déployée en avant du texte, afin de procéder à une « reconstruction conceptuelle-historique<sup>4</sup> », c'est-à-dire sous la forme de types idéaux<sup>5</sup>, des différentes étapes qui ont rendu possible le renversement de l'imaginaire humaniste de la perfectibilité.

Notre intention n'ayant nullement été de dresser une cartographie exhaustive des différentes représentations de la perfectibilité qui ont pu être formulées et défendues au sein de l'histoire de la pensée sociale, des Lumières à nos jours, mais bien de saisir celles qui nous permettaient d'éclairer

---

société ? », *SociologieS*, Grands résumés, Comment parler de la société ? Artistes, écrivains, chercheurs et représentations sociales, 20 décembre 2010. En ligne : <http://sociologies.revues.org/3265>

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 55.

<sup>3</sup> Comme le souligne Danilo Martuccelli : « [...], il convient d'éviter le travers des conceptions contextualistes qui finissent toujours par sombrer dans la facilité de l'explication d'une œuvre par son milieu. Tentation d'autant plus grande que les sociologues oublient souvent qu'ils ont affaire à des représentations historiques du réel, produites au sein d'une histoire institutionnelle et aussi d'une histoire de la pensée, ce qui a des effets propres ne pouvant pas se limiter à l'étude des sources, des champs stratégiques ou d'autres déterminations extrinsèques à l'œuvre. » Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XXe siècle*, Paris, Gallimard, 1999, p. 18-19.

<sup>4</sup> L'expression est de Michel Freitag, in, *L'oubli de la société*, *op. cit.*

<sup>5</sup> Pour la méthodologie idéale-typique, nous renvoyons bien entendu à Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.

le renversement posthumaniste contemporain, des penseurs importants et qui ont pu explicitement s'intéresser à cette question de la perfectibilité humaine ont été exclus de cette histoire – mentionnons à titre d'exemple Benjamin Constant, auteur au 19<sup>ème</sup> siècle de l'essai intitulé *De la perfectibilité de l'espèce humaine*<sup>1</sup>. Au contraire, parce qu'ils nous permettaient d'éclairer de manière pertinente le renversement que nous cherchions à retracer, d'autres penseurs plus confidentiels et n'appartenant en outre pas *stricto sensu* à l'histoire des sciences sociales ont été retenus. C'est d'ailleurs pourquoi nous parlons ici à dessein de *pensée sociale*. Reconstituer le retournement de la conception humaniste et politique de la perfectibilité a nécessité en effet que nous parcourions un chemin emprunté aussi bien par des sociologues, des philosophes, des anthropologues et même, si l'on pense à Charles Darwin ou Norbert Wiener, des scientifiques, en autant qu'ils nous permettaient de comprendre l'utilisation sociale qui a pu être faite de leurs découvertes scientifiques ou de saisir les implications sociales que leurs théories sous-tendaient.

Pour préciser davantage le découpage idéal typique qui nous a servi à la fois de grille de lecture et de discrimination des penseurs, nous avons distingué, outre la représentation *humaniste* et politique de la perfectibilité incarnée par Rousseau et qui sert de point d'ancrage et de comparaison à cette réflexion, deux autres grandes représentations de la perfectibilité. La première, que nous qualifions d'*antihumaniste*, et qui se déploie au 19<sup>ème</sup> siècle – bien qu'on puisse en repérer les linéaments au sein de la pensée des Lumières – procède non plus d'un modèle sociohistorique comme dans la pensée humaniste, mais *biologique*. La perfectibilité est ici assimilée au Progrès, c'est-à-dire à une loi naturelle qui ne laisse aux êtres humains pour seule perfectibilité que celle de s'adapter au monde scientifique et industriel moderne. Auguste Comte et Karl Marx

---

<sup>1</sup> Benjamin Constant, *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, Paris, Éditions L'Âge d'Homme, 1967.

portent tous deux l’empreinte de ce modèle. C’est toutefois le darwinisme social puis la pensée eugéniste qui pousseront à son comble cette représentation antihumaniste de la perfectibilité. La seconde conception de la perfectibilité, que nous nommons *posthumaniste*, est celle qui sous-tend la société de l’amélioration contemporaine et qui s’instaure au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle. Héritant de la représentation antihumaniste du 19<sup>ème</sup> siècle, elle poursuit le renversement du modèle humaniste en se fondant sur une conception non plus biologique, mais cybernétique de l’humain et de la société. Culminant dans le discours des penseurs transhumanistes, mais aussi dans les pensées constructivistes radicales, ce modèle de perfectibilité est non seulement dépolitisé comme au 19<sup>ème</sup> siècle, mais plus encore désincarné. C’est l’être humain et la vie en elle-même qu’il s’agit ici de refondre technoscientifiquement.

La réalité étant toujours plus complexe que les concepts qui tentent d’en rendre compte, aucun des penseurs mobilisés dans cette étude ne saurait bien entendu se réduire entièrement aux types idéaux que nous identifions. Ce découpage possède une valeur surtout heuristique dont l’unique finalité est de rendre intelligible une logique sociale et historique qu’il serait autrement difficile d’identifier dans toute sa complexité. Nous ne prétendons du reste aucunement à l’exhaustivité concernant les penseurs finalement retenus et le chemin parcouru. Notre souci a été avant tout d’offrir une généalogie aussi synthétique que possible de la société contemporaine de l’amélioration et du retournement de la perfectibilité qu’elle recouvre, car « à trop vouloir rendre compte de la complexité, souligne à juste titre Céline Lafontaine, on en vient à dissoudre toute possibilité de porter un regard de synthèse et donc critique sur les tendances observées.<sup>1</sup> » Notre souci ayant été également d’accorder à chaque étape historique de ce parcours une même

---

<sup>1</sup> Céline Lafontaine, *L’empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

importance, le choix des penseurs s'est aussi effectué, pour reprendre les mots de Danilo Martuccelli, « dans un souci chronologique minimal, en échelonnant les auteurs à intervalles plus ou moins réguliers<sup>1</sup> ».

Une dernière remarque s'impose, enfin, quant à la forme du texte proprement dit. Dans une telle étude d'histoire de la pensée sociale, où le terrain est avant tout livresque, où l'investigation se mène essentiellement en bibliothèque, il va de soi que, comme le souligne Pierre-Jean Simon dans l'avant-propos à sa belle *Histoire de la sociologie*, les emprunts sont nombreux : « Aux auteurs dont on parle, cela va de soi [...]. Mais aussi à d'autres qui ont écrit sur eux. C'est en effet la loi du genre, qui amène en maintes occasions à se comporter en larron, en écumeur de la littérature – à faire son miel, comme disait Montaigne en termes plus poétiques, du thym et de la marjolaine des autres.<sup>2</sup> » Afin de rendre explicitement compte de ces emprunts, nous avons mobilisé un nombre important de citations, des auteurs en question, mais aussi de leurs commentateurs. Au risque d'alourdir le texte, et sans pour autant prôner une forme de fétichisme du texte, il nous a semblé en effet plus approprié de renvoyer aux propos exacts tenus par les auteurs plutôt que de les résumer systématiquement et encourir ainsi les approximations, voire les erreurs d'interprétations.

#### 4. ANNONCE DU PLAN

Cette thèse se compose de deux parties, correspondant aux deux grands temps forts de l'histoire du renversement de perfectibilité humaine que nous avons pu mettre en évidence. La première partie, *L'amélioration de la société*, traite du basculement antihumaniste de l'imaginaire de la perfectibilité, de la philosophie des Lumières jusqu'à la première moitié du 20<sup>ème</sup> siècle. Ce

---

<sup>1</sup> Danilo Martuccelli, *op. cit.*, p. 21-22.

<sup>2</sup> Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie*, Paris, PUF, 1997, p. 5.

basculement est essentiel à prendre en compte afin de mettre en lumière les racines profondes de la société contemporaine de l'amélioration. Après avoir présenté la conception humaniste et politique de la perfectibilité telle que la systématise Jean-Jacques Rousseau et après avoir mis en évidence la tendance scientiste et naturalisante déjà à l'œuvre au sein de la philosophie des Lumières (chapitre 1), nous traiterons ainsi du passage de la quête politique de la perfectibilité au culte scientiste du Progrès qui s'opère au 19<sup>ème</sup> siècle à travers la pensée d'Auguste Comte et celle, plus contrastée, de Karl Marx (chapitre 2). La biologisation de la perfectibilité et son rabattement sur son versant exclusivement technoscientifique qui s'opèrent à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, seront abordés à partir d'un examen du darwinisme social de Herbert Spencer puis de la pensée eugéniste théorisée par Francis Galton (chapitre 3). Cette conception scientiste et biologisante de la perfectibilité humaine trouvera son aboutissement historique dans le régime nazi qui en révélera la profonde inhumanité.

La seconde partie de la thèse, *La société de l'amélioration*, traite du basculement posthumaniste contemporain de l'idée de perfectibilité. Loin de remettre en question le dévoiement scientiste du 19<sup>ème</sup> siècle, la conception de la perfectibilité qui s'impose au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle, nourrie de la perte de confiance en l'être humain consécutive à l'expérience totalitaire, poursuit en effet le renversement du modèle humaniste et politique. Au projet d'améliorer la société qui a toujours constitué, fût-il pensé en termes antihumanistes, la finalité de la perfectibilité des Lumières au début du 20<sup>ème</sup> siècle, se substitue toutefois ici l'idée d'améliorer l'être humain et la vie en elle-même. Il s'agit non plus de transformer politiquement la société mais, dans une perspective adaptative, de transformer technoscientifiquement l'être humain lui-même. Nous retraçons dans la seconde partie de cette thèse l'histoire de ce renversement, de sa genèse cybernétique d'après-

guerre (chapitre 4) à l'horizon (dé)constructiviste postmoderne (chapitre 4), jusqu'aux plus récents débats autour d'un *humain augmenté* (chapitre 6).

## **PARTIE I**

### **L'AMÉLIORATION DE LA SOCIÉTÉ**

*La quête de la perfectibilité, de l'humanisme à l'antihumanisme*

## INTRODUCTION DE LA PREMIÈRE PARTIE

« The story of humanity is the history of enhancement. »

Henry Greely

« Since the beginning of history, we also have wanted to become more than human, to become homo superior. »

Fritz Allhoff

**D**EPUIS toujours l'être humain aurait aspiré à améliorer techniquement sa condition et augmenter ses performances, *depuis toujours* il aurait cherché à devenir *plus qu'humain*. Loin d'être anecdotique, l'idée selon laquelle le désir de perfectionner et de dépasser techniquement l'être humain serait inhérent à la condition humaine est une idée que l'on trouve exprimée aujourd'hui dans nombre de débats bioéthiques. Aussi séduisante soit-elle, force est de constater qu'elle contrevient pourtant à la réalité historique et n'aide indiscutablement pas à développer un regard critique sur la société contemporaine de l'amélioration, qu'elle concourt davantage à légitimer en la naturalisant. Cette naturalisation de l'*humain augmenté* masque la grande diversité des formes et des significations qu'a pu revêtir cette quête humaine de la perfectibilité, en particulier celle humaniste et politique qu'ont formulée au 18<sup>ème</sup> siècle Jean-Jacques Rousseau et les philosophes des Lumières.

Recouvrir la signification humaniste de la perfectibilité humaine et retracer son dévoiement antihumaniste, des Lumières jusqu'à la première moitié du 20<sup>ème</sup> siècle, constitue la finalité de cette première partie. Le premier chapitre, *Les Lumières et la quête humaniste de la perfectibilité*, revient sur l'émergence et le sens de cette conception humaniste de l'homme perfectible au 18<sup>ème</sup> siècle. Après un aperçu de ses racines historiques, nous verrons, à partir de l'œuvre et de la pensée du

philosophe Jean-Jacques Rousseau en particulier, que l'idée de perfectibilité renvoie chez les Lumières à un véritable projet d'émancipation sociale et politique. Nous montrerons néanmoins que, loin d'être univoque, l'idée se décline aussi au 18<sup>ème</sup> siècle comme un projet scientifique et technique axé sur la maîtrise de la nature, nature humaine comprise. Le second chapitre, *De la quête de la perfectibilité au culte du Progrès*, abordera, à partir d'un examen des pensées de Auguste Comte et de Karl Marx, le glissement décisif que connaît la notion de perfectibilité au 19<sup>ème</sup> siècle. Nous verrons qu'elle tend chez ces deux penseurs à être naturalisée. D'un *possible dans l'histoire* elle devient une *Loi de l'Histoire*, aussi nécessaire que n'importe quelle loi naturelle. La quête politique de la perfectibilité humaine est alors supplantée par le culte du Progrès scientifique et technique, censé conduire mécaniquement l'être humain à un avenir radieux. Enfin, le troisième chapitre, *Sous le signe de l'évolution, du darwinisme à l'eugénisme*, évoquera la biologisation de l'idée de perfectibilité humaine dans la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle, suite à la publication de *L'origine des espèces* de Charles Darwin en 1859. Moins le fait de Darwin lui-même, qui se montrera réticent à toute extension de sa théorie à l'être humain, cette conception évolutionniste de la perfectibilité est l'œuvre du darwinisme social, dont Herbert Spencer est le plus illustre représentant, puis de la pensée eugéniste théorisée par Francis Galton. De l'idéal d'émancipation sociale et politique qu'il était chez les Lumières, la perfectibilité humaine se renverse ici en une idéologie scientiste de l'adaptation dont le régime nazi révélera toute l'inhumanité.

## CHAPITRE 1

### LES LUMIÈRES ET LA QUÊTE HUMANISTE DE LA PERFECTIBILITÉ

« L'homme ne naît pas homme, il se fabrique tel. »

Érasme

ON s'accorde aujourd'hui pour attribuer à Jean-Jacques Rousseau l'invention en 1755 du néologisme « perfectibilité », concept central du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>1</sup>. Pièce maîtresse de sa pensée, la notion de perfectibilité constitue plus largement l'une des valeurs cardinales de la philosophie des Lumières, symbole de sa foi en la capacité de l'être humain à agir par lui-même pour améliorer sa condition, en véritable artisan de sa propre destinée. Pour bien saisir la signification que revêt cette idée au siècle des Lumières, il est essentiel de la dissocier du prisme progressiste à travers lequel on la réduit souvent. Indissociable d'une forme d'« optimisme » ou plutôt d'espérance quant à la capacité humaine de se « perfectionner », la représentation humaniste de la perfectibilité est néanmoins irréductible à l'idéologie du Progrès qui triomphera au 19<sup>ème</sup> siècle, ainsi que le souligne à juste titre Florence Lotterie :

« Pour bien comprendre ce que signifie cette catégorie nouvelle de l'homme perfectible, il ne suffit donc pas de la rapporter à l'optimisme anthropologique des Lumières. Il faut encore admettre, et ce n'est sans doute pas le plus facile, où la tentation reste forte, non seulement d'assimiler le mouvement philosophique du 18<sup>ème</sup> siècle à une idéologie unitaire du « Progrès », mais aussi d'en faire la matrice théorique de toutes les illusions

---

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 1992.

contemporaines, que la perfectibilité ne se distingue pas d'une réflexion douloureuse sur les pouvoirs de l'homme, sur leurs bornes, leurs seuils et leurs limites, qui sont aussi excès et leurs errements.<sup>1</sup> »

Comme nous allons le voir dans ce chapitre, l'idée de perfectibilité renvoie au 18<sup>ème</sup> siècle à une nouvelle conception de l'être humain et du monde placée sous le signe du libre arbitre. Pour les Lumières, l'*homme perfectible* est avant tout un être qui ne possède aucune nature ou essence propre. C'est cette indétermination qui fonde sa perfectibilité, c'est-à-dire sa capacité à agir réflexivement sur lui-même et sur le monde.

Nous reviendrons dans un premier temps sur les origines de cette conception humaniste de la perfectibilité dont on peut repérer les premières traces dans l'Antiquité grecque. Nous explorerons ensuite plus avant la signification qu'elle revêt dans la philosophie des Lumières. En partant de la pensée de Jean-Jacques Rousseau, nous verrons que la notion humaniste de perfectibilité constitue une arme conceptuelle destinée à dénaturer l'ordre social et visant à exhorter le peuple à prendre en main son propre destin social et politique. Au fondement de l'idéal démocratique moderne, la perfectibilité se présente ici comme un projet avant tout social et politique. L'idée recouvre cependant également, dans la pensée des Lumières, un programme scientifique et technique de maîtrise de la nature. C'est ce que nous aborderons dans le dernier point à travers la pensée du Marquis de Condorcet, d'Adam Smith et de Pierre-Jean-Georges Cabanis. L'idée de perfectibilité tend chez ces penseurs à être naturalisée, préfigurant l'idéologie du progrès du siècle suivant et dessinant les contours d'un projet technoscientifique, économique et, enfin, biologique et médical.

---

<sup>1</sup> Florence Lotterie, « Les Lumières contre le Progrès ? La naissance de l'idée de perfectibilité, *Dix-huitième siècle*, n° 30, 1998, p. 383.

## 1. AUX ORIGINES D'UNE CONCEPTION

Consécutives à la philosophie des Lumières, la conception humaniste et politique de la perfectibilité a néanmoins été préparée par toute une tradition de pensée que l'on peut faire remonter à la Grèce Antique, bien que sa pleine expression y demeure limitée. L'Occident prémoderne repose en effet sur une conception contemplative de la perfectibilité, en vertu de laquelle l'être humain trouve toujours ailleurs qu'en lui-même sa définition. Dans un tel contexte, l'idée d'une perfectibilité de l'être humain par lui-même et ses propres moyens qui fonde le discours humaniste demeure restreinte. Avant la période moderne, la quête humaine de la perfectibilité consiste avant tout à suivre un modèle idéal préétabli, hétéronome, qu'il soit d'ordre cosmologique ou divin. La Renaissance marquera à cet égard un tournant majeur.

### *1.1. Le berceau antique*

L'imaginaire humaniste de la perfectibilité plonge ses racines les plus profondes dans l'Antiquité grecque, là où naît, sous l'impulsion des Sophistes, le premier projet d'*autonomie*, là où s'affirme, pour la première fois, l'idée même d'humanité. Philosophes et professeurs des 5<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> siècles avant J-C, les Sophistes formulent en effet cette distinction capitale entre la *physis* et le *nomos*, soit le domaine de la nature et le domaine humain, celui des lois, des conventions, de la cité<sup>1</sup>. Cette dissociation se révèle tout à fait déterminante en ce qu'elle opère une dénaturalisation de l'ordre social, appréhendé comme une création proprement humaine. Autrement dit, cette

---

<sup>1</sup> Voir à ce sujet Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, PUF, 1985.

distinction ouvre à penser l'être humain à l'aune de l'*invention de soi*, comme l'illustre de manière exemplaire le mythe d'Épiméthée, évoqué par Protagoras et rapporté par Platon<sup>1</sup>.

Ce célèbre mythe raconte qu'« au temps où les Dieux existaient, mais où n'existaient pas les races mortelles<sup>2</sup> », Épiméthée, chargé par les Dieux de distribuer aux différentes espèces leurs qualités propres, nécessaires à leur survie, est arrivé devant l'homme en se rendant compte qu'il les avait toutes épuisées au profit des animaux. Et l'homme de se retrouver dès lors « tout nu, pas chaussé, dénué de couvertures, désarmé.<sup>3</sup> » Afin de réparer la faute de son frère peu avisé, Prométhée a alors dérobé comme on sait aux Dieux le feu, symbole de la technique et plus largement de la culture, dotant ainsi l'homme du pouvoir de se créer lui-même. Comme le suggère ce mythe, l'être humain serait son propre Prométhée : « Il est l'animal qui, le plus démuné par la nature, a dû répondre par la culture au défi de son propre dénuement. Pour connaître et pour agir, l'homme ne peut compter que sur lui-même. Et c'est à lui-même que revient la tâche de sa propre éducation, c'est-à-dire la tâche de se produire lui-même.<sup>4</sup> » La représentation humaniste de la perfectibilité, c'est-à-dire de l'homme artisan de lui-même, s'esquisse ici indéniablement.

La pensée des Sophistes ne couvre cependant qu'à peine deux générations, ne représentant, comme le rappelle bien le penseur Georges Gusdorf, qu'un « intermède dans la longue histoire de la culture antique<sup>5</sup> ». En dépit de cette parenthèse décisive, qui voit naître puis décliner la démocratie grecque, la conception moderne de la perfectibilité s'avère difficilement envisageable. Le monde antique obéit à une représentation *cosmologique* de l'être humain et du monde, pour

---

<sup>1</sup> Platon, *Protagoras ou les sophistes. Gorgias ou sur la rhétorique*, Paris, Gallimard, 1980, traduit du grec par Léon Robin, p. 44-49.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>4</sup> Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie*, Paris, PUF, 1997, p. 63.

<sup>5</sup> Georges Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967, p. 29.

laquelle le monde se présente comme un univers clos et défini dont l'être humain fait partie intégrante et qui dessine les contours de ce que Rémi Brague a joliment intitulé la *sagesse du monde*<sup>1</sup>. De ce point de vue, l'anthropologie antique « ne peut être dissociée de la cosmologie dont elle est un aspect.<sup>2</sup> » C'est là toute l'ambiguïté de la pensée grecque : « Si forte soit la dénaturalisation opérée par l'écllosion de la vie politique et la naissance de la philosophie, force est aussi de constater que l'esprit de la Cité grecque reste soumis à une vision naturaliste attaché à l'idée d'un modèle transcendant et éternel, immuable et naturel.<sup>3</sup> »

Ainsi l'homme grec n'est-il pas cet être indéterminé auquel renvoie la notion de perfectibilité chez les Lumières. Son « indétermination est reniée par la prétention de déterminer un modèle naturel par l'imitation duquel l'être humain s'acheminerait vers sa perfection.<sup>4</sup> » L'homme est pensé comme un microcosme qui a une place et une fonction bien définies dont il ne peut s'écarter. Tout écart est associé à l'*hybris*, la démesure. Dans un tel univers où « la *limite* est préférable à l'*illimité* », où « la *finalité naturelle* l'emporte sur la *volonté humaine*<sup>5</sup> », l'idéal est bien celui de la *perfection* qu'Aristote définit 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.<sup>6</sup> » Nulle place ici pour la conception moderne de la perfectibilité qui présuppose qu'aucune nature ne fixe de fin, de limite, au « développement » humain. Dans cet univers antique où il s'agit avant tout de suivre la nature et de se conformer au monde, la perfectibilité humaine vise à l'accomplissement d'une nature cosmologique : « On ne peut dans

---

<sup>1</sup> Rémi Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

<sup>2</sup> Georges Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, op. cit., p. 50.

<sup>3</sup> Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Le Livre de Poche, 2006, p. 33.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>5</sup> Isabelle Queval, *S'accomplir ou se dépasser. Essai sur le sport contemporain*, Paris, Gallimard, 2004, p. 15.

<sup>6</sup> Alain Pons, « Introduction », dans Condorcet, *L'esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1998, p. 28.

l'Antiquité que *s'accomplir*, affirme en effet Isabelle Queval, rien espérer d'autre que la découverte de cette adéquation avec le monde et avec son *soi* en quelque sorte cosmologique, rien extrapoler au-delà de ces limites que le monde a fixées pour l'homme.<sup>1</sup> »

Cette conformité à l'ordre cosmologique n'exclut pas toute idée d'autonomie humaine, d'une certaine « pratique de la liberté ». Le *souci de soi* remarquablement analysé par Michel Foucault dans ses derniers écrits en est une illustration<sup>2</sup>. Manifestation de ce souci de soi, l'ascétisme, qui parcourt l'occident gréco-romain « depuis les premiers dialogues platoniciens jusqu'aux grands textes du stoïcisme tardif<sup>3</sup> », n'a pas encore « le sens d'une morale de la renonciation, mais celui d'un exercice de soi sur soi par lequel on essaie de s'élaborer, de se transformer et d'accéder à un certain mode d'être.<sup>4</sup> » L'ascétisme engage une subjectivité, il est l'exercice (*askésis*) de la volonté sur soi et sur le monde. Dans le stoïcisme, la pratique ascétique désigne dans cet esprit « un ensemble de pratiques par lesquelles l'individu peut acquérir, assimiler la vérité, et la transformer en un principe d'action permanent.<sup>5</sup> » Visant la maîtrise de soi et de ses appétits, l'ascétisme a pour finalité essentielle, non de « préparer l'individu à une autre réalité, mais de lui permettre d'accéder à ce monde-ci.<sup>6</sup> »

---

<sup>1</sup> Isabelle Queval, *op. cit.*, p. 29.

<sup>2</sup> Michel Foucault consacre de longues pages au souci de soi dans ses derniers écrits. On se reportera à ce sujet à : Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, tome 3, Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1994 ; *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Le Seuil, 2001 ; *Dits et écrits, tome 2, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1527-1548.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits 2, op. cit.*, p. 1531.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1528.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 1619.

<sup>6</sup> *Ibid.*

## 1.2. *La Cité de Dieu*

La période médiévale et l'institution du christianisme opèrent à l'endroit de la représentation cosmologique grecque de la perfectibilité un changement majeur. Reléguant la cosmologie au second plan, le christianisme définit l'anthropologie à la lumière de la théologie. La nature et le cosmos font place à la raison divine. Un nouveau sens est ainsi accordé à l'être humain et à sa quête de perfectibilité : « Désolidarisé du cosmos antique, l'homme se trouve ordonné à une destinée surnaturelle dont il assume, à ses risques et périls, la responsabilité.<sup>1</sup> » Marcel Gauchet a d'ailleurs bien montré que le christianisme a participé de l'émergence de cette conception humaniste et politique moderne de la perfectibilité<sup>2</sup>. L'affirmation de l'autonomie humaine par rapport au cosmos ne se réalise toutefois que pour être aussitôt soumise à l'hétéronomie divine. Le pouvoir créateur de l'être humain est projeté ou délégué à Dieu. Que le christianisme marque une distance à l'endroit de la pensée grecque ne change ainsi rien au fait que la représentation humaniste de la perfectibilité reste ici tout autant limitée.

C'est dans la conformité aux commandements divins, dans l'obéissance à Dieu, que l'être humain peut espérer, dans l'au-delà, trouver son accomplissement. Systématisée par Saint Augustin, la doctrine du *péché originel* entache de manière immuable la nature humaine de génération en génération<sup>3</sup>. Elle limite les horizons d'attente et l'idée d'une émancipation politique de l'être humain ici-bas et par ses propres moyens. Saint Augustin était ainsi « convaincu de par sa propre expérience qu'aucune éducation pas plus que tout autre forme d'effort humain ne pouvait

---

<sup>1</sup> Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 158.

<sup>2</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>3</sup> Saint-Augustin, *La cité de Dieu*, tome 2, Livre XI à XVII, Paris, Le Seuil, 2004.

sauver l'homme du péché.<sup>1</sup> » Cette « vision chrétienne de l'homme déchu, incapable de faire son salut par ses propres forces et dépendant entièrement de la grâce divine<sup>2</sup> », s'inscrit en porte-à-faux avec la quête moderne de la perfectibilité qui présuppose au contraire que l'homme soit l'ordonnateur du domaine proprement humain. Avec le christianisme prime une conception de la perfectibilité consistant désormais pour l'être humain non plus à suivre la nature, à se conformer au cosmos, mais à s'unir à Dieu, « dont seule la grâce est opérante.<sup>3</sup> » Dieu incarne la perfection et nul ne peut y prétendre sur terre. La perfection n'est pas de ce monde, dit le fameux précepte chrétien. Ainsi l'imaginaire humaniste et politique de la perfectibilité humaine est-il ici tout autant contraint que dans l'univers hellénique, ne pouvant s'épanouir qu'à la condition que « fût remis en question le primat de la contemplation, et qu'au souci du salut individuel se substituât celui du bonheur terrestre.<sup>4</sup> »

Le dogme chrétien a rencontré toutefois de vives oppositions. Originaire de la Bretagne romaine, le moine Pélage s'est ainsi vigoureusement opposé aux thèses de Saint Augustin concernant le dogme du péché originel – créant à la fin du 4<sup>ème</sup> siècle l'une des premières grandes controverses théologiques<sup>5</sup>. Pélage ne conteste pas tant l'idée de péché en elle-même que le caractère originel et donc irrémédiable que lui attribue Saint-Augustin. Pour lui, au contraire, l'être humain n'est ni bon ni mauvais par nature : « Everything good, and everything evil, on account of which we are either laudable or blameworthy, is not born with us but done by us : for we are born not fully developed, but with a capacity for either conduct ; and we are procreated as without

---

<sup>1</sup> John Passmore, *The Perfectibility of Man*, Liberty Fund Inc., 2000, p. 141.

<sup>2</sup> Alain, Pons, « Introduction », *op. cit.*, p. 27.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Cf. sur Pélage et le pélagianisme, Georges de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme: étude d'histoire littéraire et religieuse*, Payot, Lausanne, 1943 ; John Passmore, *The Perfectibility of Man*, *op. cit.* ; Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité mystique et ascétique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995.

virtue, so also without vice.<sup>1</sup> » Le péché est un acte social, il ne relève pas de la nature : « le péché est *un acte* et non la nature ; c'est donc au plan des actes que l'homme a besoin d'être « réconcilié » avec Dieu ».<sup>2</sup> » Par rapport à la vision augustinienne de l'homme déchu, Pélage instaure une distance significative. Sans pour autant remettre en cause l'autorité divine, il valorise le *libre arbitre* de l'être humain. Ni parfaits, ni corrompus à leur naissance, les êtres humains sont nés, souligne John Passmore commentant Pélage, « avec la capacité de se perfectionner ou de se corrompre par l'exercice de leur libre arbitre.<sup>3</sup> » Cette réhabilitation de la volonté humaine, cette mise en relief de « l'autonomie et la liberté de l'homme, non pas en opposant l'homme à Dieu, mais en reconnaissant ces privilèges comme dons de Dieu dans son geste créateur<sup>4</sup> », vaudra à Pélage d'être jugé hérétique puis condamné. Pélage et ses continuateurs légueront cependant un héritage important que l'on retrouve au cœur même de l'humanisme renaissant.

### *1.3. La Renaissance d'une espérance*

Animant près de trois siècles de la culture occidentale, la Renaissance est une période à maints égards décisive dans l'édification de la conception moderne de la perfectibilité. Esprit de libre examen, de libre création, d'émerveillement et de curiosité, elle marque, selon les mots d'Eugenio Garin, « une nouvelle naissance de l'homme à lui-même et la claire conscience qu'il en avait.<sup>5</sup> » La Renaissance des 15<sup>ème</sup> et 16<sup>ème</sup> siècles n'est plus animée par cette sagesse de la soumission en vigueur tant en Grèce Antique que durant la période médiévale, où l'homme ne pouvait

---

<sup>1</sup> Pélage cité in John Passmore, *op. cit.*, p. 139

<sup>2</sup> Marcel Viller (dir.), *op. cit.*, p. 2929.

<sup>3</sup> John Passmore, *op. cit.*, p. 139.

<sup>4</sup> Marcel Viller, *op. cit.*, p. 2935.

<sup>5</sup> Eugenio Garin, *Moyen-Âge et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1990, p. 86.

« qu’œuvrer à trouver sa place, certainement pas à l’inventer.<sup>1</sup> » L’homme durant la Renaissance, pour reprendre le mot célèbre de Protagoras, devient « la mesure de toute chose ». Alors que « l’Antiquité recherchait le sens de la condition humaine dans le rapport de l’homme à la totalité du Cosmos ; le Moyen-âge fonde toute existence et toute sagesse sur le rapport de l’homme à Dieu. Pour les renaissants, le rapport fondamental est celui que l’homme entretient avec lui-même.<sup>2</sup> »

Certes, il faut se garder de voir dans la Renaissance cette période de lumières éclipsant une totale obscurité médiévale. La Renaissance sur bien des points s’esquisse durant les temps médiévaux comme ceux-ci continueront de l’empreindre en profondeur<sup>3</sup>. Beaucoup plus contrastée qu’il n’y paraît, elle se présente, selon les mots de l’historien Jean Delumeau, comme un « océan de contradictions, un concert parfois grimaçant d’inspirations divergentes.<sup>4</sup> » Dieu ne cesse d’exister : « Je préfère croire divinement que savoir humainement », affirme sans ambages le néo-platonicien Marsile Ficin, l’une des figures de proue de l’humanisme florentin du Quattrocento<sup>5</sup>. De même la représentation cosmologique du monde, à la faveur de la « redécouverte » de la culture grecque antique, imprègne encore la période renaissante. Michel Foucault a à ce titre bien montré dans *Les mots et les choses* à quel point le principe de l’*analogie* joue un rôle fondamental dans l’*épistémè* occidentale des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles<sup>6</sup>. Monde de la « convenance universelle des choses<sup>7</sup> », où se réfléchit l’une dans l’autre chaque unité en un véritable jeu de miroir, l’homme renaissant « est en proportion avec le ciel, comme avec les

---

<sup>1</sup> Isabelle Queval, *op. cit.*, p. 81.

<sup>2</sup> Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 305.

<sup>3</sup> Cf. l’ouvrage classique de l’historien Johan Huizinga, *L’automne du Moyen-Âge*, Paris, Payot, 2002.

<sup>4</sup> Jean Delumeau, *Le civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1984, p. 10.

<sup>5</sup> Marsile Ficin cité in Ernst Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la renaissance*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 83

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1990, p. 32-59.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 33.

animaux et les plantes, comme avec la terre, les métaux, les stalactites ou les orages.<sup>1</sup> » La correspondance entre le microcosme et le macrocosme, principe de sympathie entre les êtres et les choses, continue d'exercer une influence notable.

Reste que si « l'homme ne cesse pas d'appartenir au monde et d'appartenir à Dieu », en même temps, souligne Gusdorf, « il a pris ses distances, il a conscience de s'appartenir premièrement lui-même.<sup>2</sup> » 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<sup>3</sup>. Dans cet *Oratio*, affirme Yves Hersant, il importe moins à Pic de la Mirandole d'« insérer l'homme [...] dans un réseau de similitudes », que « de repérer sa différence, et de l'affirmer radicale<sup>4</sup>. » Le discours réaffirme de fait 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 :

« Je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre, ni don particulier, ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même. La nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je t'ai mis au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient. Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur. Tu pourras dégénérer en des formes inférieures, comme celle des bêtes, ou régénérer, atteindre les formes supérieures qui sont divines.<sup>5</sup> »

Contrairement aux autres espèces dont la nature est fixée de manière immuable, « tenue en bride par des lois que nous avons prescrites<sup>6</sup> », l'être humain possède pour sa part le privilège de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>2</sup> Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 491.

<sup>3</sup> Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité humaine*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1993.

<sup>4</sup> Yves Hersant, « introduction », in Pic de la Mirandole, *op. cit.* p. XXI.

<sup>5</sup> Pic de La Mirandole, *op. cit.*, p. 9.

<sup>6</sup> *Ibid.*

l'indétermination, de la plasticité : « c'est moins une place hiérarchique que l'exercice d'une liberté qui garantit sa *dignitas*.<sup>1</sup> » Lui seul a dès lors le pouvoir de choisir sa propre nature, en véritable « artisan de sa propre destinée ». Sans pour autant renier son acception religieuse et contemplative – « Si je t'ai mis dans le monde en position intermédiaire, c'est pour que de là tu examines plus à ton aise tout ce qui se trouve dans le monde alentour<sup>2</sup> » – force est de constater que la représentation humaniste de la perfectibilité pointe résolument à l'horizon de la Renaissance.

Toute la pensée renaissante, par-delà et à travers ses contradictions, est de fait animée par cette affirmation de la volonté humaine, tendue vers ce recentrement sur la personne humaine et sa spécificité qui réside dans la culture<sup>3</sup>. Symptomatique de ce recentrement est à cet égard l'importance accordée à l'éducation. Avant de désigner ce système de valeurs que l'on connaît aujourd'hui, le terme « humanisme » renvoie d'ailleurs durant la Renaissance à l'étude des humanités. Les *studia humanitatis*, soit l'instruction et la formation aux belles lettres, qui se rapprochent de ce que les Grecs nomment la *païdeia*, désignent ainsi « les études par lesquelles l'homme s'applique à devenir davantage homme, à se cultiver [...], ou, si l'on préfère, à s'inventer lui-même.<sup>4</sup> »

Cette valorisation de l'invention de soi est au fondement du mouvement de la Réforme religieuse initiée par Luther en 1517. Dans la lignée de Pélagé, les penseurs renaissants, sans renier l'existence de Dieu, revendiquent l'autonomie de l'être humain, son libre arbitre, comme le défendra avec vigueur Érasme. Le cardinal allemand Nicolas de Cues est sans doute l'un des premiers à opérer ce décentrement en se donnant pour visée, au 15<sup>ème</sup> siècle, « de fonder une

---

<sup>1</sup> Yves Hersant, *op. cit.*, p. XXI.

<sup>2</sup> Pic de la Mirandole, *op. cit.*, p. 9

<sup>3</sup> Voir Ernst Cassirer, *Individu et cosmos, op. cit.*

<sup>4</sup> Alain Pons, *op. cit.*, p. 33

ontologie nouvelle qui repose non plus sur la garantie divine, mais sur la responsabilité humaine.<sup>1</sup> » Le mouvement de la Réforme du 16<sup>ème</sup> siècle en tire pleinement les conséquences en bouleversant de manière irrémédiable le rapport de l'homme à Dieu. Et elle possède de surcroît, note Marcel Gauchet, une portée bien plus large et profonde, puisqu'elle « engage le statut des institutions médiatrices en général<sup>2</sup> ». Le pouvoir politique, « au lieu d'incarner l'attache à l'au-delà, [...] va se mettre à concrétiser l'absence de Dieu à la société des hommes<sup>3</sup> », donnant naissance à la fin du 16<sup>ème</sup> siècle à l'État souverain de droit divin.

Si la Réforme instaure un nouveau rapport de l'être humain à l'égard du monde social et politique, la révolution scientifique du 17<sup>ème</sup> siècle marque elle un tournant majeur dans le rapport qu'entretient l'être humain à l'égard du monde de la nature. Tournant en vertu duquel, ainsi que l'a bien montré Alexandre Koyré dans son ouvrage classique *Du monde clos à l'univers infini*, « l'homme, ainsi qu'on le dit parfois, a perdu sa place dans le monde ou, plus exactement peut-être, a perdu le monde même qui formait le cadre de son existence et l'objet de son savoir, et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales, mais jusqu'aux structures mêmes de sa pensée.<sup>4</sup> » La révolution scientifique non seulement secoue le dogme chrétien, et l'on sait tous les efforts que l'Église mobilisera pour réprimer cette conception du monde, mais elle mène surtout à mettre un terme à la représentation cosmologique du monde. Ruinant « 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

---

<sup>1</sup> Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 486.

<sup>2</sup> Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, t. 1, *La Révolution moderne*, Gallimard, Paris, 2007.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 2003, p. 11.

monde des faits<sup>1</sup> », elle conduit, de Copernic à Newton en passant par Galilée et Descartes, à une désolidarisation complète de l'homme et du cosmos. Neutralisé scientifiquement, le monde est réduit à n'être que « le décor indifférent où se déploie une activité humaine qui lui est, au fond, étrangère et qui ne lui doit rien de ce qui la fait accéder à son humanité. [...] *Le monde ne plus nous aider à devenir des hommes*. Nous sommes, en prenant l'adjectif au pied de la lettre, im-mondes<sup>2</sup> »

La distance introduite entre l'homme et Dieu et le divorce entre l'homme et le monde frayent la voie à l'émergence de la conception humaniste séculière de la perfectibilité. Une conception où l'être humain ne trouve plus ailleurs qu'en lui-même ce qui le définit. Telle est l'idée qui, en germe durant la Renaissance, trouve son plein accomplissement dans la philosophie des Lumières au 18<sup>ème</sup> siècle, particulièrement dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau.

## **2. JEAN-JACQUES ROUSSEAU ET LA QUÊTE POLITIQUE DE LA PERFECTIBILITÉ**

« Mais quand les difficultés qui environnent toutes ces questions laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner ; faculté qui à l'aide des circonstances développe toutes les autres et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est au bout de quelques 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. »

Jean-Jacques Rousseau

C'est sous la plume de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), dans son célèbre *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* publié en 1755, que le terme « perfectibilité » apparaît pour la première fois<sup>3</sup>. Qu'il en soit ou non l'inventeur<sup>1</sup>, ce concept joue dans sa pensée

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>2</sup> Rémi Brague, *op. cit.*, p. 247.

<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 1992.

un rôle tout à fait essentiel. À travers cette notion, comme nous allons le voir, c'est une véritable philosophie de l'émancipation sociale et politique qui voit le jour et dont l'influence sera considérable. Irradiant l'ensemble de la philosophie des Lumières, la conception rousseauiste de l'homme perfectible constituera une source d'inspiration essentielle des artisans de la Révolution française, ainsi qu'en témoigne l'ouvrage de Louis Sébastien Mercier publié en 1791, *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*<sup>2</sup>. Pour bien cerner le sens et la portée de cette notion dans la philosophie de Rousseau, il est essentiel de revenir sur les présupposés anthropologiques qui la sous-tendent. Instituant l'indétermination fondamentale de l'être humain, l'idée de perfectibilité est chez Rousseau indissociable d'une critique avant-coureur de l'idéologie scientiste et naturalisante du Progrès.

### *2.1. L'origine et les fondements de la perfectibilité*

« L'ironie de l'histoire, souligne Alain Pons, veut que le néologisme « perfectibilité » ait été mis en circulation et popularisé par un auteur qui voit dans cette qualité de l'homme la cause de son malheur.<sup>3</sup> » De fait, lorsque le néologisme apparaît dans le second *Discours*, force est de constater que cette « faculté distinctive » de l'être humain et « presque illimitée », ainsi que la définit Rousseau, ne semble pas emporter son enthousiasme :

---

<sup>1</sup> Selon Bertrand Binoche, le terme est utilisé la même année par Friedrich Melchior Grimm : « Le principal caractère qui le [l'homme] distingue de toutes les créatures de l'univers, c'est la perfectibilité ou faculté de se rendre plus parfait [...]. C'est une grande et belle question digne de l'attention des meilleurs esprits et de nos plus sublimes philosophes, savoir si cet état de perfectibilité est une prérogative et un bonheur réel pour l'homme, et si les bêtes ne sont pas même plus parfaites, et que, si elles n'ont point à devenir meilleures, elles ont d'un autre côté l'avantage de ne point dégénérer et de remplir leur vocation en obéissant à la nature. » Grimm cité in Bertrand Binoche, *La raison sans l'histoire*, Paris, PUF, 2007, p. 257.

<sup>2</sup> Louis-Sébastien Mercier, *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, Paris, 1791.

<sup>3</sup> Alain Pons, « Introduction », in Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1988, p. 33.

« Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme re perdant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que *sa perfectibilité* lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même ? 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.<sup>1</sup> »

Associés à la thèse de son *Discours sur les sciences et les arts*<sup>2</sup> où Rousseau remet déjà en cause, non sans provocation, l'idéologie du progrès, ces mots ont indéniablement contribué à façonner la légende d'un Rousseau « anti-Lumières », contre la civilisation et contre la modernité. Il ne faudrait pourtant pas se méprendre sur le sens de cette déploration. À mille lieues du 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, une fiction théorique. Ce supposé primitivisme de Rousseau est l'une des erreurs historiques les plus persistantes, affirme à cet égard Arthur Lovejoy<sup>3</sup>. Et que l'on doit sans doute en premier lieu à Voltaire qui, dans une lettre adressée à Rousseau du 30 août 1755, écrivait : « On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage.<sup>4</sup> » Il ne s'agit pourtant nullement pour Rousseau de faire retomber l'homme sur ces quatre pattes.

Si Rousseau insiste dans son *Discours* sur les méfaits de la perfectibilité, c'est en premier lieu pour en souligner l'*ambivalence*. Susceptible d'éclairer aussi bien « les lumières et les erreurs, les

---

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op. cit.*, p. 183-184.

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, GF Flammarion, 1992.

<sup>3</sup> Arthur Lovejoy, « Le prétendu primitivisme de Rousseau », in *Essays in the history of ideas*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1948.

<sup>4</sup> Voltaire, « Lettre de Voltaire à M. Jean-Jacques Rousseau », in Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op. cit.*, p. 259.

vices et les vertus de l'homme », la perfectibilité désigne en effet autant chez lui, souligne Florence Lotterie, le pouvoir qu'a l'être humain de s'améliorer que celui de se dégrader<sup>1</sup>. Elle n'est de ce point de vue pas du tout synonyme de progrès. Le terme « progrès », rappelle d'ailleurs Dominique Lecourt, « se montre [...] à peu près inconnu des philosophes du XVIIIe siècle. L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert ne lui consacre pas dix lignes.<sup>2</sup> » Loin d'être synonyme de progrès et d'une quelconque loi naturelle de l'histoire, le concept de perfectibilité présuppose l'indétermination fondamentale de l'être humain. Résidant parmi nous « tant dans l'espèce que dans l'individu », la perfectibilité constitue en effet pour Rousseau un véritable « critère d'humanité » renvoyant à l'absence de « nature humaine » proprement dite. À travers elle, Rousseau détermine l'être humain par une indétermination essentielle<sup>3</sup>. À la différence des animaux, définis par une nature propre qui conditionne étroitement leur action, l'être humain ne possède pas de nature ou d'essence fixée une fois pour toutes. Il est un être social et historique dont la « plasticité ontologique » lui confère le privilège de sculpter sa propre nature<sup>4</sup>. Doté de libre arbitre, l'être humain est ainsi la seule créature capable de choisir librement 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<sup>5</sup> ».

---

<sup>1</sup> Florence Lotterie, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 2006, p. XXI.

<sup>2</sup> Dominique Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2004, p. 902.

<sup>3</sup> Il convient d'ailleurs de prendre toute la mesure de cette indétermination puisque, pour Rousseau, l'être humain n'est pas même défini par cette perfectibilité elle-même. Le développement de cette faculté n'avait selon lui absolument rien de nécessaire. La nature perfectible de l'humain est advenue, selon une expression chère au penseur genevois, par « un concours fortuit de circonstances. »

<sup>4</sup> En tant qu'il est l'un des premiers à définir l'être humain comme une espèce *sui generis*, dont la perfectibilité présuppose la nature sociale et historique, Rousseau peut être à bon droit reconnu comme le fondateur des sciences humaines. Voir à ce sujet Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

<sup>5</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op. cit.*, p. 183.

Avec cette notion, Rousseau reprend ainsi à son compte, en même temps qu'il la systématise plus avant, la tradition humaniste de « l'homme artisan de lui-même », présente aussi bien chez Pic de la Mirandole, Érasme de Rotterdam ou encore Charles de Bovelles<sup>1</sup>. Cette conception rousseauiste de l'homme perfectible sous-tend plus généralement l'ensemble de la philosophie des Lumières. Ainsi que le souligne très bien Tsvetan Todorov : « Aux yeux des humanistes, l'homme est une potentialité plutôt qu'une essence : il peut devenir ceci ou cela, agir de telle ou telle manière ; il ne le fait pas nécessairement.<sup>2</sup> » Pour une grande partie des penseurs des Lumières, en effet, l'être humain n'est rien par nature, il ne se définit au contraire que dans *l'arrachement à la nature*, par contraste avec les animaux ou les plantes qui « accomplissent naturellement (spontanément, nécessairement) leur nature (leur fin).<sup>3</sup> » Dans son célèbre article « Qu'est-ce que les Lumières » datant de 1784, Kant voit ainsi en l'être humain un être « naturellement majeur<sup>4</sup> ». C'est dire, souligne Robert Legros, qu'il est « *originellement autonome* : il devient humain – il est arraché à la nature – par sa capacité d'être autonome, c'est-à-dire de penser, d'agir, de juger *par lui-même*. Par lui-même et non pas par le secours d'une autorité extérieure à la raison.<sup>5</sup> » Pas plus qu'en conformité avec une essence fixe, naturelle. L'être humain est cet être, ainsi que l'écrit encore Lessing, « seulement indiqué et esquissé », là où les animaux sont « achevés et terminés<sup>6</sup> ». Ce qui le définit, la pensée de Montaigne le démontre amplement, c'est en définitive moins une nature qu'une *condition*.

---

<sup>1</sup> Nous renvoyons une fois de plus aux études d'Ernst Cassirer, en particulier à son ouvrage déjà cité *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, *op. cit.*

<sup>2</sup> Tsvetan Todorov, *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, Paris, Le Livre de poche, 1999, p. 54.

<sup>3</sup> Robert Legros, *L'idée d'humanité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 33.

<sup>4</sup> Emmanuel Kant, *Principes de philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, 1947, p. 46.

<sup>5</sup> Robert Legros, *op. cit.*, p. 13.

<sup>6</sup> Lessing, cité in Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.

Récusant toute idée d'une essence naturelle déterminée, le concept rousseauiste de perfectibilité, il faut y insister, rejette radicalement toute idée d'un progrès nécessaire et naturel de l'humanité. Et c'est bien pourquoi le philosophe gênera tant de ses contemporains, emportés, à l'image de Condorcet, par un optimisme historique ainsi qu'un rationalisme scientifique débordants. C'est cette critique de l'idéologie progressiste que soutient déjà Rousseau dans son premier *Discours sur les arts et les sciences*. Il y énonce en effet pour la première fois, souligne Blaise Bachofen, « sa thèse anthropologique majeure, à savoir la remise en cause de ce qu'il appellera plus tard, dans les *Confessions*, le système de la « raison perfectionnée », autrement dit la croyance naïve en un progrès global de l'humanité (progrès moral et politique non moins que technique et scientifique) directement corrélé aux progrès des Lumières.<sup>1</sup> » Ne se distinguant pas « 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 <sup>2</sup> », le concept de perfectibilité est autrement dit indissociable de celui de *contingence historique* : « L'idée de perfectibilité, loin de se fonder sur un déterminisme naturel, permet de concevoir un mauvais progrès.<sup>3</sup> » L'être humain, écrivait Pic de la Mirandole, capable de se donner la forme qu'il veut, peut *autant* s'élever au niveau de Dieu *que* se rabaisser au niveau des bêtes<sup>4</sup>.

Et si Rousseau insiste sur les méfaits de la perfectibilité, c'est en second lieu justement pour montrer que, loin d'avoir été jusqu'ici le théâtre du perfectionnement et de l'exercice de sa liberté, l'histoire humaine a offert et continue plutôt d'offrir le triste spectacle de la dégradation de l'être

---

<sup>1</sup> Blaise Bachofen, « Rousseau, Jean-Jacques », in V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*, <http://www.dicopo.fr/spip.php?article86>

<sup>2</sup> Florence Lotterie, « Les Lumières contre le progrès ? La naissance de l'idée de perfectibilité », *Dix-huitième siècle*, n°30, 1998, p. 384.

<sup>3</sup> Florence Lotterie, *Perfectibilité ou Progrès, op. cit.*, p. 55.

<sup>4</sup> Pic de La Mirandole, *op. cit.*, p. 9.

humain et de sa condition. De cette conviction de l'indétermination et du libre arbitre essentiels de l'être humain découle ce constat célèbre, énoncé au début du Contrat social : « L'Homme est né libre, et cependant partout il est dans les fers<sup>1</sup> ». À mille lieues d'un état social épanoui, d'une condition humaine libre et heureuse, ce sont l'absence de liberté et l'accroissement des inégalités sociales qui partout minent la société. Les causes qu'attribue Rousseau à cet état de fait dans le second *Discours* sont bien connues. Ce sont la métallurgie et l'agriculture qui auraient précipité la chute de l'être humain : « ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes, et perdu le genre humain.<sup>2</sup> » En imposant le partage des terres, la culture agricole a été à l'origine de la création de la propriété :

« Le premier qui, ayant enclos un terrain s'avisa de dire : « ceci est à moi », et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant des pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne.<sup>3</sup> »

La métallurgie a quant à elle engendré l'accumulation des richesses, la convoitise et finalement l'apparition de l'inégalité entre les hommes. L'égalité rompue, souligne alors Rousseau, c'est toute la civilisation qui a été conduite progressivement à sa perte pour accoucher finalement du « plus affreux désordre » social :

« C'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la raison, rendirent les hommes avarés, ambitieux et méchants. Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres. La société naissante fit place au plus horrible état de guerre : le

---

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Gallimard, 1964. p. 111.

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les origines et les fondements*, *op. cit.*, p. 232.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 222.

genre humain avili et désolé ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites (...) se mit lui-même à la veille de sa ruine.<sup>1</sup> »

Loin d'avoir conduit le genre humain à un progrès conséquent, cette faculté distinctive qu'est la perfectibilité humaine aurait ainsi finalement plutôt conduit l'être humain à l'exploitation sans bornes de la nature (« il est devenu le tyran de la nature ») et, surtout, à son propre asservissement (« il est devenu le tyran de lui-même ») :

« Telle fut, ou dut être l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces aux riches, détruisant sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable et pour le profit de quelques ambitieux assujétirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère.<sup>2</sup> »

Cause de la chute du genre humain, la perfectibilité de l'être humain est toutefois aussi pour Rousseau une source d'espérance. Si le caractère perfectible de l'être humain l'a jusqu'ici conduit à la dépravation et au malheur, à aucun moment Rousseau ne dit néanmoins qu'il ne pouvait en être autrement et qu'il ne resterait à l'espèce humaine d'autres choix que celui de quitter la civilisation pour revenir à un hypothétique état de nature. Ce passage de la nature à la culture est irréversible, mais cette dégradation, elle, ne l'est en revanche aucunement. Il n'y a chez Rousseau, souligne Blaise Bachofen « ni condamnation de la société ou de la culture en général, ni apologie du « véritable état de nature », mais un regard dépourvu de naïveté sur la complexité et l'ambivalence des modifications produites en l'homme par sa transformation en être intelligent, social et libre.<sup>3</sup> » Nullement synonyme de progrès, la perfectibilité n'est pas plus synonyme de déchéance. Ce que montre Rousseau, et c'est le deuxième temps fort de sa pensée, c'est que cet état de fait, ce pacte social vicié, n'a rien d'irréparable et d'irréversible. Reposant sur l'indétermination de l'être

---

<sup>1</sup> *Ibid.* p. 236-237.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 239.

<sup>3</sup> Blaise Bachofen, « Rousseau, Jean-Jacques », *op. cit.*

humain, le concept de perfectibilité montre à l'être humain le pouvoir qu'il a d'agir sur lui-même et sur le monde. Le pouvoir autrement dit de ne plus voir simplement la société comme elle *est*, mais comme elle *pourrait être*.

## 2.2. Le remède dans le mal : le contrat social

« Tout a changé dans l'ordre physique ; tout doit changer dans l'ordre moral et politique. La moitié de la révolution du monde est déjà faite ; l'autre moitié doit s'accomplir. »

Robespierre

« Force d'émancipation<sup>1</sup> », l'idée rousseauiste de perfectibilité réalise, pour reprendre une formule du philosophe Cornélius Castoriadis, une véritable « rupture de la clôture du sens ». À travers ce concept, Rousseau opère en effet une révolution majeure en faisant du problème de la servitude et de l'inégalité sociale, posé jusque-là presque exclusivement en termes métaphysiques, un problème résolument social et politique. Contrairement à Thomas Hobbes qui situe ainsi l'état de guerre de l'homme contre lui-même à l'origine même de la civilisation, au plus profond d'une nature humaine belliqueuse, Rousseau soutient que l'état de guerre est le produit d'une *histoire* non d'une *nature*. Fruit d'un pacte social vicié<sup>2</sup>, l'inégalité entre les hommes constitue un fait proprement humain, un *fait social*. À travers cet imaginaire de la perfectibilité, Rousseau propose en ce sens une solution tout à fait inédite, consistant « à situer la responsabilité là où jamais (...) on ne l'avait cherchée, à créer en quelque sorte un nouveau *sujet* à qui l'on puisse imputer cette responsabilité. *Et ce n'est pas l'individu, mais la société.*<sup>3</sup> » Si Rousseau accable dans son second

---

<sup>1</sup> L'expression est de Florence Lotterie, *Perfectibilité ou Progrès*, *op. cit.*

<sup>2</sup> Rousseau résume avec ironie ce pacte social vicié qui tient plus de l'imposture que de l'association : « Résumons en quatre mots le pacte social des deux états. Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre ; faisons donc un accord entre nous : je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donnerez le peu qui vous reste, pour la peine que je prendrai de vous commander. » Jean-Jacques Rousseau, « Sur l'économie politique », in Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>3</sup> Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette Littératures, 2006, p. 56.

discours l'être humain et sa perfectibilité de tous les maux, ce n'est ainsi certainement pas pour les condamner en tant que tels, mais bien parce que son intention première est de « laver Dieu de toute responsabilité pour en charger la communauté humaine.<sup>1</sup> » Rousseau écrit d'ailleurs dans ses *Confessions* qu'au moment de rédiger son *Discours*, une seule intention l'animait, celle de faire comprendre ceci à ses contemporains : « Insensés, qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous.<sup>2</sup> »

C'est à l'être humain qu'il revient ainsi d'après Rousseau d'assumer la responsabilité de sa Chute. Celle-ci, montre-t-il, n'a rien d'irréversible, car elle est l'œuvre des êtres humains eux-mêmes. Il ne tient dès lors qu'à leur *volonté* de la contester. Si la perfectibilité de l'être humain a jusqu'ici dévoyé l'homme en le conduisant à la servitude, rien n'empêche donc qu'elle ne serve désormais son émancipation :

« Si les formes que, jusque-là, revêtait la société n'ont fait qu'accroître sans cesse le poids des maux que subissaient les hommes, et les emprisonnaient toujours plus avant dans l'erreur et le vice [...], ce fardeau n'est pas une *fatalité* que l'homme dût subir sans pouvoir s'y soustraire. Il peut s'en affranchir et il est appelé à le faire, en prenant lui-même en main le cours de son destin, en transformant la pure nécessité en une volonté et en un devoir.<sup>3</sup> »

C'est en assumant son indétermination essentielle, sa nature sociale et historique, que l'être humain peut récuser le monde traditionnel et son cortège de privilèges et d'inégalités.

En faisant de l'être humain un être qui n'est que ce qu'il se fait lui-même, qu'aucune nature ne prescrit, qu'aucune loi transcendante ne saurait commander, Rousseau exalte pour ainsi dire le pouvoir que l'être humain possède d'agir politiquement sur lui-même et sur le monde. Telle est la finalité normative de l'idée de perfectibilité, expression théorique du combat mené par les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau cité in Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 63.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 43-44.

Lumières contre l'Ancien régime et sa légitimation extrasociale de l'ordre social, ainsi que l'a bien résumé Kant :

« Qu'est-ce que les Lumières ? 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<sup>1</sup>. »

L'arrachement de l'homme aux déterminismes naturels, divins ou traditionnels, visé par l'idée de perfectibilité n'a donc nullement chez Rousseau pour but de soustraire l'être humain de la société en vue de le faire retomber sur ses quatre pattes. L'émancipation dont il est ici question ne relève pas de cette conception négative de la liberté comprise comme liberté sans entraves. Il ne s'agit en aucun cas, ainsi que le souligne Cassirer, de « libérer l'individu dans le sens où il serait banni du cadre et de l'ordre de la communauté.<sup>2</sup> » Bien loin de viser l'*indépendance* – qu'illustre du reste l'état de nature – l'imaginaire de la perfectibilité œuvre ici à l'*autonomie* de l'être humain. Cette distinction est essentielle puisque l'autonomie, comme le rappelle Alain Renault, « admet parfaitement l'idée d'une soumission à une loi ou à une norme<sup>3</sup> ». Elle s'oppose à l'hétéronomie, non à la dépendance : « Car l'autonomie est bien en un sens une dépendance, mais au sens où la valorisation de l'autonomie consiste à faire de l'humain lui-même le fondement ou la source de ses normes et de ses lois, en tant qu'il ne les reçoit ni de la nature des choses, comme chez les Anciens, ni de Dieu, comme dans la tradition judéo-chrétienne.<sup>4</sup> » La conception rousseauiste de la perfectibilité et de la liberté qui prévaut ici s'inscrit de plain-pied dans la tradition de

---

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, « Qu'est-ce que les Lumières », in Emmanuel Kant, *Principes de philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 83.

<sup>2</sup> Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, op. cit. p. 32.

<sup>3</sup> Alain Renault, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 84.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 84

l'humanisme civique et du républicanisme, en vertu de laquelle la véritable liberté de l'être humain réside dans la liberté politique d'institution de la société.

Passé le constat de la dégradation, de la corruption, la perfectibilité humaine ouvre ainsi au *contrat social*. Ce n'est pour Rousseau que *dans et par* la société qu'une réelle amélioration de la condition humaine est envisageable. Afin de remédier à l'inégalité entre les hommes, il s'agit non de quitter la société, mais au contraire « 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<sup>1</sup> ». Comme il l'esquisse déjà dans sa réponse à Voltaire<sup>2</sup>, le remède se situe selon Rousseau dans le mal lui-même<sup>3</sup>, c'est-à-dire dans la société : « [...] 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.<sup>4</sup> » Telle est l'intuition fondamentale de sa philosophie politique qu'illustre son maître ouvrage *Du 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 au contraire en dénaturant davantage l'être humain, « en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions des rapports moraux qu'elles n'avoient pas auparavant<sup>5</sup> » que l'homme acquiert sa véritable liberté. L'état social librement instauré par l'homme est la véritable alternative à la Chute de l'homme:

---

<sup>1</sup> Jean Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 178.

<sup>2</sup> « Mais il vient un temps où le mal est tel que les causes mêmes qui l'on fait naître sont nécessaires pour l'empêcher d'augmenter ; c'est le fer qu'il faut laisser dans la plaie, de peur que le blessé n'expire en l'arrachant. » Jean-Jacques Rousseau, « Réponse à Voltaire », in Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op. cit.*, p. 263-264.

<sup>3</sup> Jean Starobinski, *Le remède dans le mal*, *op. cit.*

<sup>4</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 114.

« Mais quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, écrit Rousseau, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.<sup>1</sup> »

Dans cet esprit, Rousseau affirme et défend avec force ce principe au fondement de l'idéal démocratique, ce principe, comme l'a bien nommé le philosophe Cornélius Castoriadis, d'*auto-institution explicite de la société*<sup>2</sup>, dont Rousseau a résumé toute l'exigence : « trouver une forme de communauté qui protège la personne de chaque individu de toute la puissance unie de l'appareil étatique de sorte que l'individu, s'associant à tous les autres, n'en obéisse pas moins à soi au sein même de cette association.<sup>3</sup> »

Véritable quête d'autonomie sociale et politique, dont l'éducation est le pilier, l'idée de perfectibilité humaine défendue par Rousseau trouve sa consécration dans la Révolution française et l'institution, dans la nuit du 4 août 1789, des Droits de l'Homme et du citoyen. Poussée à son paroxysme, la crise de légitimité de l'Ancien Régime se cristallise dans l'épisode révolutionnaire pour bouleverser en profondeur l'ordre social. Les Droits de l'homme et du citoyen, en une dénaturalisation de l'ordre social sans précédent, se substituent aux droits du sang et consacrent de ce fait l'autonomie fondamentale de l'être humain. Car les Droits de l'homme et du citoyen ne visent nullement à définir positivement l'homme, soit à l'essentialiser : « Il ne s'agit pas à travers eux de se rendre adéquat à un modèle particulier (une tradition) puisqu'ils appartiennent à l'homme universel, ni d'imiter un modèle universel car ils ne se définissent que négativement : ils ne désignent pas le droit de se conformer à telle pensée, tel jugement, telle manière d'être humain,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Sur cette question voir, par exemple, Cornélius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Le Seuil.

<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 182.

mais le droit de penser par soi-même, de juger par soi-même, d'agir par soi-même.<sup>1</sup> » Garantie de l'indétermination humaine, les Droits de l'Homme sont l'expression juridico-politique de l'autonomie fondamentale de l'être humain.

### **3. PERFECTIBILITÉ OU PROGRÈS : LE DILEMME DES LUMIÈRES**

La philosophie des Lumières ne se limite toutefois pas à cette conception sociale et politique rousseauiste de la perfectibilité. Ainsi que le montre très bien Florence Lotterie dans son ouvrage *Perfectibilité ou Progrès : un dilemme des Lumières françaises*<sup>2</sup>, dont nous empruntons le titre pour ce point, la manière de concevoir l'idée de perfectibilité humaine au siècle des Lumières est contrastée. Si la perfectibilité renvoie chez Rousseau à l'autonomie fondamentale de l'être humain, à son indétermination originelle, elle tend chez d'autres penseurs, dans une interprétation plus rationaliste, à être appréhendée comme un fait naturel dessinant les contours d'un projet avant tout scientifique et technique. La conception de la perfectibilité qui se fait jour ici préfigure à maints égards le culte du Progrès du siècle suivant, même si jamais l'idée d'une philosophie de l'histoire entièrement déterministe n'est radicalement soutenue. C'est cette naturalisation et cette rationalisation de la perfectibilité que nous allons évoquer à travers la pensée de Condorcet, Adam Smith et Cabanis. Bien qu'elle vise à l'amélioration globale des conditions de vie sociale, la perfectibilité humaine se décline chez ces penseurs moins comme un projet de nature éthique et politique que, respectivement, comme un projet scientifique et technique, économique et même, en dernière instance biologique et médical.

---

<sup>1</sup> Robert Legros, *op. cit.*, p. 45.

<sup>2</sup> Florence Lotterie, *Perfectibilité ou Progrès*, *op. cit.*

### 3.1. Condorcet et l'esquisse scientifique du progrès

« Persuadé depuis longtemps que l'espèce humaine est indéfiniment perfectible, et que ce perfectionnement, suite nécessaire de l'état actuel des connaissances et des sociétés, ne peut être arrêté que par des révolutions physiques dans le globe, je regardais le soin de hâter ces progrès comme une des plus douces occupations, comme un des premiers devoirs de l'homme qui a fortifié sa raison par l'étude et la méditation. »

Condorcet

C'est en fuite, alors que la Convention nationale a décrété son arrestation, que le marquis de Condorcet (1758-1794) écrit l'ouvrage qui le fera entrer dans la postérité. *L'esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*<sup>1</sup>, rédigé en quelques mois dans des conditions de vie difficiles et publié à titre posthume en 1795, constitue un « véritable hymne philosophique au progrès<sup>2</sup> ». Souvent présenté comme le « testament des Lumières », cet écrit de circonstance symbolise cette foi inébranlable dans la capacité du genre humain de progresser qui anime une bonne partie des penseurs du 18<sup>ème</sup> siècle. Dès les premières pages de l'ouvrage, Condorcet y affiche l'ambition de « [...] montrer, par le raisonnement et par les faits, qu'il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie ; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés.<sup>3</sup> » On sait toute l'importance que Condorcet aura aux yeux d'Auguste Comte qu'il considérera, avec Turgot, comme l'un des précurseurs essentiels du positivisme et de sa loi générale du Progrès<sup>4</sup>. C'est d'ailleurs le plus souvent à travers ce prisme comtien que l'on interprète la philosophie de Condorcet, ce qui n'est pas tout à fait lui rendre justice, nous y reviendrons. Il est néanmoins

---

<sup>1</sup> Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Suivi du Fragment sur l'Atlantide*, Paris, Flammarion, 1988.

<sup>2</sup> Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire*, Librairie Philosophie Vrin, 2004, p. 33.

<sup>3</sup> Condorcet, *op. cit.*, p. 81.

<sup>4</sup> Cf. le chapitre suivant.

certain qu'une distance notable sépare Condorcet de Rousseau quant à la manière d'envisager la question de la perfectibilité.

Toute la thèse de Condorcet est bien d'affirmer que la perfectibilité humaine est irréversible, qu'en dépit d'épisodes mouvementés, l'histoire est le théâtre d'un progrès général, d'un perfectionnement continu de l'esprit humain et des sociétés humaines. « L'apport de Condorcet, souligne à cet égard Alain Pons, consiste dans cette généralisation, ce passage à la limite, qui fait de lui le théoricien par excellence du progrès (bien qu'il n'emploie jamais ce terme absolument, et encore moins avec une majuscule).<sup>1</sup> » Avec Condorcet, la perfectibilité tend en effet à perdre l'ambivalence qui la définissait au contraire chez Rousseau. Elle ne tient plus comme chez ce dernier à l'indétermination humaine, à l'essence fondamentalement historique, contingente et libre de l'être humain. S'ancrant dans la nature même de l'être humain, la perfectibilité tend à devenir avec Condorcet ni plus ni moins synonyme de progrès, assimilée qu'elle est à une loi presque naturelle qu'aucune force ne semble pouvoir contrarier. Cette distance à l'égard de Rousseau est d'ailleurs clairement revendiquée par Condorcet, en particulier lorsque celui-ci évoque la précieuse découverte au 18<sup>ème</sup> siècle de la *doctrine de la perfectibilité* à travers une généalogie d'auteurs dont est significativement absent le promeneur solitaire : « Enfin, on y vit se développer une doctrine nouvelle qui devait porter le dernier coup à l'édifice chancelant des préjugés : c'est celle de la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, doctrine dont Turgot, Price et Priestley ont été les premiers et les plus illustres apôtres.<sup>2</sup> »

---

<sup>1</sup> Alain Pons, « Introduction », *op. cit.*, p. 34.

<sup>2</sup> Condorcet, *op. cit.*, p. 231.

Jamais dans toute l'*Esquisse* n'est-il fait mention de Rousseau, du moins en termes explicites et positifs. C'est à demi-mot et de manière critique que Condorcet évoque le penseur genevois, comme dans ce passage qui remet en cause la thèse défendue dans le *Discours sur les arts et sciences* :

« Nous montrerons comment la liberté, les arts, les lumières, ont contribué à l'adoucissement, à l'amélioration des mœurs ; [...] nous prouverons que ces éloquentes déclamations contre les sciences et les arts sont fondées sur une fausse application de l'histoire ; et qu'au contraire les progrès de la vertu ont toujours accompagné ceux des Lumières, comme ceux de la corruption en ont toujours suivi ou annoncé la décadence.<sup>1</sup> »

Il faut dire que la philosophie rationaliste de Condorcet cadre mal avec la critique rousseauiste de l'idéologie du progrès, ce « système de la raison perfectionnée » ainsi qu'il la qualifiait, dont Condorcet ne semble pas percevoir toute la pertinence éthico-politique et qu'il interprète, à tort, comme une critique de la science en tant que telle. Que Condorcet préfère se référer à Turgot, à qui il consacra d'ailleurs un ouvrage, *Vie de Monsieur Turgot*<sup>2</sup>, est symptomatique.

Philosophe et économiste ayant inspiré aussi bien Adam Smith qu'Auguste Comte, Turgot est vraisemblablement le premier penseur chez qui l'on trouve exprimée l'idée d'une loi intangible du progrès humain. Dans son discours prononcé en 1750, dans les écoles de la Sorbonne, le *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, le philosophe affirme ainsi : « La masse totale du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitation, de biens et de maux, marche toujours, quoique à pas lents, vers une perfection plus grande.<sup>3</sup> » Les âges historiques repérés par Turgot sont solidaires entre eux d'une manière naturelle et suivent une logique de progression historique immuable, à l'instar de la croissance d'un individu : « [...] tous les âges sont enchaînés les uns aux

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 136-137.

<sup>2</sup> Condorcet, *Vie de Monsieur Turgot*, Paris, 1786. En ligne : <http://www.institutcoppet.org/wp-content/uploads/2011/12/Vie-de-Monsieur-Turgot-Nicolas-de-Condorcet.pdf>

<sup>3</sup> Turgot, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, Discours prononcé en latin, dans les écoles de la Sorbonne, Paris, 1750.

autres par une suite de causes et d'effets qui lient l'état présent du monde à tous ceux qui l'ont précédé [...] et le genre humain, considéré depuis son origine, paraît aux yeux d'un philosophe un tout immense qui, lui-même, a, comme chaque individu, son enfance et ses progrès.<sup>1</sup> » Bien qu'il s'en distancie sur des points essentiels, à commencer par son anticléricalisme qui le rapproche davantage d'un Voltaire<sup>2</sup>, Condorcet s'inspire cependant très clairement de cette conception « nécessitariste » de l'histoire et de la perfectibilité humaine. La finalité de l'*Esquisse*, nous l'avons dit, est bien de prouver, « par le raisonnement et par les faits », que le genre humain n'a cessé de progresser, la raison de croître irrésistiblement, malgré des périodes de reculs momentanés.

À travers dix grandes époques, la dernière étant prospective, Condorcet brosse à grands traits l'histoire des progrès de l'humanité et des « pas qu'elle a faits vers la vérité et le bonheur ». Les progrès dont il est question concernent autant les progrès scientifiques et techniques que ceux moraux et politiques : « Condorcet ne se donne pas la facilité de suivre séparément les progrès de l'esprit humain dans le domaine de la connaissance de l'homme, dans le développement de la liberté politique, de l'égalité des droits, etc.<sup>3</sup> » Des premières peuplades aux peuples d'agriculteurs et d'éleveurs, de l'invention de la philosophie en Grèce antique à la révolution scientifique du 17<sup>ème</sup> siècle, Condorcet construit le grand récit de la raison conquérante, éclairant les peuples et les conduisant de manière irrésistible à s'affranchir des chaînes de la superstition pour atteindre cet état de plénitude rationnelle :

« [...] ce moment où le soleil n'éclairera plus, sur la terre, que des hommes libres, et ne reconnaissant d'autre maître que leur raison ; où les tyrans et les esclaves, les prêtres et leurs stupides ou hypocrites instruments n'existeront plus que dans l'histoire et sur les théâtres ; où l'on ne s'en occupera plus que pour plaindre leurs

---

<sup>1</sup> Turgot cité in Alain Pons, « Introduction », *op. cit.*, p. 42.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 45.

victimes et leurs dupes, pour s'entretenir, par l'horreur de leur excès, dans une utile vigilance, pour savoir reconnaître et étouffer, sous le poids de la raison, les premiers germes de la superstition et de la tyrannie, si jamais ils osaient reparaitre.<sup>1</sup> »

Si l'essentiel de l'*Esquisse* concerne le passé et la période contemporaine de la Révolution, dont il a été l'un des fervents artisans, Condorcet ajoute à son récit une dixième époque consacrée aux « progrès futurs de l'esprit humain ». Il faut encore ajouter le *Fragment sur l'Atlantide*, utopie scientifique sous forme d'hommage à Francis Bacon, à l'égard duquel Condorcet ne tarit pas d'éloges<sup>2</sup>. La manière dont Condorcet aborde cette destinée future de l'humanité est symptomatique, tant elle se caractérise par un fort déterminisme scientifique :

« Si l'homme peut prédire, avec une assurance presque entière, les phénomènes dont il connaît les lois ; si lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, l'expérience du passé, prévoir avec une grande probabilité les événements de l'avenir, pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique celle de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire ? Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles est cette idée que les lois générales, connues ou ignorées, qui règlent les phénomènes de l'univers, sont nécessaires et constantes ; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme que pour les autres opérations de la nature ?<sup>3</sup> »

Ce passage démontre bien que pour Condorcet la perfectibilité humaine s'apparente à une loi naturelle dont on peut prévoir et décrire scientifiquement l'aboutissement. C'est d'ailleurs à cette fin qu'est destinée la création de la *mathématique sociale* dans laquelle il fonde de grands espoirs à la fin de sa vie. La dixième époque dessine de fait les contours d'un véritable programme de maîtrise scientifique et technique de la destinée humaine qui couronnera le règne de la Raison.

---

<sup>1</sup> Condorcet, *op. cit.* p. 271.

<sup>2</sup> « Voilà ce qu'un esprit créateur a osé concevoir dans un siècle couvert encore des ténèbres d'une superstitieuse ignorance, ce qui longtemps n'a paru qu'un rêve philosophique, ce que les progrès rapides, et des sociétés, et des Lumières, donnent aujourd'hui l'espoir de voir réaliser par les générations prochaines, et peut-être commencer par nous-mêmes. » Condorcet, *op. cit.*, p. 300.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 265.

La volonté d'appliquer la rationalité scientifique à la société et aux mécanismes sociaux n'est pas en soi tout à fait neuve. Ainsi que le souligne Alain Pons : « Il est couramment admis, depuis le début du XVIIIe siècle, que les méthodes qui, avec Newton, triomphent dans les sciences de la nature doivent pouvoir être appliquées à l'étude de la nature humaine et de la vie sociale.<sup>1</sup> » Reste que Condorcet lui donne une portée nouvelle. La mathématique sociale qu'il systématisé dans différents essais, notamment, en 1785, *l'Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* et, en 1793, le *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales*, dont Keith Baker souligne qu'il constitue « une vision remarquable d'une société démocratique rendue rationnelle grâce au pouvoir des mathématiques sociales<sup>2</sup> », représente la première tentative d'élever la politique au rang de science. Son degré de certitude et d'exactitude permettra, espère-t-il, d'évincer l'arbitraire et les passions de l'art politique : « Un jour viendra où nos intérêts et nos passions n'auront plus d'influence sur les jugements qui dirigent la volonté que nous ne les voyons en avoir aujourd'hui sur nos opinions scientifiques.<sup>3</sup> » À propos de la mathématique sociale<sup>4</sup>, Condorcet écrit encore : « On verra qu'aucun de nos intérêts individuels ou publics ne lui est étranger, qu'il n'en est aucun sur lequel elle ne nous donne des idées plus précises, des connaissances plus certaines ; on verra combien, si cette science était plus répandue, plus cultivée, elle contribuerait, et au bonheur et au perfectionnement de l'espèce humaine.<sup>5</sup> » Ce bonheur et ce perfectionnement de l'espèce humaine ne se réaliseront toutefois pas d'après Condorcet uniquement par cette maîtrise scientifique des

---

<sup>1</sup> Alain, Pons, *op. cit.*, p. 51.

<sup>2</sup> Keith Baker, *Condorcet, Raison et Politique*, Paris, Hermann, 1988, p. 384.

<sup>3</sup> Condorcet cité in Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie*, Paris, PUF, 1997, p. 158.

<sup>4</sup> Sur la mathématique sociale, on consultera l'étude de Gilles Gaston-Granger, *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*, Paris, PUF, 1956.

<sup>5</sup> Condorcet cité par Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 48.

mécanismes sociaux. Le perfectionnement technoscientifique doit regarder l'ensemble de la nature humaine.

Dans la lignée idéologique de Bacon et de Descartes, il s'agit bien pour Condorcet de conduire l'humanité à se rendre maître de son destin naturel, ce qui inclut son perfectionnement biologique : « [...] nous pourrions donc conclure déjà que la perfectibilité de l'homme est indéfinie ; et cependant, jusqu'ici, nous ne lui avons supposé que les mêmes facultés naturelles, la même organisation. Quelles 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 [...] !<sup>1</sup> » Comme nous allons y revenir, cette volonté d'améliorer biologiquement l'espèce humaine s'inscrit dans le contexte de la découverte de l'histoire naturelle de Buffon qui resitue l'être humain au sein du règne animal et contribue à poser la question de la perfectibilité humaine en termes organiques : « La perfectibilité ou la dégénération organiques des races dans les végétaux, dans les animaux, peut être regardée comme une des lois générales de la nature. Cette loi s'étend à l'espèce humaine [...].<sup>2</sup> » Ainsi, d'après Condorcet, les « facultés physiques, la force, l'adresse, la finesse des sens » autant que les « facultés intellectuelles et morales<sup>3</sup> » sont autant de qualités transmissibles biologiquement et doivent de ce fait être maximisées sur le modèle de l'amélioration des races animales domestiques. Favorable à un contrôle de la procréation de type malthusien<sup>4</sup>, Condorcet peut être considéré comme l'un des précurseurs de

---

<sup>1</sup> Condorcet, *op. cit.*, p. 293.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>4</sup> « [...] ne doit-il pas arriver un terme [...] où l'augmentation du nombre des hommes surpassant celle de leurs moyens, il en résulterait nécessairement, sinon une diminution continue de bien-être et de population, une marche vraiment rétrograde, du moins une sorte d'oscillation entre le bien et le mal ? Cette oscillation dans les sociétés arrivées à ce terme, ne serait-elle pas une cause toujours subsistante de misères en quelque sorte périodiques ? Ne marquerait-elle pas la limite où toute amélioration deviendrait impossible, et à la perfectibilité de l'espèce humaine, le terme qu'elle atteindrait dans l'immensité des siècles, sans pouvoir jamais le passer ? » Condorcet cité in André Bejin

l'eugénisme moderne<sup>1</sup>. On lui doit également le projet technoscientifique d'une extension illimitée de la vie. La perfectibilité indéfinie qu'il appelle de ses vœux laisse en effet espérer le repoussement de la mort :

« Serait-il absurde, maintenant, de supposer que ce perfectionnement de l'espèce humaine doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini, qu'il doit arriver 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, et qu'enfin la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable ?<sup>2</sup> »

Véritable programme technoscientifique de maîtrise de la nature, *L'Esquisse* tranche avec la conception historico-politique de la perfectibilité qui prévalait chez Rousseau. Il convient toutefois d'apporter ici, pour conclure, quelques nuances, ainsi que nous invite notamment Keith Baker dans sa magistrale étude sur Condorcet<sup>3</sup>. Ce ne serait en effet pas lui rendre justice que de réduire sa conception de la perfectibilité humaine à une conception entièrement naturalisée et exclusivement d'ordre technique et scientifique. Condorcet n'est pas Comte. Il n'est à cet égard pas tant question chez lui d'un futur tracé d'avance qui ne laisserait d'autre choix à l'humanité que celui de s'adapter, comme ce sera le cas du positivisme d'Auguste Comte. Condorcet parle bien d'espérance, non de prévision purement rationnelle. C'est dire qu'il ne naturalise pas entièrement la perfectibilité et qu'à ce titre elle demeure encore le fruit de la volonté humaine.

Au reste, son programme technoscientifique d'amélioration de la condition humaine est indissociable d'un projet social et politique plus général, dont l'instruction constitue le pilier

---

« Condorcet, précurseur du néo-malthusianisme et de l'eugénisme républicain », *Histoire, économie et société*. 1988, 7<sup>ème</sup> année, n°3, p. 348.

<sup>1</sup> Cf., à ce sujet, André Bejin, « Condorcet, précurseur du néo-malthusianisme et de l'eugénisme républicain », *op. cit.*

<sup>2</sup> Condorcet, *op. cit.*, p. 294. Cette opposition à la mort marque la profonde distance à l'égard de la conception éthico-politique défendue par Rousseau qui présuppose, elle, l'acceptation de la mort. Rappelons à ce propos les mots de Robespierre : « Non, la mort n'est point un sommeil éternel. Effacez des tombeaux cette maxime impie. Gravez-y plutôt celle-ci : la mort est le commencement de l'immortalité. » Que Condorcet fasse de la lutte scientifico-technique contre la mort la finalité de la perfectibilité révèle la dépolitisation dont sa pensée dont est porteuse.

<sup>3</sup> Cf., Keith Baker, *Condorcet, Raison et Politique*, *op. cit.*

comme on sait. L'horizon de la perfectibilité demeure social et politique : « Nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine 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.<sup>1</sup> » À aucun moment Condorcet ne sacrifie sur l'autel du progrès scientifique et technique une conception essentiellement démocratique de la perfectibilité humaine. Si elles sont amenées à jouer un rôle central, la science et la mathématique sociale doivent contribuer à la prise en main par le peuple lui-même de son destin social, non le lui confisquer. Comme le rappelle à juste titre Alain Pons :

« La « société perpétuelle pour le progrès des sciences » dont, à la suite de Bacon, il [Condorcet] 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 éclairer l'opinion publique, en aucun cas de se substituer à elle.*<sup>2</sup> »

Si Condorcet apparaît comme l'un des premiers promoteurs de l'idéologie du progrès, c'est toutefois chez Adam Smith qu'une telle naturalisation de la perfectibilité humaine, étroitement associée à la croissance économique, s'affirme le plus nettement.

### ***3.2. Progrès et croissance des nations : Adam Smith***

« [...] le désir d'améliorer notre sort naît avec nous et ne nous quitte qu'au tombeau. »

Adam Smith

Auteur des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, ouvrage fondateur de l'économie politique publié en 1776<sup>3</sup>, Adam Smith (1723-1790) pose les bases d'une véritable philosophie progressiste de l'histoire. Appartenant au cercle intellectuel des Lumières écossaises,

---

<sup>1</sup> Condorcet, *op. cit.*, p. 265-266.

<sup>2</sup> Alain Pons, *op. cit.*, p. 61-62.

<sup>3</sup> Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Guillaumin et Cie, 1859.

Smith est l'un des premiers penseurs à formuler les termes d'une théorie du progrès dont les critères sont d'ordre strictement économique : « Le développement des institutions sociales n'y est plus conçu comme le produit d'un contrat entre des consciences individuelles de plus en plus éclairées, souligne à ce propos Daniel Becquemont, mais comme la conséquence d'une relation d'ordre économique entre l'homme et la nature. Il s'agit là, dans la pensée du 18<sup>ème</sup> siècle, d'un élément nouveau.<sup>1</sup> » Un élément nouveau qui s'inscrit toutefois de plain-pied dans la culture capitaliste anglo-saxonne qui voit alors le jour et qui est porteuse d'une *éthique de l'amélioration* axée sur la croissance économique<sup>2</sup>. C'est cette éthique économique de l'amélioration que Smith naturalise entièrement et que l'on peut repérer jusque dans ses fondements anthropologiques.

On doit à Christian Marouby une étude remarquable sur les fondements anthropologiques de la pensée d'Adam Smith qui éclaire cette conception naturalisée et économiste de la perfectibilité<sup>3</sup>. Marouby montre comment toute la pensée smithienne repose en effet sur une conception anthropologique qui est « celle d'un homme ontologiquement marqué par la logique du manque, condamné par sa nature même à une universelle poursuite du progrès, au désir infini d'un

---

<sup>1</sup> Daniel Becquemont, « La notion de progrès dans l'œuvre d'Adam Smith », in, *Regards sur l'Écosse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Villeneuve-d'Ascq: Université de Lille III, 1977, p. 153.

<sup>2</sup> Nous renvoyons sur ce point à l'ouvrage éclairant de Ellen Meiksins Wood, *L'origine du capitalisme. Une étude approfondie*, Montréal, Lux, 2009. C'est cette conception economiciste de la perfectibilité humaine, cette éthique de l'amélioration au fondement du capitalisme que Meiksins Wood voit se former dans les campagnes anglaises du 17<sup>ème</sup> siècle : « Arrêtons-nous quelques instants à cette idée d'amélioration, car elle est révélatrice et peut nous apprendre bien des choses, tant sur l'agriculture anglaise que sur le développement du capitalisme. Le mot *improve* (améliorer) dans son sens initial ne signifiait pas seulement « faire mieux », mais, littéralement, faire quelque chose dans le but d'en tirer un profit monétaire, notamment cultiver la terre dans ce but-là [...]. Aux alentours du XVII<sup>e</sup> siècle, le mot *improver* (celui qui améliore), déjà bien implanté en anglais, désignait une personne qui rendait la terre plus rentable et productive, soit en délimitant les champs (enclosure), soit en cherchant à mettre la main sur des terres laissées à l'abandon. L'amélioration de l'agriculture était alors une pratique bien établie et, au XVII<sup>e</sup> siècle, âge d'or du capitalisme agraire, le mot *improvement* prit le sens plus général qu'on lui connaît aujourd'hui. (Soit dit en passant, le fait que le mot ayant le sens de « faire mieux » soit soudé étymologiquement à celui signifiant « réaliser un profit monétaire » en dit long sur la société à laquelle nous avons affaire. » Ellen Meiksins Wood, *L'origine du capitalisme, op. cit.*, p. 168-169.

<sup>3</sup> Christian Marouby, *L'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Le Seuil, 2004.

« mieux » conçu sur le mode du « plus ».<sup>1</sup> » Cette logique du manque ressort clairement dans les *Cours de Jurisprudence* où Smith pose, comme Rousseau, que l'être humain est doté de la faculté de perfectibilité, mais introduit cependant une nuance significative : « L'homme, écrit-il, a reçu de la générosité de la nature raison et ingénuité, art, inventivité, et une capacité de se perfectionner (of improvement) très supérieure à ce dont elle a doté tous les autres animaux... [...], *mais il est en même temps dans une condition de bien plus grande impuissance et indigence en ce qui concerne le support et le confort de sa vie.*<sup>2</sup> » Contrairement à Rousseau qui voit dans la perfectibilité humaine une faculté dont l'apparition n'avait rien de nécessaire, Smith estime ainsi pour sa part que son développement était tout au contraire inévitable et nécessaire : « [...] l'homme naturel, pour Adam Smith, n'est pas seulement, comme pour Rousseau, doué de perfectibilité ; il est par sa condition originelle dans l'*obligation* d'user de cette faculté pour perfectionner le monde ; sa survie en dépend.<sup>3</sup> »

Cette différence d'interprétation peut paraître anodine, elle emporte pourtant des conséquences importantes. C'est à partir d'elle en effet que Smith élabore une conception necessitariste de l'histoire humaine régie par la logique implacable du progrès technique et de la croissance économique. Depuis toujours, les sociétés auraient été contraintes au perfectionnement technique et économique. Selon Smith : « La croissance, comme le progrès dont elle n'est qu'un aspect, est non seulement bonne, mais inévitable et naturelle.<sup>4</sup> » Ainsi les sociétés premières sont-elles décrites par Smith comme des sociétés à peine viables, marquées par une condition de grande indigence. Inadaptés à leur environnement, les hommes des sociétés premières auraient été selon

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>2</sup> Adam Smith cité in Christian Marouby, *op. cit.*, p. 76. Souligné par nous.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 89.

Smith dans un état de pénurie tel qu'il les aurait inéluctablement poussés à vouloir progresser techniquement et économiquement, et à progresser de fait effectivement, faisant ainsi basculer l'humanité dans une forme de société plus évoluée. La distance qui sépare ici l'analyse de Smith de celle de Rousseau est frappante :

« Alors que, pour Rousseau, la fin de ce premier stade, état d'équilibre fondé sur les seuls besoins naturels, ne peut être conçue que sur le mode d'une interruption du désir survenant de l'extérieur, « révolution » sans laquelle l'état de nature n'aurait jamais « dû » finir, pour Smith la dévolution du premier stade, fondé dès l'origine sur un déséquilibre inhérent entre les besoins-désirs et les ressources naturelles, est depuis toujours programmé et inéluctable. C'est au contraire la perpétuation d'un tel état qui a pour lui quelque chose d'incompréhensible.<sup>1</sup> »

Comme le souligne ici encore Marouby, c'est pourtant Rousseau qui d'un point de vue chronologique a indubitablement raison. Il est en effet pour le moins étrange de faire de cette forme de société primitive une société invivable et intenable alors même qu'elle concerne la période de l'histoire humaine la plus conséquente. Preuve que ces sociétés n'étaient pas si invivables et misérables que cela<sup>2</sup>. Preuve s'il en est, également, que les idées de progrès et de croissance économiques qui résument toute la conception smithienne de la perfectibilité humaine n'ont rien de naturel ou de nécessaire d'un point de vue historique : « La possibilité du progrès a pour condition sa non-nécessité, c'est-à-dire l'hypothèse qu'Adam Smith n'arrive jamais à envisager directement dans ses spéculations anthropologiques : non seulement que les peuples au premier stade (et à ceux qui suivent) n'ont pas besoin d' « améliorer leur condition », mais qu'ils n'en ont pas forcément le désir.<sup>3</sup> »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 82-83.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet les ouvrages classiques de Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976, et de Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>3</sup> Christian Marouby, *op. cit.* p. 163.

Car Smith n'a pas seulement recours à l'idée de *besoin* pour légitimer sa conception économiste de la perfectibilité humaine. Il l'érige également en véritable *désir* inhérent à la nature humaine. L'humanité serait mue par le désir presque pulsionnel et animal d'améliorer sa condition, au sens bien évidemment économique du terme. En une formule tirée de la *Richesse des nations* restée célèbre, Adam Smith écrit en ce sens : le « [...] désir d'améliorer notre sort naît avec nous et ne nous quitte qu'au tombeau. Dans tout l'intervalle qui sépare ces deux termes de la vie, il n'y a peut-être pas un seul instant où un homme se trouve pleinement satisfait de son sort, pour n'y désirer aucun changement ni amélioration quelconque.<sup>1</sup> » Non seulement régies par le besoin qui a l'étrange propriété de proliférer et de perdurer d'un stade à l'autre dans l'interprétation historique de Smith, les sociétés auraient ainsi encore été poussées au progrès technique et économique par *désir*, un désir d'améliorer sa condition qui entretient chez l'être humain un sentiment d'insatisfaction permanent : « Les mêmes tempérament et inclination qui l'on incité à faire ces améliorations le poussent à des raffinements encore plus grands. Ce mode de vie [lui] apparaît grossier et malpropre et ne peut plus le satisfaire ; il recherche des distinctions et des raffinements plus élégants.<sup>2</sup> »

Finalement, la précarité originelle de l'être humain, entretenue par ce désir d'améliorer constamment sa condition, ce désir du *toujours plus*, impulse dans la théorie d'Adam Smith l'évolution des sociétés vers des formes de croissance et de productivité toujours plus élevées. De sorte que toute l'histoire obéit à une loi générale du progrès économique, la fameuse « loi des quatre stades » systématisée par Smith<sup>3</sup>, en vertu de laquelle toute société connaît quatre grands

---

<sup>1</sup> Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, tome 2*, Paris, Guillaumin et Cie, 1859, p. 90.

<sup>2</sup> Adam Smith cité in Christian Marouby, *op. cit.*, p. 79.

<sup>3</sup> Pour une analyse approfondie, on consultera l'ouvrage de Ronald Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

stades de développement, comme chaque individu au cours de sa vie traverse différents âges : un premier stade qui est celui de la chasse et de la cueillette ; un second qui correspond au stade pastoral ; un troisième marqué par l'invention de l'agriculture ; et, enfin, un quatrième et dernier stade, lequel, avec la division du travail, représente le stade de la richesse accomplie des nations. Il faut insister ici sur la dimension néecessitariste et progressiste de cette reconstitution historique, comme le souligne Christian Marouby : « Chaque stade – stasis, état de stabilité – doit aussi être conçu, ici l'anglais traduit beaucoup mieux le double sens du concept smithien, comme a stage : un stade, mais aussi une étape dans la progression naturelle vers les stades suivants.<sup>1</sup> » On se retrouve en définitive très loin de l'horizon social-historique « indéterminé » et contingent de Rousseau. Instaurant une rupture historique majeure, cette conception naturalisée de la perfectibilité humaine préfigure à maints égards le culte du Progrès du 19<sup>ème</sup> siècle, dont Adam Smith – à l'exception de Turgot – peut être tenu pour le premier théoricien :

« [...], pour la première fois dans la pensée occidentale – et on peut affirmer avec une certaine assurance qu'aucune autre culture au monde ou civilisation précédente n'aurait même songé à franchir ce pas –, le progrès n'est plus conçu comme une exception ou un accident, comme la manifestation de la Providence ou d'une intervention divine, ni encore comme une victoire toujours fragile dans le cycle des vicissitudes humaines, mais comme la norme même de toute évolution sociale, le mode naturel de l'humanité.<sup>2</sup> »

Cette conception progressiste et économiste de la perfectibilité humaine n'est pas sans conséquence sur un plan politique. Loin d'encourager le volontarisme politique, elle incite au contraire à la résignation sociale, à l'adaptation politique. *L'économie politique* de Smith conduit pour ainsi dire à faire *l'économie du politique*. Le politique ne peut en effet être considéré que comme un obstacle à cette loi naturelle du progrès. Il ne peut que venir en contrarier le cours supposément

---

<sup>1</sup> Christian Marouby, *op. cit.*, p. 82.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 161.

harmonieux. D'où la prérogative du « laisser-aller et laisser-faire » de Smith. La perfectibilité humaine est l'œuvre de la bienveillante main invisible du Progrès :

« Les faiseurs de projets perturbent la nature dans le cours de ses opérations dans les affaires humaines ; et il n'est besoin de rien de plus que de la laisser [faire] seule, de lui laisser franc jeu dans la poursuite de ses objectifs, pour qu'elle puisse accomplir ses propres desseins. [...] Guère autre chose n'est requis pour porter un état au plus haut degré de l'opulence depuis la barbarie la plus profonde, que la paix, des taxes légères, et une administration tolérable de la justice ; tout le reste s'accomplissant par le cours naturel des choses. Tous les gouvernements qui contrarient ce cours naturel, qui forcent les choses dans un autre canal, ou qui s'efforcent d'arrêter le progrès de la société à un point particulier, sont contre nature (are unnatural) [...]»<sup>1</sup>

On trouve ici la matrice de ce que l'on peut appeler avec le philosophe Jean-Claude Michéa une véritable *politique de la nécessité*<sup>2</sup> que l'on verra s'imposer au prochain chapitre aussi bien chez Comte, Marx ou Spencer<sup>3</sup>.

Une politique de la nécessité qui n'est pas sans conduire à une rationalisation telle qu'elle en vienne à projeter d'intervenir sur la « nature humaine » en tant que telle, comme en témoignent les écrits de l'économiste Faiguët de Villeneuve, et particulièrement son ouvrage *L'Economie politique. Projet pour enrichir et pour perfectionner l'espèce humaine*, publié en 1763, dans lequel l'économiste en appelle à recourir aux méthodes utilisées dans l'agronomie pour améliorer l'espèce humaine<sup>4</sup>. La

---

<sup>1</sup> Adam Smith cité in Marouby, *op. cit.*, p. 90.

<sup>2</sup> Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion, 2010

<sup>3</sup> Il faut toutefois souligner que l'on retrouve chez Smith, dans sa *Théorie des sentiments moraux*, une conception de l'histoire qui n'est plus guidée par ce désir individuel d'amélioration et d'accumulation, mais est régie par l'idée de sympathie. C'est alors une tout autre conception de l'humain et de son histoire, critique d'un progrès économique nécessaire et inéluctable, qui se fait ici jour : « Dans cette anthropologie fondée sur la théorie de la sympathie, la motivation première de l'homme ne serait plus la nécessité d'échapper à une condition originelle de manque, ni à la perpétuation de cette même logique dans l'éternelle fuite en avant d'un désir de toujours plus, et encore moins la soumission à un mystérieux telos qui le porterait vers un avenir inconcevable, mais l'approbation de ses semblables. Ou, comme le dit encore Smith avec une audacieuse simplicité, la « conscience d'être aimé ». [...] L'anthropologie de la sympathie mettrait le progrès au conditionnel. » Christian Marouby, *op. cit.* p. 218

<sup>4</sup> Faiguët de Villeneuve, *L'Economie politique. Projet pour enrichir et pour perfectionner l'espèce humaine*, Londres, 1763. Souhaitant comme la majorité de ses contemporains œuvrer au perfectionnement de l'espèce humaine, Faiguët de Villeneuve en appelle à user des méthodes éprouvées en agronomie, en rabaisant l'être humain au statut de bête. « Dans toutes les espèces d'animaux que les hommes ont domestiqués, on choisit, pour la propagation, les individus

perfectibilité humaine s'énonce bien de fait aussi chez les Lumières, nous l'avons entraperçu chez Condorcet, comme un projet biologique et médical.

### 3.3. Régénérer l'espèce humaine : Vandermonde et Cabanis

« Ajoutons que si notre espèce, comme on ne peut plus, je pense, en douter maintenant, est susceptible d'un grand perfectionnement physique, c'est encore à la médecine qu'il appartient d'en chercher les moyens directs, de s'emparer à l'avance des races futures et de tracer le régime du genre humain : d'où il suit que des progrès de cette science, dépendent peut-être les destinées étonnantes d'une époque à venir, que nous n'osons pas même imaginer. »

Pierre Jean Georges Cabanis

Régénérer l'être humain est l'un des principaux mots d'ordre de la philosophie révolutionnaire des Lumières, ainsi que l'historienne Mona Ozouf l'a bien montré<sup>1</sup>. Cette régénération consiste en un projet éducatif dont la finalité est d'accoucher d'un Homme nouveau, un citoyen éclairé : « Le projet révolutionnaire s'est largement identifié à un projet pédagogique, qui déborde de beaucoup les dispositifs scolaires pour s'attacher à une véritable conversion : du sujet au citoyen, de l'homme enchaîné à l'homme libre, du vieil homme à l'homme régénéré.<sup>2</sup> » S'il possède un sens éminemment pédagogique et politique, le projet visant à *régénérer l'espèce humaine* se décline néanmoins *aussi* au 18<sup>ème</sup> siècle comme un projet biologique et médical, loin d'être marginal<sup>3</sup>. Comme le souligne très bien la philosophe Isabelle Queval : « L'art de perfectionner l'espèce humaine s'énonce [dans la pensée des Lumières] comme un projet d'homme politique autant que

---

les plus beaux et les plus parfaits ; qui le croirait, c'est le contraire dans l'espèce humaine ? » Ce sont, déplore Faiguet de Villeneuve, « les sujets les plus faibles, les plus laits, les plus ineptes [qui] se marient tous les jours. » Faiguet de Villeneuve cité in Xavier Martin, *Régénérer l'espèce humaine. Utopie médicale et Lumières (1750-1850)*, Broché, Dominique Martin Morin, 2008.

<sup>1</sup> Mona Ozouf, *L'Homme régénéré : essai sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> À ce sujet, on consultera Xavier Martin, *Régénérer l'espèce humaine, op. cit.* ; Michael E. Winston (dir.), *From perfectibility to perversion. Meliorism in eighteenth-century France*, Peter Lang Publishing, 2005.

de médecin.<sup>1</sup> » Le perfectionnement physique de l'espèce humaine, que Condorcet compte parmi l'une des plus grandes espérances à attendre des progrès futurs de l'humanité, est l'issue conséquente d'une conception de la perfectibilité humaine non plus historico-politique, comme chez Rousseau, mais scientifico-technique : « L'idée directrice est ici que le programme d'une totale maîtrise de la nature doit logiquement s'achever dans et par celui d'une maîtrise, par l'homme, de sa propre nature.<sup>2</sup> »

Cette ambition de perfectionner la « nature humaine » est indissociable de la naturalisation de l'être humain favorisée par le rationalisme scientifique et la découverte du monde naturel et animal par la biologie naissante : « La référence théorique toujours présente, souligne l'historien Georges Vigarello, est celle de l'Histoire Naturelle, nouvellement instituée au milieu du siècle par Buffon. Elle aide, sans aucun doute, à la représentation d'une humanité assimilée, en partie, à une espèce animale, et soumise comme elle à une série d'avatars.<sup>3</sup> » C'est en particulier dans ce contexte qu'émerge une crainte tout à fait nouvelle, celle de la *dégénération* de l'espèce humaine, sans laquelle jamais l'idée de régénération n'aurait été vraiment pensable. On croit alors observer chez les animaux domestiqués, d'une génération à l'autre, un affaiblissement, un dépérissement : « Leurs constitutions peuvent inexorablement se dégrader : ne perdent-ils pas en vivacité, en fermeté, une fois soumis à la domestication ? « La chétive brebis » n'est-elle pas éloignée des robustesses du « mouflon dont elle est pourtant issue » ?<sup>4</sup> » Cette crainte à l'endroit des animaux domestiqués et de leur affaiblissement aboutit, par analogie, à interroger la constitution physique de l'homme lui-même : « De même l'homme pourrait-il perdre en ressources corporelles avec la

---

<sup>1</sup> Isabelle Queval, *Essai sur le sport contemporain, op. cit.*, p. 168.

<sup>2</sup> Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 241.

<sup>3</sup> Georges Vigarello, *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen-Âge*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 43.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 160.

civilisation.<sup>1</sup> » Dans le milieu philosophique matérialiste, cette crainte se fait bientôt certitude et conduit à un foisonnement des discours sur la nécessité de régénérer l'espèce humaine : « Les projets de « perfectionnement de l'espèce humaine » se multiplient dans la seconde moitié du 18<sup>ème</sup> siècle, avec l'assurance que les corps sont perfectibles comme l'ont été certaines « races de chevaux ou de chiens ». <sup>2</sup> »

Publié en 1756, l'*Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine* du médecin Charles-Augustin Vandermonde (1727-1762) est emblématique de ce courant de pensée précurseur de l'eugénisme moderne<sup>3</sup>. Professeur de chirurgie, médecin des Armées du Roi et fondateur du *Journal de médecine*, Vandermonde déplore dans son essai la dénaturation dont l'être humain, seul entre toutes les espèces animales, ferait l'objet par sa *nature sociale* : « L'homme est le seul qui s'est écarté de son premier état en affaiblissant sa conformation naturelle et en altérant tous les traits de son empreinte naturelle. <sup>4</sup> » Cet arrachement originel à la nature, au fondement du caractère perfectible de l'être humain, ne sert plus comme chez Rousseau à fournir une explication sociale du « mal », susceptible de trouver une résolution d'ordre social et politique. Non, cet arrachement conduit ici Vandermonde à inculper la société en elle-même, source d'une dégradation physique à laquelle seules la médecine et la science peuvent remédier. Il revient en effet d'après Vandermonde aux médecins de corriger cette « déviance » : « C'est à nous à réveiller la nature, et à relever son ouvrage en perfectionnant la forme des individus. <sup>5</sup> » Et de poursuivre : « L'on peut prétendre avec assez de fondement que nos corps n'ont pas toute la perfection dont ils sont susceptibles, que l'on

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 161-162.

<sup>3</sup> Charles Augustin Vandermonde, *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine*, Paris, 1756.

<sup>4</sup> *Ibid.*, tome 1, p. iv.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 100

peut les empêcher de dégénérer en suivant des règles simples et des principes naturels, et que notre esprit lui-même doit profiter beaucoup de la perfection de notre corps.<sup>1</sup> »

Ces règles et principes naturels, souligne Michael Winston, consistent essentiellement en des mesures hygiéniques destinées aux couples mariés : « These simple rules and natural principles in fact constitute an elaborate program of conjugal hygiene intended to help the married couple manage their fertility with a view toward producing mentally and physically robust offspring.<sup>2</sup> » L'essai s'ouvre de fait sur un inventaire des « qualités requises dans les deux sexes pour avoir des enfants aussi parfaits qu'on peut le désirer.<sup>3</sup> » Le modèle suivi par Vandermonde, appelé à connaître une grande postérité, est celui de la sélection et du croisement des races animales opérés par les éleveurs : « Puisque l'on est parvenu à perfectionner la race des chevaux, des chiens, des chats, des poules, des pigeons, des serins [sic], pourquoi ne ferait-on aucune tentative sur l'espèce humaine ?<sup>4</sup> » Vandermonde suggérera une application politique de ses principes d'hygiène conjugale, suivi sur ce point par de nombreux médecins, notamment Antoine Le Camus dans son *Mémoire sur la conservation des hommes bien faits* publié en 1760<sup>5</sup>.

Plus qu'à Vandermonde, c'est à Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808), médecin et philosophe français, qu'il revient toutefois d'avoir pleinement systématisé cette idée d'un perfectionnement physique de l'espèce humaine. Auteur des *Rapports sur le physique et le moral de*

---

<sup>1</sup> *Ibid.* p. xvii.

<sup>2</sup> Michael Winston, *op. cit.*, p. 266.

<sup>3</sup> Vandermonde cité in Anne Carol, *Histoire de l'eugénisme en France. Les médecins et la procréation XIXe XXe siècle*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 19.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> « In this work, Le Camus integrates his view of individual perfectibility into a project for social reform. He asserts that if individuals who had been formed according to his hygienic principles performed their conjugal duties, then society as a whole could be improved. His plan for ensuring humanity's future progress, like Vandermonde's, thus depends on maximizing the number of healthy, reproductive bodies in the sexual economy. » Michael E. Winston, *op. cit.*, p. 72-73.

*l'homme*, publié en 1802<sup>1</sup>, proche d'Holbach, Turgot et Condorcet, Cabanis est le tenant d'une conception radicalement matérialiste de l'être humain qu'il partage notamment avec Destutt de Tracy au sein du cercle des Idéologues. Comme chez Vandermonde, la figure de Rousseau sert en quelque sorte à Cabanis de repoussoir pour penser la question de la perfectibilité humaine. À la différence en effet de Rousseau, pour lequel l'être humain est un être fondamentalement social, irréductible à un fait physique, Cabanis soutient que tout chez l'être humain découle du physique, y compris la sphère morale : « Il faut connaître l'homme physique pour étudier avec fruit l'homme moral; pour apprendre à gouverner les habitudes de l'esprit et de la volonté par les habitudes des organes et du tempérament. Et plus on avancera dans cette route d'amélioration, qui n'a point de terme, plus aussi l'on sentira combien l'étude qui nous occupe est importante.<sup>2</sup> »

Vu sous cet angle, ce n'est pas tant par des moyens sociaux et politiques que l'être humain peut espérer améliorer sa condition que par des moyens scientifiques, techniques et surtout médicaux. De manière symptomatique, les *Rapports* s'ouvrent sur un hommage à Francis Bacon et précisent d'emblée que le but des sciences et des arts est « le perfectionnement et le bonheur de l'homme.<sup>3</sup> » « C'est sous ce point de vue que l'étude physique de l'homme, écrit encore Cabanis, est principalement intéressante : c'est là que le philosophe, le moraliste, le législateur doivent fixer leurs regards, et qu'ils peuvent trouver à la fois, et des lumières nouvelles sur la nature humaine, et des vues fondamentales sur son perfectionnement.<sup>4</sup> » Cabanis estime à ce sujet que ce n'est pas tant sous le patronage de Socrate que la philosophie des Lumières devrait se situer que sous celui de Hippocrate. La médecine a selon lui davantage secoué le joug des croyances religieuses et

---

<sup>1</sup> Pierre-Jean Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1844 (1802).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 80.

contribué à la perfectibilité humaine que n'a pu le faire la philosophie. Elle constitue d'après Cabanis la science suprême de l'être humain, celle qui fournit sa vérité dernière. Elle seule, soutient-il, « nous fait connaître les lois de la machine vivante (...) elle nous montre à nu tout l'homme physique, dont l'homme moral n'est lui-même qu'une partie.<sup>1</sup> » Elle seule peut dès lors contribuer à réellement perfectionner l'être humain en agissant sur sa nature proprement dite.

En ce domaine, à l'instar de Vandermonde et de Condorcet, Cabanis s'étonne de ce que l'on ait jusque-là accordé la plus grande attention au perfectionnement physique des animaux et même des végétaux alors qu'en ce qui concerne l'être humain cette entreprise serait restée lettre morte :

« Après nous être occupés si curieusement des moyens de rendre plus belles et meilleures les races des animaux ou des plantes utiles et agréables ; après avoir remanié cent fois celle des chevaux et des chiens ; après avoir transplanté, greffé, travaillé de toutes les manières les fruits et les fleurs, combien n'est-il pas honteux de négliger totalement la race de l'homme ! Comme si elle nous touchait de moins près ! Comme s'il était essentiel d'avoir des bœufs grands et forts, que des hommes vigoureux et sains ; des pêches bien odorantes ou des tulipes bien tachetées, que des citoyens sages et bons !<sup>2</sup> »

Le perfectionnement physique ne doit plus constituer l'apanage des éleveurs et des horticulteurs, il doit devenir l'œuvre de l'être humain lui-même, s'exclame Cabanis : « Il est temps, à cet égard comme à beaucoup d'autres, de suivre un système de vue plus digne d'une époque de régénération : il est temps d'oser faire sur nous-mêmes ce que nous avons fait si heureusement sur plusieurs de nos compagnons d'existence ; d'oser revoir et corriger l'œuvre de la nature.<sup>3</sup> »

« Oser revoir et corriger l'œuvre de la nature », tel est le maître mot de la pensée de Cabanis qui retentit jusqu'à nos oreilles contemporaines. Ce perfectionnement physique doit concerner et

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>3</sup> *Ibid.*

s'attacher à la « nature particulière de chaque individu », soutient-il encore<sup>1</sup>. Mais il doit être beaucoup plus ambitieux. C'est l'espèce humaine et sa qualité biologique tout entière qui doit être enrôlée dans ce projet, constituant, pour mobiliser le concept de Foucault, un véritable projet biopolitique :

« Mais si l'on peut utilement modifier chaque tempérament pris à part, on peut influencer d'une manière bien plus étendue, bien plus profonde, sur l'espèce même, en agissant d'après un système uniforme et sans interruption sur les générations successives. *Ce serait peu maintenant que l'hygiène se bornât à tracer des règles applicables aux différentes circonstances où peut se trouver chaque homme en particulier; elle doit oser beaucoup plus; elle doit considérer l'espèce humaine comme un individu dont l'éducation physique lui est confiée; et que la durée indéfinie de son existence permet de rapprocher sans cesse, de plus en plus, d'un type parfait, dont son état primitif ne donnait même pas l'idée; il faut en un mot que l'hygiène aspire à perfectionner la nature humaine générale.*<sup>2</sup> »

Cabanis n'a pas explicité en détail les mesures précises à adopter pour mettre en œuvre ce programme biopolitique de perfectionnement de la nature humaine générale. Il devait y consacrer une étude à part entière, en abordant d'autres thématiques – notamment celles du repoussement et de l'adoucissement de la mort évoquées par Bacon<sup>3</sup> – dans un ouvrage, précise-t-il dans une note de bas de page, dont il est en train de « rassembler les matériaux, et qui aura pour but le *perfectionnement physique de la race humaine*<sup>4</sup> ». Outre des mesures d'hygiène conjugale, ces mesures devaient néanmoins s'inspirer pour l'essentiel des méthodes de croisements et de sélections couramment utilisées dans le domaine horticole et dans les élevages, comme « ces haras où l'on

---

<sup>1</sup> « Sans doute il est possible, par un plan combiné sagement et suivi avec constance, d'agir à un assez haut degré sur les habitudes mêmes de la constitution; il est par conséquent possible d'améliorer la nature particulière de chaque individu; et cet objet, si digne de l'attention du moraliste et du philanthrope, appelle toutes les recherches du physiologiste et du médecin observateur. » Cabanis, *op. cit.*, p. 298.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 298. Souligné par nous.

<sup>3</sup> « C'est un sujet que Bacon avait recommandé, de son temps, aux recherches des médecins. Il regardait l'art de rendre la mort douce comme le complément de celui d'en retarder l'époque. Persuadé que la durée commune de la vie de l'homme peut être rendue beaucoup plus longue, par différentes pratiques dont il n'appartient qu'à la médecine de tracer les règles, il voulait, dans ses vœux de perfectionnement général, que l'art réunît toutes ses ressources pour améliorer notre dernier terme, comme un poète dramatique rassemble tout son génie pour embellir le dernier acte de sa vie. » Cabanis, *op. cit.*, p. 216.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 216, note de bas de page 2. L'ouvrage est resté inachevé.

élève avec des soins égaux et suivant des règles uniformes une race de chevaux choisis<sup>1</sup>. » S'il est anachronique de parler ici d'eugénisme, celui-ci n'étant *de facto* systématisé comme tel qu'au siècle suivant avec Francis Galton<sup>2</sup>, force est toutefois de constater que l'idée s'affirme d'ores et déjà clairement au 18<sup>ème</sup> siècle : « Le projet eugénique, dans la modernité, souligne Pierre-André Taguieff, se situe bien à l'horizon de la pensée des Lumières.<sup>3</sup> »

\*\*\*

Consécutives à l'avènement de la modernité, la conception humaniste de la perfectibilité humaine formulée par Rousseau et les Lumières, nous l'avons vu tout au long de ce chapitre, constitue une véritable philosophie de l'émancipation humaine exaltant la capacité des êtres humains à agir réflexivement sur eux-mêmes et sur le monde pour améliorer leur condition. Ce projet se décline, sur son versant rationaliste, comme un projet scientifique, technique, économique et même médical, nous venons de le voir. L'idée de perfectibilité humaine demeure toutefois indissociable dans la philosophie des Lumières d'un projet plus général visant à l'amélioration politique des conditions de vie sociale. Prolongeant la conception indéterministe de l'être humain qui voit le jour dans l'humanisme de la Renaissance, la notion de perfectibilité forgée par Rousseau désigne en effet une quête d'autonomie sociale et politique qui est au cœur de l'idéal démocratique moderne. Elle est une perfectibilité de l'être humain *dans et par* la société, par le recours à des moyens sociaux et collectifs – et l'on sait la place centrale qu'occupent l'éducation et la pédagogie révolutionnaire dans la pensée des Lumières. C'est précisément ce

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>2</sup> Voir le chapitre 3.

<sup>3</sup> Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 251.

versant humaniste et politique de la perfectibilité qui va être remis en cause au 19<sup>ème</sup> siècle au profit d'un véritable culte scientifique du Progrès.

## CHAPITRE 2

### DE LA QUÊTE DE LA PERFECTIBILITÉ AU CULTES DU PROGRÈS

« Quand je vous parle d'évolution et de progrès, c'est un phénomène naturel que je constate [...]. Quand l'homme est réuni en société, la force évolutive qui est inhérente à cet état se manifeste par des voies et des moyens que l'observation seule, c'est-à-dire l'histoire, est capable de faire reconnaître. [...] L'évolution historique est un phénomène naturel, offre une série cohérente d'enchaînements, et est mesurée par une sorte d'échelle graduée soit sur le progrès des arts industriels, soit sur celui des sciences positives. »

Émile Littré

« Ce n'est donc pas une exagération de dire que la science renferme l'avenir de l'humanité, qu'elle seule peut lui dire le mot de sa destinée et lui enseigner la manière d'atteindre sa fin. »

Ernest Renan

TOUT entier tendu vers *l'avenir de la science*, selon le titre du célèbre ouvrage d'Ernest Renan<sup>1</sup>, le 19<sup>ème</sup> siècle marque une rupture décisive à l'endroit de la conception humaniste et politique de la perfectibilité humaine. En dépit d'une tendance déterministe déjà manifeste au 18<sup>ème</sup> siècle, l'idée de perfectibilité demeure toutefois foncièrement *ambivalente* chez les Lumières. Susceptible d'éclairer aussi bien « les lumières et les erreurs, les vices et les vertus de l'homme », elle désigne autant chez Rousseau ce pouvoir qu'à l'être humain de s'améliorer que celui de se dégrader<sup>2</sup>. Essentiellement parce qu'elle repose sur le libre arbitre des êtres humains et leur capacité à agir réflexivement sur eux-mêmes et sur le monde, et qu'à ce titre elle relève de l'espérance politique, non d'une stricte nécessité naturelle. C'est précisément une telle

---

<sup>1</sup> Ernest Renan, *L'avenir de la science*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995 (1848).

<sup>2</sup> Florence Lotterie, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 2006, p. XXI.

représentation humaniste de l'*homme perfectible* qui est remise en cause au 19<sup>ème</sup> siècle au profit d'une conception scientiste et déterministe de l'histoire et de la société. Le 19<sup>ème</sup> siècle est par excellence le siècle de l'idéologie du *Progrès* et d'une véritable sacralisation de la science et de la technique : « Science et Technique cessent d'être chantées et célébrées comme promesses d'un « avenir radieux », soulignent à cet égard Christian Miquel et Guy Ménéard ; 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.<sup>1</sup> »

Ce nouveau culte est incompréhensible si l'on ne tient pas compte du contexte social et politique mouvementé de l'époque. Un contexte, nous allons le voir avec Auguste Comte en particulier, marqué par l'ombre de la Terreur qui alimente une défiance à l'égard de la conception humaniste et politique de la perfectibilité humaine. Comme le rappelle très bien le philosophe Jean-Claude Michéa à la suite de l'historien américain Christopher Lasch, « l'idéal moderne du Progrès s'enracine beaucoup moins, *à l'origine*, dans une attirance pour un quelconque paradis terrestre, que dans le désir d'échapper *à tout prix* à l'enfer de la guerre civile idéologique, c'est-à-dire dans le désir de se soustraire enfin au « plus grand des maux ». »<sup>2</sup> À l'issue de la Révolution française, dans un contexte social houleux, c'est bien cette crainte d'une guerre civile à l'image de celles qui ont déchiré la France au 17<sup>ème</sup> siècle qui est réactivée. La neutralité de la science et de la technique s'avèrera de ce point de vue beaucoup plus rassurante que l'action politique des êtres humains. Tel est le ressort de l'idéologie scientiste du Progrès dont l'œuvre d'Auguste Comte est l'instigatrice.

---

<sup>1</sup> Christian Miquel et Guy Ménéard, *Les ruses de la technique. Le symbolisme des techniques à travers l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 228.

<sup>2</sup> Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion, 2010, p. 27-28.

C'est en effet dans la pensée et l'œuvre du père fondateur du positivisme, nous le verrons dans un premier temps, que la rupture avec la conception humaniste de la perfectibilité est définitivement consommée. Tourné vers l'objectif de mettre un terme à la Révolution, Auguste Comte, à la suite de Saint-Simon, est le premier penseur à soutenir avec une telle radicalité l'idée d'un Progrès naturel de la société, déclassant toute capacité humaine d'agir politiquement au profit d'une conception scientiste de la perfectibilité dont la Loi de trois États est l'aboutissement dogmatique. Bien que plus ambivalente, nous verrons dans un second temps que la pensée de Karl Marx est elle aussi entièrement traversée par cette conception progressiste de la perfectibilité humaine. L'espérance révolutionnaire et l'inspiration humaniste qui guident ses premiers écrits vont être progressivement ensevelies sous le dogme du Progrès technique et économique, en vertu duquel la société est censée s'acheminer mécaniquement vers l'avenir radieux du communisme. De Comte à Marx, l'idéologie du Progrès entretient un désinvestissement politique considérable pour encourager au contraire l'adaptation au monde scientifique et industriel, peu importe les souffrances sociales qui doivent en résulter. L'idéologie du Progrès, pour reprendre le titre perspicace de l'ouvrage de Yohan Ariffin, est bien une *philosophie cruelle sous un nom consolant*<sup>1</sup>.

## **1. RÉORGANISER SCIENTIFIQUEMENT LA SOCIÉTÉ : AUGUSTE COMTE**

« La philosophie du siècle dernier a été révolutionnaire ;  
celle du 19<sup>ème</sup> siècle doit être organisatrice. »

Saint-Simon

---

<sup>1</sup> Yohan Ariffin, *Généalogie de l'idée de progrès : Histoire d'une philosophie cruelle sous un nom consolant*, Paris, Éditions Le Felin, coll. « Les marches du Temps », 2012.

Fondateur du positivisme et inventeur de la sociologie – du nom sinon de la chose<sup>1</sup> – Auguste Comte (1798-1857) est le penseur dont l'œuvre, précédée par celle essentielle d'Henri de Saint-Simon (1760-1825) dont il a été, suite à sa formation à Polytechnique, le secrétaire et l'un des proches collaborateurs, témoigne le mieux de la distorsion considérable que subit l'idéal humaniste de la perfectibilité humaine au tournant du 19<sup>ème</sup> siècle. D'une certaine manière, Comte peut être considéré comme l'anti-Rousseau. Il ne manquera d'ailleurs pas de s'opposer vigoureusement aux écrits du promeneur solitaire, dont la conception de la perfectibilité, éthique et politique avant d'être scientifique et technique, contrevient d'après lui à une réelle appréciation scientifique du progrès humain et qu'il accuse d'être à l'origine du profond désordre politique qui secoue la société. À une conception de la perfectibilité humaine fondée sur le libre arbitre et la capacité des êtres humains à agir réflexivement sur eux-mêmes et sur le monde, Auguste Comte oppose comme on va le voir une conception scientiste de la perfectibilité qui l'associe à une loi naturelle régissant l'histoire humaine d'une manière immuable. Loi du Progrès scientifique et technique qui ne laisse d'autre choix à l'humanité que celui de s'y conformer avec tout ce qu'une telle perspective implique d'inhumanité. Assurément, Auguste Comte peut-être considéré comme le *fossoyeur des Lumières*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Comme l'écrivait Émile Durkheim à propos de Comte : « L'acte vraiment créateur consiste non pas à émettre en passant quelques belles idées dont se berce l'intelligence, mais à s'en saisir pour les féconder en les mettant en contact avec les choses, en les coordonnant, en les appuyant sur un commencement de preuves, de manière à les rendre, à la fois logiquement assimilables et contrôlables pour autrui... Voilà ce que Comte a fait pour la science sociale ; c'est grâce à lui qu'elle est devenue un facteur de la vie scientifique. C'est pourquoi il est juste qu'il en soit considéré comme le père et que ce nom de sociologie, qu'il a donné à la science nouvellement née, lui reste définitivement acquis. » Émile Durkheim, cité par Juliette Grange, « Introduction », in Auguste Comte, *Leçons de sociologie. Cours de philosophie positive, leçons 47 à 51*, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 21-22.

<sup>2</sup> Florence Lotterie, *op. cit.*, p. XXIV.

### *1.1. Terminer la Révolution, en finir avec la perfectibilité*

Il est primordial de resituer la pensée d'Auguste Comte dans son contexte historique, ainsi qu'il le fait lui-même<sup>1</sup>, pour comprendre la rupture majeure que le père fondateur de la sociologie introduit à l'endroit de la conception humaniste de la perfectibilité. Comme nombre de ses contemporains, Comte est animé d'un seul dessein, celui de mettre un terme à l'épisode révolutionnaire : « Terminer la Révolution : telle est au 19<sup>ème</sup> siècle pour tous ceux qui ne rêvent ni à un retour à l'Ancien Régime, ni à une Révolution plus complète et plus radicale, l'obsession des penseurs politiques et sociaux.<sup>2</sup> » Si Comte ne manque pas de souligner le « salutaire ébranlement général » opéré par la Révolution qui a permis de mettre à bas l'Ancien Régime, il déplore en effet avec vigueur l'état de crise sociale qui lui a succédé et qui en signerait l'échec : « La situation sociale, écrit-il, se présente dans tout son jour, et sous l'aspect le plus simple, comme essentiellement caractérisée par une anarchie profonde et de plus en plus étendue.<sup>3</sup> » La société, écrit-il encore, est en proie à une « imminente dissolution.<sup>4</sup> » Cette désillusion à l'égard de l'entreprise révolutionnaire, irrémédiablement associée à l'épisode de la Terreur, dont découlerait la profonde désorganisation sociale dont il est le témoin, inspire à Auguste Comte un profond pessimisme quant à la capacité politique des hommes à édifier par eux-mêmes, d'une manière libre et indéterminée, une société plus juste. Une défiance qui le conduira à reporter tous ses espoirs dans la toute-puissance objective de la science.

---

<sup>1</sup> Voir Auguste Comte, *Cours de philosophie positive, Quarante-sixième leçon*, Paris, Baillière, 1869, 3<sup>ème</sup> éd. revue et augmentée, tome 4, p. 11-165 ; Auguste Comte, « Plan des travaux scientifiques nécessaires à la réorganisation scientifique de la société », in *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, 1996.

<sup>2</sup> Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie*, Paris, PUF, 1997, p. 307.

<sup>3</sup> Auguste Comte, *Cours de philosophie positive, Quarante-sixième leçon, op. cit.*, tome 4, p. 16.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 17.

Toute l'ambition d'Auguste Comte se résume en effet à l'idée de saisir dans les rets d'un langage strictement scientifique et objectif la question de la perfectibilité humaine, afin de formuler un modèle d'émancipation de l'être humain et de la société certain et indiscutable, car exclusivement fondé sur l'observation rationnelle des affaires humaines. Traiter scientifiquement la question de la perfectibilité humaine, c'est selon lui avant tout cesser de la concevoir dans les termes *métaphysiques* à partir desquels elle a été pensée dans la philosophie des Lumières. Pour Comte, « le Progrès n'a à être ni une croyance, ni un problème moral, ce qu'il reste chez les Lumières, inaptes à dépasser une conception 'critique' de l'Histoire où l'on en est réduit à se lamenter sur ce qui va plus ou moins vite ou plus ou moins bien et à s'en remettre à la volonté législatrice des acteurs historiques eux-mêmes.<sup>1</sup> »

Cette conception humaniste de la perfectibilité humaine repose d'après Comte, remarque à juste titre Florence Lotterie, sur « une illusion fondamentale : celle qui consiste à trop compter sur la volonté humaine pour modifier – dans le sens, précisément, du 'perfectionnement' – le cours de l'histoire.<sup>2</sup> » Ainsi que le souligne en effet Comte dans son *Plan pour réorganiser la société* : « L'homme a cru jusqu'à présent à la puissance illimitée de ses combinaisons politiques pour le perfectionnement de l'ordre social. En d'autres termes, l'espèce humaine a été envisagée jusqu'ici, en politique, comme n'ayant pas d'impulsion qui lui soit propre [...].<sup>3</sup> » Cette idée d'une perfectibilité illimitée, fondée sur l'indétermination de l'être humain et sa capacité à agir réflexivement et librement sur lui-même et sur le monde, contrevient selon Comte à une véritable appréhension scientifique et rationnelle de la question.

---

<sup>1</sup> Florence Lotterie, *Le dilemme des Lumières*, *op. cit.* p. XXXII.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>3</sup> Auguste Comte, *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, 1996, p. 280.

Du point de vue *positiviste*, ce n'est pas l'absence d'une nature ou d'une essence humaine qui fonde le caractère perfectible de l'humain. La perfectibilité relève tout au contraire d'après Comte d'un principe naturel. Loin de constituer un *possible dans l'histoire*, elle constitue une véritable *loi de l'histoire*, aussi nécessaire que n'importe quelle loi naturelle : « L'expérience du passé prouve, de la manière la plus décisive, que la civilisation est assujettie dans son développement progressif à une marche naturelle et irrévocable, dérivée des lois de l'organisation humaine (...) »<sup>1</sup> » Contrairement à ce que pensent les Lumières et Rousseau en particulier, la perfectibilité humaine n'est donc pas cette faculté humaine de progresser en bien ou en mal, pas plus qu'elle ne renvoie à une quelconque indétermination ontologique de l'être humain qui lui conférerait le pouvoir de faire l'histoire librement sans qu'aucune fin fixée une fois pour toutes soit définie. Résultant « nécessairement de la tendance instinctive de l'espèce humaine à se perfectionner », elle est une « loi fondamentale qui régit la marche naturelle de la civilisation », qui en « prescrit rigoureusement tous les états successifs par lesquels l'espèce humaine est assujettie à passer dans son développement général »<sup>2</sup> » Elle est en d'autres termes, souligne Lotterie, « la réalisation d'un 'ordre' vital – respectueux des 'lois' de la nature organique – et non un principe d'innovation indéfini ou 'illimité »<sup>3</sup> » À la limite, c'est le terme même de perfectibilité qu'il faudrait presque abandonner tant il est investi depuis les Lumières selon Comte d'une dimension volontariste et contingente qui entre en contradiction avec la représentation scientiste et naturalisante qu'il se fait du processus historique dans lequel l'humanité serait engagée<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>3</sup> Florence Lotterie, *Le dilemme des Lumières*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>4</sup> Comte préfère ainsi volontiers dans certains passages recourir au vocable « développement », puisque ce terme permet d'après lui de mieux concevoir l'histoire humaine comme le déploiement « axiologiquement neutre » d'un principe d'ordre vital : « Il serait facile, à mon gré, de traiter la physique sociale tout entière sans employer une seule

Cette conception nécessitariste et naturalisée de la perfectibilité renvoie « aux oubliettes non seulement Rousseau, mais aussi tout le XVIII<sup>e</sup> siècle, Révolution comprise.<sup>1</sup> » De ce point de vue positif et déterministe, en effet, les êtres humains ne sont plus guère les maîtres de leur destin social et historique. La loi du Progrès est une loi qui s'impose aux êtres humains avec la nécessité qui préside aux phénomènes naturels, comme le soutient déjà très clairement Saint-Simon : « La loi supérieure des progrès de l'esprit humain entraîne et domine tout ; les hommes ne sont pour elles que des instruments. Quoique cette force dérive de nous, il n'est pas plus en notre pouvoir de nous soustraire à son influence ou de maîtriser son action que de changer à notre gré l'impulsion primitive qui fait circuler notre planète autour du soleil.<sup>2</sup> » Auguste Comte ne dit pas autre chose. Il attaque à cet égard avec virulence la « *liberté illimitée de conscience* » et « *la souveraineté du peuple* », qu'il qualifie de *dogmes* de la philosophie des Lumières<sup>3</sup>. L'idée d'autonomie humaine qui fonde la conception humaniste de la perfectibilité humaine masque en réalité pour lui l'impuissance politique fondamentale des individus : « Il n'y a pas d'influence perturbatrice, soit extérieure, soit humaine, qui puisse faire coexister, dans le monde politique réel, des éléments antipathiques, ni altérer, à aucun titre, les vraies lois naturelles du développement de l'humanité.<sup>4</sup> » « En général, écrit-il encore, 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

---

fois le mot de *perfectionnement*, en le remplaçant toujours par l'expression simplement scientifique de *développement*, qui désigne, sans aucune appréciation morale, un fait général incontestable. » Auguste Comte, *Leçons de sociologie. Cours de philosophie positive : Leçons 47 à 51*, Paris, Flammarion, 1995, p. 126. Dans un autre passage, il écrit encore : « Cette préférence est, à mes yeux, d'autant plus motivée que, même sous l'aspect pratique, la qualification de développement a, par sa nature, le précieux avantage de déterminer directement en quoi consiste, de toute nécessité, le perfectionnement réel de l'humanité, car il indique aussitôt le simple essor spontané, graduellement secondé par une culture convenable, des facultés fondamentales toujours préexistantes qui constituent l'ensemble de notre nature, sans aucune introduction quelconque de facultés nouvelles. » *Ibid.*, p. 138.

<sup>1</sup> Florence Lotterie, *op. cit.*, p. XXXII.

<sup>2</sup> Saint-Simon cité par Keith Baker, *Condorcet, Raison et politique*, Paris, Hermann, 1988.

<sup>3</sup> Auguste Comte, *Philosophie des sciences, op. cit.* p. 242-243.

<sup>4</sup> Auguste Comte, *Leçons de sociologie, op. cit.*, p. 143

agissent pour lui, *d'après des lois sur lesquelles il ne peut rien.*<sup>1</sup> » Croire que l'être humain possède une faculté d'agir, c'est finalement commettre une erreur qui « est absolument de même nature que celle des Indiens attribuant à Christophe Colomb l'éclipse qu'il avait prévue.<sup>2</sup> »

Certes, Comte ne nie pas l'utilité relative que cette illusion humaniste de l'homme perfectible a pu exercer : « Cette doctrine, purement critique dans son ensemble et dans ses détails, a eu la plus grande importance pour seconder la marche naturelle de la civilisation, tant que l'action principale a dû être la lutte contre l'ancien système.<sup>3</sup> » Toutefois, elle demeure selon lui essentiellement négative et ne permet à ce titre pas de sortir la société d'une révolution qui n'en finit plus de finir : « Mais conçue comme devant présider à la réorganisation sociale, elle est d'une insuffisance absolue.<sup>4</sup> » Aussi salutaire qu'elle ait été donc, la philosophie critique des Lumières fait désormais office d'obstacle majeur à l'amélioration de la condition humaine et entretient bien plutôt l'état d'anarchie sociale : « la prépondérance que conserve encore la tendance critique est le plus grand obstacle aux progrès de la civilisation, et même à la destruction de l'ancien système. Elle est la cause première des secousses terribles et sans cesse renaissantes dont la crise est accompagnée.<sup>5</sup> »

Si Comte incrimine la philosophie des Lumières, c'est plus particulièrement Rousseau, on ne sera guère surpris, qui est visé. C'est en effet à « la désastreuse influence sociale propre à l'école de Rousseau » qu'« il faut particulièrement rapporter, même aujourd'hui, les plus graves aberrations politiques.<sup>6</sup> » Si, écrit-il encore, « l'audacieuse explosion de Rousseau [...], vint partout soulever directement l'ensemble des penchants humains contre les vices généraux de l'ancienne

---

<sup>1</sup> Auguste Comte, *Philosophie des sciences, op. cit.*, p. 293.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, 244.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>6</sup> Auguste Comte, *Cours de philosophie positive. Cinquante-sixième leçon*, Paris, Baillière, 1869, 3<sup>ème</sup> éd., tome 5, p. 526.

organisation sociale», elle contenait, en même temps, «le germe inévitable de toutes les perturbations possibles, par cette sauvage négation de la société elle-même, que l'esprit de désordre ne saurait sans doute jamais dépasser, et d'où découlent, en effet, toutes les utopies anarchiques qu'on croit propres à notre siècle.<sup>1</sup> ». L'opposition est irréconciliable<sup>2</sup>. Elle met en pleine lumière le fossé idéologique et politique qui sépare la conception humaniste de la perfectibilité défendue par Rousseau de celle scientiste promue par Comte.

En définitive, la seule manière de sortir de cette crise sociale, selon Auguste Comte, c'est bien de rompre avec la voie humaniste et politique de la perfectibilité qui a prévalu jusqu'ici. Ce n'est pas en agissant, mais en réagissant et en s'adaptant du mieux que possible à la loi naturelle du Progrès que les êtres humains pourront améliorer leur condition et sortir de cet état d'anarchie : « La saine politique ne saurait avoir pour objet de faire marcher l'espèce humaine, qui se meut par une impulsion propre, suivant une loi aussi nécessaire, quoique plus modifiable, que celle de la gravitation.<sup>3</sup> » Autrement dit, la perfectibilité doit devenir un projet scientifique et technique *avant d'être* éthique et politique. Il s'agit bien désormais, comme l'écrit Comte, d'« élever la politique au rang des sciences d'observation », autrement dit, d'organiser la société, non de l'instituer<sup>4</sup>. Ne

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 527-528.

<sup>2</sup> Les mots de Robespierre s'insurgeant contre les opposants à l'ordre démocratique dans les années qui suivent la Révolution ont encore toute leur actualité : « J'ai beaucoup entendu parler d'anarchie depuis la révolution du 14 juillet 1789, et surtout depuis la révolution du 10 août 1792 ; mais j'affirme que ce n'est point l'anarchie qui est la maladie des corps politiques, mais le despotisme et l'aristocratie. Je trouve, quoi qu'ils en aient dit, que ce n'est qu'à compter de cette époque tant calomniée que nous avons eu un commencement de lois et de gouvernement, malgré les troubles, qui ne sont autre chose que les dernières convulsions de la royauté expirante, et la lutte d'un gouvernement infidèle envers l'égalité. » Discours à la convention, séance du 10 mai 1793, in Maximilien Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours*, Paris, La Fabrique éditions, 2000, p. 241-242.

<sup>3</sup> Auguste Comte, *Philosophie des sciences, op. cit.*, p. 295.

<sup>4</sup> L'organisation relève d'une approche qui se veut scientifique voir médicale, ainsi que le souligne Jean-François Braunstein : « Lorsqu'il propose de réorganiser, Comte veut dire qu'il faut « connaître » avant de prétendre réformer : ce projet est scientifique avant d'être politique. [...] La politique doit être fondée sur une connaissance scientifique du fonctionnement de l'organisme social, comme la médecine est fondée sur une connaissance scientifique de l'organisme individuel. Au contraire des constituants, qui prétendent agir sans auparavant connaître, la politique

pouvant agir que sur la forme et la vitesse d'un processus « essentiellement inaltérable, quant au fond<sup>1</sup> », la politique, précise-t-il, « doit uniquement s'occuper de coordonner tous les faits particuliers relatifs à la marche de la civilisation, de les réduire au plus petit nombre possible de faits généraux, dont l'enchaînement doit mettre en évidence la loi naturelle de cette marche [...].<sup>2</sup> » À quoi bon en effet agir contre la nature des choses ? La finalité de la politique doit ainsi être d'éclairer scientifiquement la marche naturelle de l'humanité afin d'assurer la plus grande harmonie dans son exécution, et « rendre par là aussi douces et aussi courtes que possibles les crises inévitables auxquelles l'espèce humaine est assujettie dans ces passages successifs par les différents états de la civilisation.<sup>3</sup> »

Telle est le fondement de la politique positive que Comte appelle de ses vœux et dont la *sociologie* sera l'instrument. On l'oublie souvent, mais la création de la sociologie, baptisée initialement *physique sociale*, a pour finalité, dans sa tradition positiviste du moins, d'ériger la politique au rang des sciences d'observation. La sociologie se construit pour ainsi dire contre la conception humaniste et politique de la perfectibilité humaine des Lumières, qui se basait au contraire, nous l'avons vu, sur la capacité inaliénable du peuple à agir politiquement : « Sa fondation théorique, écrit à cet égard Comte, trouve aussitôt une immense destination pratique, pour présider aujourd'hui à l'entière régénération de l'Europe Occidentale.<sup>4</sup> » Régénérer l'Europe

---

positive « découvre ce que les autres inventent. » Jean-François Braunstein, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte. Vaches carnivores, vierges mères et morts vivants*, Paris, PUF, 2009, p. 104.

<sup>1</sup> Auguste Comte, *Philosophie des sciences, op. cit.*, p. 291.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 294-295.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 298. En effet, précise encore Comte : « Il y a une fort grande différence entre obéir à la marche de la civilisation sans s'en rendre compte, et y obéir avec connaissance de cause. Les changements qu'elle commande n'ont pas moins lieu dans le premier cas que dans le second, mais ils se font attendre plus longtemps, et surtout ils ne s'opèrent qu'après avoir produit dans la société de funestes secousses, plus ou moins graves, suivant la nature et l'importance de ces changements. » *Ibid.*, p. 295.

<sup>4</sup> Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, Paris, Carilian-Goeury et Dalmont, 1851, tome 1, p. 2.

Occidentale et l'humanité tout entière en déterminant scientifiquement la loi naturelle qui régit son développement, telle est la vocation de la sociologie et la finalité même de la politique positive<sup>1</sup>.

### *1.2. Du gouvernement des hommes à l'administration des choses*

« Il n'y a point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie, dans ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces sciences par les hommes compétents. S'il en est autrement en politique, c'est parce que les anciens principes étant tombés, et les nouveaux n'étant pas encore formés, il n'y a point, à proprement parler, dans cet intervalle, de principes établis. »

Auguste Comte

Aussi critique soit-il à l'égard des Lumières, Auguste Comte reconnaît néanmoins plusieurs tentatives passées qui ont ouvert la voie à déterminer scientifiquement la loi naturelle de la perfectibilité et ainsi ériger la politique en science de l'observation. Comte évoque en premier lieu Montesquieu et son célèbre ouvrage *L'esprit des Lois* : « Ce qui caractérise, à mes yeux, la principale force de ce mémorable ouvrage, [...], c'est la tendance prépondérante qui s'y fait partout sentir à concevoir désormais les phénomènes politiques comme aussi nécessairement assujettis à d'invariables lois naturelles que tous les autres phénomènes quelconques.<sup>2</sup> » Mais c'est surtout à « l'illustre et malheureux Condorcet »<sup>3</sup> – au sujet duquel, prend soin de souligner Comte, « une juste appréciation exige toutefois qu'on n'oublie point la haute participation préalable de son célèbre ami, le sage Turgot, dont les précieux aperçus primitifs sur la théorie générale de la

---

<sup>1</sup> « L'accomplissement graduel de cette vaste élaboration philosophique fera spontanément surgir dans tout l'Occident une nouvelle autorité morale, dont l'inévitable ascendant posera la base directe de la réorganisation finale, en liant les diverses populations avancées par une même éducation générale, qui fournira partout, pour la vie publique comme pour la conduite privée, des principes fixes de jugement et de conduite. » *Ibid.*, p. 3.

<sup>2</sup> Auguste Comte, *Leçons de sociologie, op. cit.*, p. 48.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 54.

perfectibilité humaine avaient sans doute utilement préparé la pensée de Condorcet<sup>1</sup> » – que revient le mérite selon lui d’avoir le premier véritablement tenté de saisir scientifiquement l’histoire humaine passée et présente pour déterminer son avenir auquel devait se conformer la société :

« La conception générale du travail propre à élever la politique au rang des sciences d’observation a été découverte par Condorcet. Il a vu nettement, le premier, que la civilisation est assujettie à une marche progressive dont tous les pas sont rigoureusement enchaînés les uns aux autres suivants des lois naturelles, que peut dévoiler l’observation philosophique du passé, et qui déterminent, pour chaque époque, d’une manière entièrement positive, les perfectionnements que l’état social est appelé à éprouver, soit dans ses parties, soit dans son ensemble. Non seulement Condorcet a conçu par là le moyen de donner à la politique une vraie théorie positive ; mais il a tenté d’établir cette théorie en exécutant l’ouvrage intitulé : Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain, dont le titre seul et l’introduction suffiraient pour assurer à son auteur l’honneur éternel d’avoir créé cette grande idée philosophique.<sup>2</sup> »

L’apport de Condorcet a toutefois ses limites. Ne s’attachant qu’au probable (au possible) et non au certain, le modèle mathématique sur lequel il se base pour élaborer son projet scientifique postule encore une part d’indétermination, de libre arbitre et d’autonomie humaine. Or, ce qui est tout à l’honneur d’un humanisme conséquent constitue précisément du point de vue comtien, qui associe nous l’avons dit la perfectibilité à un processus naturel indépendant de toute volonté humaine, l’obstacle à lever pour appréhender scientifiquement le destin de l’humain. Le modèle mathématique et probabiliste n’est pas pour Auguste Comte assez déterministe<sup>3</sup>. Ce que reproche

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Auguste Comte, *Philosophie des sciences, op. cit.* p. 312-313.

<sup>3</sup> Raison pour laquelle Comte se résoudra aussi à abandonner le terme *physique sociale* pour qualifier son entreprise au profit de celui de sociologie. Ainsi qu’il l’explique dans son *Cours de philosophie positive*, l’expression physique sociale a été utilisée notamment par le mathématicien belge Adolphe Quételet pour désigner son travail basé sur les statistiques (*Sur l’homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale*, 1835) : « Cette expression, et celle, non moins indispensable, de philosophie positive, ont été construites, il y a dix-sept ans, dans mes premiers travaux de philosophie politique. Quoique aussi récents, ces deux termes essentiels ont déjà été en quelque sorte gâtés par les vicieuses tentatives d’appropriation de divers écrivains, qui n’en avaient nullement compris la vraie destination, malgré que j’en eusse, dès l’origine, par un usage scrupuleusement invariable, soigneusement caractérisé l’acception fondamentale. Je dois surtout signaler cet abus, à l’égard de la première dénomination, chez un savant belge qui l’a

Comte à Condorcet, c'est finalement de ne pas avoir eu recours à la « saine philosophie biologique<sup>1</sup> », dont le modèle permet par définition de faire l'économie de toute subjectivité et de toute autonomie humaine par la naturalisation complète du monde social et historique qu'il implique<sup>2</sup>. Cette absence l'aurait ainsi empêché d'appréhender d'une façon strictement rationnelle la perfectibilité humaine comme ce déploiement « axiologiquement neutre » d'un principe d'ordre vital, étranger à toute volonté humaine :

« Une telle lacune spéculative se fait partout sentir, de la manière la plus déplorable, dans l'ouvrage de Condorcet, écrit ainsi Comte, 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'égarait à la vaine contemplation des espérances les plus chimériques et même les plus absurdes.<sup>3</sup> »

Le problème de Condorcet ne serait donc pas tant « d'avoir voulu déterminer l'avenir, mais de l'avoir mal déterminé<sup>4</sup> ». Ces critiques virulentes de Comte à l'endroit de Condorcet ont le mérite de confirmer rétrospectivement, comme nous le soulignons au chapitre précédent, « que Condorcet n'a jamais cherché à enchaîner des étapes de l'histoire présentées comme des successions d'états différents de l'organisme social vers une finalité heureuse, mais lointaine.<sup>5</sup> »

---

adoptée, dans ces dernières années, comme titre d'un ouvrage où il s'agit tout au plus de simple statistique. » Auguste Comte, *Cours de philosophie positive, Quarante-sixième leçon, op. cit.*, tome 4, p. 15.

<sup>1</sup> Auguste Comte, *Leçons de sociologie, op. cit.*, p. 56.

<sup>2</sup> Au regard de son ancrage biologique, Comte ne manque à cet égard pas de saluer le travail de Cabanis : « Une seconde tentative, infiniment moins vicieuse, [...] est celle qui a eu pour objet de rendre positive la science sociale, en la ramenant à être essentiellement une simple conséquence directe de la physiologie. Cabanis est l'auteur de cette conception. Elle constitue le véritable but philosophique de son célèbre ouvrage sur le Rapport du physique et du moral de l'homme, aux yeux de quiconque a considéré la doctrine générale exposée dans cet ouvrage comme organique et non comme purement critique. » Auguste Comte, *Philosophie des sciences, op. cit.*, p. 332.

<sup>3</sup> Auguste Comte, *Leçons de sociologie, op. cit.*, p. 56-57.

<sup>4</sup> Auguste Comte, *Philosophie des sciences, op. cit.*, p. 324.

<sup>5</sup> Jean-Louis Morgenthaler, « Condorcet, Sieyès, Saint-Simon et Comte. Retour sur une anamorphose », *Socio-logos. Revue de l'association française de sociologie* [En ligne], 2 | 2007, mis en ligne le 17 juin 2007 : <http://socio-logos.revues.org/373>, p. 6.

Jamais à la différence de Comte il ne sacrifie sur l'autel du Progrès technoscientifique le libre arbitre et l'autonomie des êtres humains :

« Alors que Condorcet exprimait l'idée que les hommes peuvent s'appuyer sur une connaissance scientifique de la société pour maîtriser leur présent et leur avenir, le positivisme exprime l'idée exactement inverse selon laquelle les hommes n'ont pas de prise sur les lois inéluctables de l'évolution de l'histoire. D'une vision constructive et humaniste de la science sociale, l'anamorphose de Saint Simon, reprise et développée par Auguste Comte, faisait basculer celle-ci dans le déterminisme historiciste.<sup>1</sup> »

Le véritable pionnier de cette conception positiviste de la perfectibilité, mais dont Comte préfère taire la paternité, c'est en réalité Saint-Simon. Qualifiant Saint-Simon d' « écrivain vague et superficiel » et même de « jongleur dépravé », Comte lui reprend pourtant pour l'essentiel la conception d'une physique sociale, basée sur la neutralité physique et biologique<sup>2</sup>. C'est en outre chez Saint-Simon que l'on retrouve esquissée la nature de la loi générale du Progrès chère à Auguste Comte, dont les différentes étapes sont censées acheminer l'humanité à l'état final de son développement qu'incarne le monde pleinement rationnel de l'industrie : « C'est dans l'industrie que résident, en dernière analyse, toutes les forces réelles de la société.<sup>3</sup> »

Parce qu'à la différence de ses prédécesseurs il aurait su se débarrasser des derniers oripeaux humanistes et métaphysiques polluant l'esprit positiviste et scientifique, Comte considère qu'il est parvenu le premier à formuler d'une manière strictement scientifique la loi naturelle qui régit l'ensemble de l'histoire humaine et qui permet de prévoir la destinée future de la société. C'est cette loi, la célèbre *Loi des trois États*, dont il estime qu'elle est sa plus grande découverte, qu'il

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Comme le fait remarquer Émile Durkheim à propos de Saint-Simon : « Quoiqu'il ait eu des précurseurs, jamais avant lui on n'avait encore aussi nettement déclaré, non seulement que l'homme et les sociétés ne pouvaient être dirigés dans leur conduite que si l'on commençait par en faire des objets de science, mais encore que cette science ne pouvait pas reposer sur d'autres principes que les sciences de la nature. » Durkheim cité in Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie, op. cit.*, p. 199-200.

<sup>3</sup> Saint-Simon cité in Pierre-Jean Simon, *op. cit.*, p. 207.

expose dès 1822 dans son *Plan des travaux scientifiques pour réorganiser la société*. Cette loi stipule comme on sait que l'esprit humain, tel un individu qui traverse différents âges au cours de sa vie, parcourt trois grandes étapes historiques le conduisant à une rationalisation et à une maturité croissante. C'est le progrès technoscientifique qui selon Comte structure fondamentalement l'évolution humaine et permet ainsi de lire son histoire :

« En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi fondamentale, à laquelle il est assujéti par une nécessité invariable, et qui me semble pouvoir être solidement établie, soit sur les preuves rationnelles fournies par la connaissance de notre organisation, soit sur les vérifications historiques résultant d'un examen attentif du passé. Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif ; l'état métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif.<sup>1</sup> »

Cette Loi des trois états inventée par Auguste Comte ne régit pas seulement l'esprit humain, c'est-à-dire les étapes historiques que parcourt selon lui nécessairement la pensée humaine. Elle régit plus fondamentalement l'ensemble des systèmes sociaux qui se succèdent historiquement. À l'esprit théologique correspond ainsi l'état théologique et militaire, l'enfance de l'humanité, dont le Moyen Âge constitue d'après Comte l'archétype. Gouverné par des idées surnaturelles et divines, l'unique but de cet état, écrit-il, est la conquête : « Il n'y a d'industrie que ce qui est indispensable pour l'existence de l'espèce humaine. L'esclavage pur et simple des producteurs est la principale institution.<sup>2</sup> » À cet état théologique succède dans la marche naturelle de la civilisation, l'époque métaphysique. Période historique de transition, cet état se caractérise par la destruction des dogmes théologiques, mais sans parvenir encore à formuler une alternative. Gouverné par l'esprit métaphysique des Lumières, dont le dogme de la *perfectibilité illimitée* de l'humain résume la

---

<sup>1</sup> Comte cité in Pierre-Jean Simon, *op. cit.*, p. 315.

<sup>2</sup> Auguste Comte, *Philosophie des sciences, op. cit.*, p. 317.

philosophie, cet état correspond selon Comte à l'époque moderne dont il est le contemporain. Représentant l'adolescence de l'humanité, il se caractérise par les révolutions et les crises sociales qui entretiennent la société dans un état d'anarchie permanent. Cet état métaphysique est néanmoins un état de transition. Il est en voie d'être supplanté par l'état ultime et définitif vers lequel tend inéluctablement l'humanité : l'état *positif*, stade adulte et accompli de l'humanité.

L'état positif ou scientifique incarne dans la pensée de Comte l'état de perfection final vers lequel tend irrésistiblement l'humanité. Il est l'état où la société sera rendue grâce à la science et à la technique entièrement transparente à elle-même. Dans cet état post-politique et post-historique, « la société, rationnellement et pacifiquement organisée, ne se donne plus pour « but d'activité, unique et permanent » que la production ; c'est-à-dire, hors de toute action violente des hommes entre eux, « l'action sur la nature pour la modifier à l'avantage de l'homme ». <sup>1</sup> » Dans ce système, précise encore Auguste Comte, le peuple aura entièrement délégué son pouvoir aux savants et aux industriels : « le pouvoir spirituel sera entre les mains des savants, et le pouvoir temporel appartiendra aux chefs des travaux industriels. <sup>2</sup> » Le savoir scientifique s'imposera comme un savoir indiscutable et absolu auquel chacun devra se soumettre : « le public devra accorder aux publicistes et leur accordera nécessairement la même confiance pour la politique qu'il accorde actuellement aux astronomes pour l'astronomie, aux médecins pour la médecine, etc. <sup>3</sup> »

On ne saurait montrer plus clairement l'issue autoritariste et dogmatique qui découle de la conception scientiste de la perfectibilité humaine défendue par Auguste Comte. Sous couvert d'une loi scientifique, il naturalise une conception antihumaniste de la perfectibilité conduisant à

---

<sup>1</sup> Pierre-Jean Simon, *op. cit.*, p. 319.

<sup>2</sup> Auguste Comte, *Philosophie des sciences, op. cit.*, p. 266.

<sup>3</sup> Auguste Comte cité in Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal, op. cit.*, note 2, p. 20.

une véritable *aliénation technoscientifique* de l'humanité. À mille lieues de l'idéal d'émancipation sociale et politique des Lumières au fondement de l'imaginaire démocratique moderne, Comte dessine les contours d'un imaginaire *technocratique* qui confie les pleins pouvoirs politiques aux scientifiques et aux industriels, en lieu et place du peuple lui-même. L'administration des choses remplacera le gouvernement des hommes, selon la célèbre expression de Comte qu'il reprend à Saint-Simon. C'est une rupture considérable vis-à-vis de la philosophie des Lumières, même quant à sa branche beaucoup plus « rationaliste » telle que l'incarne notamment Condorcet. Rappelons que dans l'esprit de Condorcet, la société scientifique qu'il souhaite voir s'établir devra être soumise en dernière instance 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 éclairer l'opinion publique, en aucun cas de se substituer à elle.*<sup>1</sup> »

La conception scientiste de la perfectibilité humaine promue par Auguste Comte ne conduit pas seulement à la maîtrise technocratique des mécanismes sociaux. Elle vise aussi à la prise en main technoscientifique des mécanismes vitaux de la population. Bien que souvent éludée, cette dimension *biopolitique* constitue pourtant un aspect essentiel du positivisme<sup>2</sup>. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir le 5<sup>ème</sup> tome de sa politique positive où il en appelle à l'instauration d'une *biocratie*, pendant biologique de la *sociocratie*, c'est-à-dire un gouvernement du vivant qui, maîtrisant la sexualité, la reproduction, la mortalité, contribuera à l'amélioration et au perfectionnement

---

<sup>1</sup> Alain Pons, « Introduction », *op. cit.*, p. 61-62.

<sup>2</sup> Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, Paris, Carilian-Goëury et Dalmont, 1851, tome 1, p. 618-619. Pour une présentation plus approfondie de cet aspect, on se reportera en particulier à l'ouvrage déjà cité de Jean-François Braustein, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte, op. cit.* L'ouvrage a le mérite de mettre en lumière cette utopie biologique à l'œuvre dans le positivisme de Comte, même si nous ne partageons pas l'idée avancée par l'auteur selon laquelle cette utopie présagerait davantage les utopies biomédicales contemporaines que l'orientation biopolitique du 19<sup>ème</sup> siècle. Pour notre part, la biocratie comtienne s'inscrit au contraire de plain-pied dans la logique populationnelle du biopouvoir caractéristique du 19<sup>ème</sup> siècle selon Michel Foucault.

biologique de l'espèce humaine. La conception positive de la biologie, écrit-il ainsi, doit aboutir « naturellement à la grande étude de l'amélioration organique, d'abord dans les végétaux, ensuite parmi les animaux, et enfin chez l'homme, en tant qu'il appartient à la biologie. Cette dernière recherche, dont l'hygiène actuelle ne peut donner qu'une très faible idée, terminera dignement le cours positiviste que je caractérise [...].<sup>1</sup> » Subordonnée au domaine sociologique et sociétal, « cette doctrine biologique, précise encore Comte, préparera dignement la véritable hygiène, tant publique que privée. Elle commencera ainsi à systématiser les nobles projets de Bacon et de Descartes, qui cherchaient dans la médecine, une base pour notre perfectionnement physique.<sup>2</sup> » Né à l'ombre des Lumières scientifiques, le désir d'améliorer biologiquement l'espèce humaine, qui s'épanouira dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle dans le mouvement eugéniste, nous aurons bientôt l'occasion d'y revenir, constitue une dimension essentielle de la politique positive de Comte.

L'influence du positivisme de Comte sur les penseurs du 19<sup>ème</sup> siècle est considérable. Le basculement scientifique de l'idéal de la perfectibilité à l'idéologie du Progrès dont il est le pionnier se retrouve au cœur du marxisme, comme nous allons maintenant le voir. Bien qu'ambivalente, la pensée de Karl Marx est en effet profondément imprégnée de cette conception naturalisée et scientifique de la perfectibilité humaine qui conduit à une véritable religion du monde industriel.

## **2. KARL MARX ET LA NÉCESSITÉ DE FER DU PROGRÈS**

« Il est préférable de souffrir dans la société bourgeoise moderne, qui par son industrie crée les conditions matérielles nécessaires à la fondation d'une société nouvelle, qui vous libérera, que de retourner vers une

---

<sup>1</sup> Auguste Comte, *Système de politique positive, op. cit.*, p. 667.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 668.

forme périmée de société qui, au prétexte de sauver vos classes sociales, tire la nation entière en arrière, vers la barbarie médiévale »

Karl Marx

Par l'ampleur et la profondeur de ses analyses et par l'immense influence qu'elle a exercée – et qu'elle continue d'exercer –, la pensée de Karl Marx (1818-1883) domine incontestablement vue d'aujourd'hui le 19<sup>ème</sup> siècle. Symbole de l'espérance révolutionnaire que le *Manifeste du Parti communiste* incarne de manière emblématique, la pensée de Marx s'est toutefois traduite dans la réalité d'une manière pour le moins contrastée. Au regard de son devenir historique concret, force est pour ainsi dire de constater avec le philosophe Cornélius Castoriadis que « si la pratique inspirée du marxisme a été effectivement révolutionnaire pendant certaines phases de l'histoire moderne, elle a aussi été tout le contraire pendant d'autres périodes.<sup>1</sup> » Et, poursuit-il, « si ces deux phénomènes ont besoin d'interprétation, il reste qu'ils indiquent de façon indubitable l'ambiguïté essentielle qui était celle du marxisme.<sup>2</sup> » Car c'est bien devant une « ambiguïté essentielle » que nous place effectivement toute l'œuvre de Marx et qui ressort avec acuité lorsqu'on l'interroge sur la question de la perfectibilité humaine.

Deux conceptions de la perfectibilité humaine sont à l'œuvre dans la pensée de Marx. La première, clairement perceptible dans ses écrits philosophiques de jeunesse – mais qui continuera néanmoins d'empreindre l'ensemble de son œuvre à des degrés divers<sup>3</sup> –, s'inscrit indéniablement dans la continuité de Rousseau et, plus largement, de la pensée humaniste. Ici, aucune nécessité d'ordre providentiel ou naturel ne préside à la perfectibilité humaine. La perfectibilité humaine

---

<sup>1</sup> Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Voir Daniel Bensaïd, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondances autour de la commune, précédés de Politiques de Marx par Daniel Bensaïd*, Paris, La Fabrique éditions, 2008.

constitue non une nécessité historique, mais un possible dans l'histoire qui dépend de l'action humaine. Ce n'est que dans la prise en main réflexive et politique de leur propre devenir que les êtres humains et les ouvriers en particulier peuvent concrétiser l'avènement d'une société plus juste. La seconde conception, *a contrario*, situe davantage Marx dans la filiation d'Auguste Comte et même d'Adam Smith. Ici, d'une manière qui est indissociable de la prétention scientifique d'établir un socialisme rigoureusement scientifique, c'est indéniablement l'idéologie du Progrès qui s'exprime. Une idéologie qui place l'être humain dans un devenir évolutionniste et téléologique déterminé *en dernière instance* par le progrès technique et économique, lequel condamne comme dans le positivisme comtien toute capacité politique d'agir sur le monde. Une seule perspective s'impose ici aux ouvriers : se conformer au capitalisme industriel d'où l'avenir radieux du communisme est censé procéder mécaniquement.

### *2.1. Marx penseur du possible<sup>1</sup>*

« Être radical, c'est prendre les choses par la racine. Et la racine pour l'homme est l'homme lui-même. »

Karl Marx

L'œuvre de Marx, tout comme celle d'Auguste Comte dont il est le contemporain à deux décennies d'intervalle, s'inscrit dans le contexte social troublé et mouvementé du début du 19<sup>ème</sup> siècle. Contexte marqué par l'industrialisation qui transforme progressivement la face entière des pays européens. Pour reprendre les mots de Michel Freitag, le capitalisme industriel « est venu rompre le charme imaginaire de la modernité universaliste », créant « structurellement de nouvelles inégalités dynamiques, une nouvelle servitude de masse, de nouvelles dépendances compulsives aux besoins, un nouveau manque existentiel en creux de la culture de masse, là où la

---

<sup>1</sup> Nous reprenons ici le titre de l'ouvrage de Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, Paris, Klincksieck, 1992.

modernité avait promis l'accèsion à tous à la culture humaniste.<sup>1</sup> » Le triomphe politique de la bourgeoisie est à l'image de la précarité qui frappe une masse grandissante de la population. *L'égalité de principe* proclamée par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen se heurte de manière criante aux *inégalités de fait*. Une nouvelle classe sociale, celle des ouvriers, des prolétaires, fait son apparition, dont l'exploitation et le dénuement sont le lot quotidien.

La force « originaire » de la pensée de Karl Marx tient indéniablement à cette volonté proprement humaniste et radicale de montrer que ces injustices sociales n'ont rien de fatal ou d'inéluctable, que l'ordre social tel qu'il est, avec son cortège d'inégalités, n'a rien d'immuable. S'inspirant de l'humaniste Giambattista Vico, Marx soutient que la société n'est pas un fait de nature, mais une création proprement humaine : « Comme dit Vico, l'histoire de l'homme se distingue de l'histoire de la nature en ce que nous avons fait celle-là et non celle-ci.<sup>2</sup> » À ce titre, ce qui est construit par les êtres humains peut-être remis en cause et transformé par eux. Rien ne détermine absolument l'être humain « parce que l'essence humaine ne possède pas de réalité véritable<sup>3</sup> », écrit-il dans son texte *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*. Ce qui définit avant tout l'être humain c'est sa qualité d'agent libre, son autonomie fondamentale, c'est-à-dire sa capacité à s'autodéterminer, à se créer lui-même dans et par la société : « L'homme c'est le monde de l'homme, c'est l'État, c'est la société.<sup>4</sup> » Dans la lignée de Rousseau et d'une conception fondamentalement humaniste de la perfectibilité humaine, Marx s'emploie ainsi dans ses premiers

---

<sup>1</sup> Michel Freitag, « Le spectre du meilleur des mondes », *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, PUL, 1999, p. 265.

<sup>2</sup> Karl Marx, *Le Capital, Livre I*, in Karl Marx, *Œuvres, Économie I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 1963, p. 915.

<sup>3</sup> Karl Marx, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in Karl Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 90.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 89.

écrits à dénaturiser l'ordre social pour exalter la capacité humaine à agir politiquement sur le monde.

L'une des premières cibles de Marx est à ce titre la religion, précisément parce qu'elle masque la nature perfectible de l'être humain. La critique de la religion est la condition première de tout projet émancipateur : « Voici le fondement de la critique irréligieuse : « c'est l'homme qui fait la religion et non la religion qui fait l'homme.<sup>1</sup> » La religion naturalise l'ordre social, elle le légitime. Elle endort et anesthésie la conscience de l'homme perfectible en lui faisant croire que la société telle qu'elle est ne peut être autrement : « La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit. Elle est l'opium du peuple.<sup>2</sup> » Voilà pourquoi la critique de la religion est l'un des *a priori* nécessaires à une véritable émancipation humaine, à une véritable amélioration des conditions de vie des êtres humains :

« La critique de la religion détrompe l'homme, afin qu'il pense, qu'il agisse, qu'il forge sa réalité en homme détrompé et revenu à la raison, afin qu'il gravite autour de lui-même, c'est-à-dire autour de son véritable soleil. La religion n'est que le soleil illusoire qui gravite autour de l'homme tant que l'homme ne gravite pas autour de lui-même. C'est donc la tâche de l'histoire, une fois l'au-delà de la vérité disparu, d'établir la vérité d'ici-bas. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la théologie en critique de la politique.<sup>3</sup> »

La légitimation religieuse et providentialiste de l'ordre social n'est toutefois pas l'unique obstacle à la perfectibilité humaine et politique. Elle tend même depuis les Lumières à devenir un acquis historique. Il existe en revanche d'autres formes de justifications et de légitimations de l'ordre

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 90-91.

social plus insidieuses, car se présentant sous l'aspect d'un discours scientifique, au premier rang desquelles le discours tenu par les économistes libéraux.

Karl Marx montre très bien dans son ouvrage *Misère de la philosophie* combien le discours des économistes, dans la lignée d'Adam Smith, constitue un véritable obstacle à l'amélioration des conditions de vie sociale des ouvriers dans la mesure où ce discours ancre le régime capitaliste dans la nature même des choses :

« Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux sortes d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Les institutions de la féodalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. Ils ressemblent en ceci aux théologiens, qui, eux aussi, établissent deux sortes de religions. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu.<sup>1</sup> »

À croire les économistes « fatalistes », comme les qualifie avec ironie Marx, l'ordre social capitaliste serait un ordre naturel et donc le seul ordre social possible. Il n'y aurait rien à espérer au-delà. De ce point de vue, la misère et les inégalités qui minent l'ordre social ne seraient qu'un résidu provisoire de l'Ancien Monde : « La misère, écrit Marx, n'est à leurs yeux que la douleur qui accompagne tout enfantement, dans la nature aussi bien que dans l'industrie.<sup>2</sup> » Aussi déplorable soit-elle, elle ne serait en somme qu'un *mal inévitable* appelé à être *inexorablement* résorbé à mesure que s'accroît *la richesse des nations*. L'observation la plus élémentaire de la réalité sociale, soutient Marx, contrairement à ce qu'affirment les économistes « fatalistes », suffit pourtant à démentir cette vue des choses : « loin de s'élever avec le progrès de l'industrie, l'ouvrier moderne descend

---

<sup>1</sup> Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 174.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 178.

toujours plus bas, au-dessous même des conditions de sa propre classe. L'ouvrier devient un *pauper*, et le paupérisme se développe plus vite que la population et la richesse.<sup>1</sup> »

En réalité, loin d'être objective, la conception des économistes ne représente en définitive rien d'autre selon Marx que la projection idéologique sur les âges les plus reculés de notre histoire d'une conception moderne et instrumentale de l'être humain. Ainsi, le « travail », « l'abstraction la plus simple que l'économie moderne place au premier rang et qui exprime un phénomène ancestral, valable pour toutes les formes de sociétés n'apparaît pourtant comme pratiquement vrai, dans cette abstraction, qu'en tant que catégorie de la société la plus moderne.<sup>2</sup> » De sorte que les économistes ne font en réalité, sous couvert de naturalité et de scientificité, que présenter une conception de l'être humain tout aussi idéologique et construite historiquement que peut l'être la science économique elle-même : « Cet exemple du travail montre d'une façon frappante que les catégories les plus abstraites elles-mêmes, malgré leur validité – justement en raison de leur abstraction – pour toutes les époques, n'en sont pas moins, dans cette détermination abstraite même, tout autant le produit de conditions historiques et n'ont leur pleine validité que pour elles et dans leur limite.<sup>3</sup> » L'apparente neutralité de la science économique et des économistes masque en réalité un *projet politique* dont la finalité est précisément, en naturalisant l'ordre social tel qu'il est, de le rendre « indiscutable » et partant de neutraliser toute contestation sociale afin de pérenniser les intérêts de la classe bourgeoise dominante :

« En disant que les rapports actuels – les rapports de la production bourgeoise sont naturels, les économistes font entendre que ce sont là des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément aux lois de la nature. Donc ces rapports sont eux-mêmes des lois naturelles

---

<sup>1</sup> Karl Marx, « Manifeste du Parti communiste », in Karl Marx, *Philosophie, op. cit.*, p. 413.

<sup>2</sup> Karl Marx, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », in Karl Marx, *Philosophie, op. cit.*, p. 476.

<sup>3</sup> *Ibid.*

indépendantes de l'influence du temps. Ce sont des lois éternelles qui doivent toujours régir la société. Ainsi il y a eu de l'histoire, puisqu'il y a eu des institutions de féodalité, et que dans ces institutions de féodalité on trouve des rapports de production tout à fait différents de ceux de la société bourgeoise, que les économistes veulent passer pour naturels et partant éternels.<sup>1</sup> »

Les économistes ne sont donc pas neutres, ils sont, écrit Marx, « les représentants scientifiques de la classe bourgeoise.<sup>2</sup> »

Il est essentiel pour Marx de démythifier ce discours économiste qui, au même titre que la religion, s'oppose à la conception humaniste de l'homme perfectible et à une réelle émancipation des ouvriers. Comme tout ordre social, le capitalisme industriel, loin d'être naturel, est au contraire, d'après Marx, issu d'une genèse historique, ainsi que le résume Pierre-Jean Simon : « [...] tout ordre social, à une époque donnée, volontiers présenté par ceux à qui il profite comme « conforme à des « lois de la nature », n'est qu'un ordre artificiel et transitoire des rapports sociaux. Les sociétés ne sont que le produit de l'action réciproque des hommes, le produit de leurs rapports, de leurs interrelations et de leurs interdépendances.<sup>3</sup> » Rien ne justifie en effet d'après Marx d'appréhender l'histoire humaine comme le long et nécessaire développement d'une nature humaine *économique*, partout et toujours la même, qui trouverait dans le capitalisme son *terminus ad quem*, sa résolution finale : « La prétendue évolution historique, écrit Marx, repose en général sur le fait que la dernière formation sociale considère les formes passées comme autant d'étapes vers elle-même, et qu'elle les considère toujours d'un point de vue partial. En effet, elle est rarement capable [...] de faire sa propre critique.<sup>4</sup> » L'ordre social capitaliste et son cortège d'inégalités sociales ne constituent nullement l'horizon indépassable de l'histoire humaine, contrairement à ce

---

<sup>1</sup> Karl Marx, *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>3</sup> Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie*, *op. cit.*, p. 251.

<sup>4</sup> Karl Marx, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », *op. cit.*, p. 477.

que soutiennent les économistes, « aussi indifférents à ce qu'ils appellent les inconvénients de la production bourgeoise que les bourgeois eux-mêmes le sont dans la pratique aux souffrances des prolétaires qui les aident à acquérir des richesses.<sup>1</sup> »

Rien n'oblige de ce point de vue les prolétaires à se conformer, à s'adapter aux prétendues lois naturelles du capitalisme. L'histoire est bien l'histoire des êtres humains et d'eux seuls. Et même s'ils ne choisissent pas dans l'absolu les conditions sociales dans lesquelles ils s'inscrivent, qu'ils héritent, par la force des choses, des générations qui les ont précédées, les êtres humains demeurent bien, en définitive, les auteurs et les acteurs de leur propre drame : « L'Histoire ne fait rien, [...] elle ne livre pas de combats ! C'est plutôt l'homme, l'homme réel qui fait tout cela, qui possède et combat ; ce n'est pas l' « Histoire » qui se sert de l'homme comme d'un moyen pour œuvrer et parvenir – comme si elle était un personnage à part – à ses propres fins ; elle n'est rien d'autre que l'activité de l'homme poursuivant ses fins à lui<sup>2</sup>. » Dans cette perspective, les êtres humains sont des êtres fondamentalement perfectibles. Ils sont autrement dit capables, comme le soutenait Rousseau, d'agir réflexivement sur eux-mêmes et sur le monde pour améliorer leur condition. La perfectibilité est à ce titre une tâche fondamentalement politique et *révolutionnaire* : « La révolution est nécessaire, écrit Marx, non seulement parce qu'il n'est pas d'autre moyen pour renverser la classe *dominante*, mais encore parce que c'est seulement dans une révolution que la classe du *renversement* réussira à se débarrasser de toute l'ancienne fange et à devenir ainsi capable de donner à la société de nouveaux fondements.<sup>3</sup> »

---

<sup>1</sup> Karl Marx, *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 177.

<sup>2</sup> Karl Marx et Friedrich Engels cité in Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie*, *op. cit.*, p. 251.

<sup>3</sup> Karl Marx, « L'idéologie allemande », in Karl Marx, *Philosophie*, *op. cit.*, p. 392.

En reconnaissant qu'aucune certitude, fût-elle menée au nom de la science, ne saurait garantir la réussite d'une telle entreprise : « Il serait certes fort commode, écrit Marx, de faire l'histoire universelle si on engageait la lutte qu'à condition d'avoir des chances infailliblement favorables. Cette histoire serait d'ailleurs de nature fort mystique.<sup>1</sup> » À cet égard, Marx ne manquera pas de critiquer sévèrement la conception scientiste et progressiste de la perfectibilité humaine défendue par Auguste Comte<sup>2</sup>, qui consiste rien moins qu'à « formuler des recettes pour les marmites de l'avenir », décourageant au nom de la science toute volonté d'agir du peuple pour confier la responsabilité du pouvoir aux mains des savants. Dans la *Sainte Famille*, Marx incrimine dans le même sens l'enseignement des doctrinaires (lesquels, représentés en France par Guizot notamment, souhaitaient établir sur des bases strictement rationnelles, c'est-à-dire scientifiques, le gouvernement des hommes), « qui, à seule fin d'exclure les masses et de gouverner seuls, proclamaient la souveraineté de la raison, par opposition à la *souveraineté du peuple*.<sup>3</sup> »

Non, soutient Marx, l'histoire est bien l'histoire des êtres humains et d'eux seuls. Les ouvriers ne peuvent de ce point de vue compter que sur eux-mêmes et sur leur propre force pour améliorer leur condition et parvenir à fonder une société plus juste et plus décente : « L'émancipation du prolétariat ne peut être que l'œuvre des prolétaires eux-mêmes. » Et « il faut avoir connu le zèle studieux des ouvriers français et anglais, leur soif de s'instruire, leur énergie

---

<sup>1</sup> Karl Marx cité in Daniel Bensaid, *Inventer l'inconnu*, op. cit., p. 12.

<sup>2</sup> À propos de Comte, dont on sait qu'il ne le tenait pas en odeur de sainteté, Marx écrira : « Je prends une position de bout en bout hostile à Comte et, comme homme de science, j'ai de lui une très mince opinion... » Marx cité in Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie*, op. cit., p. 245. Il écrira également dans une correspondance : « ... En plus de cela, j'étudie aussi Comte en ce moment, puisque les Anglais et les Français font tant de bruit autour de ce type. Ce qui les aguiche, c'est son côté encyclopédique, la synthèse. Mais c'est lamentable comparé à Hegel (même si Comte, en tant que mathématicien et que physicien lui est de par sa profession supérieur, je veux dire supérieur dans le détail, Hegel demeurant, même ici, pour l'ensemble, infiniment plus grand). Et toute cette merde de positivisme est parue en 1832 ! » Karl Marx, Lettre à Engels du 7 juillet 1866, cité in Olivier Clain, « Marx, la dialectique et la science », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 1, 1983, p. 37-84.

<sup>3</sup> Karl Marx, « La Sainte famille ou critique de la critique critique », in Karl Marx, *Philosophie*, op. cit., p. 261.

morale, leur constant désir de s'épanouir, pour se faire une idée de la noblesse humaine de ce mouvement », écrit Marx dans la *Sainte Famille*<sup>1</sup>. On le voit, Marx prolonge et poursuit ici indéniablement la conception humaniste de la perfectibilité humaine qu'il adapte et enrichit à la lumière de la réalité sociale du 19<sup>ème</sup> siècle. Il ne s'y tiendra pourtant pas. De fait, comme nous le notions en introduction, la pensée de Marx est amphibologique et c'est une conception scientiste de la perfectibilité qui va progressivement recouvrir l'ensemble de ces puissantes intuitions originaires pour céder aux sirènes du Progrès.

## *2.2. L'aliénation idéologique au Progrès*

Il est vrai qu'en cette deuxième moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, rappelle Castoriadis, « l'atmosphère intellectuelle et philosophique a été dominée, comme aucune autre époque de l'histoire, par le scientisme et le positivisme, triomphalement portés par l'accumulation de découvertes scientifiques, leur vérification expérimentale, et surtout, pour la première fois à cette échelle, « l'application raisonnée de la science à l'industrie<sup>2</sup> ». Marx n'échappera de ce point de vue pas à l'orthodoxie de son temps. Aussi critique soit-il à l'égard des économistes et d'une conception scientiste et progressiste de la perfectibilité humaine, c'est pourtant une telle conception qu'il va être amené lui-même à soutenir progressivement. En arrière-plan idéologique, il y a, rappelons-le, le spectre de la Terreur qui continue de diffuser et d'inspirer une certaine forme de pessimisme politique à l'égard du peuple et de sa capacité à agir sans que cela conduise à un bain de sang. Friedrich Engels, dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, révèle la prégnance qu'exerce encore une telle idée : « L'état raisonnable avait fait naufrage, écrit-il à propos des années qui

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>2</sup> Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 89.

suivent la Révolution française. Le contrat social de Rousseau avait trouvé sa réalité dans le règne de la Terreur.<sup>1</sup> »

Ce ne sera dès lors plus Rousseau et la conception humaniste de l'homme perfectible qui serviront ici de guide à Marx et Engels pour penser l'émancipation humaine, mais au contraire le modèle scientiste tel que formulé par Saint-Simon et Auguste Comte. Marx et Engels en appellent de fait à bâtir un socialisme scientifique qui, comme l'ambitionnait le père du positivisme, permettra de formuler un modèle de perfectibilité certain, car fondé sur la rigueur des sciences de la nature. Tel est le cœur de la philosophie matérialiste que Marx développe avec Engels et dont on trouve les présupposés dès les *Manuscrits de 1844* puis en 1845 dans *L'Idéologie allemande* où les deux penseurs prennent définitivement congé de la philosophie, des humanités et d'un socialisme qui sera désormais qualifié d' « utopique ». Cette conception scientiste conduit Marx et Engels à rejeter l'idée d'indétermination et de libre arbitre de l'humain – son irréductibilité à un fait physique – qui fondaient la conception humaniste de la perfectibilité pour au contraire rechercher une essence ou une nature humaine fixe et intemporelle. Et c'est dans la technique et l'économie qu'ils vont penser trouver un tel fondement.

« L'attitude de Marx à l'égard du travail, c'est-à-dire à l'égard de l'objet central de sa réflexion, a toujours été équivoque<sup>2</sup> », souligne à juste titre Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*. De fait, on peut distinguer dans les présupposés anthropologiques de la pensée de Marx l'idée fondamentale que le travail, soit la production matérielle des conditions d'existence, constitue un aspect essentiel de l'identité humaine. À l'encontre de la philosophie idéaliste allemande qui « descend du ciel sur la terre », Marx insiste ainsi dans *L'Idéologie Allemande* sur la

---

<sup>1</sup> Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Bruxelles, Les Éditions Aden, 2005, p. 52.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Agora, 2001, p. 150.

nécessité de partir de l'homme *en chair et en os* : « La première présupposition de toute histoire humaine, écrit-il, c'est, naturellement, l'existence d'individus humains vivants.<sup>1</sup> » Cette production de la vie matérielle, poursuit-il, est l'un des traits distinctifs essentiels de l'être humain par rapport à l'animal : « On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion ou par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils se mettent à *produire* leurs moyens d'existence.<sup>2</sup> » Cette prise en compte des conditions matérielles de toute existence humaine constitue assurément un acquis majeur de la pensée marxiste : « Personne, depuis Marx, ne peut plus penser l'histoire en « oubliant » que toute société doit assurer la production des conditions matérielles de sa vie, et que tous les aspects de la vie sociale sont profondément reliés au travail [...].<sup>3</sup> » En tenant compte de cette matérialité, Marx peut pointer les limites d'une conception désincarnée de la perfectibilité humaine où, à considérer seulement le citoyen abstrait et ses droits, l'on en vient à oublier l'être humain concret, son corps et ses besoins que la misère frappe en premier lieu<sup>4</sup>.

Considérer que le travail constitue une dimension anthropologique fondamentale est une chose, penser en revanche que les êtres humains se définissent avant tout par le travail et réduire plus encore l'ensemble de la vie humaine à la production technique et économique au détriment de tout aspect culturel, symbolique, politique, rejeté dans la superstructure illusoire de l'*idéologie*, en

---

<sup>1</sup> Karl Marx, « L'Idéologie allemande », in Karl Marx, *Philosophie, op. cit.*, p. 305-306.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>3</sup> Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 28.

<sup>4</sup> L'émancipation humaine ne saurait strictement relever de droits juridiques abstraits. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la critique que Marx, dans *La question juive*, formule à l'encontre des Droits de l'Homme et du citoyen, dont l'égalité de principe ne permet en rien de remédier aux inégalités de fait. « Ainsi, aucun des prétendus droits de l'homme ne s'étend au-delà de l'homme égoïste, au-delà de l'homme comme membre de la société civile, à savoir un individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son caprice privé, l'individu séparé de la communauté. Bien loin que l'homme ait été considéré, dans ces droits-là, comme un être générique, c'est au contraire la vie générique elle-même, la société, qui apparaît comme un cadre extérieur aux individus, une entrave à leur indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leur propriété et de leur personne égoïste. » Karl Marx, « La question juive », in Karl Marx, *Philosophie, op. cit.*, 73.

est une autre. Or c'est bien un tel pas que franchissent Marx et Engels. Ces mots de Engels en témoignent explicitement : « Ce n'est pas dans la tête des hommes, dans leur compréhension croissante de la vérité et de la justice éternelles, mais dans les modifications du mode de production et d'échange qu'il faut chercher *les causes dernières* de toutes les modifications sociales et de tous les bouleversements politiques ; il faut les chercher non dans la philosophie, mais dans l'économie de l'époque intéressée.<sup>1</sup> » C'est « dans l'économie politique qu'il convient de chercher l'anatomie de la société civile » écrira plus succinctement Marx<sup>2</sup>. L'économie et la technique constituent le cœur de l'infrastructure sociale, comme le précise Marx dans *Le Capital* : « La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le procès de production de sa vie matérielle, et, par conséquent, l'origine des rapports sociaux et des idées ou des conceptions intellectuelles qui en découlent.<sup>3</sup> »

En faisant de la technique et de l'économie les facteurs prédominants de l'existence humaine, Marx et Engels balayaient d'un revers de la main la conception humaniste de l'homme perfectible, capable d'agir réflexivement sur lui-même et sur le monde. Pour Marx et Engels, la société est bien une création humaine, faite par les êtres humains et eux seuls, mais une création dont ils n'ont finalement aucune conscience et dont ils ne sont en définitive que les marionnettes. Dans le matérialisme historique, les êtres humains sont *entièrement* déterminés :

« Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes

---

<sup>1</sup> Friedrich Engels cité in Alain Supiot, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 2010, p. 13, souligné par nous.

<sup>2</sup> Karl Marx, « Avant-propos à la Critique de l'économie politique », in Karl Marx, *Philosophie, op. cit.*, p. 488.

<sup>3</sup> Karl Marx cité in Cornélius Castoriadis, *op. cit.*, p. 28.

déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience.<sup>1</sup> »

De ce point de vue, l'histoire est bien l'histoire des êtres humains et d'eux seuls, mais elle est, ici aussi, une histoire dont ils ne sont nullement en dernière instance les auteurs et les acteurs. C'est le développement technique et économique, que l'on doit « constater dans l'esprit de rigueur des sciences naturelles<sup>2</sup> » précise bien Marx, qui constitue l'unique et véritable sujet de l'histoire. C'est le progrès technique qui mène autrement dit le pas de la danse historique :

« À un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants, ou avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en de lourdes entraves. Alors commence une ère de révolution sociale. Le changement dans les fondations économiques s'accompagne d'un bouleversement plus ou moins rapide dans tout cet énorme édifice. [...] Jamais une société n'expire, avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir ; jamais des rapports supérieurs de production ne se mettent en place, avant que les conditions matérielles de leur existence ne soient écloses dans le sein même de la vieille société.<sup>3</sup> »

Ce n'est ainsi pas l'un des moindres paradoxes de la pensée de Marx que d'affirmer que toute « l'histoire de l'humanité est l'histoire de lutte des classes », alors que, relève ironiquement Castoriadis, « la lutte des classes n'y intervient nulle part.<sup>4</sup> » Car malgré toutes les nuances que

---

<sup>1</sup> Karl Marx, « Avant-propos à la Critique de l'économie politique, in Karl Marx, *Philosophie, op. cit.*, p. 489.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 488-489.

<sup>4</sup> Cornélius Castoriadis, *op. cit.*, p. 45. « L'histoire de l'humanité, écrit encore Castoriadis, est l'histoire de la lutte des classes ». Mais *semble* seulement. Car, dans la mesure où l'on maintient les affirmations essentielles de la conception matérialiste de l'histoire, la lutte des classes n'est pas en réalité un facteur à part. Elle n'est qu'un chaînon des liaisons causales établies chaque fois sans ambiguïté par l'état de l'infrastructure technico-économique. Ce que les classes font, ce qu'elles ont à faire, leur est chaque fois nécessairement tracé par leur situation dans les rapports de production, sur laquelle elles ne peuvent rien [...]. En fait, les classes ne sont que l'instrument dans lequel s'incarne l'action des forces productives. Si elles sont acteurs, elles le sont exactement au sens où les acteurs au théâtre récitent un texte donné d'avance et accomplissent des gestes prédéterminés, et où, qu'ils jouent bien ou mal, ils ne peuvent empêcher que la tragédie s'achemine vers sa fin inexorable. » *Ibid.*, p. 43-44.

voudra bien y apporter Engels<sup>1</sup>, c'est une même conception naturalisante du monde social et historique que l'on pouvait retrouver chez Auguste Comte et dont ils critiquaient pourtant radicalement le principe, que défendent ici Marx et Engels. Une conception, qui, « 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.<sup>2</sup> » Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Engels a pu qualifier Marx de « Darwin de l'histoire ». Et n'est-ce pas Marx lui-même qui en appelle à réaliser pour le monde social ce que Darwin a fait pour la nature ? « Darwin, écrit-il, a attiré l'attention sur l'histoire de la technologie naturelle, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux considérés comme moyens de production pour leur vie. L'histoire des organes productifs de l'homme social, base matérielle de toute organisation sociale, ne serait-elle pas digne de semblables recherches ?<sup>3</sup> ». C'est bien dire que l'on a affaire ici à des phénomènes qui, s'ils ne sont pas en soi naturels, se comportent et se réalisent toutefois comme tels, avec la même *nécessité de fait*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> « D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le *facteur économique* est le *seul* déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure – les formes politiques de la lutte de classe et ses résultats – les Constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc. – les formes juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses, et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, exercent également leur action sur le cours des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la *forme*. Il y a action et réaction de tous ces facteurs au sein desquels le mouvement économique finit par se frayer son chemin comme une nécessité à travers la foule infinie de hasards (c'est-à-dire de choses et d'événements dont la liaison intime entre eux est si lointaine ou si difficile à démontrer que nous pouvons la considérer comme inexistante et la négliger). Sinon, l'application de la théorie à n'importe quelle période historique serait, ma foi, plus facile que la résolution d'une simple équation du premier degré. » Friedrich Engels, cité in Pierre-Jean Simon, *op. cit.*, p. 250.

<sup>2</sup> Pierre-Jean Simon, *op. cit.*, p. 254.

<sup>3</sup> Karl Marx cité in Cornélius Castoriadis, *op. cit.*, p. 28.

<sup>4</sup> L'expression est de Marx lui-même : « Il ne s'agit point ici du développement plus ou moins complet des antagonismes sociaux qu'engendrent les lois naturelles de la production capitaliste, mais de ces lois elles-mêmes, des

Cette conception déterministe de la société et de l'histoire humaine induit une nouvelle représentation de la perfectibilité. Du point de vue de cette conception déterministe de la société et de l'histoire, la perfectibilité humaine ne saurait pour ainsi dire plus constituer un projet fondamentalement politique, reposant sur la capacité des êtres humains à agir réflexivement sur eux-mêmes et sur le monde. Au contraire, cette conception déterministe de l'histoire voue les êtres humains, comme dans la théorie d'Auguste Comte, à une impuissance politique totale. Dans la préface au *Capital*, Marx est à ce sujet on ne peut plus explicite : « Mon point de vue d'après lequel le développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire, peut moins que tout autre rendre l'individu responsable de rapports dont il reste socialement la créature, *quoiqu'il puisse faire pour s'en dégager*.<sup>1</sup> » Dans une lettre à Annenkov, qu'il vaut la peine de citer longuement, il insiste encore plus fortement sur cette radicale incapacité des êtres humains à agir :

« Qu'est-ce que la société, quelle que soit sa forme ? Le produit de l'action réciproque des hommes. Les hommes sont-ils libres de choisir telle ou telle forme sociale ? Pas du tout. Posez un certain état de développement des facultés productives des hommes et vous aurez telle forme de commerce et de consommation. Posez certains degrés de développement de la production, du commerce, de la consommation, et vous aurez telle forme de constitution sociale, telle organisation de la famille, des ordres ou des classes, en un mot, telle société civile.[...] Il n'est pas nécessaire d'ajouter, précise encore Marx, que les hommes ne sont pas les libres arbitres de leurs forces productives – qui sont la base de toute leur histoire –, car toute force productive est une force acquise, le produit d'une activité antérieure. Ainsi les forces productives sont le résultat de l'énergie pratique des hommes, mais cette énergie elle-même est circonscrite par les conditions dans lesquelles les hommes se trouvent placés, par les forces productives déjà acquises, par la forme sociale, qui existe avant eux, qu'ils ne créent pas, qui est le produit de la génération antérieure.<sup>2</sup> »

---

tendances qui se manifestent et se réalisent avec une nécessité de fer. » Karl Marx, « Préface de la première édition du *Capital* », in Karl Marx, *Philosophie, op. cit.*, p. 497.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 499

<sup>2</sup> Karl Marx, « Lettre de Marx à Annenkov », in Karl Marx, *Misère de la philosophie, op. cit.*, p. 54-55.

Finalement, cette philosophie déterministe de l'histoire conduit Marx à promouvoir une conception adaptative de la perfectibilité humaine. Comme dans la philosophie positiviste comtienne, l'être humain ne peut que s'adapter en agissant sur la vitesse et la forme du mouvement historique, en aucun cas espérer en altérer ou en commander le fond. En un mot, écrit Marx : « Abréger la période de la gestation et adoucir les maux de leur enfantement<sup>1</sup>. » Dans une Lettre à Kugelmann, Marx écrira dans le même sens : « Les lois naturelles ne peuvent jamais être abolies. Ce qui peut se modifier, dans des situations historiquement différentes, c'est seulement la forme sous laquelle ses lois se manifestent.<sup>2</sup> » Une seule perspective se présente alors aux êtres humains, déterminer la nature de cette loi qui régit l'histoire humaine afin d'y conformer leur action. Dans la mesure en effet où une société, écrit Marx dans *Le Capital*, « ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel », la seule issue est bien celle de « découvrir la piste de la loi naturelle qui préside à son mouvement – et le but final de cet ouvrage est de dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne.<sup>3</sup> » En d'autres termes, tout comme pour Comte, la perfectibilité ne saurait constituer un projet avant tout politique, mais bien un projet avant tout *scientifique*, consistant à « découvrir » la piste de la loi naturelle qui régit l'histoire humaine.

### *2.3. De la révolution politique à l'adaptation technique et économique*

À la différence de Comte et de sa conception positiviste du Progrès, la Loi du Progrès dont Marx et Engels pensent avoir révélé scientifiquement la nature ne se déploie pas d'une manière linéaire, mais *dialectique*. Elle s'inspire du schéma historiciste de la réalisation de l'Esprit systématisé

---

<sup>1</sup> Karl Marx, « Préface à la première édition du Capital », in Karl Marx, *Philosophie, op. cit.*, p. 499.

<sup>2</sup> Karl Marx, « Lettre à Kugelmann », in Kostas Papaïoannou, *Marx et les marxistes*, Paris, Flammarion, 1972, p. 90.

<sup>3</sup> Karl Marx, « Préface à la première édition du Capital », *op. cit.*, p. 499.

par Hegel sur le modèle « thèse – antithèse – synthèse ». En dépit de cette différence, c'est une même conception déterministe et téléologique de la perfectibilité humaine qui a cours ici. Tout comme Comte et sa *Loi des trois États*, Marx et Engels formulent en effet une Loi implacable de l'Histoire dont le moteur est le progrès technique et économique et par laquelle l'humanité traverse successivement trois grandes phases historiques. Trois grandes phases où l'humanité s'achemine progressivement, « avec la fatalité qui préside aux phénomènes naturels », vers la réalisation ultime de sa nature dont le communisme est l'incarnation. Loin de relever d'un projet politique, l'amélioration des conditions de vie sociale relève selon cette lecture scientiste et déterministe de la perfectibilité d'une loi de l'histoire à laquelle les êtres humains doivent se plier, peu importe les souffrances qu'ils doivent endurer.

La première grande phase de l'évolution humaine renvoie selon Marx et Engels aux communautés primitives. Ne disposant guère d'outils performants et de forces productives développées, ces communautés sont entièrement aliénées à l'empire de la nature. Une nature, écrit Engels, qui « s'oppose aux hommes comme une puissance totalement étrangère, toute-puissante et inébranlable, envers laquelle ils ont un comportement purement animal et dont ils subissent l'ascendant comme s'ils étaient du bétail.<sup>1</sup> » Les êtres humains y sont « encore à demi-animaux, grossiers, impuissants encore en face des forces de la nature, ignorants encore de leurs propres forces ; par conséquent, ajoute de manière très significative Engels, *pauvres comme les animaux et à peine plus productifs qu'eux.*<sup>2</sup> » Il règne dans ces communautés démunies de forces productives une certaine égalité des conditions de vie sociale, mais dont le revers est la précarité et la misère

---

<sup>1</sup> Karl Marx, « L'idéologie allemande », in Karl Marx, *Philosophie, op. cit.*, p. 314.

<sup>2</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, in Kostas Papaïoannou, *op. cit.*, p. 94.

permanentes<sup>1</sup>. En somme des communautés sans division de classes – Marx parle à ce titre d'une forme de « communisme primitif » –, mais à peine vivables pour leurs membres qui ne disposent du reste que d'une « pure conscience grégaire », l'homme se distinguant « du mouton qu'en ce que sa conscience lui tient lieu d'instinct ou que son instinct est un instinct conscient.<sup>2</sup> »

Le dépassement de cet état primitif où règne la misère était d'après Marx et Engels inéluctable, sans quoi l'humanité aurait tout simplement péri avant même d'être née : « La puissance de cette communauté primitive devait être brisée, elle a été brisée »<sup>3</sup>. C'est alors précisément le développement technique et économique et l'accroissement concomitant de la productivité qui ont permis aux êtres humains de se soustraire de cette *vie invivable*. Du règne de l'animalité, l'humanité a alors tendanciellement basculée<sup>4</sup>, avec l'apparition de l'agriculture et de l'industrie, dans la deuxième grande phase de son mouvement historique, qui couvre l'essentiel de l'histoire occidentale, de l'Antiquité grecque en passant par la société médiévale jusqu'à la société capitaliste moderne. Marx et Engels qualifient cette période de *préhistorique* dans la mesure où si l'être humain s'est effectivement libéré de son aliénation totale à la nature et de son comportement primitif purement animal, cette affirmation de soi des êtres humains ne s'est accomplie et ne pouvait en même temps s'accomplir selon eux que d'une manière encore incomplète, en raison d'un développement technique et économique encore trop limité. C'est dans ce cadre qu'interviennent

---

<sup>1</sup> De manière tout à fait saisissante, on retrouve ici cette même conception *misérabiliste* des sociétés premières qui était déjà celle d'Adam Smith – et contre laquelle s'opposait Rousseau qui pour sa part décrivait ces sociétés de chasseurs-cueilleurs comme des communautés auto-suffisantes, aucunement marquées ou rongées par le manque et la précarité.

<sup>2</sup> Karl Marx, « L'idéologie allemande », *op. cit.*, p. 315.

<sup>3</sup> Friedrich Engels cité in Kostas Papaïoannou, *op. cit.*, p. 69.

<sup>4</sup> Un basculement d'autant plus impérieux que selon Marx les besoins de l'être humain ont, comme chez Smith, cette étrange propriété de se démultiplier presque indéfiniment : « une fois satisfait le premier besoin lui-même, le geste de le satisfaire et l'instrument créé à cette fin *conduisent à de nouveaux besoins* » Karl Marx, « L'idéologie Allemande », *op. cit.*, p. 312. À cela s'ajoute en outre, comme chez Smith également, une véritable pression malthusienne de l'accroissement de la population : « [...] les hommes, tout en renouvelant quotidiennement leur propre vie, commencent à créer d'autres hommes, à se reproduire [...] », cet accroissement de la population engendrant à son tour de nouveaux besoins. » *Ibid.*

ces faits historiques marquants et décisifs que sont *la division du travail* et la division de la société en classes qui en découle.

Pour Marx et Engels, la division du travail est l'expression et la conséquence inévitable d'un développement des forces productives technique et économique encore insuffisant. Ainsi que l'explique très clairement Engels dans *l'Anti-Dühring* : « Tant que le travail total de la société ne fournit qu'un rendement excédant à peine ce qui est nécessaire pour assurer strictement l'existence de tous, tant que le travail réclame donc toujours tout ou presque tout de la grande majorité des membres de la société, celle-ci se divise nécessairement en classes.<sup>1</sup> » Voilà pourquoi toutes les formes de sociétés qui se sont succédé depuis que l'être humain a quitté les temps primitifs se sont développées dans l'antagonisme de classes. Toutes ces formes sociales, écrivent Marx et Engels,

« étaient fondées sur des forces productives limitées dont la production, insuffisante pour l'ensemble de la société, ne pouvait entraîner une évolution que si une partie de la société vivait aux dépens de l'autre. En conséquence, les uns – la minorité – avaient le monopole de l'évolution, tandis que les autres – la majorité – étaient provisoirement (c'est-à-dire jusqu'à la production de forces productives nouvelles et révolutionnaires) exclus de toute évolution, contraints de lutter sans cesse pour la satisfaction de besoins les plus urgents.<sup>2</sup> »

De l'antagonisme des hommes libres et des esclaves chez les anciens, à l'antagonisme des nobles et des serfs au Moyen-Âge, jusqu'à l'opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat dans la modernité, ses oppositions de classes sont autant d'expressions sociales d'un développement technique et économique qui n'est pas encore parvenu à sa pleine maturité.

Mais le dépassement de cette *malédiction babélique* est d'ores et déjà *programmé*. Pour Marx et Engels, les formes de sociétés qui se succèdent dans cette seconde phase de l'humanité sont

---

<sup>1</sup> Friedrich Engels in Kostas Papaïoannou, *op. cit.*, p. 92.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 97.

autant d'étapes, au sens dynamique du terme, d'une *commune progression* technique et économique : « Réduits à leurs grandes lignes, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne apparaissent comme des époques progressives de la formation économique de la société.<sup>1</sup> » Chaque « révolution » technique et économique n'accouche en ce sens pas uniquement d'une autre forme sociale, mais d'une autre forme sociale *supérieure* par rapport à celle qui la précède, selon un processus parfaitement linéaire : « Le pays le plus développé industriellement ne fait que montrer à ceux qui le suivent sur l'échelle industrielle l'image de leur propre avenir.<sup>2</sup> » De stade en stade, l'humanité s'approche ainsi irrésistiblement du chapitre final de son histoire, dont le capitalisme industriel prépare l'avènement. Car en dépit de l'aliénation insoutenable dans laquelle il entretient la classe ouvrière, le stade du capitalisme constitue en effet dans la logique progressiste de Marx et Engels le stade où le développement technique y atteint sa parousie, où l'entière du monde naturel, le monde de la nécessité et des besoins, est en passe d'être intégralement maîtrisé techniquement. Il marque de ce point de vue un progrès historique décisif : « Voilà la grande influence civilisatrice du capital, écrit Marx dans les *Grundrisse*. Il élève la société à un niveau tel que toutes les époques antérieures apparaissent comme provinciales et marquées par l'idolâtrie de la nature. La nature devient enfin un objet pour l'homme, une simple affaire d'utilité ; elle n'est plus considérée comme une puissance en soi.<sup>3</sup> »

Cette *grande influence civilisatrice du capital* ouvre pour la première fois historiquement la perspective de l'avènement d'une société sans classes. C'est pourquoi le capitalisme industriel qui a vu le jour en Angleterre et qui gagne progressivement l'ensemble des pays européens, Marx et Engels en sont intimement persuadés, constitue le « dernier stade de la préhistoire de l'humanité »,

---

<sup>1</sup> Karl Marx, « Avant-Propos de la Critique de l'économie politique », *op. cit.*, p. 489.

<sup>2</sup> Karl Marx, « Préface à la première édition du Capital », *op. cit.*, p. 497.

<sup>3</sup> Karl Marx, in Kostas Papaïoannou, *op. cit.*, 59.

« la dernière forme antagonique du procès social de la production », annonçant l'avènement inéluctable et imminent du communisme : « Nous nous rapprochons maintenant à grands pas d'un degré de développement de la production où l'existence de ces classes a non seulement cessé d'être une nécessité, mais devient un obstacle positif à la production. Les classes tomberont aussi fatalement qu'elles ont surgi.<sup>1</sup> » Comme l'ensemble des stades historiques qui l'ont précédé, le capitalisme est travaillé par cette contradiction, à terme insurmontable, entre le développement des forces productives en son sein et les rapports sociaux de production. La société bourgeoise moderne présente tous les symptômes d'une telle contradiction. Elle ressemble de plus en plus, écrivent Marx et Engels dans le Manifeste :

« au sorcier qui n'est plus capable de maîtriser les puissances infernales qu'il a invoquées. Depuis des dizaines d'années, l'histoire de l'industrie et du commerce n'est plus que l'histoire de la révolte des forces productives modernes contre les rapports modernes de production, contre les rapports de propriété qui conditionnent l'existence de la bourgeoisie et de sa suprématie.<sup>2</sup> »

Les jours du système capitaliste sont désormais comptés, estiment Marx et Engels, et, avec lui, la société de classes. Dès lors que les forces productives se seront déployées à l'échelle mondiale, la société capitaliste accouchera du dernier stade de l'évolution humaine qu'incarne le communisme. C'est alors que sur le royaume de la nécessité s'établira le royaume de la liberté et que l'humanité parviendra à la réalisation définitive de sa nature. La division de la société en classes sociales appartiendra définitivement à la préhistoire de l'humanité. « Naturalisme achevé de l'être humain », le communisme représente bien la réconciliation de l'être humain avec lui-même.

---

<sup>1</sup> Friedrich Engels in Kostas Papioannou, *op. cit.*, p. 96.

<sup>2</sup> Karl Marx, « Manifeste du Parti communiste », *op. cit.*, 80.

Il est l'énigme résolue de l'histoire, « la forme nécessaire et le principe énergétique du proche avenir », en un mot « la forme achevée de la société humaine.<sup>1</sup> »

Cette grande fresque historique qui décrit l'accomplissement inéluctable du destin humain, des sociétés primitives jusqu'au naturalisme achevé de l'humain qu'incarne le communisme marque une rupture considérable à l'endroit des présupposés humanistes de Marx. C'est une véritable contradiction qui se présente ici : comment effectivement « concilier la thèse de l'inéluctable disparition du capitalisme [dont] Marx prétend avoir dévoilé la loi, avec l'idée d'une révolution politique que ce même Marx pose comme une tâche éminemment héroïque devant la conscience du prolétariat... » ?<sup>2</sup> » En réalité, entre la conception humaniste de la perfectibilité humaine et cette conception scientiste qui fait de l'avènement du communisme le fruit d'une Loi naturelle de l'histoire, il n'y a précisément aucune solution de continuité. Alors que la première conduit indéniablement Marx à dénaturer l'ordre social capitaliste et à encourager la réflexivité politique, la seconde contraint tout au contraire à la résignation politique et à l'adaptation au système capitaliste dont est censé émerger mécaniquement une société plus juste.

Dans la mesure en effet où « jamais une société n'expire avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, et jamais un système de production nouveau et supérieur ne s'y substitue avant que les conditions d'existence matérielles de ce système aient été couvées dans le sein même de la vieille société<sup>3</sup> », dans la mesure où, en outre, le « communisme suppose le développement universel des forces productives et du commerce

---

<sup>1</sup> Karl Marx, « Manuscrits de 1844 », in Karl Marx, *Philosophie*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>2</sup> Jean Kessler, « Préface à Misère de la philosophie », in Karl Marx, *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>3</sup> Karl Marx, « Avant-propos à la Critique de l'économie politique », *op. cit.*, p. 489. « C'est pourquoi, ajoutent Marx et Engels en une formule restée célèbre, l'humanité ne se propose jamais que les tâches qu'elle peut remplir : à mieux considérer les choses, on verra toujours que la tâche surgit là où les conditions matérielles de sa réalisation sont déjà formées, ou sont en voie de l'être. » *Ibid.*

mondial qui s'y rattache<sup>1</sup> », une seule conclusion s'impose ici : le capitalisme industriel, à défaut de constituer la *finalité en soi* du socialisme scientifique tel que systématisé par Marx et Engels, en constitue bien la *finalité pratique*. Peu importe les souffrances endurées par les prolétaires, il ne s'agit pas de lutter contre le capitalisme et l'industrialisation, mais bien d'abonder dans leur sens, de pousser le système à son extrême limite, à ce moment où il ne pourra plus contenir les forces productives qu'il développe en son sein et qui dès lors causeront sa perte. La misère et la division de la société en classe ne sont que des phénomènes transitoires de l'évolution humaine appelés à se résorber inexorablement avec le progrès technique et économique.

À l'issue de cette conception matérialiste et scientiste de la perfectibilité, on retrouve ainsi, en un retournement qui ne laisse pas de surprendre, tout le discours immoral et fataliste des économistes que pourtant Marx critiquait avec ferveur :

« Il est préférable de souffrir dans la société bourgeoise moderne, qui par son industrie crée les conditions matérielles nécessaires à la fondation d'une société nouvelle, qui vous libérera, que de retourner vers une forme périmée de société qui, au prétexte de sauver vos classes sociales, tire la nation entière en arrière, vers la barbarie médiévale.<sup>2</sup> »

Encourageant l'adaptation de l'humain au monde industriel et capitaliste, cette conception scientiste et productiviste de la perfectibilité humaine n'est pas sans nourrir, en outre, comme chez Auguste Comte, une certaine conception biopolitique de l'amélioration humaine. Dans les *Grundrisse*, Marx définit en effet la richesse humaine, celle que réalisera le communisme, comme « l'universalité des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives, etc., des

---

<sup>1</sup> Karl Marx, « L'Idéologie allemande », *op. cit.*, p. 321.

<sup>2</sup> Karl Marx cité in Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Paris, Flammarion, 2006.

individus, universalité produite dans l'échange universel.<sup>1</sup>» Et, ajoute-t-il en une phrase troublante : « Ce sera la domination pleinement développée de l'homme sur les forces naturelles, sur la nature proprement dite *aussi bien que sur sa propre nature.*<sup>2</sup> » La « propre nature » dont il est ici question renvoie à la nature « travailleuse » de l'être humain qui sera dépassée par le plein développement des forces productives et la maîtrise entière du monde naturel. Mais il est tout aussi possible et légitime d'y lire la nature « vivante » ou « biologique » de l'être humain. Bien que Marx n'ait jamais explicitement formulé une telle perspective, force est de constater, à la suite de Hannah Arendt, Pierre Dardot, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoud<sup>3</sup>, que l'idéal productiviste communiste, obnubilé par la maîtrise illimitée de la nature, l'y encourage implicitement. Si l'on en doutait encore, ces propos de Trotski ont le mérite de dissiper toute équivoque :

« 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. [...] L'homo sapiens, maintenant figé, se traitera lui-même comme objet des méthodes les plus complexes de la sélection artificielle et des exercices psychophysiques. Par là, il se haussera à un niveau plus élevé et créera un type biologique et social supérieur, un surhomme, si vous voulez.<sup>4</sup> »

L'eugénisme pourrait bien constituer l'« utopie cachée du communisme<sup>5</sup> »...

---

<sup>1</sup> Karl Marx in Kostas Papaïoannou, *op. cit.*, p. 63.

<sup>2</sup> *Ibid.* (Souligné par nous)

<sup>3</sup> Voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Agora, 2001, p. 132 et p. 151 ; Pierre Dardot, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoud, *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*, Paris, La Découverte, p. 242-243.

<sup>4</sup> Léon Trotski cité in Pierre-André Taguieff, *Le Sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004, p. 231.

<sup>5</sup> L'expression est de Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 231.

\*\*\*

Les pensées d'Auguste Comte et de Karl Marx sont porteuses chacune à leur manière d'une conception de la perfectibilité humaine en rupture avec la philosophie des Lumières. Cette rupture est explicitement revendiquée par Auguste Comte dont la volonté est de tourner radicalement la page humaniste de l'homme perfectible, qu'il rend responsable de la profonde crise sociale dont il est le témoin. Assimilant la perfectibilité à une loi naturelle régissant la société, Auguste Comte promeut une conception scientiste de l'amélioration humaine qui conduit à ériger la science et la technique en véritable religion. Une équation simple est désormais posée : les progrès de la science et de la technique sont *nécessairement* source de progrès sociaux. C'est en fin de compte l'idéal démocratique des Lumières qui est supplanté par un idéal technocratique de gestion de la société, les savants et les industriels se substituant au peuple.

L'œuvre de Marx paraît plus contrastée. Deux conceptions de la perfectibilité traversent pour ainsi dire son œuvre. Alors que la première prolonge le geste émancipateur et politique de Rousseau, la seconde s'inscrit davantage dans le fil du scientisme de Comte. S'il est en définitive une contradiction à l'œuvre manifeste dans la pensée de Marx, ce n'est pas celle qu'il pense saisir entre les rapports de productions et les forces productives<sup>1</sup>, mais bien plus celle que l'on retrouve au cœur de sa pensée *elle-même* entre, *d'une part*, la poursuite indéniable de cet idéal humaniste de la perfectibilité humaine qui, dans la lignée de Rousseau, fait appelle au volontarisme politique et qui laisse place à la contingence historique et, *d'autre part*, son rattachement au dogme du Progrès qui a

---

<sup>1</sup> « Parler de « contradiction » entre les forces productives et les rapports de production est pire qu'un abus de langage, c'est une phraséologie qui prête une apparence dialectique à ce qui n'est qu'un modèle de pensée mécanique. Lorsqu'un gaz chauffé dans un récipient exerce sur les parois une pression croissante qui peut finalement les faire éclater, il n'y a aucun sens à dire qu'il y a « contradiction » entre la pression du gaz et la rigidité des parois [...] » Cornélius Castoriadis, *op. cit.*, p. 26-27.

*contrario* en mine toute possibilité, déclassant toute capacité d’agir au nom d’un *devenir historique jugé irrésistible*. S’il est alors bien question d’*aliénation*, ce n’est pas, contrairement à ce que là encore pouvaient penser Marx et Engels, dans le sous-développement technique qu’elle trouverait son origine, mais bien précisément dans cette curieuse manière d’ériger ce progrès technique *en soi* en véritable moteur de toute l’histoire humaine, selon une loi indépendante de toute volonté humaine se réalisant avec une *nécessité de fer*. Sous des dehors révolutionnaires et sous le masque intimidant de la scientificité, Marx ne fait en réalité ici que prolonger *idéologiquement* la culture capitaliste dans ce qu’elle a de plus essentielle.<sup>1</sup>

D’autant qu’en faisant de la maîtrise technique de la nature la finalité pratique du communisme – « nature humaine » comprise selon les propres mots de Marx – le marxisme n’est pas sans nouer une étrange parenté, comme du reste le positivisme de Comte, avec les perspectives du darwinisme social et de l’eugénisme qui voient le jour dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, à la suite de la publication de *l’Origine des Espèces* de Charles Darwin. C’est au prisme du paradigme de l’évolution que l’idée de perfectibilité sera en effet bientôt interprétée, consacrant une conception scientifique et déshumanisante de l’amélioration de la condition humaine.

---

<sup>1</sup> « Dire, [...], que les hommes ont toujours cherché le développement le plus grand possible des forces productives, et qu’ils n’ont rencontré comme obstacle que l’état de la technique; ou que les sociétés ont toujours été « objectivement » dominées par cette tendance, et agencées en fonction d’elle, c’est extrapoler abusivement à l’ensemble de l’histoire les motivations et les valeurs, le mouvement et l’agencement de la société actuelle – plus exactement, de la moitié capitaliste de la société actuelle. « L’idée que le sens de la vie, poursuit Castoriadis, consisterait dans l’accumulation et la conservation des richesses serait de la folie pour les Indiens Kwakiutl, qui amassent des richesses *pour* pouvoir les détruire, l’idée de rechercher le pouvoir et le commandement serait de la folie pour les Indiens Zuni, chez qui, pour faire de quelqu’un un chef de tribu, il faut le battre jusqu’à ce qu’il accepte. Des « marxistes » myopes ricanent lorsqu’on cite ces exemples qu’ils considèrent comme des curiosités ethnologiques. Mais s’il y a une curiosité ethnologique dans l’affaire, ce sont précisément ces « révolutionnaires » qui ont érigé la mentalité capitaliste en contenu éternel d’une nature humaine partout la même [...] » Cornélius Castoriadis, *op. cit.*, p. 38.

## CHAPITRE 3

### SOUS LE SIGNE DE L'ÉVOLUTION, DU DARWINISME À L'EUGÉNISME

« J'estime que, pour la pensée en général, le résultat le plus important de la biologie a été de prouver qu'il existe une chose telle que le progrès dans l'évolution biologique. »

Julian Huxley

« La foi dans l'évolution ouvre à nos yeux la possibilité d'améliorations presque illimitées dans le sort de l'espèce humaine. »

Leonard Darwin

**L**A seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle se caractérise par une biologisation de l'idée de perfectibilité humaine, radicalisant un processus amorcé à l'ombre des Lumières scientifiques et amplifié au début du 19<sup>ème</sup> siècle avec l'affirmation de l'idéologie naturalisante du *Progrès*. Ainsi que nous l'avons vu au chapitre précédent, Auguste Comte, déjà, fonde sa sociologie sur des présupposés issus de la biologie, appréhendant la société comme un organisme biologique et associant la perfectibilité à une véritable loi naturelle. Sur son versant rationaliste et scientifique, Karl Marx assimile quant à lui la perfectibilité humaine à un principe technique et économique qu'il conviendrait d'appréhender avec l'esprit de rigueur des sciences de la nature. Marx dit s'inspirer d'ailleurs explicitement de la théorie de l'évolution de Darwin pour appréhender « scientifiquement » le devenir des sociétés humaines. Cette naturalisation de l'idée de perfectibilité initiée au début du 19<sup>ème</sup> siècle, en rupture avec les présupposés humanistes des Lumières, est poussée à son comble dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, en Angleterre particulièrement, berceau de la révolution industrielle moderne.

« La seconde moitié du XIXe siècle fut un âge d'or pour la biologie<sup>1</sup> », rappelle à cet égard André Pichot. La publication en 1859 de *L'Origine des espèces*<sup>2</sup> de Charles Darwin marque un tournant historique dont les répercussions s'étendent bien au-delà du seul domaine naturel : « À son corps défendant peut-être, ou plus sciemment qu'il le laisse entendre, qu'importe, Darwin instaure un changement dans la pensée dont l'impact dépasse largement le seul champ de l'histoire naturelle.<sup>3</sup> » La théorie de l'évolution sert en effet très vite de modèle explicatif de l'évolution des sociétés humaines. C'est dans le paradigme de l'évolution systématisé par Darwin que l'on croit pouvoir trouver les ressorts « scientifiques » de la perfectibilité humaine, à l'encontre d'ailleurs de ce que Darwin lui-même pouvait penser. De fait, nous allons le voir, il n'est jamais à proprement parler question de l'humain et des sociétés humaines dans *L'Origine des Espèces* et Darwin, en dépit de certains propos ambigus, se montrera réticent à l'idée de transposer sa théorie de l'évolution au domaine humain.

Cette extension de la théorie de l'évolution à l'être humain et aux sociétés humaines est le produit du « darwinisme social », dont le philosophe Herbert Spencer est le plus important représentant. Philosophe évolutionniste jouissant d'une grande notoriété, Spencer affirme que le principe de la sélection naturelle identifié par Darwin se poursuit dans les sociétés humaines et qu'il est le moteur de la perfectibilité humaine auquel il convient dès lors de se soumettre aveuglément, en dépit de toute la cruauté sociale qui en découle. La perspective scientiste de Spencer connaît un écho social et politique important. Il faut dire qu'elle cadre bien avec la civilisation industrielle du Progrès de l'époque victorienne auquel elle offre une parfaite

---

<sup>1</sup> André Pichot, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Paris, Flammarion, 2000, p. 31.

<sup>2</sup> Charles Darwin, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Paris, Flammarion, 2008.

<sup>3</sup> Jean-Marc Drouin, « Présentation », in Charles Darwin, *L'Origine des espèces*, *op. cit.*, p. 28.

légitimation scientifique. Après un succès retentissant, le darwinisme social va pourtant décliner sous le poids des conséquences sociales et sanitaires désastreuses engendrées par la civilisation industrielle. Nourri par le spectre d'une *dégénérescence* de l'espèce humaine, l'eugénisme, systématisé par Francis Galton en 1883, supplante à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle le darwinisme social de Spencer.

La perspective eugéniste constitue l'autre grande application de la théorie de l'évolution aux sociétés humaines. À la différence du darwinisme social qui soutient que la perfectibilité humaine résulte du principe naturel de la sélection, qu'il s'agit dès lors de laisser-aller et laisser-faire, les partisans de l'eugénisme estiment au contraire que si la sélection naturelle constitue bien le moteur de la perfectibilité humaine, elle est toutefois entravée et suspendue dans les sociétés modernes. Il ne s'agit de ce point de vue plus de laisser-aller et laisser-faire, mais au contraire d'intervenir pour rétablir dans ses prérogatives la sélection naturelle. Dans la continuité des perspectives proto-eugénistes de Vandermonde et de Cabanis de la fin du 18<sup>ème</sup> siècle, la perfectibilité est alors érigée en véritable projet biologique et médical dont le principe consiste à agir sur la procréation humaine afin de sélectionner les meilleurs individus. Ce projet scientifique d'amélioration de l'espèce humaine fera l'objet de nombreuses législations dans plusieurs pays occidentaux au début du 20<sup>ème</sup> siècle. Il atteindra comme on sait l'échelle inhumaine de l'extermination de masse dans le régime nazi.

## **1. CHARLES DARWIN ET LA PERFECTIBILITÉ DES ESPÈCES**

«La pensée de cette lutte universelle provoque de tristes réflexions, mais nous pouvons nous consoler avec la certitude que la guerre n'est pas incessante dans la nature, que la peur y est inconnue, que la mort est généralement prompte, et que ce sont les êtres vigoureux, sains et heureux qui survivent et se multiplient.»

Charles Darwin

Pour bien comprendre le darwinisme social et l'eugénisme, il est essentiel de revenir à la pensée de Charles Darwin lui-même et à la théorie de l'évolution qu'il systématisa en 1859 dans *L'Origine des espèces*. Même si Darwin lui-même se refuse d'appliquer sa théorie à l'être humain, Herbert Spencer et Francis Galton n'auront quant à eux pas les mêmes scrupules et c'est bien les écrits de Darwin qui serviront constamment de référence scientifique à leurs projets politiques. L'extension à la société de la théorie de l'évolution est d'ailleurs presque immédiate après la parution de *L'Origine*, ainsi qu'en témoigne ces propos de Georges Vacher de Lapouge : « Dès la publication de *L'Origine des espèces*, les esprits clairvoyants comprirent que les idées sur l'histoire et sur l'évolution des sociétés, que les bases mêmes de la morale et de la politique ne pouvaient plus être ce qu'elles avaient été jusque-là.<sup>1</sup> » Revenons donc sur la théorie de l'évolution elle-même pour bien cerner l'utilisation et le détournement qui en seront faits.

### ***1.1. L'origine et l'évolution des espèces***

C'est à bord du *Beagle*, durant un voyage s'étendant sur près de cinq années (1831-1836), que Charles Darwin (1809-1882) observe et recueille le matériau qui lui servira à élaborer la théorie de l'évolution des espèces vivantes. Théorie qu'il expose dans ses grandes lignes en 1859 dans son ouvrage majeur *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*<sup>2</sup>. Contre l'hypothèse du fixisme et de la création, Darwin oppose la thèse de la mutabilité et de l'évolution des espèces. Les espèces vivantes ne sont nullement le fruit de la création divine, mais le produit d'une loi naturelle que l'on peut décrire scientifiquement. Loi de l'évolution dont la *lutte pour l'existence* et la *sélection naturelle* en constituent les principes centraux. Pour Darwin, en effet, les êtres vivants, végétaux comme animaux, sont engagés dans une lutte

---

<sup>1</sup> Georges Vacher de Lapouge cité in André Pichot, *op. cit.*, p. 70.

<sup>2</sup> Charles Darwin, *L'Origine des espèces*, *op. cit.*

intense pour l'existence. S'inspirant de la théorie de Malthus exposée en 1798 dans son *Essai sur le principe de population en tant qu'il influe sur le progrès futur de la société*<sup>1</sup>, Darwin en reprend l'idée centrale selon laquelle l'accroissement géométrique des espèces et les ressources alimentaires limitées dont elles disposent génèrent entre elles, tant entre les espèces qu'entre les individus au sein de chaque espèce, une féroce compétition pour la survie :

« La lutte pour l'existence résulte inévitablement de la rapidité avec laquelle tous les êtres organisés tendent à se multiplier. Tout individu qui, pendant le terme naturel de sa vie, produit plusieurs œufs ou plusieurs graines, doit être détruit à quelque période de son existence, ou pendant une saison quelconque, car, autrement, le principe de l'augmentation géométrique étant donné, le nombre de ses descendants deviendrait si considérable, qu'aucun pays ne pourrait les nourrir. Aussi, comme il naît plus d'individus qu'il n'en peut vivre, il doit y avoir, dans chaque cas, lutte pour l'existence, soit avec un autre individu de la même espèce, soit avec des individus d'espèces différentes, soit avec les conditions physiques de la vie.<sup>2</sup> »

À travers cette lutte pour la vie (*struggle for life*), ce sont les êtres les mieux adaptés qui survivent et se multiplient. Tel est le mécanisme que Darwin nomme la *sélection naturelle*, en référence explicite à la sélection artificielle pratiquée par les éleveurs et les horticulteurs : « J'ai donné à ce principe, en vertu duquel une variation si insignifiante qu'elle soit se conserve et se perpétue, si elle est utile, le nom de *sélection naturelle*, pour indiquer les rapports de cette sélection avec celle que l'homme peut accomplir.<sup>3</sup> »

Le principe de la sélection artificielle pratiquée par les éleveurs et les sélectionneurs fournit en effet à Darwin le modèle empirique pour élaborer sa théorie de l'évolution des espèces. De la même manière en effet que ceux-ci sélectionnent pour chaque espèce les traits plus avantageux, de même la nature opère-t-elle, selon Darwin, en sélectionnant de manière immanente, telle une *main*

---

<sup>1</sup> Robert Malthus, *Essai sur le principe de population*, Paris, Flammarion, tome 1 et 2, 1999.

<sup>2</sup> Charles Darwin, *L'Origine des espèces*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 113.

*invisible bienveillante*, les individus et les espèces les mieux adaptées : « On peut dire que la sélection naturelle scrute à chaque instant, et dans le monde entier, les variations les plus légères ; elle repousse celles qui sont nuisibles, elle conserve et accumule celles qui sont utiles ; *elle travaille en silence, insensiblement, partout et toujours, dès que l'occasion s'en présente, pour améliorer tous les êtres organisés relativement à leurs conditions d'existence organiques et inorganiques.*<sup>1</sup> » Instrument de la perfectibilité des espèces, ce processus sélectif agirait même selon Darwin d'une manière autrement plus efficace et complète que la sélection artificielle à laquelle procèdent les éleveurs et les horticulteurs. Alors en effet que « l'homme ne peut agir que sur les caractères extérieurs et visibles<sup>2</sup> », la nature, quant à elle, précise Darwin, agit plus profondément :

« La nature ne s'occupe aucunement des apparences, à moins que l'apparence a quelque utilité pour les êtres vivants. La nature peut agir sur tous les organes intérieurs, sur la moindre différence d'organisation, sur le mécanisme vital tout entier. L'homme n'a qu'un but : choisir en vue de son propre avantage ; la nature, au contraire, choisit pour l'avantage de l'être lui-même. Elle donne plein exercice aux caractères qu'elle sélectionne et l'organisme est placé dans des conditions de vie qui lui conviennent<sup>3</sup>. »

Il est difficile de ne pas établir de lien entre la théorie de l'évolution décrite par Darwin et l'idéologie du progrès caractéristique de ce 19<sup>ème</sup> siècle. Bien que la théorie de Darwin ne soit nullement porteuse d'une conception *nécessitariste* du progrès, sa théorie de l'évolution entretient cependant un lien évident à la thématique progressiste. Ainsi que le souligne très bien Claudine Cohen : « Si les processus ne sont pas orientés a priori par l'idée de progrès, ils ont tout de même pour effet une progression. Dans la pensée darwinienne de l'évolution, il n'y a pas de nécessité interne, prescrite d'avance, du progrès biologique, mais il paraît inévitable que ce processus

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 136-137.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 135-136.

graduel ait pour résultante un certain progrès.<sup>1</sup> » Dans la mesure en effet où la sélection naturelle travaille constamment à favoriser les espèces et les individus les mieux adaptés et que ceux-ci, en vertu du principe d'hérédité, transmettent à leur descendance leurs variations les plus positives qui seront, à leur tour, soumises à ce même travail sélectif, peut-il résulter de ce processus autre chose qu'une amélioration, qu'un perfectionnement constant des espèces vivantes vers des formes toujours plus évoluées ? L'évolution ne peut-elle pas que conduire irrésistiblement à « créer des êtres de plus en plus complexes, de mieux en mieux adaptés, de plus en plus perfectionnés ? » En un mot, dans la mesure où « ce sont les êtres vigoureux, sains et heureux qui survivent et se multiplient », l'évolution peut-elle être pensée autrement que sous le signe du *progrès* ?

Codécouvreur de la théorie de l'évolution, William Wallace établit de manière explicite ce lien entre évolution et progrès : « Il m'apparut soudain comme un éclair, écrit-il, que ce processus automatique aurait nécessairement pour effet d'améliorer la race, puisque chaque génération verrait inévitablement la mort des inférieurs et la survie des supérieurs.<sup>2</sup> » Darwin parvient à la même conclusion dans les dernières pages de *L'Origine des Espèces* : « On considère les formes nouvelles comme étant, dans leur ensemble, généralement plus élevées dans l'échelle de l'organisation que les formes anciennes ; elles doivent l'être d'ailleurs, car ce sont les formes les plus récentes et les plus perfectionnées qui, dans la lutte pour l'existence, ont dû l'emporter sur les formes les plus anciennes et moins parfaites.<sup>3</sup> » Cette imprégnation de l'idée moderne de progrès revêt même chez Darwin cette dimension eschatologique caractéristique des grandes philosophies de l'histoire du 19<sup>ème</sup> siècle depuis Auguste Comte. Dans la conclusion de *L'Origine des Espèces*,

---

<sup>1</sup> Claudine Cohen, « Évolution biologique et progrès », in Dominique Bourg et Jean-Michel Besnier (dir.), *Peut-on encore croire au Progrès ?*, Paris, PUF, 2000, p. 183-184.

<sup>2</sup> William Wallace cité in Patrick Tort, *Darwin et le darwinisme*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je », 2005, p. 21.

<sup>3</sup> Charles Darwin, *L'Origine des espèces*, *op. cit.*, p. 548.

Darwin envisage en effet la possibilité d'un terme à ce processus évolutif où viendraient à naître des individus et des espèces parfaitement adaptés à leur milieu. En somme, des êtres parfaits : « Or, comme la sélection naturelle n'agit que pour le bien de chaque individu, écrit-il, toutes les qualités corporelles et intellectuelles doivent tendre à progresser vers la perfection.<sup>1</sup> »

Si la théorie de l'évolution de Darwin s'inscrit ainsi pleinement dans son temps, un temps marqué par l'idéologie du progrès que Darwin étend à l'évolution biologique, jamais, cependant, il n'est à proprement parler question de l'être humain et, *a fortiori*, de l'idée même de perfectibilité humaine dans *L'Origine des espèces*. La théorie de l'évolution va pourtant très vite connaître, nous l'avons déjà souligné, un retentissement s'étendant bien au-delà des seules sciences naturelles.

### *1.2. La filiation de l'homme*

La célèbre préface de Clémence Royer – fervente partisane du darwinisme social – qui ouvre, en 1862, la traduction française de *L'Origine* offre un exemple particulièrement éloquent de la manière dont la théorie de l'évolution est très vite érigée en principe d'explication de l'évolution des sociétés humaines. Pour Royer, la lutte de tous contre tous constitue le moteur de l'évolution humaine. La perfectibilité humaine repose selon elle dans le laisser-aller et le laisser-faire de cette loi naturelle, aussi cruelle soit-elle :

« La loi de sélection naturelle, appliquée à l'humanité, fait voir avec surprise, avec douleur, combien jusqu'ici ont été fausses nos lois politiques et civiles, de même que notre morale religieuse. Il suffit d'en faire ressortir ici un des vices le moins souvent signalés, mais non pas l'un des moins graves. Je veux parler de cette charité imprudente et aveugle pour les êtres mal constitués où notre ère chrétienne a toujours cherché l'idéal de la vertu sociale et que la démocratie voudrait transformer en une sorte de solidarité obligatoire, bien que sa conséquence la plus directe soit d'aggraver et de multiplier dans la race humaine les maux auxquels elle prétend porter remède. On arrive ainsi à sacrifier ce qui est fort à ce qui est faible, les bons aux mauvais, les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 562.

êtres bien doués d'esprit et de corps aux êtres vicieux et malingres. Que résulte-t-il de cette protection inintelligente accordée exclusivement aux faibles, aux infirmes, aux incurables, aux méchants eux-mêmes, enfin à tous les disgraciés de la nature ? C'est que les maux dont ils sont atteints tendent à se perpétuer indéfiniment : c'est que le mal augmente au lieu de diminuer, et qu'il s'accroît de plus en plus aux dépens du bien.<sup>1</sup> »

L'idée s'impose ainsi d'emblée que, de l'animal à l'être humain, il n'existe pas de saut qualitatif significatif et que le principe de la sélection naturelle à l'œuvre dans le monde vivant, source d'un perfectionnement continu des espèces par l'élimination des plus faibles et la survie des plus forts, devrait concerner aussi l'évolution des sociétés : « L'idée que la sélection naturelle, en tant que loi universelle de l'évolution, doit nécessairement, de ce fait, s'appliquer aussi, avec toutes ses conséquences cruellement éliminatoires, au fonctionnement et au devenir historique des sociétés humaines imprègne l'Occident depuis les années qui suivirent la parution de *L'origine des espèces* », souligne en ce sens Patrick Tort<sup>2</sup>. Or, si les propos de Clémence Royer résument indubitablement bien l'esprit du « darwinisme social », force est cependant d'admettre qu'ils travestissent considérablement la pensée de Darwin lui-même. Après la parution de *L'Origine des espèces*, il faudra à Darwin plus de dix ans de travail et de réflexion pour qu'il se prononce sur l'être humain et la validité du paradigme de l'évolution au sujet des sociétés humaines. Réflexions qu'il publie en 1871, dans son ouvrage *La filiation de l'homme*<sup>3</sup>, dans lequel il propose alors une tout autre interprétation que celle qui prévaut sous l'appellation du « darwinisme social ». Avant d'y revenir, il convient de souligner brièvement que la théorie darwinienne de l'évolution pouvait toutefois prêter le flanc à une telle extension.

---

<sup>1</sup> Clémence Royer citée in Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004, p. 198.

<sup>2</sup> Patrick Tort, *Darwin et le darwinisme*, op. cit., p. 67.

<sup>3</sup> Charles Darwin, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Éditions Syllepse, 1999.

Ainsi que le rappelle à juste titre André Pichot, il faut se garder de l'illusion qui consisterait à ne voir dans le darwinisme qu'une théorie biologique et dans le darwinisme social qu'une extension de celle-ci à la société<sup>1</sup>. La théorie darwinienne de l'évolution est, en soi, intrinsèquement sociale : « Contrairement aux apparences, le darwinisme social n'est pas simplement l'importation d'une doctrine biologique en sociologie. C'est d'abord le darwinisme biologique qui a été l'importation en biologie d'une doctrine sociologique (celle de l'économie politique, comme l'explique Dumont).<sup>2</sup> » De fait, Darwin, dans l'élaboration de la théorie de l'évolution, nous l'avons déjà souligné, s'inspire explicitement des travaux de Malthus. La lutte pour l'existence résultant de l'accroissement des populations, c'est, écrit Darwin, « la doctrine de Malthus appliquée avec une intensité beaucoup plus considérable à tout le règne animal et à tout le règne végétal, car il n'y a là ni production artificielle d'alimentation, ni restriction apportée au mariage par la prudence.<sup>3</sup> » À ce titre, la conception darwiniste de l'évolution n'est pas neutre<sup>4</sup>. Elle est au contraire porteuse d'une représentation de l'être humain héritée de l'économie politique, qu'en *naturalisant* elle contribue en retour indéniablement à légitimer. C'est ce que soulignaient déjà très bien – en dépit de l'influence manifeste qu'exerce pourtant aussi la théorie de l'évolution sur leur pensée – Karl Marx et Friedrich Engels :

---

<sup>1</sup> André Pichot, *La société pure, de Darwin à Hitler*, op. cit., p. 78-79.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>3</sup> Charles Darwin, *L'origine des espèces*, op. cit., p. 115. L'influence de la théorie malthusienne sur Darwin semble même fondatrice de sa théorie de l'évolution comme en témoignent ces lignes tirées de son autobiographie : « En octobre 1838, c'est-à-dire quinze mois après que j'eus commencé mon enquête systématique, il m'arriva de lire, pour me distraire, l'essai de Malthus sur la *Population* ; et comme j'étais bien préparé, du fait de mes observations prolongées sur les habitudes des animaux et des plantes, à apprécier la présence universelle de la lutte pour l'existence, je fus soudain frappé par l'idée que dans ces circonstances, les variations favorables auraient tendance à être préservées, et les défavorables à être anéanties. Le résultat de cela serait la formation de nouvelles espèces. J'avais donc trouvé là, enfin, une théorie pour travailler ; mais j'étais si anxieux d'éviter les idées préconçues que je décidai de n'en pas écrire la plus courte esquisse avant un bon moment. » Charles Darwin cité in Patrick Tort, *Darwin et le darwinisme*, op. cit., p. 18.

<sup>4</sup> À ce sujet on consultera l'ouvrage complet de Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945. Nature as Model and Nature as Threat*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

« Il est curieux de voir comment Darwin retrouve chez les bêtes et les végétaux sa société anglaise avec la division du travail, la concurrence, l'ouverture de nouveaux marchés, les « inventions » et la « lutte pour la vie » de Malthus. C'est le *bellum omnium contra omnes* [la guerre de tous contre tous] de Hobbes, et cela fait penser à la Phénoménologie de Hegel, où la société bourgeoise figure sous le nom de « règne animal intellectuel », tandis que chez Darwin, c'est le règne animal qui fait figure de société bourgeoise.<sup>1</sup> »

« Toute la doctrine darwiniste de la lutte pour la vie n'est que la transposition pure et simple, du domaine social dans la nature vivante, de la doctrine de Hobbes : *bellum omnium contra omnes* et de la thèse de la concurrence chère aux économistes bourgeois, associée à la théorie malthusienne de la population. Après avoir réalisé ce tour de passe-passe [...], on retranspose les mêmes théories cette fois de la nature organique dans l'histoire humaine, en prétendant que l'on a fait la preuve de leur validité en tant que lois éternelles de la société humaine. Le caractère puéril de cette façon de procéder saute aux yeux, il n'est pas besoin de perdre son temps à en parler. »<sup>2</sup> »

Indéniablement influencé par une vision de l'être humain et du monde héritée de l'économie politique, il est en revanche non moins certain que Darwin refusera d'appliquer en retour sa propre théorie au domaine humain. L'évolution naturelle ne saurait selon lui servir de matrice à la question de la perfectibilité humaine.

Dans son ouvrage *La filiation de l'homme*, Darwin propose une compréhension de l'évolution des sociétés humaines que se démarque clairement des perspectives défendues par les darwinistes sociaux. Cet ouvrage révèle, pour reprendre les mots de Patrick Tort, *une anthropologie inattendue*<sup>3</sup>. À l'encontre des thèses défendues par les partisans du darwinisme social qui postulent que la sélection naturelle et la lutte pour l'existence constituent encore dans les sociétés humaines les facteurs déterminants de l'évolution historique et dont on devrait donc tenir compte pour penser la question de la perfectibilité humaine, Darwin affirme, au contraire, qu'elles ne représentent plus que des facteurs secondaires ou accessoires : « Si importante qu'ait été, et soit encore, écrit-il, la

---

<sup>1</sup> Karl Marx et Friedrich Engels cités in André Pichot, *op. cit.*, p. 79.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Patrick Tort, *Darwin et le darwinisme*, *op. cit.*

lutte pour l'existence, cependant, en ce qui concerne la partie la plus élevée de la nature de l'homme, il y a d'autres facteurs plus importants.<sup>1</sup> » Ou encore : « Chez les nations hautement civilisées, le progrès continu dépend de la Sélection naturelle à un *degré accessoire*.<sup>2</sup> » En vertu de ce que Patrick Tort nomme *l'effet réversif de l'évolution*<sup>3</sup>, Darwin défend l'idée selon laquelle la sélection naturelle aurait sélectionné chez l'être humain les instincts sociaux qui favoriseraient, suivant le principe de sympathie mis en évidence par Adam Smith, un comportement en définitive anti-sélectif et anti-éliminatoire. En d'autres termes, en ce qui concerne l'être humain, la sélection naturelle aurait travaillé à son propre déclin<sup>4</sup>, comme le souligne ce passage :

« Chez les sauvages, les faibles de corps ou d'esprit sont bientôt éliminés ; et ceux qui survivent affichent généralement un état de santé vigoureux. Nous autres hommes civilisés, au contraire, faisons tout notre possible pour mettre un frein au processus d'élimination ; nous construisons des asiles pour les idiots, les estropiés et les malades ; nous instituons des lois sur les pauvres ; et nos médecins déploient toute leur habileté pour conserver la vie de chacun jusqu'au dernier moment.<sup>5</sup> »

De ce constat, toutefois, Darwin semble il est vrai ne pas s'en réjouir pleinement, puisqu'il ajoute aussitôt :

[...] Ainsi, les membres faibles des sociétés civilisées propagent leur nature. « *Il n'est personne qui, s'étant occupé de la reproduction des animaux domestiques, doutera que cela doive être hautement nuisible pour la race de l'homme*. Il est surprenant de voir avec quelle rapidité un manque de soins, ou des soins mal adressés, conduisent à la

---

<sup>1</sup> Charles Darwin, *La filiation de l'homme*, *op. cit.*, p. 231.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Patrick Tort a mis en lumière cet aspect méconnu de la pensée de Darwin dans plusieurs ouvrages. Outre l'ouvrage *Darwin et le darwinisme*, *op. cit.*, on se reportera à Patrick Tort, *L'effet Darwin : Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Paris, Seuil, 2008.

<sup>4</sup> « En effet, explicite Patrick Tort, *La Filiation* établit qu'un renversement s'est opéré, chez l'Homme, à mesure que s'avancait le processus civilisationnel. La marche conjointe du progrès (sélectionné) de la rationalité, et du développement (également sélectionné) des *instincts sociaux*, l'accroissement corrélatif du sentiment de *sympathie*, l'essor des sentiments moraux en général et de l'ensemble des conduites et des institutions qui caractérisent la vie individuelle et l'organisation communautaire dans une nation civilisée permettent à Darwin de constater que la sélection naturelle n'est plus, à ce stade de l'évolution, la force principale qui gouverne le devenir des groupes humains [...]. » Patrick Tort, *Darwin et le darwinisme*, *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>5</sup> Charles Darwin, *La filiation de l'homme*, *op. cit.*, p. 222.

dégénérescence d'une race domestique ; mais excepté dans le cas de l'homme lui-même, presque personne n'est si ignorant qu'il permette à ses pires animaux de se reproduire.<sup>1</sup> »

Mais aussi nuisible que soit selon Darwin la propagation des « membres faibles » au sein des sociétés civilisées, l'*entraide* demeure en définitive pour lui un impératif moral et social qui différencie l'être humain des animaux et fonde toute sa dignité<sup>2</sup> :

« L'aide que nous nous sentons poussés à apporter à ceux qui sont privés de secours est pour l'essentiel une conséquence inhérente de l'instinct de sympathie, qui fut acquis originellement comme une partie des instincts sociaux, mais a été ensuite, de la manière dont nous l'avons antérieurement indiqué, rendu plus délicat et étendu plus largement. *Nous ne saurions réfréner notre sympathie, même sous la pression d'une raison implacable, sans détérioration dans la plus noble partie de notre nature.* Le chirurgien peut se durcir en pratiquant une opération, car il sait qu'il est en train d'agir pour le bien de son patient ; mais si nous devons intentionnellement négliger ceux qui sont faibles et sans secours, ce ne pourrait être qu'en vue d'un bénéfice imprévisible, lié à un mal présent qui nous submerge. *Nous devons par conséquent supporter les effets indubitablement mauvais de la survie des faibles et de la propagation de leur nature*<sup>3</sup> ; »

Le domaine humain est ainsi selon Darwin le domaine où la civilisation supplante l'évolution et où l'action éducative se substitue à la sélection adaptative. Pour Darwin, la perfectibilité humaine, loin de devoir reposer sur le processus subi de la sélection naturelle, où les personnes les plus fragiles et les plus faibles devraient être éliminées sans considération d'aucune sorte, constitue au contraire par excellence une tâche éducative. C'est en effet dans l'éducation, s'inscrivant en cela dans la lignée de la pensée humaniste, que Darwin fait reposer la perfectibilité de l'être humain : « Les causes de progrès les plus efficaces, écrit-il, semblent consister en une bonne éducation durant la jeunesse, tandis que le cerveau est impressionnable, et d'un haut niveau d'excellence,

---

<sup>1</sup> *Ibid.* (Souligné par nous)

<sup>2</sup> Notons que le philosophe anarchiste Pierre Kropotkine développera une conception similaire de l'évolution basée sur l'*entraide*, à la différence près, et non des moindres, qu'il l'étend pour sa part à l'ensemble du règne animal et non pas uniquement comme chez Darwin à l'être humain. Pierre Kropotkine, *L'entraide, un facteur de l'évolution*, Paris, Aden Éditions, 2009.

<sup>3</sup> Charles Darwin, *La filiation de l'homme*, *op. cit.*, p. 222-223. (Souligné par nous)

inculqué par les hommes les plus capables et les meilleurs, incorporé dans les lois, les coutumes et les traditions de la nation, et imposé par l'opinion publique.<sup>1</sup> »

Si Darwin s'est ainsi montré prudent quant à l'application de sa propre théorie de l'évolution à l'être humain, refusant en définitive d'inscrire l'être humain dans un devenir purement évolutif où l'idée même de perfectibilité aurait été dissoute dans celle d'adaptation, il n'en ira pas de même de ce que l'on appellera de manière impropre le « darwinisme social », dont le penseur Herbert Spencer est le plus illustre représentant.

## **2. HERBERT SPENCER ET LE DARWINISME SOCIAL**

« La pauvreté des incapables, la détresse des imprudents, le dénuement des paresseux, cet écrasement des faibles par les forts, qui laisse un si grand nombre "dans les bas-fonds et la misère" sont les décrets d'une bienveillance immense et prévoyante. »

Herbert Spencer

Si son nom ne dit plus grand-chose aujourd'hui ou presque, le philosophe Herbert Spencer (1820-1903) jouit pourtant d'une notoriété considérable dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle<sup>2</sup>. Comme le rappellent Daniel Becquemont et Laurent Mucchielli dans leur ouvrage *Le cas Spencer* : « Alors qu'aujourd'hui Spencer est oublié, il fut, il y a un peu plus d'un siècle et durant une trentaine d'années, le penseur le plus lu et le plus influent dans toute l'Europe ainsi qu'aux États-Unis. À vrai dire, l'intensité de sa popularité n'a, à notre connaissance, pas d'équivalent dans l'histoire intellectuelle moderne.<sup>3</sup> » Auteur d'une œuvre considérable, principalement publiée entre

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 231-232.

<sup>2</sup> Sur la question du darwinisme social, on consultera l'ouvrage essentiel de Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought 1860-1945: Nature and Model and Nature as Threat*, Londres, Cambridge University Press, 1997 ; sur Spencer en particulier, l'ouvrage de Daniel Becquemont et Laurent Mucchielli, *Le cas Spencer*, Paris, PUF, 1998 ; et sur le darwinisme social en France, Jean-Marc Bernardini, *Le darwinisme social en France (1859-1918). Fascination et rejet d'une idéologie*, Paris, CNRS éditions, 1997.

<sup>3</sup> Daniel Becquemont et Laurent Mucchelli, *Le cas Spencer*, *op. cit.*

1851 et 1893, Herbert Spencer est reconnu comme l'inventeur de l'évolutionnisme philosophique et le principal promoteur du « darwinisme social », en vertu duquel le principe de la sélection basée sur la lutte pour l'existence, identifié par Darwin, vaut aussi bien pour le règne animal que pour les sociétés humaines. Voyant dans le principe de la lutte de tous contre tous et dans la sélection des individus qui en résulte le moteur de la perfectibilité humaine, Spencer est à l'origine d'une conception de l'amélioration humaine se situant aux antipodes de l'humanisme des Lumières. Cette conception trouvera un écho considérable dans la société bourgeoise anglaise de la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle en lui fournissant une caution idéologique et scientifique certaine.

### *2.1. La religion naturelle du Progrès*

Herbert Spencer est par excellence le penseur de l'évolution. Au début du 20<sup>ème</sup> siècle, le penseur Remy de Gourmont écrira à son sujet : « La gloire de Spencer, c'est d'avoir fait entrer l'idée d'évolution dans la philosophie générale. [...] Lamarck, le premier lui donna une forme concrète : elle est la base de sa philosophie zoologique. Lyell, ensuite, y soumit la géologie ; puis vint Spencer, qui tenta d'y plier le monde entier des phénomènes.<sup>1</sup> » Dans la continuité directe d'Auguste Comte et de l'ensemble des pensées organicistes du 19<sup>ème</sup> siècle<sup>2</sup>, Herbert Spencer conçoit la société comme un organisme vivant qui évolue selon des lois naturelles. Cette naturalisation complète de l'ordre social est d'autant plus forte chez lui que le sentiment de continuité entre nature et culture, rappelle à ce sujet Daniel Becquemont, est davantage prononcé en Angleterre qu'en France, en raison notamment de la prégnance idéologique qu'y a exercé la *religion naturelle* :

---

<sup>1</sup> Remy de Gourmont cité in Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 43.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet Claude Blanckaert, *La nature de la société. Organicisme et sciences sociales au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004.

« La tradition britannique de la religion naturelle, dès la fin du 17<sup>ème</sup> siècle, avait mis l'accent sur l'observation et la vénération de la nature, comme preuve visible de l'excellence de la création, souligné la correspondance entre la perfection des adaptations des êtres vivants à leurs conditions d'existence et l'ordre social tracé par la Divine Providence, et glorifié l'harmonie d'un univers se déployant de la nature aux sociétés humaines. L'idée d'évolution – englobant celle de progrès – hérita, dans les années 1830-1850, de cette tradition religieuse : la notion de progrès conçue de manière diffuse par de nombreux membres des classes moyennes victoriennes, demeurait fort proche d'une pensée proprement théologique ou une certaine élection naturelle des classes économiquement les plus dynamiques était le prolongement d'une théologie de la grâce divine. La nature elle-même participait de cette rédemption, progressant graduellement vers des formes supérieures. <sup>1</sup> »

Herbert Spencer est l'héritier de cette conception religieuse du monde, dont l'influence transparaît clairement dans ses premiers écrits. Particulièrement dans son ouvrage *Social Statics*<sup>2</sup>, publié en 1851, où il réaffirme à la suite d'Auguste Comte que « le progrès n'est pas un accident, mais une nécessité<sup>3</sup> ». Dans un extrait du premier chapitre de l'ouvrage, significativement intitulé *L'évanescence du Mal*, qu'il convient de citer en entier, Spencer assimile ainsi la civilisation à un organisme s'acheminant progressivement, de stade en stade, à un état de perfection morale et sociale. La perfectibilité humaine, selon Spencer, relève d'une loi naturelle :

« Plutôt qu'artificielle, la civilisation est une partie de la nature, tout de même que le développement d'un embryon ou l'épanouissement d'une fleur. Les modifications que l'humanité a subies, et qu'elle continue à subir, résultent d'une loi qui sous-tend toute la création organique ; et pourvu que la race humaine perde [...] ces modifications s'achèveront dans la perfection. Aussi sûrement que l'arbre isolé se fortifie et que celui qui pousse en groupe se rabougrit, aussi sûrement que forçait le bras d'un forgeron et que s'épaissit la peau d'un travailleur manuel [...] aussi sûrement qu'une passion grandit quand on lui donne libre cours, et diminue lorsqu'on la réprime, aussi sûrement qu'une conscience négligée tombe dans l'inertie et que celle qu'on écoute redouble d'activité, aussi sûrement que les termes « habitude », « coutume », « usage », ont un certain sens, tout aussi sûrement les facultés humaines doivent-elles être façonnées jusqu'à l'adaptation

---

<sup>1</sup> Daniel Becquemont, « Herbert Spencer : progrès et décadence », *Mil neuf cent*, n°14, 1996, p. 70.

<sup>2</sup> Herbert Spencer, *Social Statics*, Londres, Chapman, 1851.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 65.

complète à l'état social, tout aussi sûrement le mal et l'immoralité doivent-ils disparaître et tout aussi sûrement l'homme doit-il devenir parfait.<sup>1</sup> »

Prenant pour modèle théorique les lois du développement embryonnaire, Spencer formule une théorie générale du Progrès qui s'applique à tous les domaines du savoir. À la différence de la théorie darwinienne de l'évolution qui ne concerne en effet que le règne vivant, l'évolutionnisme philosophique de Spencer se hisse à l'échelle de l'univers. Tout, de la moindre particule aux sociétés humaines est régi par une commune loi générale du Progrès : « Lorsqu'il analyse l'idée de changement dans *First Principles*, observe à cet égard Brian Holmes, Spencer subordonne les lois de l'évolution aux changements intervenant dans le système solaire, la structure et le climat de la terre, les végétaux et les animaux, les individus et la société.<sup>2</sup> » Le principe directeur de cette loi générale du Progrès se résume à l'idée que, de l'univers aux sociétés humaines, du cosmos aux êtres vivants, tout est censé progresser de *l'homogène à l'hétérogène* :

« Nous nous proposons de montrer d'abord que cette loi du progrès organique est la loi de tout progrès. Que ce soit dans le développement de la terre, dans le développement de la vie à sa surface, dans le développement de la société, du gouvernement, des manufactures, du commerce, du langage, de la littérature, des sciences et des arts, la même évolution du simple au complexe par différenciations successives est manifeste. Des tout premiers changements cosmiques aux derniers résultats de la civilisation, nous verrons que la transformation de l'homogène en hétérogène est ce en quoi le progrès consiste essentiellement.<sup>3</sup> »

Dans cette conception entièrement évolutionniste de l'univers et de la société, à mille lieues de l'horizon social et historique des Lumières, la question de la perfectibilité humaine ne saurait évidemment pas se poser en termes politiques. De fait, à maintes reprises, Spencer exprime « la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>2</sup> Brian Holmes, *Perspectives ; revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO ; Bureau international d'éducation, vol. XXIV, n° 3/4, 1994 (91/92), p. 553-575.

<sup>3</sup> Herbert Spencer cité in Daniel Becquemont et Laurent Mucchielli, *op. cit.*, p. 87.

conviction que la société devait être organisée en accord avec les lois de la nature et que le meilleur gouvernement était celui qui intervenait le moins possible dans la vie des individus.<sup>1</sup> » Le but de Spencer, comme pour Comte, est non d'instituer politiquement la société, mais de l'organiser scientifiquement, autrement dit de la conformer à la marche naturelle du Progrès : « Il s'était fixé pour objectif de découvrir, dans leur perspective évolutionniste, les lois scientifiques naturelles conformément auxquelles les individus pourraient mener leur vie, sans que l'État intervienne.<sup>2</sup> » Et c'est précisément dans le principe de la sélection naturelle identifié par Darwin que Spencer croit trouver les fondements de l'évolution humaine et de la perfectibilité des sociétés.

## *2.2. La survie du plus fort*

Lorsque paraît en 1859 *L'Origine des espèces* de Darwin, remarque André Pichot, « l'idée d'une évolution était déjà assez banale, même si elle n'est pas encore admise par tous. En fait, elle manquait surtout d'une explication convaincante (celle de Lamarck était depuis longtemps désuète). Cette explication fut fournie par Darwin avec la sélection naturelle.<sup>3</sup> » Principe immanent à la vie, la sélection naturelle, nous l'avons vu, fonctionne dans la théorie de Darwin comme une main invisible bienveillante qui opère dans la nature, à travers une lutte pour l'existence que se livrent sans merci les individus, la *sélection des plus aptes*. Darwin, nous l'avons également souligné, refuse néanmoins d'étendre ce principe à la société, régie selon lui par d'autres mécanismes, notamment l'entraide et l'altruisme. Comme son nom l'indique, le darwinisme social forgé par

---

<sup>1</sup> Brian Holmes, *op. cit.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> André Pichot, *op. cit.*, p. 72.

Herbert Spencer présuppose au contraire que la « sélection naturelle » se poursuit et doit se poursuivre dans les sociétés humaines :

« Nous devons reconnaître, écrit Spencer, que la lutte pour l'existence entre les sociétés a été l'instrument de leur évolution. Ni la consolidation et la reconsolidation des petits groupes en un groupe plus grand, ni l'organisation des groupes composés et doublement composés, ni le développement concomitant des facteurs d'une existence plus large et plus élevée que produit la civilisation, n'auraient été possibles sans les guerres de tribu à tribu et plus tard de nation à nation.<sup>1</sup> »

Dans cette perspective, « la lutte concurrentielle entre les individus comme entre les groupes humains (« races », nations, peuples, civilisations) – due à la rareté ou à l'insuffisance des « subsistances » – et la survie sélective des « plus aptes » constituent ensemble la condition nécessaire et suffisante du « progrès ». <sup>2</sup> » Loin d'établir une distinction entre le domaine du vivant et le domaine humain, Spencer soutient que la perfectibilité humaine dérive « nécessairement et naturellement de la lutte entre êtres inégaux et de la sélection qui en résulte <sup>3</sup> ». Les conséquences politiques d'une telle conception de la perfectibilité sont implacables.

L'amélioration de la condition humaine dépendant avant tout de cette lutte pour l'existence, de l'élimination des plus faibles et de la perpétuation des plus forts, il s'agit dès lors de *laisser aller et laisser faire* la loi naturelle de la sélection, mécanisme providentiel du progrès de l'espèce humaine. Herbert Spencer s'opposera en ce sens avec vigueur à toute loi visant à venir en aide aux personnes défavorisées. Les personnes pauvres et défavorisées doivent être éliminées sans égards et sans considération d'aucune sorte. C'est là selon Spencer la condition *sine qua non* de la marche en avant de la civilisation :

---

<sup>1</sup> Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, Paris, F. Alcan, 1883, tome 1, p. 327.

<sup>2</sup> Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 196.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 197.

« En attendant, écrit Spencer, le bien-être de l'humanité existante et le progrès vers la perfection finale sont assurés l'un et l'autre par cette discipline bienfaisante, mais sévère, à laquelle toute la nature animée est assujettie : discipline impitoyable, loi inexorable qui mènent au bonheur, mais qui ne fléchissent jamais pour éviter d'infliger des souffrances partielles et temporaires. La pauvreté des incapables, la détresse des imprudents, le dénuement des paresseux, cet écrasement des faibles par les forts, qui laisse un si grand nombre "dans les bas-fonds et la misère" sont les décrets d'une bienveillance immense et prévoyante.<sup>1</sup> »

Tout principe d'aide sociale, de secours aux plus démunis, de philanthropie, ne peut que contrevenir au principe sacré de la sélection naturelle, seule garante de la perfectibilité de l'espèce humaine.

« À notre époque de philanthropie active, une foule de gens, impatientes d'améliorer le sort de leurs semblables moins fortunés par les méthodes les plus rapides, travaillent de toutes leurs forces à développer les arrangements administratifs qui sont le propre d'un type inférieur de société, - ils marchent à reculons alors qu'ils se proposent d'avancer. Les difficultés normales sur le chemin du progrès sont déjà suffisamment grandes, et il est lamentable qu'on les rende encore plus grandes. Donc « c'est faire œuvre utile de montrer aux philanthropes que, dans bien des cas, ils préparent sûrement le malheur futur de l'humanité en poursuivant avec ardeur son bien-être actuel.<sup>2</sup> »

Ce n'est donc qu'en « laissant aller et laissant faire » le développement de la société industrielle capitaliste, finalité ultime du développement social selon Spencer, que l'humanité atteindra à la perfection. Laisser-aller et laisser-faire, c'est-à-dire encourager l'industrialisation capitaliste et fermer les yeux sur la misère sociale qu'elle engendre. Les pauvres, les incapables, les malades doivent être écartés sans ménagement, telle est la dure loi du progrès. Tout comme pour Smith et les économistes, cette misère sociale ne constitue pour Spencer qu'un dommage collatéral et transitoire : « L'état de transition sera naturellement un état malheureux. La misère résulte inévitablement du désaccord entre la constitution et les conditions. Tous ces maux qui nous

---

<sup>1</sup> Herbert Spencer, *L'individu contre l'État*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1885, p. 100.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 165-166 Ainsi que le souligne encore Spencer au sujet de la sympathie : « Elle favorise la multiplication des hommes les moins propres à l'existence, et empêche, par conséquent, la multiplication des hommes les plus propres à l'existence, laissant moins de place pour ces derniers. Elle tend à remplir le monde de gens à qui la vie apportera le plus de souffrances et à fermer l'entrée à ceux à qui elle apportera le plus de plaisirs. Elle inflige une misère positive et empêche un bonheur positif. » *Ibid.*, p. 102.

affligent, et qui semblent aux ignorants les conséquences évidentes de telle ou telle cause qu'on peut écarter, accompagnent fatalement l'adaptation en voie de s'accomplir.<sup>1</sup> » La misère constitue un mal passager résultant de la non-adéquation de la condition sociale à la *constitution biologique*, non-adéquation appelée à être inexorablement résorbée à mesure que la sélection naturelle opère son œuvre ; autrement dit, qu'elle procède à l'épuration de la société en écartant soigneusement les personnes jugées inaptées et en favorisant au contraire la survie des personnes les plus aptes (*the survival of the fittest*), soit l'élite économique bourgeoise.

Étendant le principe darwinien de la sélection naturelle aux sociétés humaines, Spencer parvient ainsi à une conception entièrement déshumanisée et immorale de la perfectibilité humaine qui ne laisse d'autre choix à l'humanité que celui de s'adapter, avec tout ce que cette adaptation comporte de cruauté sociale. Spencer érige le principe du chacun contre chacun ou, si l'on préfère, la guerre de tous contre tous, en loi sociale fondamentale. Ancré dans la nature cruelle des choses, aucune action politique ne saurait contrevenir à ce principe, comme s'applique à le souligner Spencer :

« L'humanité est obligée de se soumettre aux nécessités inexorables de sa nouvelle position, il faut qu'elle s'y conforme et qu'elle supporte de son mieux les maux qui en dérivent. Il *faut* que le processus soit subi, il *faut* que les souffrances soient endurées. Aucune puissance sur terre, aucune loi imaginée par des législateurs habiles, aucun projet destiné à rectifier les choses humaines, aucune panacée communiste, aucune réforme que les hommes aient jamais accomplie ou qu'ils accompliront jamais, ne peuvent diminuer ces souffrances d'un iota. On peut en augmenter l'intensité et on l'augmente ; et le philosophe, qui veut empêcher ce mal, trouvera toujours dans cette tâche d'amples moyens de s'exercer. Mais le changement entraîne à sa suite une quantité *normale* de souffrances qui ne peuvent être amoindries sans qu'on altère les lois mêmes de la vie...<sup>2</sup> »

C'est là, comparativement à la conception humaniste de la perfectibilité humaine, un renversement considérable. Alors que pour les Lumières et singulièrement pour Rousseau,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 101.

rappelons-le, la perfectibilité humaine réside dans le progrès social, dans la lutte politique contre les inégalités sociales, Herbert Spencer renverse radicalement la perspective. Les inégalités sociales, la pauvreté, la misère et l'élimination des plus « faibles » sont au contraire considérées comme le moteur implacable de la perfectibilité humaine. Loi impitoyable du Progrès qui fera dire à Jacques Novicow, dans sa virulente *Critique du darwinisme social* que celui-ci peut être défini comme « la doctrine qui considère l'homicide collectif comme la cause du progrès du genre humain.<sup>1</sup> »

Dans l'époque victorienne obnubilée par le progrès scientifique et technique, le darwinisme social connaîtra un succès considérable. Il conforte les idéaux de la société anglaise bourgeoise qui y puise sa légitimité scientifique : « Le darwinisme social, observe André Pichot, rétablit une sorte de droit du sang, un droit du sang qui n'est plus une vague symbolique à la manière du « sang bleu » de l'aristocratie, mais une hérédité biologique au plein sens du terme.<sup>2</sup> » La sociologie darwiniste de Spencer va être pourtant progressivement frappée de discrédit. À partir de 1875, la conception de la perfectibilité basée sur le laisser-aller et le laisser-faire économique montre des signes d'affaiblissement. Crise économique, montée de la pauvreté, hausse de la délinquance, multiplication des maladies et des épidémies sont autant de conséquences de l'industrialisation et de l'urbanisation massives de la société. Autant de démentis également de la loi du Progrès systématisée par Spencer. À mille lieues de cet avenir radieux annoncé, la civilisation industrielle capitaliste révèle chaque jour davantage sa part d'ombre : « La foi en un progrès constant et déterminé par des lois de nature dans les années 1880, paraissait à beaucoup vaine et utopique. Le

---

<sup>1</sup> Jacques Novicow, *Critique du darwinisme social*, Paris, F. Alcan, 1910, p. 3.

<sup>2</sup> André Pichot, *op. cit.*, p. 83.

changement n'impliquait plus nécessairement le progrès.<sup>1</sup> » Devant ces répercussions sociales et sanitaires délétères, difficilement soutenables, l'État britannique, à l'encontre de la politique du « laisser-aller et laisser-faire » économique libéral, se fera ainsi de plus en plus interventionniste. Ce que ne manquera pas de déplorer Spencer. En 1884, dans son ouvrage *L'individu contre l'État*, il écrit, amèrement :

« M. Darwin a prouvé que la "sélection naturelle" jointe à une tendance à la variation et à l'hérédité des variations, était une des causes principales (mais non la seule cause, à ce que je crois) de cette évolution grâce à laquelle tous les êtres vivants, en commençant par les plus humbles ont atteint leur organisation actuelle et l'adaptation à leur mode d'existence. Cette vérité est devenue tellement familière que je dois m'excuser de la citer. Et cependant, chose étrange à dire, maintenant que cette vérité est admise par la plupart des gens éclairés, maintenant qu'ils sont pénétrés de l'influence bienfaisante de la perpétuation des plus capables à tel point qu'on devrait s'attendre à les voir hésiter avant d'en neutraliser les effets, maintenant plus qu'à aucune époque antérieure de l'histoire du monde, ils font tous leurs efforts pour favoriser la perpétuation des plus incapables.<sup>2</sup> »

À cette orientation politique s'éloignant de ses propres recommandations s'ajoute un discrédit scientifique des thèses biologiques et physiques que soutient Spencer : « Sa théorie d'un progrès naturel par accumulation des caractères acquis héréditaires était contestée par les théories weismanniennes. Et ses théories proprement physiques, basées sur la « persistance de la force » et l'atteinte d'un équilibre supérieur, étaient mises en échec par les nouvelles découvertes de la thermodynamique, en particulier par la notion d'entropie.<sup>3</sup> »

Pour l'ensemble de ses raisons, Herbert Spencer, d'un philosophe jouissant d'une notoriété intellectuelle considérable dans les années 1860 et 1870, finit par être complètement discrédité dans les décennies qui suivent : « Sa philosophie synthétique, dans une époque hantée par la crainte d'une décadence ou même pour certains par la certitude d'une décadence évidente, apparut

---

<sup>1</sup> Daniel Becquemont, « Herbert Spencer : progrès et décadence », *op. cit.*, p. 74.

<sup>2</sup> Herbert Spencer, *L'individu contre l'État*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>3</sup> Daniel Becquemont, *op. cit.*, p. 81.

à de nombreux intellectuels comme dépassée.<sup>1</sup> » Au point où Spencer se résoudra dans ses derniers écrits à nuancer son enthousiasme progressiste. Sans pour autant adhérer aux thèses sur la dégénérescence de l'espèce humaine qui feront bientôt florès, Spencer abandonnera l'idée d'un progrès mécanique et nécessaire pour envisager *a contrario* la possibilité de périodes de régression de l'humanité<sup>2</sup>.

L'évolutionnisme de Spencer et son laisser-faire libéral vont progressivement être supplantés par l'interventionnisme eugénique, hanté par la crainte d'une dégénérescence de l'espèce humaine. Opérer une sélection sociale pour soi-disant rétablir la sélection naturelle mise entre parenthèses dans la civilisation moderne, telle est l'idée qui, à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, sous-tend le projet eugéniste d'amélioration de l'espèce humaine, faisant de la perfectibilité humaine un pur programme biologique et médical.

### **3. L'EUGÉNISME OU L'AMÉLIORATION PAR LA SÉLECTION : FRANCIS GALTON**

« Quand on connaîtra bien les lois de l'hérédité, et leurs applications pratiques, on en transporterà les données à la race humaine elle-même ; on ne se contentera pas de perfectionner les pigeons où les lapins, on essayera de perfectionner les hommes. [...] On sera forcé d'en venir là, si l'on veut vraiment que l'homme fasse des progrès. »

Charles Richet

« Nous façonnons la vie de nos peuples et notre législation conformément aux verdicts de la génétique »

Manuel des Jeunesses hitlériennes

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> « Mon de point de vue est à peu près aussi pessimiste que celui que vous exprimez, écrit-il, en ce qui concerne au moins la condition de l'humanité à court terme ; mais, tout en maintenant que nous entrons maintenant dans une longue période de re-barbarisation à partir de laquelle une réaction peut être longue à venir [...] Si je pensais que les hommes devaient rester dans un futur éloigné tels qu'ils sont maintenant, j'envisagerais avec sérénité la disparition de toute la race. » Herbert Spencer cité in Daniel Becquemont, *op. cit.*, p. 88.

La volonté d'améliorer biologiquement l'espèce humaine en agissant sur la procréation par le biais d'une sélection des êtres humains à naître n'est pas une idée propre à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle. L'idée eugéniste, nous l'avons vu au premier chapitre, est déjà présente au 18<sup>ème</sup> siècle chez les Lumières scientifiques, les médecins et philosophes Vandermonde et Cabanis en sont les plus importants représentants. Si l'idée n'est en elle-même pas tout à fait nouvelle<sup>1</sup>, c'est néanmoins durant la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle que l'eugénisme est théorisé et systématisé en tant que tel pour acquérir, sous l'impulsion de son père fondateur Francis Galton (1822-1911), une véritable prétention scientifique. Avec le darwinisme social que nous venons d'aborder, l'eugénisme constitue la deuxième grande application à *la société* de la théorie de l'évolution de Charles Darwin.

La conception eugéniste de la perfectibilité humaine ne peut être comprise qu'au regard d'un double contexte, ainsi que le soulignent Catherine Bachelard-Jobard et Jean Gayon<sup>2</sup>. Un contexte scientifique, d'une part, dans la mesure où la volonté d'améliorer l'espèce humaine au moyen de la sélection suppose établie l'idée d'une *hérédité* des qualités humaines, aussi bien physiques que morales. Ce sera précisément la thèse soutenue par Francis Galton. Un contexte social, d'autre part, puisque jamais l'eugénisme n'aurait connu un tel engouement sans la hantise qui se développe à la fin de l'époque victorienne d'une *dégénérescence* de l'espèce humaine. Une crainte qui s'emparera de nombreux pays occidentaux au début du 20<sup>ème</sup> siècle pour constituer le terreau fertile à la mise en œuvre de politiques eugéniques. Car l'on ne peut parler de l'eugénisme, et ce sera l'objet de notre dernier point, sans évoquer les applications concrètes auquel il a donné lieu.

---

<sup>1</sup> L'idée eugéniste trouverait ses racines dans l'Antiquité. Platon aussi bien qu'Aristote soutiennent en effet l'idée d'une action sur la reproduction humaine afin d'« optimiser » l'espèce humaine. Cf. à ce sujet François-Xavier Avajon, *L'eugénisme de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Catherine Bachelard-Jobard, *L'eugénisme, la science et le droit*, Paris, PUF, 2001, p. 13-15.

<sup>2</sup> Catherine Bachelard-Jobard, *op. cit.*, p. 23 ; Jean Gayon, « Le mot eugénisme est-il encore d'actualité ? », in Jean Gayon et Daniel Jacobi, *L'éternel retour de l'eugénisme*, Paris, PUF, 2006, p. 127.

L'eugénisme n'est pour ainsi dire pas resté un vain mot. De nombreux pays occidentaux au début du 20<sup>ème</sup> siècle ont adopté une législation eugéniste contraignante. La conception eugéniste de la perfectibilité humaine atteindra jusqu'à l'échelle inhumaine de l'extermination de masse dans le régime nazi.

### *3.1. L'héritage naturel*<sup>1</sup>

C'est à Francis Galton, cousin de Charles Darwin, que l'on doit l'invention du mot eugénisme et la systématisation de l'idéologie « scientifique » en 1883, dans son ouvrage *Inquiries into human faculty and its development*<sup>2</sup>. Homme de science polyvalent, aussi bien géographe qu'anthropologue, météorologue que statisticien, Galton est profondément marqué par les travaux de son cousin Charles Darwin, dont la lecture de *L'Origine des espèces* lui procure un grand effet<sup>3</sup>. Francis Galton nourrit très tôt l'ambition de contribuer à l'amélioration de l'espèce humaine au moyen de l'établissement d'une sélection artificielle. Tout comme les penseurs scientifiques du 18<sup>ème</sup> siècle, Vandermonde et Cabanis, il part du constat de l'efficacité de la sélection opérée par les éleveurs sur les animaux et se demande pourquoi un tel projet ne pourrait pas s'appliquer à l'humain lui-même. L'idée est loin d'être saugrenue en cette seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle. Charles Darwin lui-même, dans *La filiation de l'homme* en 1871, s'étonne que l'on n'ait pas prêté une plus grande attention à un tel projet : « L'Homme, écrit-il, scrute avec un soin scrupuleux le caractère et le lignage de ses chevaux, de son bétail et de ses chiens avant de les accoupler ; mais lorsqu'il s'agit de son propre mariage, il prend rarement ou ne prend jamais un tel soin.<sup>4</sup> » Si Darwin rejette catégoriquement les perspectives du darwinisme social défendu par Herbert Spencer, il ne sera

---

<sup>1</sup> Nous reprenons ici le titre d'un ouvrage de Francis Galton, *Natural inheritance*, London, Macmillan, 1889.

<sup>2</sup> Francis Galton, *Inquiries into human faculty and its development*, London, Macmillan and Co, 1883.

<sup>3</sup> Forrest DW *Francis Galton: the life and work of a Victorian Genius*, Londres, Elek, 1974, p. 84.

<sup>4</sup> Charles Darwin, *La filiation de l'homme*, *op. cit.*, p. 739.

ainsi pas tout à fait insensible au projet eugéniste de son cousin, ainsi qu'en témoignent ces propos sans équivoques :

« Cependant il pourrait, à l'aide de la sélection, faire quelque chose non seulement pour la constitution et la structure corporelle de ses descendants, mais pour leurs qualités morales et intellectuelles. Les deux sexes devraient s'abstenir du mariage s'ils sont, à quelque degré sensible, inférieurs de corps et d'esprits ; mais ces espoirs sont d'Utopie et ils ne seront jamais réalisés, même partiellement, avant que les lois de l'hérédité ne soient entièrement connues. Quiconque aide à atteindre ce but rend un bon service.<sup>1</sup> »

Découvrir les lois de l'hérédité, tel est le but que se propose précisément d'atteindre Francis Galton. L'amélioration de la condition humaine par le biais d'une action sur la reproduction suppose en effet, attestée scientifiquement, que les principales qualités humaines s'enracinent dans notre biologie et qu'elles se transmettent et s'héritent génétiquement. Le concept d'hérédité est donc absolument déterminant dans la systématisation de l'idéologie eugéniste, ainsi que le souligne Jean Gayon : « Le passage de l'idée à l'idéologie eugéniste est incompréhensible si l'on méconnaît l'irruption du concept d'hérédité dans la science, la médecine, et plus généralement la culture du 19<sup>ème</sup> siècle.<sup>2</sup> »

Par le biais des sciences statistiques, les premiers travaux de Francis Galton sont consacrés à démontrer l'hérédité du « génie humain », c'est-à-dire le caractère transmissible non seulement des capacités physiques des individus, mais plus encore des aptitudes intellectuelles et des traits de la personnalité : « The power of man over animal life, in producing whatever varieties of form he pleases, is enormously great. It would seem as though the physical structure of futures generations was almost as plastic as clay, under the control of the breeder's will. It is my desire to

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 739.

<sup>2</sup> Jean Gayon, « Le mot eugénisme est-il encore d'actualité ? », *op. cit.*, p. 129.

show [...] that mental equalities are equally under control.<sup>1</sup> » L'idée d'établir une telle corrélation est loin d'être évidente, « mais il ne faut pas oublier, rappelle à ce sujet Catherine Bachelard-Jobard à la suite de Pierre Thuillier, que Galton est un membre de l'élite anglaise, un grand bourgeois apparenté à Érasme et Darwin ; il lui est donc facile d'admettre l'hérédité du génie.<sup>2</sup> » Exposées une première fois dans un article publié en 1865 dans le *Macmillan's Magazine*<sup>3</sup>, les conclusions scientifiques de Galton font l'objet en 1869 de la publication de son ouvrage *Hereditary Genius : an inquiry into its laws and conséquences*<sup>4</sup>. L'ouvrage synthétise les fruits d'une étude menée auprès de trois cents familles d'hommes éminents (juges, ingénieurs, scientifiques...), pour lesquels Galton a tenté d'établir les filiations biologiques du génie. Si Galton n'exclut pas complètement les variations que l'environnement social et culturel peut imprimer sur chaque individu, il défend toutefois la thèse de la prédominance des facteurs biologiques : « I find that talent is transmitted by inheritance in a very remarkable degree.<sup>5</sup> »

Ces recherches sur l'hérédité confortant ses présupposés quant à la transmissibilité non seulement des caractéristiques physiques, mais plus encore des facultés morales et intellectuelles, Galton entrevoit plus concrètement la possibilité d'améliorer l'espèce humaine biologiquement, au moyen d'une action sur la reproduction :

« Quand j'eus compris que l'hérédité des qualités mentales, sur lesquelles j'avais fait mes recherches, était réelle et que l'hérédité était un moyen de développer les qualités humaines beaucoup plus puissant que le milieu, je désirais développer l'échelle des qualités dans des sens différents, en vue d'établir dans quelle mesure

---

<sup>1</sup> Francis Galton, « Hereditary talent and character », *Macmillan's Magazine*, 12, 1865, p. 157.

<sup>2</sup> Catherine Bachelard-Jobard, *L'engénisme, la science et le droit*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>3</sup> Francis Galton, « Hereditary talent and character », *Macmillan's Magazine*, 12, 1865, p. 155-166, 318-327.

<sup>4</sup> Francis Galton, *Hereditary Genius : an inquiry into its laws and conséquences*, *New York, Macmillan, 1892*. En ligne : <http://galton.org/books/hereditary-genius/text/pdf/galton-1869-genius-v3.pdf>

<sup>5</sup> Francis Galton, « Hereditary talent and character », *op. cit.*, p. 157.

l'enfantement, tout au moins théoriquement, pouvait modifier la race humaine. Une nouvelle race pouvait être créée, possédant en moyenne un degré de qualité égal à celui rencontré jusqu'ici dans des cas exceptionnels.<sup>1</sup> »

Abandonnant le terme *viriculture* par lequel il désigne dans ses premiers écrits ce projet d'« amélioration du cheptel humain » selon sa propre expression, Galton propose en 1883, dans son ouvrage *Inquiries into human faculty and its development*<sup>2</sup>, le terme d'*eugénisme* :

« We greatly want a brief word to express the science of improving stock, which is by no means confined to questions of judicious mating, but which, especially in the case of man, takes cognisance of all influences that tend in however remote a degree to give to the more suitable races or strains of blood a better chance of prevailing speedily over the less suitable than they otherwise would have had. The word eugenics would sufficiently express the idea ; it is at least a neater word and a more generalised one than viriculture, which I once ventured to use.<sup>3</sup> »

Sur le modèle de la sélection animale et du croisement des espèces, l'idée est bien ici de favoriser chez les êtres humains des « mariages judicieux » qui permettront à long terme l'amélioration de la race humaine<sup>4</sup>.

Si l'on doit à Galton d'avoir posé les bases intellectuelles de l'eugénisme, jamais cette conception *bétaillère* de la perfectibilité humaine n'aurait toutefois connu un tel succès sans des motivations d'ordre sociales et idéologiques plus profondes. Comme le souligne à cet égard Jean Gayon : « Les bases intellectuelles de l'eugénisme sont une chose. Les motifs pour lesquels il est devenu populaire en sont une autre. Si l'eugénisme est devenu populaire, c'est parce qu'il a rencontré des inquiétudes, mais aussi des aspirations sociales profondes dans les sociétés

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 319-320

<sup>2</sup> Francis Galton, *Inquiries into human faculty and its development*, *op. cit.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>4</sup> Dès l'introduction de *Hereditary Genius*, Galton annonce la couleur : « I propose to show in this book that a man's natural abilities are derived by inheritance, under exactly the same limitations as are the form and physical features of the whole organic world. Consequently, as it is easy, notwithstanding those limitations, to obtain by careful selection a permanent breed of dogs or horses gifted with peculiar powers of running, or of doing anything else, so it would be quite practicable to produce a highly-gifted race of men by judicious marriages during several consecutive generations. » Francis Galton, *Hereditary Genius*, *op. cit.*, p. 2.

européennes de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle.<sup>1</sup> » Le succès de l'eugénisme est en effet étroitement lié à la formation durant la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle d'une nouvelle crainte, la crainte d'une *dégénérescence* de l'espèce humaine.

### 3.2. *Le spectre de la dégénérescence*

Comme le remarque le philosophe Jean-Paul Thomas, on ne peut comprendre l'eugénisme sans évoquer « l'obsession de la décadence » ou de la dégénérescence qui l'habite<sup>2</sup>. L'ouvrage du biologiste Ray Lankester, *Degeneration. A new chapter in darwinism*, publié en 1880, illustre très bien cette thèse d'une dégénérescence possible de l'espèce humaine qui gagne peu à peu les esprits :

« En ce qui nous concerne, nous races blanches d'Europe, la possibilité de dégénérescence semble envisageable. En accord avec une acceptation tacite du progrès universel – optimisme irraisonné – nous avons pris l'habitude de nous considérer comme progressant nécessairement, comme ayant atteint une condition plus élevée et plus complexe que celle qu'avaient atteinte nos ancêtres, et comme destinés à progresser. D'autre part, il faut nous rappeler que nous sommes tout autant sujets aux lois générales d'évolution, et sommes tout autant susceptibles de dégénérer que de progresser.<sup>3</sup> »

Il ne faut cependant pas se méprendre sur le sens que revêt cette idée de dégénérescence. Elle n'a strictement rien à voir avec les discours décadentistes et réactionnaires qui, par nostalgie de l'ordre ancien, considèrent le monde industriel moderne comme l'incarnation de la décadence<sup>4</sup>. Loin de renvoyer à une quelconque nostalgie pour un ordre ancien, prémoderne, les discours sur la dégénérescence qui sous-tendent l'eugénisme sont plutôt à situer dans la continuité idéologique des thèses du 18<sup>ème</sup> siècle soutenues aussi bien par Vandermonde ou Cabanis, c'est-à-dire des

---

<sup>1</sup> Jean Gayon, « Le mot eugénisme est-il encore d'actualité ? », *op. cit.*, p. 131.

<sup>2</sup> Jean-Paul Thomas, *Les fondements de l'eugénisme*, Paris, PUF, 1995.

<sup>3</sup> Ray Lankester cite in Daniel Becquemont, *op. cit.*, p. 78.

<sup>4</sup> C'est ce type de discours, souligne André Pichot que, dans la continuité des contre-révolutionnaires, l'on retrouve par exemple chez un penseur comme le Comte de Gobineau : « Le déclin et la dégénérescence chez Gobineau, comme chez les penseurs romantiques du même style, ressortissent d'abord et avant tout à la nostalgie de l'Ancien Régime, au refus des Lumières et de la Révolution. Ces auteurs se réfugient dans l'idée d'un passé mythique où tout aurait été magnifique, un ordre merveilleux désormais détruit au profit de la société bourgeoise et industrielle. » André Pichot, *La société pure, de Darwin à Hitler*, *op. cit.*, p. 161.

penseurs des Lumières, acquis à la cause du progrès scientifique et technique. Car les discours sur la dégénérescence qui fleurissent dès le tournant du 19<sup>ème</sup> siècle ne s'opposent nullement à l'idéologie scientiste du progrès et à la civilisation industrielle moderne. Ils en sont au contraire le support idéologique.

En convoquant une explication d'ordre biologique, ces discours permettent d'exempter la civilisation industrielle de ses propres maux et de maintenir la bourgeoisie en place. La société industrielle moderne, à travers l'urbanisation et la prolétarisation massives, révèle en effet chaque jour un peu plus sa part d'ombre, entraînant misère sociale et sanitaire :

« Les conséquences ont suivi ; elles sont apparues progressivement, pour devenir de plus en plus dramatiques. Pour ce qui nous intéresse ici, la principale de ses conséquences est la multiplication de tous les maux inhérents à ce genre de situation : maladies contagieuses (tuberculose, syphilis, choléra, etc.), alcoolisme, prostitution, maladies mentales, criminalité, etc. Multiplication sans doute en partie fantasmatique : ces maladies et troubles devenaient plus visibles en raison de leur concentration dans les villes. Mais multiplication bien réelle aussi, car ces villes étaient sales et malsaines à tout point de vue. Les conditions de vie y étaient misérables, et il en résultait une morbidité et une mortalité élevées, supérieures à celles de la campagne. Multiplication bien réelle aussi parce que les conditions de travail dans l'industrie étaient souvent abominables.<sup>1</sup> »

Cette dégradation des conditions de vie sociale aurait dû conduire à remettre en question l'idéologie productiviste et progressiste de la civilisation industrielle. Mais c'était alors remettre en question les intérêts de la bourgeoisie en place. Au lieu d'invoquer des causes sociales, on mobilisera ainsi un discours biologisant permettant d'exempter la civilisation industrielle de toute responsabilité, comme le souligne très bien André Pichot : « On a cependant préféré invoquer une « dégénérescence » de l'humanité, et spécialement des classes pauvres, car ainsi on masquait ces causes sociales et on dédouanait la civilisation industrielle de ses responsabilités en la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 164.

matière. Cette civilisation étant censée représenter le progrès, on ne pouvait lui imputer ces maux, ce sera donc vers la biologie et la médecine qu'on se tournera.<sup>1</sup> »

L'eugénisme théorisé par Francis Galton et basé sur le principe de l'hérédité aussi bien des facteurs physiques qu'intellectuels et sociaux trouve ainsi dans le spectre de la dégénérescence et le darwinisme la légitimation toute désignée de son projet : « le darwinisme va fournir l'explication dont avait besoin cette idéologie biologico-médicale : la multiplication des maladies, des troubles comportementaux et psychiques, tout cela est dû non pas aux conditions sociales, mais à une dégénérescence biologique causée par la suppression de la sélection naturelle dans les sociétés humaines.<sup>2</sup> » Comme pour les tenants du darwinisme social, les partisans de l'eugénisme estiment que tout se joue dans le principe de la sélection naturelle identifié par Darwin, principe qui s'applique aussi bien selon eux aux animaux qu'aux êtres humains. En revanche, contrairement aux darwinistes sociaux, les eugénistes estiment que l'on ne saurait laisser-aller et laisser-faire cette sélection, précisément parce qu'elle n'a plus cours dans les sociétés occidentales modernes en raison d'un ensemble de facteurs inhérents à la vie sociale moderne. Comme le résume l'eugéniste Charles Richet : « Chez les sauvages, il y a une sélection naturelle, tandis que dans les sociétés civilisées la sélection ne s'exerce pas.<sup>3</sup> » Rien ne sert dès lors de vouloir laisser aller et laisser faire un processus qui n'est plus. Il s'agit au contraire pour les eugénistes de mettre en place de manière volontariste et interventionniste une *sélection sociale* ou *artificielle* capable de suppléer à la disqualification dans les sociétés humaines de la sélection naturelle. Au « laisser mourir » prôné par le darwinisme social répond ainsi l'« empêcher de naître » des partisans de l'eugénisme, qui finira en « faire mourir ». Ce n'est autrement dit pas en supprimant les aides sociales aux pauvres,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>3</sup> Charles Richet cité in Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 251.

en les laissant mourir, que la civilisation progressera, mais en les empêchant plus radicalement de naître et de se reproduire. Prix Nobel en 1913, Charles Richet a parfaitement résumé dans son ouvrage *La sélection humaine* l'optique eugéniste et raciste qui s'impose au début du 20<sup>ème</sup> siècle dans nombre de pays européens :

« Laissons la sélection naturelle, et ayons le courage de faire une sélection sociale, plus rapide, plus efficace que la sélection naturelle. De même que l'homme a pu perfectionner des espèces animales, de même il pourra, s'il veut s'en donner la peine, perfectionner sa propre espèce. [...] Lorsqu'il s'agira de la race jaune, et, à plus forte raison, de la race noire, pour conserver, et surtout pour augmenter notre puissance mentale, il faudra pratiquer non plus la sélection individuelle, comme avec nos frères les Blancs, mais la sélection spécifique, en écartant résolument tout mélange avec les races inférieures. [...] Après l'élimination des races inférieures, le premier pas dans la voie de la sélection, c'est l'élimination des anormaux. [...] La sélection ne sera efficace que si elle est sévère, et la sévérité, c'est l'élimination des mauvais. Or les mauvais ne vont pas disparaître de leur plein gré : il faudra donc une autorité pour les éliminer de la société.<sup>1</sup> »

Cette conception eugéniste de la perfectibilité humaine rencontre dès le début du 20<sup>ème</sup> siècle des échos législatifs dans nombre de pays occidentaux.

### *3.3. L'eugénisme en action*

De nombreuses associations eugénistes naissent au début du 20<sup>ème</sup> siècle, aussi bien en Europe qu'en Amérique du Nord. Le premier congrès international d'eugénisme se tient en 1912 à Londres. D'une idéologie, l'eugénisme se transforme progressivement en pratique avec la mise en place d'une législation eugéniste dans de nombreux de pays. Contrairement à ce que l'on pense généralement, l'eugénisme n'est en effet pas le seul fait du régime nazi. Les premières mesures eugénistes sont adoptées dans des pays parfaitement démocratiques, au premier rang desquels les États-Unis. Les lois eugénistes adoptées relèveront essentiellement de l'eugénisme négatif, dont la finalité est d'empêcher la reproduction des individus jugés indésirables, par contraste avec

---

<sup>1</sup> Charles Richet cité in Catherine Bachelard-Jobard, *op. cit.*, p. 45.

l'eugénisme positif qui vise au contraire à favoriser la reproduction des individus jugés désirables. Parmi les principales mesures mises en œuvre, on compte la restriction de l'immigration, l'internement des « anormaux », le contrôle de la reproduction par des mesures d'encadrement des mariages, mais aussi et surtout par la *stérilisation*<sup>1</sup> et, enfin, l'euthanasie.

Berceau de l'idéologie eugéniste, l'Angleterre n'adoptera aucune loi eugéniste en tant que telle. Exceptée « la loi sur l'examen prénuptial, promulguée sous le régime de Vichy en 1942 », note Jean Gayon, la France ne connaîtra elle non plus pas de législation eugéniste<sup>2</sup>. La prégnance des théories de Lamarck sur celles de Darwin a manifestement contribué à ce rejet français : « Selon la tradition lamarckienne, la volonté d'améliorer la race humaine passe avant tout par l'amélioration des conditions de vie. Ainsi, dans cet esprit, modifier l'environnement doit à terme améliorer la qualité de l'homme à venir.<sup>3</sup> » C'est aux États-Unis que l'eugénisme connaît ses premiers échos législatifs. En 1907, L'Indiana adopte une première loi sur la stérilisation et sera suivi par une trentaine d'autres États. Au total, on estime qu'environ 50 000 personnes (alcooliques, criminels, malades mentaux principalement) ont été stérilisées aux États-Unis entre 1907 et 1949<sup>4</sup>. Après les États-Unis, de nombreux pays européens adoptent à partir des années 20 des mesures eugénistes comme la Suisse, le Danemark, l'Allemagne, la Suède, la Norvège ou encore la Finlande. Les difficultés d'après-guerre et surtout la crise économique de 1929 ont précipité, souligne André Pichot, l'instauration de telles lois<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Celle-ci a très tôt suscité un grand enthousiasme chez les eugénistes, souligne Bachelard-Jobard, entraînant un grand nombre de pays occidentaux, principalement les États-Unis et les pays d'Europe du Nord et, bien entendu, l'Allemagne nazie, à légiférer à son propos. Voir Catherine Bachelard-Jobard, *op. cit.*, p. 57.

<sup>2</sup> Jean Gayon, *op. cit.*, p. 133.

<sup>3</sup> Bachelard Jobard, *op. cit.*, p. 57.

<sup>4</sup> Jean Gayon, *op. cit.*, p. 133.

<sup>5</sup> André Pichot, *op. cit.*, p. 218.

C'est en Allemagne, sous le régime nazi, que l'eugénisme connaît comme on sait ses plus tragiques applications. Un constat s'impose néanmoins d'emblée : l'eugénisme en Allemagne « ne commence pas avec le III<sup>e</sup> Reich, mais dès le début du siècle, comme dans toute l'Europe et les États-Unis. » Le régime nazi reprend des mesures eugénistes déjà existantes qu'il radicalisera : « La législation adoptée par les nazis se place donc dans la continuité du mouvement eugénique allemand, lequel avait également préparé la population à accepter l'idée que certaines vies ne valent pas la peine d'être vécues.<sup>1</sup> » Initialement conçu comme dans l'ensemble des autres pays pour éradiquer les maladies, l'eugénisme sera adapté au programme et à l'idéologie raciste et antisémite du nazisme. Entre 1934 et 1945, environ 400 000 individus sont stérilisés. L'opération *Euthanasie* menée entre 1939 et 1941 conduit au meurtre de près de 70 000 malades mentaux, jusqu'à ce que Hitler ordonne finalement l'extermination de toutes « les personnes « indésirables » (malades mentaux, juifs, tziganes) dans les camps de concentration<sup>2</sup> », conduisant l'eugénisme au génocide, avec, souligne Catherine Bachelard-Jobard, « la participation des institutions médicales et le silence des juristes<sup>3</sup> ».

\*\*\*

Les fantasmes d'une société pure et d'un homme nouveau, du darwinisme social à l'eugénisme, consacrent le renversement antihumaniste de l'idée de perfectibilité humaine. Un renversement

---

<sup>1</sup> Catherine Bachelard-Jobard, *op. cit.*, p. 64.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 79. Bien que le régime nazi ait principalement mis en œuvre un eugénisme négatif, on compte plusieurs pratiques d'eugénisme positif, destinées à assurer la pérennité et l'amélioration de la race aryenne. C'est dans cette optique que sont créées dès 1936, à l'initiative d'Heinrich Himmler, les « *Lebensborn* » (« fontaines de vie »), cliniques visant à faire naître des enfants dont les parents ont été sélectionnés pour leur qualité biologique, enfants qui leur sont soutirés pour être pris en charge par l'État. On se reportera à ce sujet aux ouvrages suivants : Marc Hillel, *Au nom de la race*, Paris, Fayard, 1975 ; Catrine Clay & Michael Leapman: *Master race: the Lebensborn experiment in Nazi Germany*, Hodder & Stoughton, 1995 ; Boris Thioly: *Lebensborn. La fabrique des enfants parfaits. Enquête sur ces Français nés dans les maternités SS*, Paris, Flammarion, 2012.

qui est le produit du cadre scientifique et évolutionniste dans lequel l'idée de perfectibilité est saisie à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, suite à la publication de *L'Origine des espèces* de Darwin, et en rupture complète avec les idéaux humanistes des Lumières. C'est dans un premier temps le darwinisme social de Spencer qui s'est imposé. Étendant à l'ensemble de la société les présupposés de la théorie de l'évolution au moyen de la sélection naturelle découverte par Darwin, la conception biologisante de la perfectibilité soutenue par Spencer a servi le libéralisme économique le plus cruel, légitimant les idéaux de la bourgeoisie anglaise de son époque. Peu à peu décrédibilisé devant l'ampleur des répercussions délétères du monde industriel et économique moderne, le darwinisme social est tombé en désuétude pour être supplanté par l'eugénisme, tel que théorisé en 1883 par Francis Galton. Postulant que la sélection naturelle n'est plus active dans les civilisations modernes, les partisans de l'eugénisme militent en faveur de l'instauration d'une sélection artificielle capable de discriminer les personnes désirables qui pourront se reproduire de celles indésirables dont il faudra empêcher coûte que coûte la perpétuation. Cette conception eugéniste de la perfectibilité a nous l'avons vu trouvé un large écho juridique et politique dans nombre de pays occidentaux au début du 20<sup>ème</sup> siècle. Le régime nazi a poussé à son comble la conception scientifique de la perfectibilité selon un modèle entièrement biologisé et raciste de l'être humain et de la société dont le *Manuel des Jeunesses hitlériennes* résume l'esprit : « Nous façonnons la vie de nos peuples et notre législation conformément aux verdicts de la génétique<sup>1</sup> ». L'eugénisme conduira à l'extermination de masse.

---

<sup>1</sup> Manuel des Jeunesses hitlériennes cité in Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris, Le Seuil, 1972, p.76.

## CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

**D**E sa naissance au sein de la philosophie des Lumières jusqu'à sa négation dans l'antihumanisme de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, nous avons dans cette première partie retracé l'itinéraire intellectuel de l'idéal de la perfectibilité humaine afin de remettre historiquement en perspective la période contemporaine et l'aspiration à un humain amélioré, que nous allons aborder dans la seconde partie de cette étude. Récapitulons brièvement le chemin parcouru jusqu'ici, avant d'analyser plus précisément le renversement posthumaniste que connaît l'idée de perfectibilité de la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle à nos jours.

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, la conception humaniste de la perfectibilité formulée par Jean-Jacques Rousseau institue l'indétermination et le libre arbitre fondamental de l'être humain. À la différence des animaux, l'être humain est, d'après Rousseau et les Lumières, un être perfectible parce qu'essentiellement autonome et capable d'agir réflexivement sur lui-même et sur le monde. Cette représentation de l'être humain nourrit une conception sociale et politique de la perfectibilité, par contraste avec les représentations cosmologiques et religieuses prémodernes. La perfectibilité humaine dans l'humanisme des Lumières réside dans l'amélioration globale des conditions de vie sociale, projet qui sous-tend l'imaginaire démocratique moderne. Ce projet humaniste connaît une distorsion importante au début du 19<sup>ème</sup> siècle, nous l'avons vu au second chapitre. D'Auguste Comte à Karl Marx, c'est une conception scientiste et naturalisante de la perfectibilité qui l'emporte. La quête politique de la perfectibilité est ici supplantée par un véritable culte scientiste du Progrès. Un progrès naturel et immuable censé régir scientifiquement les sociétés humaines pour les conduire à une fin heureuse de l'histoire humaine, symbolisée par une société entièrement *rationnelle* grâce à la maîtrise scientifique et technique. Cette dépolitisation de la

perfectibilité – l'être humain n'étant dans cette conception naturalisante plus du tout maître de son destin social et politique – sera encore davantage accentuée dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, à la faveur d'une biologisation de l'être humain et de la société. Nous l'avons vu dans le troisième chapitre, la perfectibilité se réduit, du darwinisme social à l'eugénisme, à un projet biologique, excluant toute dimension éthique, morale et politique. En vertu du principe de la sélection naturelle identifié par Darwin, Spencer puis Galton imposent une conception *bétaillière* de la perfectibilité humaine radicalement antihumaniste – conception qui rendra possible l'extermination de masse opérée par le régime nazi.

Ce dévoiement scientiste de la perfectibilité humaine constitue l'impensé majeur de la société contemporaine de l'amélioration. La conception de la perfectibilité humaine qui voit en effet le jour au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle, nous allons le voir dans la prochaine partie, loin de remettre en cause ce détournement antihumaniste va en effet plutôt le refouler pour approfondir la rupture à l'endroit de la culture humaniste et politique des Lumières. À l'idée d'améliorer la société va se substituer, dans une perspective résolument adaptative et technoscientifique, le projet d'améliorer l'être humain lui-même. Changer technoscientifiquement l'être humain plutôt que changer politiquement le monde, tel le ressort du nouveau régime de perfectibilité qui voit le jour durant l'après-guerre et qui fonde la société contemporaine de l'amélioration.

## **PARTIE II**

### **LA SOCIÉTÉ DE L'AMÉLIORATION**

*Le renversement posthumaniste de la perfectibilité humaine*

## INTRODUCTION DE LA DEUXIÈME PARTIE

« Vous demandez : *Comment redonner un sens au mot « Humanisme »* ? Cette question ne présuppose pas seulement que vous voulez maintenir le mot « Humanisme » ; elle contient encore l'aveu qu'il a perdu son sens. »

Martin Heidegger

« On désire une nouvelle espèce, parce que celle que nous sommes est devenue insupportable. La plupart le disent ; après Auschwitz et Hiroshima, on ne peut pas vouloir que l'avenir ait encore le visage de l'homme. Donc, tout ce qu'on peut essayer de faire, c'est de mettre en place les conditions de l'avènement d'une nouvelle espèce. »

Jean-Michel Besnier

**L**E traumatisme collectif consécutif à l'expérience totalitaire constitue un point tournant dans l'histoire de la civilisation occidentale et dans la manière dont l'idée de perfectibilité humaine est repensée dans la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle. L'idée d'une loi naturelle du Progrès conduisant de manière irrésistible les sociétés à un avenir radieux semble définitivement discréditée. Comment entretenir une telle croyance alors même que la société a sombré dans la barbarie la plus horrible ? Si l'on a plus confiance en un Progrès naturel de l'histoire, reste que le dévoiement scientiste de la perfectibilité opéré tout au long du 19<sup>ème</sup> siècle en ressortira paradoxalement presque indemne. Que la modernité rationnelle technoscientifique ait pu être responsable d'une telle barbarie<sup>1</sup>, tel est le grand impensé sur lequel se fonde la société de l'amélioration. Tout se passe en effet comme si l'expérience totalitaire avait ravivé ce pessimisme moral et politique du début du 19<sup>ème</sup> siècle, consécutif à la terreur révolutionnaire. La perte de

---

<sup>1</sup> Voir Zygmunt Bauman, *Modernité et Holocauste*, Paris, La Fabrique, 2002.

confiance en l'être humain consécutive à l'expérience totalitaire conduira à une survalorisation de la rationalité technoscientifique plutôt qu'à sa remise en cause.

Le renversement de la conception humaniste de la perfectibilité initiée au 19<sup>ème</sup> siècle va ainsi se poursuivre tout au long du 20<sup>ème</sup> siècle. Ce renversement va néanmoins emprunter un chemin singulièrement différent de celui qui a prévalu au siècle précédent. Fût-elle pensée en termes antihumanistes, l'idée de perfectibilité a en effet toujours visé, des Lumières au début du 20<sup>ème</sup> siècle, à l'amélioration de la société. Or la nouvelle conception de la perfectibilité qui se profile au lendemain de la Seconde Guerre mondiale ne va plus tant consister en une amélioration de la société qu'en une amélioration de l'être humain et de la vie en elle-même. À la réduction inhumaine de l'être humain à la *vie nue*<sup>1</sup>, c'est-à-dire à la pure animalité biologique, qui sous-tendait le modèle *antihumaniste*, va se substituer, dans une perspective résolument *posthumaniste*, la volonté de penser l'être humain en dehors ou dans le rejet de toute condition vivante et corporelle. Celle-ci conduira comme on va le voir dans cette deuxième partie à la promotion d'un modèle de perfectibilité visant non plus à conformer ou à plier la société et la population à un modèle *biologique* mais à soustraire et à arracher l'être humain à toute condition humaine terrestre, selon un modèle *biotechnologique*.

Changer l'être humain plutôt que changer le monde, tel est le ressort du nouveau régime de perfectibilité qui fonde la *société de l'amélioration* contemporaine et dont nous allons suivre pas à pas

---

<sup>1</sup> « Les tortionnaires et les régimes totalitaires le savent bien : pour dominer, soumettre et anéantir l'homme, il faut le réduire à son corps, l'attacher à ses besoins, empêcher que la pensée puisse émerger. La douleur extrême, la fatigue, la faim, le manque de sommeil affaiblissent non seulement le corps, mais l'homme dans sa totalité. Le corps martyrisé prend le dessus et s'impose. Rien d'autre n'existe. Seule la souffrance corporelle compte. C'est l'expérience des prisonniers des camps de concentration. C'est l'expérience tragique de la *Shoah*. » Michela Marzano, *Philosophie du corps*, Paris, PUF, 2007, p. 92.

dans cette seconde partie le déploiement, de son berceau cybernétique d'après-guerre jusqu'à son accomplissement dans l'imaginaire contemporain de l'humain augmenté. Le chapitre qui ouvre ce second volet de notre étude, *L'avènement de l'homme machine*, revient sur les racines notamment cybernétiques de ce renversement au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. L'idée de perfectibilité est saisie ici sur fond d'une conception informationnelle et adaptative de l'être humain et de son évolution. Conception qui inspire un modèle de perfectibilité axé sur l'adaptabilité technoscientifique de l'être humain lui-même et particulièrement de son corps. Nous verrons comment cette conception posthumaniste de la perfectibilité imprègne la pensée de Pierre Teilhard de Chardin et d'André Leroi-Gourhan, nonobstant les différences essentielles qui les séparent. Au chapitre suivant, *L'horizon (dé)constructiviste postmoderne*, nous explorerons la progression de cette conception désincarnée et dépolitisée de la perfectibilité en abordant l'univers constructiviste de la philosophie dite « postmoderne », à travers les écrits de Donna Haraway, Bruno Latour, Michael Hardt et Antonio Negri ainsi que Peter Sloterdijk. Le dernier chapitre, *Devenir plus qu'humain ?*, abordera enfin l'idéologie contemporaine du transhumanisme qui pousse à son comble le modèle informationnel et désincarné de la perfectibilité humaine initié au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle, en promulguant le dépassement biotechnologique complet de la condition humaine vivante et terrestre. Nous y analyserons également de façon critique les réponses bioéthiques aujourd'hui formulées pour répondre aux enjeux contemporains d'un *humain augmenté* par les avancées technoscientifiques et biomédicales.

## CHAPITRE 4

### L'AVÈNEMENT DE L'HOMME MACHINE

« Concluons donc hardiment que l'homme est une machine. »

Julien Offray de La Mettrie

« Le danger dans le passé était que les hommes deviennent des esclaves. Le danger dans le futur est qu'ils deviennent des robots. »

Erich Fromm

**L**E renversement posthumaniste de la perfectibilité est indissociable de la révolution scientifique instituée par la cybernétique, cette science du contrôle et de la communication fondée à la fin des années 1940 par le mathématicien américain Norbert Wiener<sup>1</sup>. Aussi abstrait qu'il puisse paraître, le paradigme cybernétique, avec ses notions centrales d'entropie, d'information et de rétroaction, véhicule une conception informationnelle de l'être humain et du monde dont l'érosion des frontières entre l'humain, le vivant et la machine constitue l'un des traits marquants – nous allons le voir en nous appuyant notamment sur les travaux de la sociologue Céline Lafontaine<sup>2</sup>. Dans une période meurtrie par l'expérience totalitaire où la neutralité technoscientifique s'avèrera plus rassurante que l'engagement politique humaniste, la cybernétique va nourrir un modèle de perfectibilité axé sur l'adaptabilité technoscientifique de l'être humain. C'est en effet l'être humain lui-même, considéré comme une machine imparfaite, qu'il s'agit dans la logique cybernétique de perfectionner et de rehausser technoscientifiquement. À cet égard, la

---

<sup>1</sup> Norbert Wiener, *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*, Cambridge, The MIT Press, 1948.

<sup>2</sup> Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Le Seuil, 2004.

cybernétique peut être considérée comme la matrice de la représentation *posthumaniste*<sup>1</sup> de la perfectibilité qui prévaut aujourd'hui.

Cette représentation cybernétique de la perfectibilité humaine se répercutera sur la pensée de plusieurs auteurs en sciences humaines<sup>2</sup>. La pensée pour le moins atypique du paléontologue et moine jésuite Teilhard de Chardin en est un bon exemple. Ainsi que le souligne Jacques Monod, dans *Le hasard et la nécessité* : « La philosophie biologique de Teilhard de Chardin ne mériterait pas qu'on s'y arrête, n'était le surprenant succès qu'elle a rencontré jusque dans les milieux scientifiques.<sup>3</sup> » Encore imprégnée de la perspective évolutionniste du 19<sup>ème</sup> siècle, l'œuvre du moine paléontologue véhicule une représentation de l'évolution et de la perfectibilité associées à un long processus de complexification et de spiritualisation croissantes. Cette représentation informationnelle de l'évolution humaine marquée au sceau du paradigme cybernétique conduit Teilhard de Chardin à promouvoir une conception résolument désincarnée de la perfectibilité humaine comme l'illustre son ambition prophétique de faire advenir un être *ultra-humain*.

Ami de Teilhard de Chardin, le paléontologue et anthropologue André Leroi-Gourhan a développé une œuvre considérable traitant de la question de la genèse et de l'évolution humaine en lien particulièrement avec la technique, dont on ne mesure pas toute l'influence qu'elle a exercée sur la pensée philosophique française. Nous présenterons de manière synthétique dans le dernier point de ce chapitre sa théorie de l'*extériorisation technique* qui n'est pas sans nourrir elle aussi, sur l'un de ses versants théoriques du moins, une représentation adaptative et désincarnée de l'évolution humaine, en vertu de laquelle l'être humain est progressivement dépossédé de ses

---

<sup>1</sup> Céline Lafontaine, « La cybernétique matrice du posthumanisme », *Cités*, n 4, 2000, p. 59-71.

<sup>2</sup> Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique*, *op. cit.*

<sup>3</sup> Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

qualités organiques. C'est à terme la question de l'adaptation du corps humain, autrement dit la question du perfectionnement « biotechnologique » de l'humain, qui se pose ici aussi au bout du compte.

### **1. LA MATRICE CYBERNÉTIQUE : NORBERT WIENER**

« Le cybernanthrope déplore la faiblesse humaine et ses faiblesses. Il connaît ses imperfections. L'humain, la qualité humaine, il les désavoue. Il disqualifie l'humanisme, en pensée et en action. »

Henri Lefebvre

Si son nom ne dit peut-être plus grand-chose aujourd'hui, la « cybernétique » a pourtant contribué à façonner en profondeur notre paysage intellectuel et social contemporain. Telle est la thèse soutenue par la sociologue Céline Lafontaine pour qui « l'ampleur du séisme philosophique et épistémologique qu'elle a provoqué au cœur de la culture occidentale autorise qu'on assimile métaphoriquement la cybernétique à une seconde Renaissance »<sup>1</sup>. De fait, c'est clairement dans l'esprit d'une *nouvelle Renaissance* et d'un *nouvel humanisme* que les promoteurs du paradigme cybernétique ont le sentiment d'œuvrer au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle<sup>2</sup>. Pas un domaine n'échappera au paradigme s'enthousiasme en 1961 le président de l'Association internationale de cybernétique Georges Boulanger<sup>3</sup>. À l'image de la révolution scientifique du 17<sup>ème</sup> siècle, la science nouvelle forgée par le mathématicien Norbert Wiener (1894-1964), qualifié de « Newton du 20<sup>ème</sup> siècle », paraîtra enfin fournir les clés d'un savoir permettant une amélioration globale de la condition humaine dans un monde encore meurtri par les atrocités de la Seconde Guerre mondiale. Ainsi que nous allons le voir, le paradigme cybernétique, fondé sur une indifférenciation ontologique

---

<sup>1</sup> Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>2</sup> Louis Challier, « Un nouvel humanisme », *Actes du 6<sup>ème</sup> congrès international de cybernétique*, Namur, 7-11 septembre 1970, p. 459-462.

<sup>3</sup> Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique*, *op. cit.*, p. 25.

entre l'humain et la machine, le vivant et l'inerte, pose les bases d'une conception fondamentalement posthumaniste de la perfectibilité où c'est en fin de compte l'être humain lui-même, appréhendé comme une machine imparfaite, qui doit être perfectionné et rehaussé.

### *1.1. Humains, vivant, machines*

On ne peut comprendre pleinement le paradigme cybernétique sans évoquer le contexte de la guerre dans lequel il voit le jour : « La scène fondatrice de la cybernétique a lieu chez les scientifiques dans un contexte de guerre totale. Il serait vain d'y chercher quelque raison malicieuse ou les traces d'un complot : on y trouve une simple poignée d'hommes ordinaires mobilisés pour l'Amérique pendant la Seconde Guerre mondiale.<sup>1</sup> » Parmi eux, le savant américain d'origine russe, Norbert Wiener, considéré comme le père fondateur de la cybernétique. À partir de 1941, Norbert Wiener est chargé avec ses collègues de mettre au point un dispositif technique capable d'anticiper les positions des avions ennemis afin de les neutraliser avant qu'ils n'attaquent. Difficiles à appréhender, les attaques et bombardements aériens constituent alors l'une des difficultés principales auxquelles se heurtent les forces américaines. C'est dans cette optique que voit le jour le projet *AA Predictor*, machine de *prédiction et de contrôle* basée sur la modélisation mathématique de l'action d'un pilote d'avion se sachant pourchassé. Ce projet technoscientifique nourrira chez Norbert Wiener une ambition scientifique qui s'étendra bien au-delà de ce projet militaire : « In the course of characterizing the enemy pilot's actions and designing a machine to

---

<sup>1</sup> Tiqqun 2, « L'hypothèse cybernétique », *Les Belles Lettres*, 2001, p. 45. En ligne : <http://bloom0101.org/tiqqun.html>

forecast his future moves, Wiener's ambitions rose beyond the pilot, even beyond the World War.<sup>1</sup> »

C'est une toute nouvelle conception scientifique de l'être humain, du monde et, comme on va le voir, de la perfectibilité humaine qui devait en réalité voir le jour. Celle-ci ne peut être détachée du contexte historique d'après-guerre caractérisé par un profond pessimisme historique et politique. En l'espace de quelques décennies, l'Occident aura connu les pires atrocités de son histoire. De 1914 à 1945, la « guerre de trente ans » a déchiré le monde et brisé les illusions progressistes du 19<sup>ème</sup> siècle. Le traumatisme collectif consécutif à l'Holocauste est sans précédent. Norbert Wiener en sera profondément affecté : « Davantage que ses collègues, Wiener semble avoir très fortement ressenti l'horreur de l'Holocauste et de la guerre, lui qui se considérait comme le descendant direct du mythique rabbin Loew.<sup>2</sup> » Une chose est désormais certaine, Norbert Wiener et ses collègues ne croient plus au Progrès, cette foi inébranlable qui animait les grandes philosophies de l'histoire du 19<sup>ème</sup> siècle, selon laquelle l'humanité s'avance toujours davantage vers des lendemains radieux.

Dans le célèbre chapitre « Progrès et entropie » de son ouvrage *Cybernétique et société*<sup>3</sup>, publié en 1950, Norbert Wiener consacre en ce sens de nombreuses pages à la critique de l'idéal progressiste moderne : « Nous sommes pour la plupart, écrit-il, trop plongés dans ce monde du progrès pour prendre connaissance du fait que cette croyance au progrès est un phénomène très récent et pour comprendre que cette conviction est une nette rupture avec nos propres traditions religieuses.<sup>4</sup> »

---

<sup>1</sup> Peter Galison, « The ontology of the enemy, Norbert Wiener and the cybernetics vision », *Critical Inquiry*, n°21, 1994, p. 228-266.

<sup>2</sup> Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique*, op. cit., p. 41-42.

<sup>3</sup> Norbert Wiener, *Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains*, UGE, coll. 10/18, 1962.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 50.

Ainsi, poursuit-il : « Ni pour le catholicisme, ni pour le protestantisme ni pour le judaïsme le monde n'est un endroit *bon* où l'on peut compter sur une félicité durable.<sup>1</sup> » À l'encontre de cette croyance progressiste moderne « en une continuelle ascension vers le plus grand et le meilleur », la pensée de Norbert Wiener s'appuie sur une vision très noire, presque apocalyptique, de l'avenir de l'être humain et du monde. Une désespérance que résume cette célèbre sentence : « Nous sommes des naufragés sur une planète vouée à la mort.<sup>2</sup> »

Ce profond pessimisme trouve un écho dans l'un des principaux concepts du paradigme cybernétique, le concept d'*entropie*. Seconde loi de la thermodynamique formulée par le physicien Clausius en 1865, l'entropie désigne cette tendance inéluctable au désordre qui régit tout système : « Un système en tant que système, n'est jamais pur et parfait : il y a dégradation de l'énergie à mesure qu'elle s'échange de même qu'il y a dégradation de l'information à mesure qu'elle circule.<sup>3</sup> » « Hissée au rang de vérité métaphysique<sup>4</sup> », l'entropie constitue l'horizon indépassable de la conception cybernétique du monde : « Le monde tout entier obéit à la seconde loi de la thermodynamique, écrit Wiener : l'ordre y diminue, le désordre augmente.<sup>5</sup> » Associée au *Mal augustinien de l'imperfection*<sup>6</sup>, l'entropie ne laisse à l'humanité aucune autre destinée que celle de sa propre extinction, d'ores et déjà programmée : « Tôt ou tard, nous mourrons, et il est hautement probable que l'univers autour de nous mourra dans l'embrasement et l'incandescence ; le monde sera alors dans un vaste équilibre de température dans lequel aucun « événement » ne pourra se produire. Il n'y aura qu'une grise uniformité, et ne pourront survenir que des fluctuations locales,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>3</sup> Tiqqun, *op. cit.*, p. 48.

<sup>4</sup> Céline Lafontaine, *op. cit.*, p. 41.

<sup>5</sup> Norbert Wiener, *Cybernétique et société, op. cit.*, p. 43.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 11.

mineures, et sans intérêt.<sup>1</sup> » *L'avenir radieux du Progrès* cède ici définitivement sa place au *sombre futur entropique*.

Cet arrière-plan métaphysique ne déclassé pourtant pas entièrement toute idée de perfectibilité humaine, du moins d'une possibilité pour l'être humain d'agir pour repousser, au moins momentanément, le déclin inexorable du monde et ainsi tenter d'« améliorer » sa destinée : « Certes, écrit Wiener, il est très vrai que nous sommes des naufragés sur une planète vouée à la mort. Mais dans un naufrage, même les règles et les valeurs humaines ne disparaissent pas toutes nécessairement et nous avons à en tirer le meilleur parti possible. Nous serons engloutis, mais il convient que ce soit d'une manière que nous puissions dès maintenant considérer comme digne de notre grandeur.<sup>2</sup> » Cette raison d'espérer, Wiener la tient au fait que la loi de l'entropie ne s'applique qu'aux systèmes fermés. Or, précisément, l'être humain n'est pas un système fermé : « En tant qu'êtres humains, nous ne sommes pas des systèmes isolés. Nous absorbons des aliments – et donc de l'énergie – venus de l'extérieur, et par cela même nous sommes des parties de ce plus vaste monde qui contient nos réserves de vitalité. Mais plus encore, nous y prenons, grâce à nos sens, des informations et, selon elles, nous agissons.<sup>3</sup> »

L'information revêt une importance capitale dans la représentation cybernétique de l'être humain et de son évolution. C'est sur elle en effet et la capacité de l'être humain à rétroagir avec son environnement que repose la possibilité de la perfectibilité humaine : « De même que l'entropie est une mesure de désorganisation, l'information fournie par une série de messages est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 36-37.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 33.

une mesure d'organisation.<sup>1</sup> » Elle est la matière première de la perfectibilité, permettant d'enrayer l'entropie : « Vivre efficacement, c'est vivre avec une information adéquate.<sup>2</sup> » Si le monde tout entier représente ainsi un système fermé soumis au délitement entropique, l'humanité constitue en son sein une force néguentropique, un « îlot d'entropie décroissante », qui échappe à cette inéluctabilité entropique par sa faculté à la *rétroaction* (*feedback*), autrement dit sa capacité à extraire de l'environnement de l'*information* lui permettant d'adapter sa conduite. Du point de cette conception informationnelle, toutefois, l'être humain n'est pas le seul îlot néguentropique. Les machines elles aussi sont capables de contrecarrer le délitement entropique. À la différence de la pensée évolutionniste, ce n'est en effet plus seulement la distinction entre l'humain et le vivant qui vole ici en éclat, mais, plus radicalement, celle entre l'humain et la machine : « Where Darwin had assiduously tracked the similarities between human and animal in order to blur the boundary between them, Wiener's efforts were devoted to effacing the distinction between human and machine.<sup>3</sup> » Pour Norbert Wiener, il n'existe de fait aucune différence ontologique essentielle entre l'humain et la machine : « Ma thèse est que le fonctionnement physique de l'individu vivant et les opérations de certaines des machines de communication les plus récentes sont exactement

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 19. Cette focalisation cybernétique sur l'information et la transparence, souligne Céline Lafontaine à la suite de Philippe Breton, « n'est [...] pas étrangère au traumatisme de la guerre. La désinformation généralisée et le secret militaire n'avaient-ils pas permis de maintenir dans l'ignorance la plus complète les populations civiles ? » Céline Lafontaine, *op. cit.*, p. 43.

<sup>3</sup> Peter Galison, *op. cit.*, p. 245-246. Cet effacement des frontières entre l'humain et la machine était, rappelons-le, au cœur du dispositif militaire mis en place par Wiener pendant la guerre. C'est précisément cette conception militaire qui a été érigée en ontologie, servant de modèle explicatif de l'être humain en soi : « The servomechanical enemy became, in the cybernetic vision of the 1940s, the prototype for human physiology and, ultimately, for all of human nature. » *Ibid.*

parallèles dans leurs efforts identiques pour contrôler l'entropie par l'intermédiaire de la rétroaction.<sup>1</sup> »

Plaçant sur un même pied d'égalité humain, vivant et machine, c'est non seulement l'univers *historique* des Lumières qui est ici radicalement rejeté, comme dans l'antihumanisme du 19<sup>ème</sup> siècle, mais aussi le cadre naturel de l'évolution du 19<sup>ème</sup> siècle. Pour Wiener, l'idée même de *vie* devient proprement insensée :

« Si nous désirons utiliser le mot *vie* pour qualifier tous les phénomènes qui, localement, remontent le courant de l'entropie grandissante, nous avons la liberté de le faire. Mais alors nous devons inclure beaucoup de phénomènes astronomiques qui n'ont avec la *vie* telle que nous la connaissons qu'une très faible ressemblance. Aussi, selon moi, est-il préférable d'éviter tous ces mots générateurs de problèmes, tels que *vie*, *âme*, *vitalisme*, etc., et de dire simplement qu'il n'y a pas de raison pour que les machines ne puissent pas ressembler aux êtres vivants dans la mesure où elles représentent des poches d'entropie décroissante au sein d'un système où l'entropie tend à s'accroître. <sup>2</sup> »

La cybernétique donne ainsi naissance à un évolutionnisme d'un genre nouveau, un évolutionnisme informationnel ou un techno-évolutionnisme où « les machines, comme les hommes, sont appelées à participer à la chaîne évolutive.<sup>3</sup> » Balayée par la loi de l'entropie, l'idée d'une loi naturelle du progrès est supplantée par une conception informationnelle de la perfectibilité, associée à un processus de complexification croissant, ne laissant d'autre choix à l'être humain que celui de s'adapter technoscientifiquement.

---

<sup>1</sup> Norbert Wiener, *Cybernétique et société*, *op. cit.*, p. 31. Ainsi, écrit-il encore, tout comme « les systèmes mécaniques les moins élaborés décident entre deux possibilités : un bouton électrique est allumé ou éteint, [...] de même le système nerveux, la fibre nerveuse transmet une impulsion ou ne la transmet pas. Dans les deux cas, machine ou nerf, il y a un système qui fait dépendre les décisions futures de celles qui ont été prises antérieurement. » *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>3</sup> Céline Lafontaine, *op. cit.*, p. 219.

## 1.2. L'usage (in)humain des êtres humains

« La simple foi dans le progrès n'est pas une conviction fondée sur notre force, mais bien plutôt sur notre humilité et, par suite, notre faiblesse. »

Norbert Wiener

Si Norbert Wiener et ses collègues ne partagent plus l'optimisme historiciste des grandes philosophies de l'histoire du 19<sup>ème</sup> siècle, reste qu'ils ont en commun avec elles cette foi en la toute-puissance de la science et de la technique pour améliorer notre condition. Face à cette loi naturelle de l'entropie, principe cosmologique indépendant de toute réalité humaine sociale et historique, aucune réponse politique ne saurait plus être en effet apportée. Certes, à la différence de la conception entièrement scientiste et naturalisante de l'être humain et de la société du 19<sup>ème</sup> siècle qui déclassait toute idée d'autonomie humaine, ne laissant d'autre choix aux êtres humains que celui de s'adapter à la loi naturelle du Progrès, la conception informationnelle de l'être humain et de son évolution promue par le paradigme cybernétique octroie à l'être humain une certaine réflexivité. Elle ne décline autrement dit pas toute idée de perfectibilité humaine. Celle-ci réside dans cette faculté de *rétroaction* qui permet à l'être humain de s'abstraire momentanément de la loi naturelle de l'entropie : « la rétroaction se distingue du simple réflexe conditionné parce qu'elle reconnaît à l'individu la possibilité de modifier le rapport stimulus-réponse en fonction des données apprises et des buts suivis.<sup>1</sup> »

Cette autonomie demeure néanmoins toute relative dans la mesure où non seulement elle se réduit au comportement purement réactif de la machine, mais reste aussi, en dernière instance, entièrement subordonnée à la loi toute puissante de l'entropie : « Malgré ce décloisonnement apparent, l'apprentissage rétroactif sous-tend l'adaptation globale de l'organisme à une logique

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 46.

communicationnelle globalisante.<sup>1</sup> » L'idée d'une quelconque perfectibilité politique paraît ainsi tout aussi vaine et illusoire que dans le modèle scientiste du Progrès du 19<sup>ème</sup> siècle : « On est, ni plus ni moins, confronté à une sortie de l'humanisme et du paysage politique moderne, souligne à cet égard Lafontaine. Tout entier impliqué dans un processus communicationnel, le sujet cybernétique, dénué de toute intériorité, évolue en effet dans un monde où l'idée même d'autonomie politique perd son sens. Seule compte la lutte contre l'entropie.<sup>2</sup> »

L'autonomie et l'action politiques paraissent même contre-productives dans cette logique informationnelle. De même en effet que l'incertitude, la contingence, l'indétermination constituaient l'obstacle principal en temps de guerre – le projet AA Predictor d'une *machine de prédiction et de contrôle* des positions des avions ennemis en vue de leur destruction ayant précisément pour but d'y remédier – de même dans le monde cybernétique, l'incertitude et la contingence de l'existence sont l'incarnation même de l'*Imperfection*. Ce sont elles qui nourrissent en effet le délitement entropique : « Ce caractère contingent, cette imperfection organique, écrit Wiener, nous pouvons, en usant d'une formule un peu violente, le considérer comme le diable. Non le démon malicieux, positif, des Manichéens, mais le démon négatif de Saint Augustin, celui qu'il appelle l'Imperfection.<sup>3</sup> » De ce point de vue, cette capacité humaine d'agir librement sur le monde au fondement de l'idéal humaniste de la perfectibilité constitue pour la cybernétique une véritable source d'erreur, d'incertitude, de « bruit » qu'il faut au contraire canaliser et contrôler.

Seule l'adaptabilité technoscientifique, c'est-à-dire l'optimisation du traitement et du contrôle de l'information, peut réellement contribuer à améliorer la condition humaine. Science du

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 46-47.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>3</sup> Norbert Wiener, *Cybernétique et société*, *op. cit.*, p. 11.

contrôle et de la communication, la cybernétique nourrit une véritable *utopie de la communication*<sup>1</sup>, l'utopie d'une société rendue grâce au traitement et au contrôle de l'information entièrement transparente à elle-même. C'est dans cette optique qu'est né, rappelons-le, le projet cybernétique de créer une machine intelligente qui a constitué, note Céline Lafontaine, le plus puissant moteur promotionnel du paradigme<sup>2</sup>. Comme le déclare Georges Boulanger en 1961, alors président de l'Association internationale de cybernétique : « La cybernétique – et c'est sa raison d'exister – entend investiguer librement dans le domaine de l'esprit. Elle veut définir l'intelligence et la mesurer. Elle tentera d'expliquer le fonctionnement du cerveau et de construire des machines à penser.<sup>3</sup> » La machine porte l'espoir d'une gestion optimale de l'information, infiniment plus performante que l'être humain lui-même :

« Grâce à la cybernétique, l'ambition technique de l'homme, ses possibilités de libération se trouvent considérablement accrues. Le voici libéré non plus seulement de l'effort physique, mais aussi, sinon entièrement, du moins en grande partie, de l'effort d'attention, de calcul, de mémorisation où sous le mode mécanisé, ces diverses opérations se font infiniment plus rapidement que quand l'homme les assure directement.<sup>4</sup> »

Dans le contexte d'après-guerre marqué par les atrocités du régime nazi, ce projet d'une machine rationnelle susceptible de surpasser l'intelligence humaine porte l'espoir d'une société enfin pacifiée sous l'égide de la machine. Intitulé « Une nouvelle science : La cybernétique. Vers la machine à gouverner... », l'article du Père Dominique Dubarle publié dans le journal *Le Monde* du

---

<sup>1</sup> Philippe Breton, *L'utopie de la communication. Le mythe du village planétaire*, Paris, La Découverte, 2004.

<sup>2</sup> Céline Lafontaine, *op. cit.*, p. 53.

<sup>3</sup> Georges Boulanger cité in Céline Lafontaine, *op. cit.*, p. 25.

<sup>4</sup> C'est dans cet esprit que l'ordinateur a été créé, destiné qu'il était à constituer l'extension artificielle et perfectionnée du cerveau humain. Voir à ce sujet Mc Culloch, « Une comparaison entre les machines à calculer et le cerveau », in *Les Machines à calculer et la pensée humaine*, Paris, CNRS, 1953 ; Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1999 ; Céline Lafontaine déjà cité, *L'empire cybernétique*, *op. cit.*

28 décembre 1948 est de ce point de vue tout à fait éclairant<sup>1</sup>. Présentant dans ce court article l'ouvrage *Cybernetics* de Wiener, Dominique Dubarle se demande si « la manipulation mécanique des réactions humaines » visée par la cybernétique ne finira pas par accoucher d'un glacial « Meilleur des mondes » :

« Une des perspectives les plus fascinantes ainsi ouvertes est celle de la conduite rationnelle des processus humains, de ceux en particulier qui intéressent les collectivités et semblent présenter quelque régularité statistique, tels les phénomènes économiques ou les évolutions de l'opinion. Ne pourrait-on imaginer une machine à collecter tel ou tel type d'informations, les informations sur la production et le marché par exemple, puis à déterminer, en fonction de la psychologie moyenne des hommes et des mesures qu'il est possible de prendre à un instant déterminé, quelles seront les évolutions les plus probables de la situation ? Ne pourrait-on même concevoir un appareillage d'État couvrant tout le système des décisions politiques, soit dans un régime de pluralités d'États se distribuant la terre, soit dans le régime, apparemment beaucoup plus simple, d'un gouvernement unique de la planète ? Rien n'empêche aujourd'hui d'y penser. Nous pouvons rêver à un temps où une machine à gouverner viendrait suppléer – pour le bien ou pour le mal, qui sait ? – l'insuffisance aujourd'hui patente des têtes et des appareils coutumiers de la politique.<sup>2</sup> »

Évoquant la figure omnipotente du Léviathan de Hobbes, revue et corrigée par la cybernétique, l'idée d'une machine à gouverner le monde qui viendrait suppléer l'incompétence des êtres humains met en exergue la distance importante qui sépare cette conception cybernétique de la perfectibilité de celle humaniste et politique des Lumières. D'autant qu'elle fait ultimement signe vers la transformation technoscientifique de l'être humain lui-même.

La lutte contre l'irrationalité et la contingence entreprise par la cybernétique est en effet ultimement une lutte engagée contre l'être humain lui-même et son corps. La cybernétique est un combat contre la faiblesse humaine rappelle Norbert Wiener dans son ouvrage *Cybernétique et société* : « La simple foi dans le progrès n'est pas une conviction fondée sur notre force, mais bien plutôt

---

<sup>1</sup> Dominique Dubarle, « Une nouvelle science : la cybernétique. Vers la machine à gouverner », *Le Monde*, 28 décembre 1948.

<sup>2</sup> *Ibid.*

sur notre humilité et, par suite, notre faiblesse<sup>1</sup> ». Ce combat mené contre la faiblesse humaine illustre de manière exemplaire le mécanisme de la « honte prométhéenne » identifié par le philosophe Gunther Anders, durant les années 50, pour critiquer fermement le modèle de l'homme *adaptable* qui sous-tend la pensée cybernétique<sup>2</sup>. L'idée en est que l'attitude conquérante de l'homme moderne se rendant comme maître et possesseur de la nature a cédé sa place – et la cybernétique en est le symptôme – à un complexe d'infériorité que l'être humain ressent dans un monde rationalisé et technicisé où la machine incarne la perfection<sup>3</sup>.

L'être humain n'apparaît plus désormais à la hauteur de la situation. Au regard de la stricte rationalité de la machine, l'être humain devient un être *imparfait*, marqué par la défectuosité et l'inadaptation fondamentale de son propre corps. Dans le monde cybernétique, fait de systèmes et de machines, le corps devient obsolète, arriéré, inadapté. « Devant la machine, le corps humain n'est que faiblesse », résume très bien l'anthropologue David Le Breton<sup>4</sup>. Siège de l'entropie, le corps brille par son imperfection. Inéluctablement voué à dépérir, il catalyse dans la pensée cybernétique la « désorganisation biologique », la dégénérescence. En un mot, le corps humain symbolise la mort. Il est la marque du péché originel dont il faut se débarrasser. Lutter contre l'entropie, c'est donc nécessairement de ce point de vue lutter contre le corps humain. Cette lutte contre le corps met en pleine lumière le ressort profond de la honte prométhéenne décrite par Anders : la « honte d'être né plutôt que d'avoir été fabriqué ». Une seule issue se présente alors

---

<sup>1</sup> Wiener, *op. cit.*, p. 57.

<sup>2</sup> Cf., Gunther Anders, *L'obsolescence de l'homme*, Paris, Ivrea, 2001 (1956). On consultera aussi l'excellent article de Eric Hörl, « The unadaptable fellow. Notes sur Gunther Anders et la question de la cybernétique », *Tumultes* 1/2007 (n° 28-29), p. 341-362. En ligne : [www.cairn.info/revue-tumultes-2007-1-page-341.htm](http://www.cairn.info/revue-tumultes-2007-1-page-341.htm).

<sup>3</sup> C'est la rançon du Progrès, souligne Gunther Anders : « Prométhée l'a emporté, en quelque sorte, d'une façon trop triomphale, d'une façon si triomphale que maintenant, confronté à ses propres œuvres, il commence à étouffer cette fierté qui lui était encore si naturelle au siècle passé, pour la remplacer par le sentiment de sa propre infériorité, la conviction d'être plutôt pitoyable. » Gunther Anders, *op. cit.*, p. 39.

<sup>4</sup> David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2000, p. 230.

pour remédier à ce « défaut de fabrication » : perfectionner l'être humain lui-même par les méthodes du « *human engineering* ».

Cette nécessité de « rehausser » technologiquement le corps humain, Norbert Wiener l'évoque explicitement dans les dernières pages de son célèbre chapitre « Progrès et entropie » : « Nous avons modifié si radicalement notre milieu, écrit-il, que nous devons nous modifier nous-mêmes pour vivre à l'échelle de ce nouvel environnement. <sup>1</sup> » En 1957, dans son ouvrage « La conscience des machines » fortement influencé par la pensée cybernétique, le penseur Gotthard Gunther exprimera encore beaucoup plus nettement cette nécessité de refondre technologiquement le corps humain :

« Rien n'indique que la transformation de l'environnement naturel, entreprise par l'homme au cours de son histoire, doive s'arrêter devant son propre corps. [...] Le corps naturel de l'homme est de moins en moins à la hauteur des conditions physiques de l'environnement dans lequel il entre aujourd'hui. [...] La reconstruction du corps humain devient, dans ces conditions, une nécessité inéluctable.<sup>2</sup> »

Cette « reconstruction » technique du corps humain, la cybernétique la légitime entièrement par son *a priori* théorique. En proposant en effet de « concevoir les comportements biologiques, physiques, sociaux, comme intégralement programmés et re-programmables<sup>3</sup> », le paradigme cybernétique s'érige *de facto* en (dé)constructivisme technoscientifique radical. Symptomatique est de ce point de vue l'intérêt que Norbert Wiener portera à la fin de sa vie à la *prothétique*. Visant le « remplacement mécanique d'un système brisé qui était antérieurement purement humain<sup>4</sup> » afin de créer un véritable « système humano-mécanique », la prothétique constituait en effet aux yeux du père fondateur de la cybernétique l'issue la plus prometteuse ouverte par le champ

---

<sup>1</sup> Norbert Wiener, *op. cit.*, p. 56.

<sup>2</sup> Gotthard Gunther, *La conscience des machines. Une métaphysique de la cybernétique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 192-193.

<sup>3</sup> Tiqqun, *op. cit.*, p. 42.

<sup>4</sup> Norbert Wiener, « L'homme et la machine », *Cahiers de Royaumont*, Paris, Gauthier-Villars, 1965, p. 104.

cybernétique : « Comment construire des systèmes contenant des éléments des deux types, les éléments humains et les éléments mécaniques ? Il me semble que c'est seulement de ce point de vue que nous pouvons faire une application intelligente des possibilités nouvelles du contrôle de la cybernétique.<sup>1</sup> » Contraction des termes *cybernétique* et *organisme*, la figure du cyborg est le pur produit de la pensée cybernétique. Mais au-delà du mixte humain-machine promu par le paradigme cybernétique, c'est l'ingénierie de la vie en soi qui est ici rendue plus fondamentalement possible. Avec ces notions de code et d'information, jamais le génie génétique n'aurait été pensable sans la révolution scientifique opérée par Wiener et ses collègues<sup>2</sup>.

Au fondement d'une conception posthumaniste de la perfectibilité humaine, le paradigme cybernétique a exercé une influence prégnante sur la pensée occidentale. Ainsi que nous allons maintenant le voir, la pensée de Teilhard de Chardin, que d'aucuns placent aujourd'hui au rang de précurseur du mouvement transhumaniste, dessine les contours d'une véritable religion de la technologie, qui porte indéniablement l'empreinte du paradigme cybernétique et de cette représentation de la perfectibilité humaine tournée vers le dépassement de l'être humain.

## **2. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, PROPHÈTE DU POSTHUMAIN<sup>3</sup>**

« Toujours le mirage de l'instinct et de la prétendue infailibilité de la Nature. Mais n'est-ce pas le Monde tout justement qui, aboutissant à la Pensée, attend que nous repensions, pour les perfectionner, les démarches instinctives de la Nature ? »

Pierre Teilhard de Chardin

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> À ce sujet nous renvoyons aux ouvrages de Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique, op. cit.*, p. 195-205 ; Evely Fox Keller, *Le rôle des métaphores*, Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond, 1999 ; Lily Kay, *Who wrote the book of life*, California, Stanford University Press, 2000 ; Michel Morange, *Histoire de la biologie moléculaire*, Paris, La Découverte, 1994.

<sup>3</sup> Nous nous inspirons ici du titre de l'article de Céline Lafontaine, « Teilhard de Chardin, prophète du cyberspace », *Religiologiques*, n°25, Montréal, printemps 2002.

Revitaliser la matière par la création de super-molécules, remodeler le système hormonal humain, contrôler l'hérédité et la sexualité par la bio-ingénierie, telles sont quelques-unes des étonnantes promesses que l'on retrouve, au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle, dans les écrits atypiques du paléontologue religieux Teilhard de Chardin (1881-1955). Considéré comme l'un des plus importants théoriciens de l'évolution de son époque, Teilhard de Chardin jouit encore aujourd'hui d'une importante renommée. Ami et fervent admirateur de sa pensée, le célèbre théoricien anglais de l'évolution et promoteur de l'eugénisme Julian Huxley, frère de l'écrivain Aldous Huxley, l'auteur de la dystopie *Le Meilleur des Mondes*, écrira à propos de sa rencontre avec Teilhard de Chardin en 1946 « avoir compris sur-le-champ qu'ils suivent « tous deux des lignes de pensée parallèles, en essayant de considérer l'homme *sub specie evolutionis*, tout à la fois produit de l'évolution passée et agent actif de son avenir<sup>1</sup> ».

À la croisée de la science et de la religion, la pensée de Teilhard de Chardin se présente comme un étrange mélange de théologie et d'évolutionnisme technologique<sup>2</sup>. Cette alchimie lui vaudra d'ailleurs d'être mis au ban de sa communauté religieuse d'appartenance, la Compagnie de Jésus. Comme nous allons le voir, la conception de la perfectibilité humaine qui ressort des écrits de Teilhard de Chardin est fortement empreinte du paradigme cybernétique. L'idée de perfectibilité repose en effet ici sur une conception informationnelle de l'être humain et de l'évolution en vertu de laquelle l'histoire se présente comme un long processus de complexification et de spiritualisation croissant. À l'aune de cette conception entièrement évolutionniste, il semble à terme n'y avoir de perfectibilité de l'être humain que dans son

---

<sup>1</sup> Julian Huxley cité in Jacques Arnould, *Teilhard de Chardin*, Paris, Perrin, 2005, p. 275-276.

<sup>2</sup> Sur la pensée de Teilhard de Chardin, on consultera notamment les ouvrages de Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1962 ; Jacques Arnould, *Pierre Teilhard de Chardin*, Paris, Perrin, 2005 ; David H. Lane, *The Phenomenon of Teilhard: Prophet for a New Age*, Mercier University Press, 1996.

dépassement technoscientifique complet, ainsi qu'en témoigne la perspective d'un être plus qu'humain, *ultra humain*, que Teilhard de Chardin appelle de ses vœux. Ce n'est pas un hasard si d'aucuns considèrent aujourd'hui le paléontologue comme l'un des précurseurs essentiels du mouvement transhumaniste, ce mouvement militant en faveur d'une amélioration biotechnologique radicale de l'être humain, comme nous le verrons au dernier chapitre.

### *2.1. L'émergence du phénomène humain*

« La Vie est née et se propage sur Terre comme une pulsation solitaire. C'est de cette onde unique qu'il s'agit maintenant de suivre jusqu'à l'Homme, et si possible jusqu'au-delà de l'Homme, la propagation. »

Teilhard de Chardin

La conception de l'être humain et du monde défendue par Teilhard de Chardin est celle d'un évolutionniste. L'Évolution, explique-t-il dans son ouvrage *Le Phénomène humain*, est « une lumière qui éclaire tous les faits », « une courbure que doivent épouser tous les traits<sup>1</sup> ». Cette conception du monde pourrait être qualifiée d'« humanisme évolutionniste » pour reprendre l'expression de Julian Huxley<sup>2</sup>. Mais il serait en réalité plus approprié de parler ici d'un *évolutionnisme posthumaniste* dans la mesure où, en effet, la conception de l'être humain qui s'y rapporte ne partage plus grand-chose avec la pensée des Lumières. Le temps historique de la pensée humaniste est ici définitivement supplanté par le temps cosmique d'un univers scientifico-religieux où l'être humain ne représente plus qu'un simple maillon dans la grande chaîne évolutive : « L'homme non pas centre de l'Univers, comme nous l'avions cru naïvement, mais, ce qui est bien plus beau, l'Homme flèche montante de la grande synthèse biologique. L'Homme constituant, à lui seul, la dernière-

---

<sup>1</sup> Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955.

<sup>2</sup> Julian Huxley, *Evolutionary Humanism*, New York, Prometheus Book, 1992.

née, la plus compliquée, la plus nuancée des Nappes successives de la Vie<sup>1</sup> », écrit Teilhard de Chardin.

Cette conception évolutionniste est d'autant plus radicale que, contrairement à l'évolutionnisme darwinien, elle s'applique à la totalité de l'univers : « L'Homme ne saurait se voir complètement en dehors de l'Humanité ; ni l'Humanité en dehors de la Vie, ni la Vie en dehors de l'Univers.<sup>2</sup> » Véritable « évolutionnisme généralisé », selon l'expression de Cuénot<sup>3</sup>, ce n'est ainsi pas simplement l'évolution du vivant et de la vie dont il est ici question, mais celle de l'univers, du cosmos, de la matière d'où procède la vie elle-même : « Jusqu'en plein XIXe siècle, dans l'ensemble, écrit Teilhard de Chardin, l'Homme pouvait encore s'imaginer que seul le vivant naissait, croissait, mourait, avait un âge, au sein d'une matière toujours identique à elle-même.<sup>4</sup> » Pour le paléontologue qu'il est, la vie est impensable sans la matière qui elle-même présente une histoire : « Il serait paradoxal, écrit en ce sens Teilhard de Chardin, que les êtres vivants eussent un âge dans un monde sans âge.<sup>5</sup> » Cette conception de l'évolution doit beaucoup aux travaux du scientifique Vladimir Vernadsky<sup>6</sup>, dont Teilhard de Chardin a suivi les cours à la Sorbonne à Paris et auquel il empruntera les concepts essentiels de « biosphère » et de « noosphère ».

Combinant les avancées scientifiques de son temps et sa foi chrétienne dans la transcendance spirituelle, la théorie de l'évolution de Teilhard de Chardin se présente comme un processus de

---

<sup>1</sup> Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, *op. cit.*, p. 248-249.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>3</sup> Claude Cuénot, *op. cit.*, p. 85.

<sup>4</sup> Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Éminent scientifique russe, distingué du prix Staline en 1943, Vladimir Vernadsky a notamment joué un rôle central dans le projet atomique soviétique. Voir Nicholas Polunin et Jacques Grinevald, « Vernadsky and Biospherical Ecology », *Environmental Conservation*, no 15(2), 1988, p. 117-122.

*complexification* allant dans le sens d'une spiritualisation croissante<sup>1</sup>. Difficile à cet égard de ne pas relever l'influence de la cybernétique et de sa conception informationnelle de l'évolution sur la pensée de Teilhard de Chardin<sup>2</sup>. De la matière la plus élémentaire à l'apparition de la vie, de la cosmosphère à la biosphère, le processus évolutif parvient à un nouveau stade avec l'apparition du système nerveux humain. Avec l'Homme, le pas de la pensée est franchi. L'émergence du phénomène humain marque à ce titre un moment marquant du processus évolutif, donnant naissance à ce que Teilhard de Chardin appelle, à la suite de Vernadski, la *noosphère*, c'est-à-dire la « couche réfléchie de la Terre » ou encore « la strate pensante de la biosphère » : « L'avènement de l'homme marque un palier entièrement original, d'une importance égale à ce que fut l'apparition de la vie, et que l'on peut définir comme l'établissement sur la planète, d'une sphère pensante, surimposée à la biosphère, la noosphère.<sup>3</sup> »

Aussi originale soit-elle, reste que l'*exception humaine* ne se mesure plus ici qu'à l'aune de son plus haut degré de complexification dans la chaîne évolutive. L'émergence du *phénomène humain*, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Teilhard de Chardin, ne constitue en réalité rien d'autre qu'un *épiphénomène*, « sommet momentané d'une Anthropogénèse couronnant elle-même une Cosmogénèse.<sup>4</sup> » Un sommet effectivement momentané, car appelé à être lui-même dépassé. L'être humain tel que nous le connaissons ne constitue nullement selon Teilhard de Chardin le fin mot de l'évolution. Guidée par ce principe de spiritualisation croissante, l'évolution devait selon Teilhard de Chardin atteindre sa parousie dans ce qu'il nomme le « point Omega », état d'une

---

<sup>1</sup> Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, *op. cit.*

<sup>4</sup> Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, *op. cit.*, p. 9.

unification planétaire des consciences humaines qui n'est pas sans rappeler l'utopie de la communication mondiale véhiculée par le paradigme cybernétique<sup>1</sup>.

Mais l'évolution ne pouvait également s'achever d'après Teilhard de Chardin tant que l'être humain, parvenu au stade de la pensée lui permettant de rétroagir sur son environnement, ne prendrait pas en main lui-même le processus évolutif. De la prévie à l'apparition de la vie jusqu'à l'émergence de la pensée, l'évolution doit se poursuivre selon lui dans l'émergence d'un nouveau stade, celui de « la *survie* ». Cette survie ne doit pas s'entendre au sens précaire du terme, mais au sens qu'indique son préfixe d'un *au-delà de la vie*, une vie améliorée, optimisée. Tout le défi qui se présente à l'être humain selon Teilhard de Chardin est en effet de comprendre que celui-ci ne représente nullement le zénith de l'évolution, ainsi qu'il le souligne dans son ouvrage *La place de l'Homme dans la nature* : « Il s'agit d'en finir clairement, et une fois pour toutes, avec la légende toujours renaissante d'une Terre parvenue, en l'Homme et avec L'Homme que nous voyons, au fond de ses potentialités biologiques<sup>2</sup> ». Appelant à surmonter le « mirage de l'instinct et de la prétendue infaillibilité de la Nature », l'être humain doit autrement dit faire retour sur le processus évolutif. La Créature doit se faire Créateur : « Mais n'est-ce pas le Monde tout justement qui, aboutissant à la Pensée, attend que nous repensions, pour les perfectionner, les démarches instinctives de la Nature ? À substance réfléchie, arrangements réfléchis. <sup>3</sup> » À ce chapitre, « le programme est immense, sans autre fin que celle de l'avenir » s'enthousiasme Teilhard de Chardin<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique*, *op. cit.*

<sup>2</sup> Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 226-227.

<sup>3</sup> Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, *op. cit.*, p. 194-195.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 194.

## 2.2. De l'humain à l'ultra-humain

Dans un article datant de 1946, intitulé « Quelques réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique », Teilhard de Chardin esquisse déjà les contours de cette conception post-humaniste de la perfectibilité axée sur le dépassement technoscientifique de l'être humain<sup>1</sup>. La puissance de la bombe atomique est pour lui le présage d'une révolution technoscientifique d'ampleur qui toucherait à la vie elle-même. Faisant montre en la matière d'un enthousiasme débordant, Teilhard de Chardin procède à une énumération de promesses technoscientifiques qui ne sont pas sans rappeler les fameuses *Merveilles Naturelles* de Francis Bacon dans *La Nouvelle Atlantide* :

« Vitalisation de la matière, par édification de super-molécules. Modelage de l'organisme humain, au moyen des hormones. Contrôle de l'hérédité et des sexes, par le jeu des gènes et des chromosomes. Réajustement et libération internes de notre propre âme par action directe des ressorts peu à peu mis à nu par la psychanalyse. Éveil et capture des insondables puissances intellectuelles et affectives encore dormantes dans la masse humaine... Toute espèce d'effets ne peut-elle pas être provoquée par un arrangement convenable de la matière ? Et, à partir des résultats obtenus dans le domaine nucléaire, ne sommes-nous pas en droit d'espérer pouvoir arranger, tôt ou tard, toute espèce de matière ?<sup>2</sup> »

Cette suite trouve une étrange résonance avec les plus récentes « avancées » technoscientifiques, que l'on songe à la manipulation de la matière permise aujourd'hui par les nanotechnologies, le contrôle pharmaceutique des hormones ou encore, nous allons y revenir, l'eugénisme par le biais de l'ingénierie génétique.

---

<sup>1</sup> Teilhard de Chardin, « Quelques réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique », *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959, p. 177-189.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 183-184.

Dès 1946, Teilhard de Chardin dessine ainsi le cap de l'avenir de l'être humain. Il s'agit bien désormais pour lui de parfaire son évolution, de prendre en main sa propre évolution. En somme, de se créer lui-même :

« Et c'est ainsi que, de proche en proche, au fil de ses ambitions grandissantes, l'homme, éveillé à la conscience de sa force par un premier succès, se trouve conduit à élever son regard au-dessus de toute amélioration mécanique de la terre, et au-dessus de tout accroissement de ses propres richesses externes pour ne plus songer qu'à se grandir et s'achever biologiquement lui-même.<sup>1</sup> »

« *Se grandir et s'achever biologiquement* », se diriger « vers notre mainmise sur les commandes secrètes de la Biogénèse<sup>2</sup> », accéder à « une évolution d'un deuxième type<sup>3</sup> », sont autant de mots d'ordre lancés par Teilhard de Chardin. Il s'agit très concrètement de produire une surhumanité, une super-humanité ou, comme il dit encore, un *ultra-humain*. L'être humain doit en effet, écrit-il, « se supra- ou du moins ultra-hominiser<sup>4</sup> » : « Ultra-hominiser », précise-t-il, « comme on dit « ultra-violet » : ce terme exprimant simplement l'idée d'un *Humain* se prolongeant au-delà de lui-même sous une forme mieux organisée, plus « adulte » que celle que nous lui connaissons.<sup>5</sup> » Ce sont le corps humain et la vie en soi qui doivent devenir les nouveaux territoires de la perfectibilité. « Soins et achèvement du corps humain, d'abord. Vigueur et santé de l'organisme. Tant que dure sa phase d'immersion dans le « tangentiel », la Pensée ne peut s'élever que sur ces bases matérielles.<sup>6</sup> »

Ce projet s'inscrit pour une part indéniablement dans la continuité de la pensée eugéniste du début du 20<sup>ème</sup> siècle. Rappelant que l'évolution et la marche en avant méliorative de l'espèce

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>2</sup> Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, note de bas de page 43, p. 102.

<sup>6</sup> Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, *op. cit.*, p. 194.

humaine procèdent de l'élimination des plus faibles, Teilhard de Chardin n'hésite pas à mobiliser l'argument classique depuis Cabanis du fameux spectre de la *dégénérescence* de l'espèce humaine, comparant les sociétés humaines aux sociétés animales pour mieux justifier le recours à ce qu'il nomme une « une forme d'eugénisme noblement humaine » :

Or, dans le tumulte des idées dont s'accompagne l'éveil de l'esprit, ne sommes-nous pas en train de physiquement dégénérer ? Nous devrions rougir, a-t-on dit, en comparant notre Humanité, si pleine de sujets mal venus, avec ces sociétés animales où, sur des centaines de mille individus, pas un article ne manque à une seule antenne... En soi, cette perfection géométrique n'est pas dans la ligne de notre évolution, tout orientée vers la souplesse et la liberté. Cependant, convenablement subordonnée à d'autres valeurs, n'est-elle pas une indication et une leçon ! Nous avons certainement laissé pousser jusqu'ici notre race à l'aventure, et insuffisamment réfléchi au problème de savoir par quels facteurs médicaux et moraux il *est nécessaire*, si nous les supprimons, *de remplacer les forces brutales de la sélection naturelle*. Au cours des siècles qui viennent, il est indispensable que se découvre et se développe, à la mesure de nos personnes, une forme d'eugénisme noblement humaine. Eugénisme des individus, — et par suite eugénisme aussi de la société.<sup>1</sup> »

Encourager l'eugénisme autour des années 50 au moment même où l'on découvre l'horreur des camps nazis a de quoi laisser perplexe. D'autant que cette question de la « sélection humaine » par l'élimination des plus faibles et la préservation des plus forts ne devait pas uniquement se cantonner selon Teilhard de Chardin à la sélection natale, mais bien concerner tous les âges de la vie, de la naissance jusqu'à la mort<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 194-195.

<sup>2</sup> « Sur ce terrain, les apôtres du « birth-control » nous auront rendu un service : celui d'ouvrir nos yeux à l'anomalie d'une société qui s'occupe de tout sauf d'organiser le recrutement de ses propres éléments. Or l'eugénisme ne se limite pas à une simple sélection des naissances. Toutes sortes de questions connexes s'y rattachent, à peine soulevées encore, malgré leur urgence. Quelle doit être, par exemple, l'attitude de fond à adopter, vis-à-vis des groupes ethniques fixés ou décidément peu progressifs, par l'aile marchante de l'Humanité ? La Terre est une surface fermée et limitée. Dans quelle mesure doit-on y tolérer, racialement ou nationalement, des aires de moindre activité ? - Plus généralement encore, comment faut-il juger les efforts que nous multiplions, pour sauver, dans les hôpitaux de toutes sortes, ce qui n'est souvent qu'un déchet de vie ? » Pierre Teilhard de Chardin, *L'Énergie humaine*, cité in Jacques Arnould, *Teilhard de Chardin*, Tempus, 2009, p. 281.

Le « mouvement d'ultra-hominisation<sup>1</sup> » que Teilhard de Chardin appelle de ses vœux ne se limite toutefois pas à cette dimension eugéniste et biologisante. Une autre tendance se dégage de sa pensée qui est davantage en accord avec la perspective désincarnée de la perfectibilité issue de la cybernétique. Cette tendance est celle qui vise à l'amélioration des performances cérébrales humaines par le biais de l'ingénierie cybernétique. Publié en 1949, soit un an après la parution de l'ouvrage *Cybernetics* de Norbert Wiener, l'ouvrage *La place de l'homme dans la nature* encourage en effet le développement d'une forme de *human engineering* qui trouverait dans la révolution cybernétique les moyens de perfectionner les facultés cérébrales de l'être humain. Le processus évolutif, de la matière jusqu'à la vie, a abouti à créer la conscience sociale, la noosphère. Grâce à la cybernétique, l'esprit peut maintenant « rétroagir » sur ce processus créateur : « l'éventualité révolutionnaire se découvre à l'esprit d'un rejaillissement concerté de la Recherche sur l'intelligence même dont elle émane : la cérébralisation collective (en milieu convergent) appliquant la fine pointe de son énorme puissance à compléter et à perfectionner anatomiquement le cerveau de chaque individu.<sup>2</sup> »

*Compléter* le cerveau humain tout d'abord, précise Teilhard de Chardin, grâce aux machines à penser cybernétiques qui permettront de le prolonger artificiellement pour mieux en augmenter les performances : « Et ici je pense à ces extraordinaires machines électroniques (amorce et espoir de la jeune « cybernétique ») par lesquelles notre pouvoir mental de calculer et de combiner se trouve relayé et multiplié suivant un procédé et dans des proportions qui annoncent, dans cette direction, des accroissements aussi merveilleux que ceux apportés par l'optique à notre vision.<sup>3</sup> »

---

<sup>1</sup> Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Compléter, mais aussi et surtout *perfectionner* le cerveau, en intervenant directement dessus, de manière invasive.

« Cette intériorisation technologique peut se concevoir de deux façons : « - ou bien par mise en circuit de neurones déjà tout prêts à fonctionner, mais encore inutilisés (et comme tenus en réserve) dans certaines régions (déjà repérées) de l'encéphale, où il s'agirait seulement d'aller les réveiller ; – ou bien, qui sait ? par provocation directe (mécanique, chimique ou biologique) de nouveaux agencements.<sup>1</sup> »

Il est frappant de voir combien ici encore Teilhard de Chardin anticipe sur les avancées technoscientifiques contemporaines, tel le *deep brain stimulation*, soit l'implantation d'une sorte de *pacemaker cérébral* que les transhumanistes comptent parmi les technologies d'amélioration de l'être humain les plus prometteuses.

La pensée de Teilhard de Chardin préfigure ainsi de manière tout à fait étonnante l'idéologie contemporaine du « transhumanisme<sup>2</sup> ». Ce rapprochement n'est d'ailleurs nullement anecdotique. Il faut rappeler à la suite de David Grumett que c'est en effet Teilhard de Chardin lui-même qui, dans son ouvrage *L'avenir de l'homme* publié en 1951, emploie pour la première fois le terme même de « trans-humanité » afin de désigner cet au-delà technologique de l'humain qu'il appelle de ses vœux<sup>3</sup>. Très proche de Teilhard de Chardin, l'eugéniste Julian Huxley, considéré par les transhumanistes comme l'un de leurs précurseurs principaux, s'inspirera de l'expression de Teilhard de Chardin pour forger en 1957 le néologisme « transhumanisme », dans son chapitre intitulé « New bottle for new wine<sup>4</sup> ». Dans la lignée de Teilhard de Chardin, Huxley y écrit :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Ainsi que nous y reviendrons au dernier chapitre, le transhumanisme désigne le mouvement contemporain militant pour l'amélioration des performances humaines par le biais des nouvelles technologies en vue d'accéder à une posthumanité.

<sup>3</sup> David Grumett. Steinhart Eric, « Teilhard de Chardin and transhumanism », *Journal of evolution and technology*, 20, 2008, p. 1-22.

<sup>4</sup> Julian Huxley, *New Bottles for New Wine*, Londres, Chatto & Windus, 1957, pp. 13-17.

“We have pretty well finished the geographical exploration of the earth; we have pushed the scientific exploration of nature, both lifeless and living, to a point at which its mains outlines have become clear; but the exploration of human nature and its possibilities has scarcely begun. A vast New World of uncharted possibilities awaits its Columbus.<sup>1</sup> »

C'est pour désigner ce nouveau continent technoscientifique à l'assaut duquel doivent se lancer les “Christophe Colomb” du futur que Julian Huxley évoque alors la nécessité d'employer un nouveau terme, suggérant celui de “transhumanisme”:

« The human species can, if it wishes, transcend itself – not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve : man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature.<sup>2</sup> »

Le transhumanisme et l'imaginaire contemporain du posthumain trouvent ici leurs prémisses idéologiques. Qu'un moine jésuite se fasse au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle le prophète d'un nouvel Homme nouveau prôné aujourd'hui par les militants du « transhumanisme » jette du reste un éclairage particulièrement intéressant sur la teneur religieuse du mouvement à propos duquel nous reviendrons au dernier chapitre. C'est de fait bien à une véritable *religion de l'amélioration* que l'on a affaire ici et qui atteint son paroxysme dans cette foi en l'avènement d'un surhomme technologique, entièrement soustrait à tout déterminisme naturel<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>3</sup> Nous renvoyons ici une fois de plus aux analyses de David Noble *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Penguin Books, 1999. On consultera également l'ouvrage collectif de Ronald Cole Turner, *Transhumanism and transcendence*, Washington, Georgetown University Press, 2011, particulièrement les articles de Michael S. Burdett, « Contextualizing a christian perspective on transcendence and human enhancement : Francis Bacon, N. F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin », p. 19-36, et de David Grumett, « Transformation and the end of enhancement : Insights from Pierre Teilhard de Chardin », p. 37-50.

Bien que l'on ne saurait l'assimiler à celle de Teilhard de Chardin, la pensée du paléontologue André Leroi-Gourhan, dont il était l'ami, présente sur l'un de ses versants des vues sur l'évolution et la perfectibilité humaine étonnamment proches.

### **3. DE L'ANTHROPOLOGIE À L'ANTHROPOTECHNIE : ANDRÉ LEROI-GOURHAN**

« Libéré de ses outils, de ses gestes, de ses muscles, de la programmation de ses actes, de sa mémoire, 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. »

André Leroi-Gourhan

Ethnologue et paléontologue spécialiste de la préhistoire, André Leroi-Gourhan (1911-1986) a bâti une anthropologie globale traitant en particulier de la question de la genèse de la culture et de la technique dont les deux tomes de son maître ouvrage, *Le Geste et la parole*, parus respectivement en 1964 et 1965, offrent une synthèse monumentale<sup>1</sup>. Bien que sa pensée demeure aujourd'hui relativement confidentielle et, en sciences sociales, peu étudiée, force est pourtant de constater l'influence notable qu'elle a pu exercer et qu'elle continue d'exercer chez nombre de penseurs, en particulier chez les philosophes français de la déconstruction, Gilles Deleuze, Jacques Derrida ou encore Bruno Latour<sup>2</sup>. L'étude de sa pensée paraît de ce point de vue déterminante pour mieux comprendre les orientations philosophiques postmodernes que nous évoquerons au prochain

---

<sup>1</sup> André Leroi-gourhan, *Le geste et la parole, tome 1, Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964 ; André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, tome 2, La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965.

<sup>2</sup> Comme le note Frédéric Vandenberghe: « Bien que Leroi-Gourhan reste relativement inconnu en et surtout hors de France, on ne devrait pas sous-estimer son importance. Son travail a sensiblement influencé l'analyse grammatologique de Derrida sur la différence entre l'écriture et la parole, la double articulation de l'expression et du contenu de Deleuze et Guattari, la co-construction de la société et de la technologie de Latour et Callon, les investigations sur l'extériorisation de la mémoire de Stiegler, et la formulation des études de la médiation de Debray. » Frédéric Vandenberghe, *Complexités du posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 59, note de bas de page 2.

chapitre. La question de la perfectibilité humaine en lien avec celle de la technique, telle qu'elle peut se poser chez nombre de penseurs actuels en sciences sociales, doit beaucoup à ses travaux.

La pensée de Leroi-Gourhan est ambivalente sur la question de la perfectibilité humaine. Une ambivalence dont le titre de l'ouvrage de Marc Groenen, *Leroi-Gourhan, essence et contingence dans la destinée humaine*, résume la nature<sup>1</sup>. Dans la continuité des travaux de Marcel Mauss sur les techniques du corps, dont il a été rappelons-le l'élève, Leroi-Gourhan élabore une réflexion socio-anthropologique sur le fait technique profondément originale et novatrice, en l'inscrivant dans l'indétermination corporelle de l'être humain. Ici, Leroi-Gourhan renoue avec la conception humaniste de l'homme perfectible dans la mesure où, contre l'approche scientiste et biologisante du 19<sup>ème</sup> siècle, il montre que l'être humain est un être qui, sans rompre avec le vivant, y instaure néanmoins une distance grâce à son inventivité technique qui découle elle-même de son indétermination corporelle, que ne connaissent pas les autres espèces.

On peut cependant repérer dans la pensée de Leroi-Gourhan une tout autre tendance, davantage évolutionniste et déterministe, qui ressort de sa thèse ambiguë sur l'*extériorisation technique* de l'humain et de la conception quasi biologique de la technique qu'il défend à certains moments. La question de la perfectibilité humaine tend ici ni plus ni moins à être supplantée par celle de la perfectibilité de la technique. Selon cette perspective évolutionniste et adaptative, l'être humain semble emporté dans un processus croissant d'extériorisation technique de ses organes qui interroge en bout de ligne son propre devenir en tant qu'être de chair et d'os. Le seul moyen d'améliorer sa condition et même de survivre ne consisterait-il pas ici aussi pour l'être humain en un perfectionnement technique de son corps ?

---

<sup>1</sup> Marc Groenen, *Leroi-Gourhan, essence et contingence dans la destinée humaine*, Bruxelles, De Boeck, 1996.

### 3.1. L'homme et la matière

« L'homme en tant qu'existence technique, cela me semble être une des grandes tâches de l'anthropologie de demain<sup>1</sup> », écrivait le philosophe Max Bense en 1951. C'est une telle tâche qu'accomplit le penseur André Leroi-Gourhan dont la pensée apporte une pierre décisive à l'édifice de la compréhension de l'évolution humaine dans son rapport essentiel au fait technique. C'est l'un de ses grands mérites d'avoir, à travers notamment le concept central d'*extériorisation technique* de l'être humain, montré que « la technique est un phénomène intrinsèquement lié à l'humain, et dont l'apparition a, au même titre que celle du langage, pleinement participé du processus d'homínisation.<sup>2</sup> » Cette démonstration s'appuie sur une conception de la genèse humaine où la disposition corporelle originelle de l'être humain s'avère décisive. « Nous étions préparés à tout admettre sauf d'avoir commencé par les pieds<sup>3</sup> » : telle pourrait être résumée en substance la thèse de Leroi-Gourhan, dont la première partie de son maître ouvrage *Le geste et la parole* s'emploie à montrer que l'évolution humaine a effectivement commencé non par la tête, mais par les pieds.

Sans entrer ici dans la complexité de l'analyse paléontologique développée par Leroi-Gourhan, disons simplement que le pied a joué selon lui un rôle moteur dans l'émergence de l'humanité. C'est la bipédie qui aurait permis à l'être humain de se constituer en tant qu'espèce disponible et indéterminée. C'est elle qui, en libérant la main, a permis à l'être humain d'*inventer* techniquement et d'accéder à la culture : « L'acquisition du critère décisif de l'humanité n'a pas été la découverte

---

<sup>1</sup> Max Bense cité in Edgar Morin dans l'avant-propos à l'ouvrage de Gotthard Günther, *La conscience des machines. Une métaphysique de la cybernétique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 27.

<sup>2</sup> Daniela Cerqui, « L'ambivalence du développement technique : entre extériorisation et intériorisation », *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXV, 1997, n. 108, p. 78.

<sup>3</sup> André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, tome 1, op. cit.*, p. 97.

de la boîte crânienne des Australanthropes (connue depuis près d'un demi-siècle), mais celle de leur pied, propre à laisser la main libre pendant la marche et à laisser le cerveau se développer dans l'ascension des techniques et du langage.<sup>1</sup> » Tout l'intérêt de l'approche développée ici par Leroi-Gourhan tient au fait d'asseoir cette dimension technique de l'être humain sur son indétermination corporelle.

En effet, ainsi que le souligne très bien Alexandra Bidet, la spécificité de l'être humain, d'après Leroi-Gourhan, s'ancre « dans la spécificité morphologique et fonctionnelle du corps humain. Elle se marque par l'absence de toute spécialisation fonctionnelle : cette indétermination native contraste radicalement avec l'adaptation efficace et étroite des formes animales aux caractéristiques déterminées d'un biotope.<sup>2</sup> » Leroi-Gourhan rend très bien compte de cette indétermination dans ce passage qui évoque le célèbre mythe d'Épiméthée et de Prométhée de l'homme artisan de lui-même qu'aucune nature ne bride, mais qui possède au contraire la capacité créatrice d'endosser toutes les natures de son choix<sup>3</sup> :

« L'espèce humaine échappe périodiquement [...] à une spécialisation organique qui la lierait définitivement. Toute adaptation de la main des premiers anthropiens en outil proprement dit n'aurait créé qu'un groupe de

---

<sup>1</sup> André Leroi-Gourhan cité in Daniela Cerqui, « L'« extériorisation » chez Leroi-Gourhan », *Cours, séminaires et travaux*, n 14, Institut d'anthropologie et de sociologie, Université de Lausanne, 1995, p. 22.

<sup>2</sup> Alexandra Bidet, « Le corps, le rythme et l'esthétique sociale chez André Leroi-Gourhan », *Techniques & Culture* [En ligne], 48-49 | 2007, mis en ligne le 20 juin 2010, URL : <http://tc.revues.org/2132>

<sup>3</sup> On retrouve à la même époque une interprétation de la genèse humaine et du fait technique presque similaire, bien qu'exprimée davantage en termes philosophiques, chez le penseur allemand Arnold Gehlen. Cf., Arnold Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2010 ; Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology*, New York, Columbia University Press, 1980. Pour évoquer cette indétermination ontologique et corporelle de l'être humain, Gehlen parle de l'homme comme d'un être *lacunaire*. À la différence de Leroi-Gourhan, toutefois, Gehlen tend à interpréter négativement cette indétermination qu'il assimile à une forme de handicap et d'infirmité biologique. De ce point de vue, la technique constitue une forme de prothèse qui vient combler un manque, une déficience. Au contraire, souligne Daniela Cerqui, Leroi-Gourhan « considère que l'indétermination physique de l'être humain, ajoutée à la grande spécialisation de son cerveau, fait sa supériorité par rapport au monde animal. » Daniela Cerqui Ducret, « L'ambivalence du développement technique : entre extériorisation et intériorisation », *op. cit.*, p. 80. En d'autres termes, pour lui, « l'homme n'est pas obligé d'inventer des prothèses à cause de son indétermination originelle ; c'est grâce à cette indétermination qu'il peut tour à tour acquérir à l'aide de la technique les différentes spécialisations qui sont d'ordre physique chez l'animal. » *Ibid.*

Mammifères hautement adaptés à des actions restreintes et non pas l'homme dont l'inadaptation physique (et mentale) est le trait génétique significatif : tortue lorsqu'il se retire sous un toit, crabe lorsqu'il prolonge sa main par une pince, cheval lorsqu'il devient cavalier, il redevient chaque fois disponible, sa mémoire transportée dans les livres, sa force multipliée dans le bœuf, son poing amélioré par le marteau.<sup>1</sup> »

La disponibilité dont parle Leroi-Gourhan renvoie ainsi au caractère plastique de l'être humain qui s'inscrit comme on s'en aperçoit dans la tradition humaniste de l'homme perfectible. Ne possédant aucune nature en propre, l'être humain possède en revanche la capacité de sculpter librement sa propre forme. Aucune nécessité historique et biologique ne préside ici à l'extériorisation technique de l'être humain qui découle au contraire de son indétermination et de son *inventivité* : « Rites, règles et outils n'émergent donc pas tels des pouvoirs préformés, contenus dans la structure corporelle de l'homme, mais comme des inventions face au défi biologique que constitue pour lui l'absence de prise « native » sur son milieu.<sup>2</sup> »

En inscrivant la technique dans l'indétermination corporelle originelle de l'être humain, la pensée de Leroi-Gourhan permet de remettre en cause la conception biologisante de la perfectibilité humaine du 19<sup>ème</sup> siècle sans pour autant aboutir à une conception désincarnée de l'humain. Cependant, nous l'avons dit, la pensée de Leroi-Gourhan sur le sujet est ambivalente. À l'encontre de cette conception sociale et culturelle de l'extériorisation technique de l'humain, on peut en effet déceler chez lui une interprétation diamétralement opposée qui tend pour sa part à

---

<sup>1</sup> André Leroi-gourhan, *Le geste et la parole, tome 2, La mémoire et les rythmes, op. cit.*, p. 48. Dans un autre passage, on retrouve cette même idée d'une disponibilité, d'une amovibilité de l'humain : « Chez l'animal, l'outil et le geste se confondent en un seul organe où la partie motrice et la partie agissante n'offrent entre elles aucune solution de continuité. La pince du crabe et ses pièces mandibulaires se confondent avec le programme opératoire à travers lequel se traduit le comportement d'acquisition alimentaire de l'animal. [...] chez l'homme l'amovibilité de l'outil et du langage détermine une mise à l'extérieur des programmes opératoires liés à la survie du dispositif collectif. » *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>2</sup> Alexandra Bidet, *op. cit.*

appréhender le fait technique comme un fait biologique. La conception de la perfectibilité qui en découle est comme on va le voir toute différente.

### 3.2. *L'extériorisation techno-logique*

« L'archéologie et l'ethnographie... ont la même perspective ethnologique, c'est-à-dire en quelque sorte biologique. »

André Leroi-Gourhan

Si Leroi-Gourhan est l'élève de Marcel Mauss, il ne faut pas oublier que sa pensée s'inscrit tout autant dans la filiation de ce que le philosophe Georges Canguilhem nomme le courant de la « philosophie biologique de la technique », dont le philosophe allemand Ernst Kapp est le premier représentant<sup>1</sup>. Dans ses *Principes d'une philosophie de la technique*, Ernst Kapp déploie une conception organiciste du phénomène technique qu'il systématise à travers la thèse célèbre de la *projection d'organes*. Selon celle-ci, les outils techniques sont autant de sécrétions biologiques de l'être humain qui forment une certaine cohérence historique et évolutionniste : « À la thèse d'une constitution du monde par extériorisation organique correspond une conception préformationniste du processus historique. L'histoire ne crée rien, elle déploie un ordre originaire.<sup>2</sup> » Cette thèse de la projection d'organes systématisée par Kapp aura une influence prédominante sur le penseur français Alfred Espinas, élève d'Auguste Comte et d'Herbert Spencer, et auteur de l'ouvrage paru en 1897 *Les Origines de la technologie : étude sociologique*<sup>3</sup>. Comme le souligne Georges

---

<sup>1</sup> Ernst Kapp, *Principes d'une philosophie de la technique*, Paris, Vrin, 2007. On lira notamment l'excellente présentation de la philosophie de Kapp par Grégoire Chamayou qui ouvre l'ouvrage : Grégoire Chamayou, « Présentation », in Ernst Kapp, *Principes d'une philosophie de la technique, op. cit.*, p. 7-40. Sur la pensée de Kapp, on se reportera également à l'article de Benoît Timmermans, « L'influence hégélienne sur la philosophie de la technique d'Ernst Kapp », in Pascal Chabot et Gilbert Hottois (dir.), *Les philosophes et la technique*, Paris, Vrin, 2003, p. 95-108.

<sup>2</sup> Grégoire Chamayou, *op. cit.*, p. 36.

<sup>3</sup> Alfred Espinas, *Les origines de la technologie*, Paris, Félix Alcan, 189. En ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82615s.pdf>

Canguilhem : « On sait qu’Espinass emprunte sa théorie de la projection organique qui lui sert à expliquer la construction des premiers outils, à un auteur allemand, Ernst Kapp (1808-1896) qui l’a exposée pour la première fois en 1877 dans son ouvrage, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*.<sup>1</sup> »

La pensée d’André Leroi-Gourhan est l’héritière de cette tradition philosophique marquée par un certain organicisme technologique, que l’on retrouve d’ailleurs exprimée à la même époque en Allemagne chez le penseur Arnold Gehlen<sup>2</sup>. Cette tradition se ressent dans la manière dont Leroi-Gourhan appréhende à maintes reprises la technique non plus comme un phénomène culturel enraciné dans la disponibilité corporelle de l’humain, mais au contraire comme un phénomène relevant d’une nécessité biologique. L’outil, écrit Leroi-Gourhan, constitue originellement « une véritable sécrétion du corps et du cerveau des Anthropiens.<sup>3</sup> » « L’australanthrope, écrit-il encore, paraît bien avoir possédé ses outils comme des griffes. Il semble les avoir acquis non par une sorte d’éclair génial qui lui aurait fait un jour saisir un caillou coupant pour armer son point (...), mais comme si son corps et son cerveau les exsudaient progressivement.<sup>4</sup> »

Cette conception biologisante de la technique nourrit une forme d’évolutionnisme historique où la question de la perfectibilité humaine ne se pose plus sur le registre de l’inventivité, mais sur celui de la nécessité : « Cet engagement de l’outil et du geste dans des organes extérieurs à l’homme, souligne Leroi-Gourhan, a tous les caractères d’une évolution biologique puisqu’il se développe dans le temps, comme l’évolution cérébrale, par addition d’éléments qui perfectionnent

---

<sup>1</sup> Georges Canguilhem cité in Grégoire Chamayou, *op. cit.*, p. 29, note de bas de page 1.

<sup>2</sup> Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology*, *op. cit.*

<sup>3</sup> André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, tome 1*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 151-152.

le processus opératoire sans s'éliminer l'un l'autre.<sup>1</sup> » Il y a à l'œuvre ce que Leroi-Gourhan nomme une tendance technique qui présente, écrit-il dans *L'homme et la matière*, « un caractère inévitable, prévisible, rectiligne. » Une tendance qui « pousse le silex tenu à la main à acquérir un manche, le ballot traîné sur deux perches à se munir de roues.<sup>2</sup> » Cette citation traduit encore très nettement la conception biologisante de la technique et de son évolution qui sous-tend la pensée de Leroi-Gourhan :

« Dans leur très long développement... les techniques paraissent suivre le rythme de l'évolution biologique, et le chopper, le biface semblent faire corps avec le squelette. Au moment où émergent des possibilités cérébrales nouvelles, les techniques s'enlèvent dans un mouvement ascensionnel foudroyant, mais elles suivent des lignes qui miment à tel point l'évolution phylétique qu'on peut se demander dans quelle mesure elles ne sont pas l'exact prolongement du développement général des espèces. (...) L'analyse des techniques montre que dans le temps elles se comportent à la manière des espèces vivantes... Il y aurait donc à faire une véritable biologie de la technique.<sup>3</sup> »

Ainsi, loin de réinscrire le développement technique dans l'indétermination corporelle de l'être humain, cette conception biologisante de la technique accouche plutôt d'une véritable conception techno-logique de l'évolution humaine, l'être humain étant ici enrôlé dans un processus de déchargement progressif de ses facultés organiques, de la main jusqu'au cerveau :

« L'action manipulatrice des Primates, dans laquelle geste et outil se confondent, est suivie avec les premiers Anthropiens par celle de la main en motricité directe où l'outil manuel est devenu séparable du geste moteur. À l'étape suivante, franchie peut-être avant le Néolithique, les machines manuelles annexent le geste et la main en motricité indirecte n'apporte que son impulsion motrice. Au cours des temps historiques la force motrice elle-même quitte le bras humain, la main déclenche le processus moteur dans les machines animales ou les machines automatrices comme les moulins. Enfin au dernier stade, la main déclenche un processus

---

<sup>1</sup> André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, tome 2, op. cit.*, p. 42.

<sup>2</sup> André Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1971 (1943), p. 22.

<sup>3</sup> André Leroi-Gourhan cité in Xavier Guchet, « Évolution technique et objectivité technique chez Leroi-Gourhan et Simondon », *Revue Appareil*, n. 2, 2008.

En ligne : <http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php/docannexe/image/1127/index.php?id=580>.

programmé dans les machines automatiques qui non seulement extériorisent l'outil, le geste et la motricité, mais empiètent sur la mémoire et le comportement machinal. »<sup>1</sup>.

Organes après organes, l'être humain se décharge progressivement et inéluctablement de l'ensemble de ses facultés<sup>2</sup>. De manière frappante, l'évolution humaine s'apparente ici au processus de dématérialisation et de spiritualisation croissant véhiculé par Teilhard de Chardin : « Si nous pouvons en croire Leroi-Gourhan, souligne à ce propos Frédéric Vandenberghe, tout se produit comme si l'évolution de l'espèce se déroulait pour converger et aboutir à la conscience suprême d'un divin « point Omega » – comme théorisée par son ami et co-religionnaire Teilhard de Chardin.<sup>3</sup> » De fait, dans ce processus d'extériorisation technique de ses facultés où l'homme « est conduit progressivement à extérioriser des facultés de plus en plus élevées<sup>4</sup> », ce sont bien les facultés cérébrales qui sont vouées à être perfectionnées technologiquement :

« Ce qui est certain aujourd'hui, c'est que nous savons ou saurons bientôt construire des machines à se souvenir de tout et à juger des situations les plus complexes sans se tromper. Cela montre simplement que le cortex cérébral, tout admirable qu'il soit, est insuffisant, comme la main ou l'œil, que les méthodes d'analyse électronique y suppléent et que finalement l'évolution de l'homme, de fossile vivant par rapport à sa situation présente, emprunte d'autres voies que celles des neurones pour se prolonger.<sup>5</sup> »

---

<sup>1</sup> André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, tome 2, op. cit.*, p. 41-42.

<sup>2</sup> Ici, Leroi-Gourhan rejoint de manière frappante les analyses d'Arnold Gehlen et sa célèbre loi dite « Loi de Gehlen ». À partir du concept central d'*Entlastung* (déchargement), qui équivaut au principe d'extériorisation de Leroi-Gourhan, cette loi stipule que l'humanité passe par trois grandes étapes « historiques », trois stades technologiques, correspondant à trois types de « déchargement » technique de l'humain. Le premier stade est ainsi le stade où l'être humain se décharge de ses gestes et mouvements mécaniques grâce à l'*outil*. Le second stade représente celui où les êtres humains s'exonèrent de la dépense de leur force biologique grâce à la *machine*. La Révolution industrielle du 19<sup>ème</sup> siècle pousse à son comble ce second stade historique. Gehlen distingue, enfin, une troisième étape historique : celle de l'*automation*, désignant le moment où l'être humain objective non plus sa force physique, mais sa force intellectuelle dans la machine : « In automation, technique attains its methodical perfection, and this conclusion of a development in the technical objectification of labor which had started in pre-history, is a distinctive feature of our time. » Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology*, New York, Columbia University Press, 1980, p. 19-20.

<sup>3</sup> Frédéric Vandenberghe, *op. cit.*, p. 61.

<sup>4</sup> André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, tome 2, op. cit.*, p. 76.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 75-76.

Si un tel phénomène historique d'externalisation technique du cerveau humain n'est pas nécessairement appréhendé en termes positifs par Leroi-Gourhan, reste que, dans la perspective évolutionniste où il se situe, ce phénomène est jugé *inéluçtable* :

« Imaginer qu'il n'y aura pas bientôt des machines dépassant le cerveau humain dans les opérations remises à la mémoire et au jugement rationnel, c'est reproduire la situation du Pithécantrope qui aurait nié la possibilité du biface, de l'archer qui aurait ri des arquebuses, ou plus encore d'un rapsode homérique rejetant l'écriture comme un procédé de mémorisation sans lendemain. Il faut donc que l'homme s'accoutume à être moins fort que son cerveau artificiel, comme ses dents sont moins fortes qu'une meule de moulin et ses aptitudes aviaires négligeables auprès de celles du moindre avion à réaction.<sup>1</sup> »

Dans cet univers entièrement régi par le progrès technologique, où l'humain se désincarne progressivement, toute la question qui se pose en bout de ligne est de savoir ce qu'il restera à terme de l'être humain lui-même. Qu'advient-il de l'être humain lorsqu'il a exploité tout ce qu'il pouvait exploiter, lorsque, autrement dit, l'extériorisation technologique a accompli entièrement son œuvre ? « Depuis quelques années, écrit en ce sens Leroi-Gourhan, le surpassement a gagné la boîte crânienne et lorsqu'on s'arrête sur les faits, on peut se demander ce qui restera de l'homme après que l'homme aura tout imité en mieux.<sup>2</sup> » Telle est effectivement la question cruciale qui se pose dans cette conception techno-évolutionniste de l'histoire où l'on ne voit pas quelle autre issue que celle de l'adaptabilité technique de l'être humain pourrait encore être envisagée.

### *3.3. Vers l'intériorisation biotechnologique ?*

« Tout ce qu'il y a de possibilité, de virtualité dynamique dans l'espèce humaine demande à être saisi depuis sa base et suivi paisiblement jusqu'à son développement final. »

André Leroi-Gourhan

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Écartant le scénario futuriste d'un avenir où les machines à cerveau, les robots, auraient remplacé les êtres humains, Leroi-Gourhan évoque en revanche en ce qui concerne l'avenir de l'être humain le surgissement d'un tout autre problème :

« Il est en réalité peu à craindre de voir les machines à cerveau supplanter l'homme sur la terre, les risques sont à l'intérieur de l'espèce zoologique proprement dite et non directement dans les organes extériorisés : l'image des robots chassant l'homme à courre dans une forêt de tuyauteries ne vaudra que dans la mesure où l'automatisme aura été réglé par un autre homme. Il est seulement à craindre un peu que dans mille ans l'homo sapiens, ayant fini de s'extérioriser, se trouve embarrassé par cet appareil ostéo-musculaire désuet, hérité du Paléolithique.<sup>1</sup> »

La question qui se pose en effet à l'être humain au terme de ce processus biotechnologique d'extériorisation technique, c'est-à-dire « au moment où tout serait déversé, transposé, outil, geste, force et pensée, dans un double, parfaite image de l'idéal social<sup>2</sup> », c'est bien en effet celle de l'adéquation de son corps au nouvel environnement artificiel, ainsi que le résume très bien Jean-Pierre Sérís : « Le problème qui se pose, et avec plus d'acuité que jamais une fois arrivés à la fin de l'âge de la mécanisation, est celui de l'inadaptation du naturel, la main et les territoires cérébraux correspondants, à ce nouvel environnement<sup>3</sup> ». Cette question de l'inadaptation du corps humain est soulevée par Leroi-Gourhan à de nombreuses reprises. L'idée d'un décalage prométhéen que le philosophe Günther Anders plaçait au centre du mécanisme de la honte prométhéenne (du complexe d'infériorité de l'être humain devant la perfection de la machine) ne cesse ainsi d'être invoquée par le paléanthropologue :

« La mise en place, au cours des temps, d'un organisme social dans lequel l'individu joue de plus en plus clairement le rôle de cellule spécialisée fait en effet de plus en plus clairement ressortir l'insuffisance de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>3</sup> Jean-pierre Sérís, *La technique*, Paris, PUF, 1994, p. 172.

l'homme de chair et d'os, véritable fossile vivant, immobile sur l'échelle historique, parfaitement adapté au temps où il triomphait du mammouth, mais déjà dépassé au temps où ses muscles poussaient les trirèmes.<sup>1</sup> »

« [...] du point de vue plus général, la distance s'est encore accrue entre le descendant des chasseurs de rennes et ses machines raisonnables. La compression du temps et des distances, l'élévation du rythme d'action, l'inadaptation à l'oxyde de carbone et aux toxines industrielles, la perméabilité radioactive posent le problème curieux de l'adéquation physique de l'homme au milieu qui est appelé pour longtemps à être le sien.<sup>2</sup> »

Leroi-Gourhan n'était pas particulièrement optimiste quant à l'avenir de l'être humain. Si ce processus évolutif mettant de plus en plus l'être humain et son corps en porte-à-faux avec son environnement devait se maintenir sans que l'humanité réagisse, il y avait de fortes chances selon lui pour que l'évolution, à terme, conduise ni plus ni moins à son extinction : « l'homo sapiens de la zoologie est probablement près de la fin de sa carrière. » Selon un autre scénario, Leroi-Gourhan évoque la possibilité d'une humanité réduite dans ce nouvel environnement hyper-technicisé à une forme d'état végétatif où sa seule sphère d'action se limiterait à actionner çà et là des boutons<sup>3</sup>. Curieux dénouement en définitive à cette épopée de l'humanité décrite par Leroi-Gourhan, comme le résume Marc Groenen : « Ainsi, cet être, dont toute l'histoire évolutive s'est opérée sous le blanc-seing de la libération, arrive finalement au bout de sa course. En se libérant de la réalité, il a lui-même institué, selon Leroi-Gourhan, sa propre inutilité comme être biologique et s'est par là même engagé sur le chemin de sa condamnation.<sup>4</sup> »

---

<sup>1</sup> André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, tome 2, op. cit.*, p. 51.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>3</sup> Un scénario qu'il convient toutefois selon Leroi-Gourhan de ne pas tout à fait écarter : « Une humanité anodonte et qui vivrait couchée en utilisant ce qui lui resterait de membres antérieurs pour appuyer sur des boutons n'est pas complètement inconcevable et certains romans d'anticipation, à force de brasser toutes les formules possibles, ont créé des « Martiens » ou des « Vénusiens » qui se rapprochent de cet idéal évolutif. » Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, tome 1, op. cit.*, p. 183)

<sup>4</sup> Marc Groenen, *op. cit.*, p. 80.

Il reste toutefois une porte de sortie possible. Dans cette conception évolutionniste et déterministe de l'histoire humaine, la seule issue pour l'être humain serait finalement de s'adapter techniquement à ce nouvel environnement. Autrement dit, se transformer lui-même en perfectionnant technologiquement son *corps* en tant que tel. Au processus d'*extériorisation* technique succéderait alors ce que l'anthropologue Daniela Cerqui, prolongeant le geste théorique de Leroi-Gourhan, nomme le processus d'*intériorisation*<sup>1</sup>. La transformation technique de son environnement se poursuivrait en somme dans la transformation technique de soi de l'être humain. Dès 1957, le penseur Gotthard Gunther, à la suite de Norbert Wiener, entrevoyait cette nouvelle étape évolutionniste : « En fait, une branche de la science est aujourd'hui en train de naître, dans laquelle l'activité technique commence d'attirer dans son domaine le corps propre de l'homme. Elle porte le nom révélateur de « bio-technologie ». »<sup>2</sup>

Bien que pour d'évidentes raisons historiques Leroi-Gourhan n'ait pas véritablement exploré et encore moins théorisé une telle perspective « bio-technologique », c'est bien vers elle toutefois que tend le versant évolutionniste de sa pensée. Ainsi, tout comme le père de la cybernétique pouvait affirmer qu'après avoir changé si radicalement notre environnement, nous devons nous modifier nous-mêmes, Leroi-Gourhan, constatant que « [...] notre culture électronique à peine cinquantenaire a pour support un appareil physiologique qui date, lui, de quarante mille ans<sup>3</sup> », soutient de manière explicite qu'il ne reste finalement à l'être humain « que de renoncer à rester sapiens, pour devenir quelque chose de mieux, peut-être, mais en tout cas de différent.<sup>4</sup> » Bien

---

<sup>1</sup> Daniela Cerqui Ducret, « L'ambivalence du développement technique : entre extériorisation et intériorisation », *op. cit.*

<sup>2</sup> Gotthard Gunther, *op. cit.*, p. 192.

<sup>3</sup> André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, tome 2*, p. 259.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 60.

avant les discours contemporains sur le posthumain, la quête « biotechnologique » de la perfection passant par un remodelage complet du corps humain se profile ici clairement.

\*\*\*

« Régler le problème humain, non pas dans les conditions sociales ou extérieures, mais à partir de la transformation de l'homme lui-même<sup>1</sup> », telle pourrait être résumée la nouvelle conception de la perfectibilité humaine qui voit le jour à l'issue de la Seconde Guerre mondiale. La remise en cause de l'idéal humaniste de la perfectibilité humaine opérée au 19<sup>ème</sup> siècle s'est poursuivie de plus belle au lendemain de l'expérience totalitaire. Sa naturalisation scientiste a toutefois cédé sa place à sa déconstruction technoscientifique complète. Avec le paradigme cybernétique, l'idée de perfectibilité humaine repose sur une conception purement informationnelle et adaptative de l'être humain et de l'évolution se résumant à la lutte technoscientifique contre l'entropie. Ne laissant d'autre perspective à l'être humain que celle de s'adapter continuellement aux modifications de son environnement, c'est l'existence incarnée de l'être humain qui est appelée à être entièrement optimisée, comme le père de la cybernétique Norbert Wiener l'appelle explicitement de ses vœux.

Cette conception posthumaniste de la perfectibilité humaine a été relayée par de nombreux penseurs en sciences humaines et sociales. Encore imprégnée de la pensée évolutionniste du début du 20<sup>ème</sup> siècle, l'œuvre du paléontologue Pierre-Teilhard de Chardin est traversée par ce modèle technoscientifique et désincarné de la perfectibilité humaine. Au terme d'un processus évolutif marqué par une spiritualisation croissante, la seule perfectibilité possible pour l'être

---

<sup>1</sup> Daniel Tanguay, cité par Antoine Robitaille, *Le Nouvel Homme nouveau : voyage dans les utopies de la posthumanité*, Boréal, 2007, p. 12.

humain devait selon lui résider dans l'amélioration de la vie en elle-même et du corps humain afin de donner naissance à un être *ultra-humain*. Plus nuancée, nous avons toutefois pu également déceler une telle tendance posthumaniste dans l'œuvre du paléontologue et anthropologue André Leroi-Gourhan. Ambivalente, sa thèse sur l'extériorisation technique de l'être humain tend en effet sur son versant évolutionniste et déterministe à déployer une philosophie techno-logique de l'histoire caractérisée par à un processus de désincarnation technologique progressif de l'humain, soulevant à terme la question de l'optimisation du corps humain en tant que tel.

Bien qu'elle demeure assez confidentielle et peu connue aujourd'hui, la thèse de Leroi-Gourhan a exercé une influence notable sur nombre de penseurs en sciences humaines, particulièrement sur les penseurs dits de la déconstruction : « Pour clamer haut et fort que les êtres humains ne seraient pas humains sans être non humains, les anthropologues, les sociologues et les médiologues français d'inclination post-humaniste se sont basés sur le travail séminal d'André Leroi-Gourhan<sup>1</sup> », souligne à cet égard Frédéric Vandenberghe. Cette influence transparait de fait clairement dans la manière dont l'idée de perfectibilité est saisie par nombre de penseurs postmodernes comme nous allons le voir au prochain chapitre. Se situant par-delà nature et culture, l'univers constructiviste postmoderne qui se profile au tournant des années 80 poursuit indéniablement le débouloonnement posthumaniste de l'idée de perfectibilité amorcée durant l'Après-Guerre.

---

<sup>1</sup> Frédéric Vandenberghe, *op. cit.*, p. 59.

## CHAPITRE 5

### L'HORIZON (DÉ)CONSTRUCTIVISTE POSTMODERNE

« To open us up to the inhuman and superhuman...to go beyond the human condition is the meaning of philosophy, in so far as our condition condemns us to live among badly analyzed composites, and to be badly analyzed composites ourselves. »

Gilles Deleuze

Humanists saw themselves as distinct beings, in an antagonistic relationship with their surroundings. Posthumans, on the other hand, regard their own being as embodied in an extended technological world.

*The Posthuman Manifesto*

**L**E renversement posthumaniste de l'imaginaire de la perfectibilité, initié au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle, ne reste pas lettre morte. Dans le sillon tracé par la philosophie de la déconstruction – dont les principaux tenants, de Jean-François Lyotard à Jacques Derrida en passant par Gilles Deleuze, ont été sensiblement marqués par le paradigme cybernétique<sup>1</sup> – plusieurs penseurs en sciences sociales, à partir des années 80, appréhendent en effet la question de la perfectibilité humaine à l'aune d'une conception entièrement artificialiste et constructiviste de l'être humain : « Le constructivisme, qui devient au cours du 20<sup>ème</sup> siècle une orientation sociologique très influente, note la philosophe Michela Marzano, insiste sur le fait que tout événement est nécessairement un « fait social » et que le corps lui-même n'est au fond que le fruit d'une construction socioculturelle.<sup>2</sup> » Si cette perspective constructiviste a pu utilement contribuer à démasquer des rapports de domination naturalisés, elle va toutefois, poussée à son extrême,

---

<sup>1</sup> Voir Céline Lafontaine, *L'Empire cybernétique*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 143-170.

<sup>2</sup> Michela Marzano, *Philosophie du corps*, Paris, PUF, 2007, p. 74.

conduire à promouvoir sinon un modèle de perfectibilité toujours plus désincarné et dépolitisé – comme si la seule amélioration de la condition humaine possible devait consister en un arrachement de l'être humain à toute condition humaine terrestre – du moins à rendre invisible voire à légitimer les nouvelles formes d'exploitation biotechnologiques contemporaines.

Dans la lignée de l'esprit synthétique des précédents chapitres, notre exploration de ce champ postmoderne ou posthumaniste<sup>1</sup> se limitera à l'évocation de ses figures les plus marquantes. Notre parcours débutera par l'analyse du célèbre *Manifeste Cyborg* de la féministe américaine Donna Haraway, texte pionnier et référence incontournable des *sciences studies* et *gender studies*. Partant du principe que « le corps n'est qu'un texte écrit par la culture<sup>2</sup> » destiné à naturaliser des rapports de domination, Haraway conçoit la figure hybride du cyborg, mi-humaine mi-machine, comme une source d'émancipation des femmes. Cette désincarnation de l'idée perfectibilité atteint son paroxysme dans la volonté exprimée par Haraway de soustraire les femmes de l'idée même de *reproduction* au profit de celle de régénération. Nous poursuivrons notre exploration de la galaxie postmoderne en abordant les écrits du sociologue français Bruno Latour, qui partage de nombreuses affinités théoriques avec la *philosophie cyborg*. Nous verrons que le modèle de perfectibilité cosmopolitique proposé par Latour pour répondre notamment aux défis écologiques contemporains et basé sur la suppression de toute distinction entre nature et culture, n'est pas sans encourager une conception dépolitisée de la perfectibilité axée sur l'hybridation technique des êtres et des choses toujours plus poussée.

---

<sup>1</sup> Le terme posthumanisme est inventé par le théoricien Ihab Hassan en 1977. "Prometheus as Performer: Toward a Postmodern Culture?", dans Michel Benamou, Charles Caramello, *Performance in Postmodern Culture*. Madison, Wisconsin: Coda Press. Pour un aperçu général de la galaxie posthumaniste on se reportera aux ouvrages de Neil Badmington, *Posthumanism*, Palgrave MacMillan, 2000 et de Carry Wolfe, *What is posthumanism ?*, University of Minnesota Press, 2009.

<sup>2</sup> Michela Marzano, *Philosophie du corps*, *op. cit.*, p. 76.

Notre parcours nous mènera ensuite à la pensée du philosophe allemand Peter Sloterdijk, au cœur d'une virulente polémique en 1999 sur la question de l'eugénisme, qui l'a opposé à son compatriote Jürgen Habermas. Si le philosophe ne réveille pas le spectre d'un eugénisme nazi comme d'aucuns l'ont soutenu, nous verrons qu'en appréhendant l'être humain comme un pur produit technologique, sa pensée participe de la déconstruction posthumaniste de l'idée de perfectibilité humaine. Nous concluons ce chapitre en évoquant les penseurs contemporains néo-marxistes Michael Hardt et Antonio Negri, auteurs de l'ouvrage *Empire*, considéré à sa sortie comme le nouveau Manifeste du Parti communiste. Partant d'une réactualisation de la pensée de Marx, ces deux penseurs, non seulement n'ont pas entièrement coupé les ponts avec le progressisme de Marx, mais promeuvent en outre un modèle de perfectibilité entièrement dépolitisé, axé sur la transformation biotechnologique de l'humain. À bien des égards, comme nous allons le voir tout au long de ce chapitre, la suspicion que les penseurs postmodernes manifestent à l'endroit de la nature et du corps n'a semble-t-il d'égale que leur incrédulité à l'égard de la vertu émancipatrice des technosciences.

### **1. LE MANIFESTE CYBORG : DONNA HARAWAY**

« Anthropologues des formes possibles de subjectivité,  
nous sommes les techniciens des futurs réalisables. »

Donna Haraway

Biologiste de formation et philosophe des sciences, Donna Haraway représente aux côtés de la philosophe Judith Butler l'une des figures emblématiques du féminisme « postmoderne ». Titulaire de la Chaire d'histoire de la conscience à l'Université de Santa Cruz en Californie,

Haraway est surtout connue aujourd'hui pour son célèbre *Manifeste Cyborg*<sup>1</sup>, publié pour la première fois en 1985 dans *The Socialist Review*. Son influence sera considérable, et ce, bien au-delà des cercles d'études féministes et des *science studies*<sup>2</sup>. Si la philosophie de Donna Haraway se laisse difficilement réduire à une perspective technophile, son manifeste traduit toutefois la volonté explicite de « garder le féminisme et la technoscience liés dans la chair<sup>3</sup> ». Comme nous allons le voir, Donna Haraway pense l'idée de perfectibilité humaine sur fond d'un rejet de la nature et de toute distinction entre nature et culture, « dans une tradition utopique qui consiste à imaginer un monde excluant le genre, ce qui est sans doute un monde sans genèse, mais aussi certainement un monde sans fin.<sup>4</sup> » Cette philosophie cyborg ne conduit pas explicitement Donna Haraway à promouvoir un modèle de perfectibilité axé sur la transformation technoscientifique des êtres et des genres. Cependant, nous nous demanderons néanmoins si, en abandonnant tout concept de nature et de corps, Haraway n'a pas d'une certaine manière favorisé l'émergence d'un féminisme aveugle face aux nouvelles formes d'exploitation notamment biotechnologiques qui se sont progressivement mises en place.

### *1.1. Le cyborg est notre ontologie*

Le cyberféminisme ou post-féminisme de Donna Haraway est en grande partie né d'un rejet des thèses défendues durant les années 70 et 80 par l'éco-féminisme<sup>5</sup>, dont Gena Corea a été l'une

---

<sup>1</sup> Donna Haraway, « Manifeste Cyborg », *Des singes, des cyborgs, des femmes. La réinvention de la nature*, Paris, Acte Sud, 2009.

<sup>2</sup> Le Manifeste cyborg a donné naissance à une véritable anthropologie cyborg dont l'ouvrage du philosophe français Thierry Hoquet, *Philosophie Cyborg*, Paris, Le Seuil, 2011, constitue l'un des derniers rejetons.

<sup>3</sup> Donna Haraway cité in Stéphane Van Damme, « De la vie du laboratoire à la théorie du cyborg », *L'Homme* 3/2008 (n° 187-188), p. 393-412.

<sup>4</sup> Donna Haraway, « Manifeste cyborg », *op. cit.*, p. 269.

<sup>5</sup> Voir Judy Wajcman, *TechnoFeminism*, Polity, 2004.

des plus importantes représentantes avec son célèbre ouvrage *The Mother Machine*<sup>1</sup>. S'opposant avec vigueur à la culture technoscientifique moderne, associée au capitalisme patriarcal, l'éco-féminisme défend alors un féminisme « naturaliste » ou « maternel » qui érige le corps féminin en lieu ultime de résistance. Également critique à l'endroit du capitalisme technoscientifique, Donna Haraway refuse toutefois la « technophobie » et le naturalisme qui caractérisent cet éco-féminisme. Dans son *Manifeste Cyborg*, elle dit au contraire contribuer « à la culture et à la théorie féministes-socialistes, sur un mode postmoderne, non naturaliste<sup>2</sup> ». L'éco-féminisme et plus largement le féminisme moderne constituent en effet de son point de vue des combats d'arrière-garde, dans une ère postmoderne hautement technoscientifique marquée du sceau de l'*hybridité*. La pensée de Donna Haraway part du principe que la nature et le corps ne sont plus des concepts réellement opérants pour penser la question de la perfectibilité humaine et de l'émancipation des femmes, dans la mesure où ils désignent une réalité qui n'existe plus. Selon elle, le terme « cyborg » paraît plus approprié pour désigner la condition humaine de cette fin du 20<sup>ème</sup> siècle.

Contraction des termes cybernétique et organisme, mixte de machine et d'organisme, le *cyborg* représente en effet le symbole de l'*hybridité*. Historiquement, il renvoie à la guerre et à la figure du soldat appareillé : « Pilote, marine ou fantassin, le soldat devient, au cours de la Seconde Guerre mondiale, le premier modèle du cyborg. Enserré dans une lourde artillerie technique, son corps fait ni plus ni moins partie de l'armement.<sup>3</sup> » La figure technoscientifique du cyborg est toutefois indissociable comme son nom l'indique de la révolution cybernétique initiée par Norbert Wiener puis de la conquête spatiale. Le terme est popularisé par les chercheurs Manfred Clynes et Nathan

---

<sup>1</sup> Gena Corea, *The Mother Machine. Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, New-York, Harper & Row, 1985.

<sup>2</sup> Donna Haraway, « Manifeste cyborg », *op. cit.*, p. 269.

<sup>3</sup> Céline Lafontaine, *L'Empire cybernétique*, *op. cit.*, p. 35.

Kline en 1960 dans l'article intitulé « Cyborgs and space<sup>1</sup> » dans lequel les avancées technoscientifiques sont mises à profit de la création d'une forme d'humain amélioré, mi-homme mi-machine, capable d'explorer des contrées extraterrestres inaccessibles au commun des mortels.

Symbole de l'hybridité, le cyborg constitue pour Haraway une excellente manière de définir la *condition humaine* telle qu'elle se présente désormais selon elle<sup>2</sup> : « À la fin du XXe siècle, en cette époque mythique qui est la nôtre, nous sommes tous des chimères, hybrides de machine et d'organisme théorisés puis fabriqués : en un mot des cyborgs.<sup>3</sup> » À l'image de la science-fiction, « peuplée de cyborgs, créatures à la fois animal et machine qui habitent des univers ambigus à la fois naturels et fabriqués<sup>4</sup> », notre monde, soutient-elle, est un univers étrange, hybride, où les frontières que l'on croyait les mieux assurées semblent avoir toutes volé en éclat. Au début du *Manifeste*, Haraway souligne que son récit a été rendu possible par l'éclatement en particulier de trois distinctions tenues jusqu'ici pour fondamentales. La première est celle qui sépare l'humain de l'animal, dont la proximité se révèle de plus en plus grande à la lumière des avancées de l'éthologie aussi bien que des avancées technoscientifiques qui permettent aujourd'hui à travers les xénogreffes d'implanter chez des humains des organes animaux. La seconde frontière en voie d'extinction est celle qui sépare le vivant de la machine : « Les machines de la fin du XXe siècle

---

<sup>1</sup> Clyne Manfred et Kline Nathan, « Cyborgs and Space », in Chris Hables Gray (dir.), *The Cyborg Handbook*, New York, Routledge, 1995.

<sup>2</sup> Une manière de penser le caractère hybride du monde qui est d'autant plus « naturelle » à Donna Haraway qu'elle-même se situe au confluent d'influences diverses. Biologiste de formation, dans une période marquée par la guerre du Vietnam, Donna Haraway se considère cyborg dans un monde cyborg : « Je suis biologiste de formation. J'ai un doctorat en biologie. J'étais en troisième cycle pendant la guerre du Vietnam. À l'époque, on était fondamentalement des cyborgs, dans notre pratique. Ce n'était pas un choix. Il n'était pas question d'implants métalliques sous-cutanés ni de stimulateurs cardiaques. Ça n'avait rien à voir avec l'idée d'ajouter de la technologie à l'organisme. C'était juste que le monde dans lequel on évoluait était essentiellement basé sur le modèle du renseignement militaire et que, par conséquent, ce monde devenait ce qu'on appelle un système de Communication, Commande, Contrôle et Renseignement, un système C3I, un cyborg. » Donna Haraway citée in Sylvie Duverger et Ambre Elhadad, « Donna Haraway : homme et femme sont des concepts bien trop étroits », *Le Nouvel Observateur*, 4 octobre 2010.

<sup>3</sup> Donna Haraway, *op. cit.*, p. 269.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 268.

rendent au plus haut point ambiguës les distinctions établies entre naturel et artificiel, esprit et corps, auto-développement et création externe, et bien d'autres longtemps appliquées aux organismes et aux machines. Une vie troublante anime nos machines, alors que nous sommes nous-mêmes d'une effrayante inertie<sup>1</sup> ». C'est enfin la distinction entre le physique et le non-physique qui semble aujourd'hui vaciller. Les nanotechnologies révèlent au niveau moléculaire les propriétés insoupçonnées de la matière.

À mille lieues d'un monde clairement clivé entre d'un côté la nature, de l'autre la culture, notre monde actuel s'apparente ainsi selon Haraway à « une ménagerie monstrueuse où la seule certitude est le caractère incertain de l'ontologie des êtres et des choses<sup>2</sup> », à l'image de ces organismes génétiquement modifiés comme *oncomouse*, cette fameuse souris de laboratoire analysée dans l'un de ses ouvrages<sup>3</sup>. Face à cette réalité hybride, soutient-elle, le combat féministe ne peut se poursuivre « comme si les dualismes hiérarchiques et organiques qui depuis Aristote règlent le discours « occidental » n'avaient rien perdu de leur autorité. Ils ont été cannibalisés, « technodigérés », pour reprendre la terminologie de Zoe Sofia (Sofoulis)<sup>4</sup> ». Nous vivons désormais dans une « société cyborg » ainsi que le proclame dans le même sens le sociologue Chris Hables Gray<sup>5</sup>, société dont il serait vain et illusoire de vouloir s'abstraire : « Tools are here to stay, machines are here to stay, cyborgs are here to stay.<sup>6</sup> » Ce n'est autrement dit que *depuis* cette réalité technoscientifique, « sans l'illusion d'un retour à une pureté – la Nature – dont l'origine est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>2</sup> Delphine Gardey, « Au cœur à corps avec le Manifeste Cyborg de Donna Haraway », *Esprit*, n° 353, p. 215.

<sup>3</sup> Cf., Donna Haraway, *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan\_Meets\_Oncomouse: Feminism and Technoscience*, Routledge, 1997.

<sup>4</sup> Donna Haraway, « Manifeste cyborg », *op. cit.*, p. 290.

<sup>5</sup> Chris Hables Gray, *Cyborg Citizen. Politics in the Posthuman Age*, New York, Routledge, 2002.

<sup>6</sup> *Ibid.*

défaite<sup>1</sup> », que peut et doit désormais selon la féministe se poser à nouveaux frais, dans une perspective féministe et socialiste, la question de la perfectibilité humaine.

À l'encontre des discours éco-féministes, Haraway soutient ainsi qu'il n'y a « rien à craindre du mariage entre le corps (supposé naturel) et la machine (issues des avancées technoculturelles).<sup>2</sup> » Nous sommes déjà des « machines ». Le cyborg est, pour le meilleur et pour le pire, notre ontologie<sup>3</sup>. De ce point de vue, souligne Haraway :

« L'intense plaisir tiré du savoir-faire, et du savoir-faire machinique, cesse d'être un péché pour devenir un aspect de la corporéité. La machine n'est pas une *chose* qu'il faudrait animer, vénérer, dominer. La machine, c'est nous, nos processus, un aspect de notre corporéité. Nous pouvons être responsables des machines ; elles ne nous dominent pas plus qu'elles ne nous menacent. Nous sommes responsables des frontières, des limites – nous sommes frontières et limites.<sup>4</sup> »

Le brouillage technoscientifique des frontières entre nature et culture pourrait même se révéler émancipateur selon Donna Haraway, si l'on se fie à la fiction du monde post-genre qu'elle appelle de ses vœux.

## *1.2. Le cyborg, une utopie politique*

« Le cyborg est notre ontologie, il définit notre politique »

Donna Haraway

S'il désigne une réalité technoscientifique, le cyborg constitue aussi et surtout pour Donna Haraway une forme d'utopie politique. L'utopie d'un monde entièrement dénaturalisé où le genre, et avec lui la domination masculine, ne seraient plus qu'un lointain souvenir. La figure du cyborg représente en effet pour Haraway un outil conceptuel permettant de repenser la question de la

---

<sup>1</sup> Delphine Gardey, *op. cit.*, p. 213.

<sup>2</sup> Michela Marzano, « Vers l'indifférenciation sexuelle », *Études*, 2009/7 tome 411, p. 43

<sup>3</sup> Donna Haraway, « Manifeste cyborg », *op. cit.*, p. 269.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 319

perfectibilité humaine en la débarrassant de tout naturalisme, matrice selon elle de la domination patriarcale. Comme le souligne très bien l'anthropologue David Le Breton : « Implicitement, chez Haraway, le corps est la source de toutes les injustices et de toutes les souffrances.<sup>1</sup> » De ce point de vue, la figure dénaturalisée du cyborg se présente comme « une manière de réécrire le texte de tous les corps dominés, exploités et naturalisés.<sup>2</sup> » Recelant une dimension émancipatrice, le cyborg doit toutefois selon Haraway être arraché de son ancrage capitaliste patriarcal.

Produit de la cybernétique et de la conquête spatiale, le cyborg est aussi le symbole historique de l'exploitation patriarcale de la nature, de l'exploitation biotechnologique des corps, du fantasme masculiniste d'un surhomme augmenté technologiquement à l'image de *Robocop*. À propos des cyborgs, écrit-elle en ce sens : « Leur principal problème est évidemment d'être les rejetons illégitimes du militarisme et du capitalisme patriarcal, sans parler du socialisme d'État.<sup>3</sup> » À mille lieues du monde féministe et socialiste dont rêve Haraway, le monde cyborg qui se profile pourrait ainsi bien marquer le triomphe du patriarcat et du capitalisme : « D'un certain point de vue, un monde cyborg est celui dans lequel seront définitivement réalisés le maillage du contrôle de la planète, l'abstraction finale d'une apocalypse de Guerre des étoiles prétendument défensive, l'appropriation totale des corps des femmes dans une orgie guerrière masculiniste.<sup>4</sup> » Lucide, Haraway se montre extrêmement critique à l'endroit de nombre de développements technoscientifiques contemporains, en même temps que des discours de types transhumanistes qui militent pour la création d'un posthumain : « I can't believe the blissed-out techno-idiocy of

---

<sup>1</sup> David Le Breton, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999, p. 205.

<sup>2</sup> Michela Marzano, *op. cit.*, p. 43.

<sup>3</sup> Donna Haraway, *op. cit.*, p. 271.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 276.

people who talk about downloading human consciousness onto a chip. » Et, ajoute-t-elle : « It's kind of techno-masculinism of a self-caricaturing kind.<sup>1</sup> »

Consciente de cet ancrage phallogentrique, Haraway soutient cependant que la figure du cyborg peut être comprise d'une manière autrement plus subversive et constituer un réel outil pour œuvrer de manière renouvelée à la perfectibilité humaine. S'ils sont les « rejetons illégitimes du militarisme et du capitalisme patriarcal, les enfants illégitimes sont souvent excessivement infidèles à leurs origines<sup>2</sup> ». Le cyborg représente de fait, d'après elle, l'opportunité de repenser le féminisme et la question de la perfectibilité humaine en sortant du mythe de la sacro-sainte nature que défendent les féministes modernes : « Jusqu'à présent (il était une fois...), on a considéré que la corporéité féminine était innée, organique, nécessaire ; et cette corporéité semblait dénoter une compétence pour la condition maternelle et ses prolongements métaphoriques.<sup>3</sup> » Pour Haraway, cette corporéité n'a rien de naturel. Elle est construite de part en part par la culture dominante patriarcale. Du racisme au sexisme, la nature n'est selon elle rien d'autre que la matrice de toutes les formes de domination. De ce point de vue, la volonté de l'éco-féminisme de s'opposer à la culture technoscientifique patriarcale en exaltant la pureté naturelle maternelle loin de la confronter conduit au contraire selon Haraway à la conforter. La nature et le corps ne sont pas des moyens d'œuvrer à la perfectibilité humaine, ils en sont les obstacles.

C'est précisément son potentiel de subversion des catégories de nature et de culture, sa capacité à rendre impropres toute naturalisation des formes de dominations et toute identification sexuelle, qui fait du *cyborg* une figure émancipatrice. Se situant par-delà nature et culture, souligne

---

<sup>1</sup> Nicholas Gane, "When we have never been human, what is to be done ?", *Theory culture and society*, 23, 2006, 135-158.

<sup>2</sup> Donna Haraway, *op. cit.*, p. 271.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 319.

Haraway, « l'imagerie cyborg indique un moyen de sortir du dédale des dualismes dans lesquels nous avons puisé pour nous expliquer nos corps et nos outils.<sup>1</sup> » Il permet, en un constructivisme radical, de jeter le trouble quant à la vérité et l'objectivité des corps et des sexes<sup>2</sup>. Tel que le souligne très bien Delphine Gardey, Haraway se situe avec le cyborg « dans un au-delà des corps, et de leurs ancrages « naturels », un au-delà du sexe, mais aussi de la régulation hétérosexuelle de la reproduction.<sup>3</sup> » Parce qu'il n'a pas de sexe, pas de genre, rien qui pourrait encore permettre à la domination de s'incruster, de se naturaliser, le cyborg « désidentifierait » radicalement les femmes pour œuvrer à leur libération :

« Le cyborg est une créature qui vit dans un monde post-genre ; il n'a rien à voir avec la bisexualité, la symbiose préœdipienne, l'inaliénation du travail, ou toute autre tentation de parvenir à une plénitude organique à travers l'ultime appropriation du pouvoir de chacune de ses parties par une unité supérieure. Le cyborg n'a pas d'histoire de ses origines au sens occidental du terme [...]. Le cyborg saute l'étape de l'unité originelle, de l'identification avec la nature au sens occidental. Telle est sa promesse illégitime, dont il n'est pas exclu qu'elle entraîne la subversion de sa téléologie de Guerre des étoiles.<sup>4</sup> »

Proclamer la « fin de la femme » pour compléter la célèbre « mort de l'homme » décrétée par Michel Foucault à la fin de son ouvrage *Les mots et les choses*, telle est en définitive la promesse du cyberféminisme de Donna Haraway. Dans ce constructivisme radical qui dénature non plus seulement la culture, mais le corps et les sexes, c'est bien la célèbre phrase de Simone de Beauvoir, « On ne naît pas femme, on le devient », qui acquiert un sens inédit, au-delà de tout ce que la philosophe pouvait alors imaginer.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>2</sup> On retrouve cette perspective au cœur de la théorie *queer* de Judith Butler, telle qu'exposée dans son ouvrage *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006.

<sup>3</sup> Delphine Gardey, *op. cit.*, p. 210.

<sup>4</sup> Haraway, *op. cit.*, p. 270.

### 1.3. De la reproduction à la régénération

« Ce qu'il nous faut, c'est une régénération, pas une renaissance ; le rêve utopique, creuset de l'espoir d'un monde monstrueux d'où le genre aurait disparu, compte parmi nos possibilités de reconstitution.<sup>1</sup> »

Donna Haraway

Le monde post-genre que Donna Haraway appelle de ses vœux dans le *Manifeste* revêt une dimension essentiellement métaphorique<sup>2</sup>. Nombreux sont toutefois les penseurs et militants qui s'en réclameront pour promouvoir, prenant l'utopie cyborg au pied de la lettre, un monde où l'inéluçabilité biologique des genres aurait grâce aux biotechnologies été abolie. En 2008, dans un article intitulé « *Postgenderism : Beyond the gender binary* », George Dvorsky et James Hugues<sup>3</sup>, l'un des cofondateurs avec le philosophe Nick Bostrom du mouvement transhumaniste, militent clairement en ce sens : « Postgenderists argue that gender is an arbitrary and unnecessary limitation on human potential, and foresee the elimination of involuntary biological and psychological gendering in the human species through the application of neurotechnology, biotechnology and reproductive technologies.<sup>4</sup> » Ce n'est toutefois pas tant à l'avènement d'un monde d'où aurait disparu tout trait « genré » qu'en appellent les deux penseurs qu'à un monde qui offrirait à chacun la possibilité de choisir librement son genre :

“Greater biological fluidity and psychological androgyny will allow future persons to explore both masculine and feminine aspects of personality. Postgenderists do not call for the end of all gender traits, or universal androgyny, but rather that those traits become a matter of choice. Bodies and personalities in our postgender

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>2</sup> En dépit toutefois de l'ambiguïté de certains passages, comme celui-ci : « Les technologies de communication et les biotechnologies sont les outils cruciaux qui refont nos corps. Ces outils incarnent et mettent en vigueur de nouvelles relations sociales pour les femmes dans le monde. » *Ibid.*

<sup>3</sup> George Dvorsky et James Hugues, “Postgenderism : Beyond the gender binary”, 2008. En ligne : <http://ieet.org/archive/IEET-03-PostGender.pdf>

<sup>4</sup> *Ibid.*

future will no longer be constrained and circumscribed by gendered traits, but enriched by their use in the palette of diverse self-expression.<sup>1</sup>»

Donna Haraway prendra explicitement ses distances à l'égard de telles orientations posthumaines. Dans un entretien publié en 2004, la philosophe revient sur l'expression « post-genre » qu'elle utilise dans le *Manifeste*, préférant de manière symptomatique l'abandonner pour se démarquer explicitement de telles interprétations. On peut néanmoins se demander si, en effaçant toute naturalité et toute corporéité, le modèle cyborg de la perfectibilité promu par Haraway n'a pas conduit à masquer les formes d'exploitations biotechnologiques qui se sont mises progressivement en place.

Cette cécité ressort plus clairement à l'analyse lorsque l'on aborde la question de la *régénération* que Donna Haraway oppose aux perspectives d'un utérus artificiel, envisagé par plusieurs féministes comme une source potentielle d'amélioration de la condition des femmes<sup>2</sup>. Suivant la ligne définie par la féministe Shulamith Firestone dans son ouvrage *The Dialectic of Sex*<sup>3</sup>, un certain nombre de féministes contemporaines accueillent en effet avec enthousiasme la possibilité de faire naître des enfants en dehors du corps des femmes par le biais d'une matrice artificielle : « La reproduction naturelle, écrit Firestone, ne sert ni les intérêts des femmes ni ceux des enfants qui en sont issus. La joie de la naissance – évoquée si fréquemment dans notre société – est un mythe patriarcal. [...] Tout lien à la biologie, qu'il soit d'ordre génétique ou gestationnel, doit être éliminé en vue d'atteindre l'égalité.<sup>4</sup> » Pour Donna Haraway, l'utérus artificiel ne constituerait qu'une source illusoire d'émancipation des femmes. Il ne « dés-identifie » pas les femmes de la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Pour une remise en perspective socio-historique de l'utérus artificiel et une revue critique des principaux débats qui l'entourent aujourd'hui, on se reportera à l'ouvrage éclairant de Sylvie Martin, *Le désenfancement du monde*, Montréal, Liber, 2011.

<sup>3</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, New York, Bantam Books, 1970.

<sup>4</sup> Shulamith Firestone citée in Sylvie Martin, *op. cit.*, p. 195-196.

reproduction. Il offrirait seulement aux hommes le moyen d'assouvir entièrement leur désir de se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Loin d'œuvrer à la cause féministe, l'utérus artificiel consacrerait « le triomphe du désir phallogénique de recréer le monde sans l'intermédiaire des corps de chair de la femme<sup>1</sup> ».

Pour contribuer à une réelle émancipation des femmes, c'est avec l'idée même de reproduction qu'il s'agit selon Haraway d'en finir plus radicalement. La reproduction sexuée constitue en elle-même l'obstacle principal à la perfectibilité humaine. C'est en ce sens que Haraway oppose au paradigme de la *reproduction* celui de la *régénération*. Les *cyborgs* ne se reproduisent pas, ils se régénèrent :

« Le sexe cyborgien fait revivre quelque chose de la ravissante liberté répliquative des fougères et des invertébrés (quelle délicieuse prophylaxie naturelle contre l'hétérosexisme). La répliquative du cyborg a divorcé de la reproduction organique.<sup>2</sup> »

« Je dirais que les cyborgs s'intéressent surtout à la régénération et considèrent avec suspicion la matrice reproductrice et la mise au monde de manière générale. Chez les salamandres, la régénération consécutive à une blessure, une amputation par exemple, implique la repousse des structures organiques et la restauration de la fonction, avec toujours la possibilité que, sur l'emplacement de la partie lésée, apparaissent des doublons ou d'autres productions topographiques étranges.<sup>3</sup> »

Toute la question qui se pose ici est de savoir en quoi ce paradigme de la régénération constitue une perspective réellement subversive. Ainsi, dans son ouvrage *Life as surplus*<sup>4</sup>, la sociologue Melinda Cooper montre que la régénération constitue au contraire le nouveau paradigme du

---

<sup>1</sup> Donna Haraway citée in Matthieu Balu, « Femmes, hommes, êtes-vous prêts pour l'utérus artificiel ? », *Rue 89*, 15 avril 2011. En ligne : <http://www.rue89.com/2011/04/15/femmes-hommes-etes-vous-prets-pour-luterus-artificiel-200158>

<sup>2</sup> Haraway, *op. cit.*, p. 268.

<sup>3</sup> Haraway, *op. cit.*, p. 320.

<sup>4</sup> Melinda Cooper, *Life as surplus. Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, University of Washington Press, 2008.

*biocapitalisme* contemporain<sup>1</sup>. De ce point de vue, la défense d'une conception de la perfectibilité humaine axée sur la régénération, loin d'être subversive, semble au contraire entrer en parfaite congruence avec le nouvel esprit du biocapitalisme et la nouvelle exploitation biotechnologique du corps, des organes et des cellules souches<sup>2</sup>, qui s'opère à travers lui.

S'il faut abandonner l'idée même de nature et de corps au profit de l'hybridité technique pour penser la question de l'émancipation des femmes, comment encore penser ces nouvelles formes d'exploitation qui passent dans et par les corps ? L'imagerie cyborg promulguée par Haraway ne conduit-elle pas paradoxalement à rendre invisible les formes incarnées contemporaines de la domination ? C'est ce que souligne la philosophe Sylviane Agacinski : « Car, en niant, ou en déniait, les fondements biologiques de la distinction de sexe, on compromet toute possibilité de comprendre la construction des formes historiques de la servitude spécifique des femmes, qu'elles soient anciennes (avec la famille patriarcale) ou modernes (avec le marché prostitutionnel ou le marché biologique du corps féminin).<sup>3</sup> » Sans le corps, difficile de saisir les modes d'appropriation et d'exploitation dont il fait pour ainsi dire l'objet.

Telle est l'aporie fondamentale à laquelle aboutit la conception constructiviste et désincarnée de la perfectibilité défendue par Donna Haraway et une certaine forme de féminisme postmoderne contemporain. C'est une telle aporie qui ressort également des écrits du sociologue

---

<sup>1</sup> Renouelant le cadre théorique marxiste, Cooper explique en effet qu'à la différence du capitalisme industriel confronté à la rareté des ressources, le biocapitalisme contemporain surmonte cette limite en capitalisant sur les propriétés régénératives de la nature et de la vie en soi : « biovalue, the promissory surplus of life, has come to be perceived less as a stored resource than a permanent source of regeneration », résume Maria Puig de la Bellacasa. Maria Puig de la Bellacasan, *Limitless life and devastated living. A review of Melinda Cooper, Biosocieties*, 2009, p. 321-325.

<sup>2</sup> Sur cette question, je me réfère au travail de Céline Lafontaine, *Le corps marché*, Paris, Le Seuil, 2014.

<sup>3</sup> Sylviane Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 10.

français Bruno Latour, qui partage de nombreuses affinités théoriques avec la féministe postmoderne<sup>1</sup>.

## **2. NOUS N'AVONS JAMAIS ÉTÉ HUMAINS : BRUNO LATOUR**

« L'humain ne peut être saisi et sauvé sans qu'on lui rende cette autre moitié de lui-même, la part des choses. »

Bruno Latour

Depuis la publication en 1979 avec Steven Woolgar de l'ouvrage *La vie de laboratoire*<sup>2</sup>, dans lequel ils observent la vie d'un laboratoire de neuroendocrinologie en Californie à la manière dont les ethnologues observent une société « exotique », l'anthropologue et sociologue des sciences Bruno Latour – fondateur, aux côtés notamment de Michel Callon et Madeleine Akrich de la théorie dite de l'acteur-réseau (A.N.T)<sup>3</sup> – n'a eu de cesse de bousculer nombre de catégories occidentales de pensée. Pour répondre aux défis contemporains, notamment écologiques et biotechnologiques, Bruno Latour s'oppose à la conception scientiste moderne de la perfectibilité humaine, basée sur l'idée d'une stricte dissociation de la nature et de la culture. C'est à une refondation du grand partage moderne que nous convie le sociologue des sciences, afin de formuler un modèle de perfectibilité à la hauteur des enjeux contemporains. Toutefois, en abandonnant ni plus ni moins toute distinction entre nature et culture et toute idée même de nature, ainsi qu'il le propose, Latour offre-t-il réellement une alternative crédible ? La question se

---

<sup>1</sup> À son propos, Donna Haraway déclare en 2006 : « So inhabiting the cyborg is what this manifesto is about. [...] This is like Bruno Latour, but I give more space to the critic in the basement than Bruno Latour. I have more sympathy with critical theory than Bruno does – much more. And I'm much more willing to live with indigestible intellectual and political heritages. I need to hold on to impossible heritages more than I suspect Bruno Latour wants to. Our kinds of creativity take different directions but they're allied. » Donna Haraway in Nicholas Gane, « When we have never been human, what is to be done ? », *Theory culture and society*, n. 23, 2006, p. 139.

<sup>2</sup> Bruno Latour, Steven Woolgar, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La découverte, 2005.

<sup>3</sup> Pour une introduction à l'anthropologie des sciences latourienne, on se reportera au petit livre de Dominique Pestre, *Introduction aux sciences studies*, Paris, La Découverte, 2006, ainsi qu'au recueil de Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour (dir.), *Sociologie de la traduction*, Presses de l'École des Mines, 2006.

pose d'autant plus que le sociologue en appelle en définitive à remplacer l'idée de société par celle de collectif, où les non-humains auraient comme les humains droit de cité.

### *2.1. La modernité est terminée*

La pensée de Bruno Latour se fonde sur une interrogation de la pertinence de la distinction moderne entre nature et culture qui sous-tend la représentation moderne de la perfectibilité. Pour le sociologue des sciences, cette distinction a valorisé l'idée scientiste selon laquelle la civilisation occidentale s'acheminait progressivement vers un avenir plus rationnel et objectif, où, contrairement aux cultures non modernes, l'on aurait été capable de distinguer clairement entre les faits et les valeurs, la nature et la culture. Ainsi, écrit Latour dans un petit article publié dans *Le Monde* en 1996, significativement intitulé « La Modernité est terminée » :

« On a longtemps défini la modernité par une flèche du temps bien orientée qui nous arrachait à notre passé archaïque pour nous acheminer vers un avenir plus ou moins radieux. [...] Le sentiment du progrès dépendait donc étroitement de la certitude que, plus tard, nous serions enfin capables de distinguer nettement les faits et les valeurs, même si, dans notre passé lointain, nous mêlions encore les deux.<sup>1</sup> »

Comme le montre Bruno Latour dans son ouvrage publié en 1991, au titre quelque peu provocant, *Nous n'avons jamais été modernes*<sup>2</sup>, cette conception moderne de la perfectibilité, fondée sur l'idée d'un arrachement de l'être humain à la nature, n'a jamais trouvé de réelle confirmation dans les faits. L'activité de *purification* moderne, comme il la qualifie, loin de nous avoir conduits à un rapport davantage maîtrisé et rationnel au monde et à une réelle séparation de la nature et de la culture, des faits et des valeurs, aurait au contraire toujours nourri en contrebande un processus d'*hybridation* anarchique des êtres et des choses : « Même aux pires moments de l'*imperium*

---

<sup>1</sup> Bruno Latour, « La modernité est terminée », *Le Monde*, 28 août 1996.

<sup>2</sup> Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 2005.

occidental, il ne fut jamais question de séparer enfin clairement les lois de la nature et les conventions sociales. Il s'agissait toujours de construire des collectifs en mêlant, à une échelle toujours plus grande, un certain type de non-humains et un certain type d'humains [...].<sup>1</sup> » Cette situation tient pour le sociologue au fait que plus on s'interdit de penser les rapports qui nouent l'être humain et la nature, plus leur croisement devient en réalité possible et, inversement, moins on s'interdit de les penser, plus leur croisement devient difficile<sup>2</sup>.

Pour l'ensemble des sociétés non modernes, qui ne séparent pas strictement nature et culture, mais font porter leur attention sur l'intrication intime de l'être humain et du monde, le travail d'hybridation se trouve limité : « C'est l'impossibilité de changer l'ordre social sans modifier l'ordre naturel – et inversement – qui oblige les prémodernes, depuis toujours, à la plus grande prudence<sup>3</sup> », souligne Latour. Le fait de ne pas établir une frontière stricte entre nature et culture, pour en souligner bien plutôt l'étroite correspondance, a permis aux sociétés non modernes de concevoir un modèle de perfectibilité plus respectueux du monde. Un modèle qui restreint et contient l'action de l'être humain sur le monde, par la prise de conscience des répercussions plus vastes que cette action peut engendrer, « dans l'idée, courante en Afrique, que des désordres sociaux sont capables d'entraîner des catastrophes climatiques.<sup>4</sup> » Au contraire, parce qu'elles se seraient interdit de penser le rapport intime qui noue nature et culture, les sociétés modernes ont créé un modèle de perfectibilité permettant d'expérimenter de manière débridée et désinhibée sur la nature, créant des chimères de nature et de culture. Cette conception de la perfectibilité,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>4</sup> Philippe Descola in Bruno Latour et Pascale Gagliardi, *Les atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007, p. 250.

remarque Latour, « permettait de ne plus faire attention, elle libérait de toute prudence, de toute précaution<sup>1</sup> ».

Si ce modèle de perfectibilité a permis aux Modernes d'expérimenter à une échelle jusqu'ici peu commune, c'est au prix toutefois d'une cécité complète à l'égard de leur action note Bruno Latour : « Jamais une Constitution n'a permis dans la pratique une telle marge de manœuvre. Mais le prix à payer pour cette liberté fut que les modernes demeurèrent incapables de se penser eux-mêmes. Tout le travail de médiation échappe au cadre constitutionnel qui le dessine et le dénie.<sup>2</sup> » Avec l'actuelle multiplication de phénomènes hybrides, à la croisée de la nature et de la culture, tout se passe comme si les modernes étaient rattrapés par leur succès, « comme si, note Bruno Latour, l'ampleur de la mobilisation des collectifs avait fini par multiplier les hybrides au point que le cadre constitutionnel qui en nie, mais qui en permet l'existence ne pouvait plus les tenir en place.<sup>3</sup> » L'importance de ces phénomènes hybrides nous accule désormais à modifier en profondeur notre vision du monde pour repenser précisément l'idée moderne de perfectibilité humaine autrement que sur la base d'une opposition stricte entre nature et culture. L'impunité ne pouvait durer qu'un temps. Cette conception moderne est aujourd'hui difficilement compatible avec les défis notamment écologiques et biotechnologiques qui se posent aux sociétés contemporaines :

« Quand ne surgissait que quelques pompes à vide, on parvenait encore à les classer en deux dossiers, celui des lois naturelles et celui des représentations politiques, mais lorsqu'on se trouve envahi par des embryons surgelés, des systèmes experts, des machines numériques, des robots à capteurs, des maïs hybrides, des

---

<sup>1</sup> Bruno Latour, « La modernité est terminée », *op. cit.*, 1996.

<sup>2</sup> Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 71-72.

banques de données, des psychotropes délivrés sur ordonnance, des baleines équipées de radios-sondes, des synthétiseurs de gènes, des analyseurs d'audience, etc. [...], il faut bien faire quelque chose.<sup>1</sup> »

Assurément, la nature ne peut plus être l'autre que la culture s'approprie, de même que les sciences et les techniques ne peuvent plus être considérées comme ces activités neutres se situant en dehors de l'espace démocratique<sup>2</sup>. Mais jusqu'à quel point peut-on pousser la révision ? Jusqu'au point d'abandonner toute distinction entre nature et culture ?

## 2.2. *Par-delà nature et culture*

Bruno Latour invite en effet à repenser l'idée de perfectibilité humaine en abandonnant purement et simplement le clivage moderne entre la nature et la culture. Contrairement à la perspective écologique conventionnelle qui propose de réintégrer la nature en politique afin de prendre en considération les enjeux écologiques et proposer un modèle de perfectibilité respectueux de la nature et du vivant, l'*écologie politique* de Bruno Latour vise ainsi plutôt à en finir une fois pour toutes avec la nature : « Ce livre [*Politiques de la nature*] fait l'hypothèse que l'écologie politique ne porte pas du tout sur la « nature » – ce mélange de politique grecque, de cartésianisme français et de parcs américains. Disons-le brutalement : *avec la nature, il n'y a rien à faire.*<sup>3</sup> » Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la nature constitue précisément pour le sociologue des sciences

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>2</sup> C'est d'ailleurs l'un des grands mérites de l'anthropologie contemporaine de nous aider à repenser l'idée moderne de perfectibilité, en relativisant et en historicisant cette distinction entre nature et culture qui n'a pas l'évidence et l'universalité qu'on lui prête d'ordinaire. Dans son ouvrage *Par-delà nature et culture*, l'anthropologue Philippe Descola rappelle ainsi de manière fort à propos que non seulement la distinction entre nature et culture n'est pas partagée universellement, mais qu'elle est en outre dans l'histoire occidentale d'apparition récente. Confrontées à d'insurmontables difficultés, les sociétés occidentales contemporaines, souligne Philippe Descola, se retrouvent devant un formidable défi : « soit disparaître avec une forme épuisée d'humanisme, soit se métamorphoser en repensant [leur] domaine et [leurs] outils de manière à inclure dans [leur] objet bien plus que l'*anthropos*, toute cette collectivité des existants liée à lui et reléguée à présent dans une fonction d'entourage. » Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005. *Ibid.*, p. 15.

<sup>3</sup> Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer la science en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999, p. 13

l'obstacle à lever pour formuler un modèle de perfectibilité écologique qui sache, c'est le sous-titre de son livre, *réintégrer les sciences en démocratie*.

Pour Bruno Latour, en effet, le clivage nature/culture ne renvoie à une aucune réalité concrète. Il constitue une pure construction sociohistorique, conçue dans l'optique de court-circuiter toute perspective écologique : « Les termes de nature et de société ne désignent pas des êtres du monde, des cantons de la réalité, mais une forme très particulière d'organisation publique.<sup>1</sup> » Une forme d'organisation publique destinée à légitimer la machine de guerre scientifique et productiviste moderne, dans la mesure où, en rejetant dans le domaine inerte de la nature, cette organisation voue au silence la moitié de la vie publique : « En excluant du débat démocratique ce qui doit ressortir uniquement au domaine des faits et de la science, ce bicaméralisme, appuyé sur « la police épistémologique », restreint d'entrée de jeu et systématiquement le champ ouvert à la démocratie.<sup>2</sup> » Ainsi, l'écologie politique ne doit plus porter sur la nature et, ajoute ironiquement Latour, « encore moins sur sa conservation, sa protection, sa défense.<sup>3</sup> » Il s'agit désormais selon lui de concevoir un modèle de perfectibilité assis sur un arasement complet de toute distinction entre nature et culture, sujet et objet, afin de redistribuer la parole à l'ensemble des acteurs, humains et non-humains : « J'entends me situer avant que nous puissions clairement discriminer entre sujets et objets, objectifs et fonctions, forme et matière, avant que l'échange de propriété et

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>2</sup> Alain Caillé, « Une politique de la nature sans politique. À propos des « Politiques de la nature » de Bruno Latour », *Revue du MAUSS*, n° 17, 2001, p. 103.

2001, p. 103

<sup>3</sup> Bruno Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 34.

des compétences puisse être observé et interprété. Les sujets humains attirés et les vénérables objets situés dans un monde « extérieur » ne peuvent être mon point de départ.<sup>1</sup> »

Latour redéfinit dans cette perspective de fond en comble l'ensemble des catégories modernes d'appréhension de l'être humain, de la nature et de la société. Il s'agit clairement pour lui de *changer de société* ou, plutôt, d'abandonner l'idée même de société et toute distinction entre nature et culture au profit du concept englobant de *collectif*. Au-delà de la distinction entre sujets et objets, le collectif permet de regrouper en un espace commun *humains et non-humains*<sup>2</sup>, autrement qualifiés par le terme *actants*. Par la notion de *collectif*, résume Jacques Hamel, Latour entend ainsi « une manière de réunir des humains et des non-humains dans un réseau de relations spécifiques, par contraste avec la notion de société qui ne s'applique en droit qu'à l'ensemble des sujets humains, détachés de ce fait du tissu des rapports qu'ils entretiennent avec le monde des non-humains, la nature, les animaux et les objets inanimés par exemple.<sup>3</sup> » Loin de constituer un projet exclusivement épistémologique et théorique, l'entreprise latourienne vise à redéfinir plus profondément l'édifice démocratique en tant que tel, en mettant sur pied un *Parlement des choses*, c'est-à-dire une démocratie étendue aux non-humains, ces hybrides, ces artefacts techniques que les modernes ont créés anarchiquement sans jamais leur accorder la moindre reconnaissance : « Je ne demande qu'une minuscule concession : qu'on étende la question de la démocratie aux non-humains.<sup>4</sup> » Par le biais des scientifiques et des experts qui seraient leur appareil de phonation<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Bruno Latour, *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris, La découverte, 2007, p. 192.

<sup>2</sup> « Les objets et les sujets ne peuvent jamais s'associer, les humains et les non-humains le peuvent. » Bruno Latour, *Politiques de la nature, op. cit.*, p. 116.

<sup>3</sup> Jacques Hamel « Woody allen et l'objet de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2/2007, n° 123, p. 341-350. Ainsi que le Latour le précise : « Au lieu de deux arènes distinctes dans lesquelles on essaierait de totaliser la hiérarchie des êtres pour ensuite devoir choisir entre elles sans d'ailleurs jamais y parvenir, l'écologie politique propose de convoquer *un seul* collectif dont le rôle est justement de débattre de ladite hiérarchie – et de parvenir à une solution acceptable. » Bruno Latour, *Politiques de la nature, op. cit.*, p. 47

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 294.

leur porte-parole, les non-humains auraient ainsi pleinement voix au chapitre et droit de cité dans une conception élargie de la perfectibilité humaine. En somme, une *perfectibilité cosmopolitique*, ainsi qu'on pourrait la qualifier, plutôt qu'une *perfectibilité politique*.

### 2.3. *La perfectibilité hybride*

Aussi originale soit-elle, cette représentation latourienne de la perfectibilité demeure toutefois ambiguë. Ce dépassement du clivage nature/culture permet-il réellement comme le pense le sociologue d'œuvrer à la mise en place d'un modèle de perfectibilité qui réponde aux défis écologiques et biopolitiques contemporains ? En réalité, à l'instar de la philosophie *cyborg* de Donna Haraway qui dissout et déconstruit tout naturalisme, on peut se demander si une telle perspective ne renforce pas le problème plus qu'elle n'aide à le surmonter. Il semble en effet pour le moins paradoxal de décréter qu'avec la nature il n'y a plus rien à faire, qu'elle constitue même l'obstacle à lever pour repenser sur des bases élargies l'idée de perfectibilité humaine, alors même que la nature et, avec elle, la vie, sont devenues plus que jamais des enjeux décisifs. La lutte écologiste, demandent à juste titre Alain Caillé et Frédéric Vandenberghe, peut-elle réellement « se passer d'un naturalisme minimal si elle doit s'opposer au capitalisme et aux technosciences qui représentent le *déconstructionnisme constructiviste* en acte et par excellence<sup>2</sup> » ? « Car quelle nature défendre et comment, demandent-ils encore, si de part en part elle est réputée artificielle ? construite ? non naturelle ?<sup>3</sup> »

En congédiant tout clivage entre nature et culture, on peut penser que le modèle de perfectibilité que promeut Bruno Latour perd toute la charge critique et réflexive du modèle

---

<sup>1</sup> Bruno Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>2</sup> Alain Caillé et al., « Présentation », *Revue du Mauss*, 2001/1, n. 17, p. 6.

<sup>3</sup> *Ibid.*

politique moderne. Privé du concept de nature, le modèle cosmopolitique de la perfectibilité rend invisibles les formes contemporaines d'instrumentalisations et d'hybridations technoscientifiques des êtres et des choses. Cette cécité ressort avec acuité dans cet extrait où Bruno Latour remet en question l'idée heideggérienne d'un « arraisonement de la nature », considérant que d'un point de vue cosmopolitique, l'instrumentalisation technoscientifique contemporaine renvoie finalement à une réalité immémoriale :

« Contrairement à ce qui chagrine les heideggériens, il y a une formidable continuité, que les historiens et les philosophes de la technologie se sont appliqués à faire apparaître toujours plus clairement, entre les centrales nucléaires, les systèmes de guidage de missiles, la conception des puces électroniques ou l'automatisation des rames de métro, et l'ancien amalgame de société, de symboles et de matières qui fut l'objet d'étude de générations d'ethnographes et d'archéologues, que ce fût dans les cultures de la Nouvelle-Guinée, de la Vieille Angleterre ou de la Bourgogne du 16<sup>ème</sup> siècle.<sup>1</sup> »

Tous ces exemples technoscientifiques ne seraient finalement que le signe d'une société parfaitement normale et d'une réalité hybride sociologiquement « saine », et donc socialement inattaquable.

De la même manière, ce sont les possibilités actuelles inouïes d'opérer technologiquement sur les corps et la vie en soi qui semblent perdre dans cette optique cosmopolitique toute leur visibilité. Elles renvoient ici aussi selon Bruno Latour à une réalité présente depuis *la nuit des temps* : « Lorsque les ethnographes décrivent nos biotechnologie, intelligence artificielle, puces électroniques, sidérurgie... la fraternité unissant les collectifs anciens et modernes sautent aux yeux<sup>2</sup> ». Symptomatique est aussi la manière dont Latour déconsidère la réalité nouvelle que Michel Foucault saisissait par le biais du concept de biopouvoir : « Faut-il parler de « biopouvoir »

---

<sup>1</sup> Bruno Latour, *L'espoir de Pandore*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 207.

sous prétexte que la vie biologique sert de part en part à produire du pouvoir et des inégalités ? Certes oui, mais alors c'est de la situation commune de l'humanité, toujours mêlée aux espèces animales et végétales, qu'on désigne ainsi de ce mot soudain trop vague.<sup>1</sup> » À suivre Latour, on se demanderait presque si les atrocités du régime nazi, qui a poussé à son paroxysme la logique biopolitique eugéniste pour la conduire à l'extermination de masse, n'avaient, elles non plus, après tout, rien d'*exceptionnel* ou même d'*anormal*.

En définitive, on peut se demander si cet abandon de toute distinction entre nature et culture qui fonde la représentation cosmopolitique de la perfectibilité défendue par Bruno Latour ne le conduit pas, plus radicalement encore, à promouvoir un modèle de perfectibilité entièrement désincarnée et dépolitisée qui encourage l'hybridation des êtres et des choses : « Le progrès, écrit-il explicitement, consiste à aller, de l'intriqué au plus intriqué, d'un mélange des faits et des valeurs à un mélange encore plus inextricable.<sup>2</sup> » Si Latour ne milite à aucun moment pour un quelconque mélange technoscientifique des êtres et des choses, de la vie et de l'inerte, force est cependant de constater que cette conception cosmopolitique de la perfectibilité semble l'y conduire implicitement, ainsi que le souligne à juste titre le sociologue 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

---

<sup>1</sup> Bruno Latour, « Biopouvoir et vie publique », *Multitudes*, 2000/1 n° 1, p. 94-98. Latour précise encore dans cet article : « Il n'y a en effet pas grand sens, du point de vue de l'histoire ou de l'anthropologie, à parler d'une rupture radicale : les Arapesh de Don Tuzin, en Nouvelle-Guinée, ont avec leurs lignées d'ignames des rapports certainement plus intimes que les chercheurs de l'INRA avec leurs plantes transgéniques ; la nature entièrement domestique (et non domestiquée) des jardins Achuars étudiés par Anne-Christine Taylor en pleine forêt amazonienne, suppose un degré de fusion entre vie sociale et botanique bien plus développé que celui qu'entretient le PDG de Monsanto avec ses OGM ; que dire des cochons sauvages dont l'échange a été si bien analysé par Pierre Lemonnier chez les Ankavé de Nouvelle-Guinée ? » *Ibid.*

<sup>2</sup> Bruno Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 299.

chose qu'il reste à faire est de regretter que le processus de liquidation de l'humanisme traditionnel n'aille pas assez vite.<sup>1</sup> »

Radicalement progressiste sur le plan technoscientifique, cette conception cosmopolitique de la perfectibilité apparaît en fin de compte beaucoup moins subversive sur un plan social et politique. Cela n'est guère surprenant dès lors qu'on rappelle que l'idéal démocratique est indissociable de la conception humaniste de la perfectibilité, présupposant une certaine indétermination et une relative autonomie de l'être humain par rapport à la nature. En supprimant toute distinction entre nature et culture, c'est précisément cette croyance humaniste et politique que Latour congédie. De fait, que peut-il bien rester de l'idéal démocratique dans une « société » où l'être humain est mis sur un même pied d'égalité qu'un prion ou une coquille Saint-Jacques ? Comment pourrait-il encore être question d'améliorer la condition humaine dans une représentation du monde où l'idée même d'humanité passe pour insensée ? Ce sont là autant de questions essentielles que la perspective latourienne paraît finalement bien en peine à considérer.

Le philosophe Jacques Bouveresse l'a très bien vu :

« Proposer, comme on le fait quelquefois, de liquider définitivement des valeurs « dépassées » comme la rationalité critique [...], la vérité et l'humanité, est une façon curieuse de concevoir le progrès, puisque cela revient à supprimer, sans aucune contrepartie explicite, la dernière protection dont disposent les faibles et les plus démunis contre l'arbitraire des plus forts et des mieux armés.<sup>2</sup> »

---

<sup>1</sup> Alain Caillé, « Une politique de la nature sans politique », *op. cit.*, p. 113. À cet égard, le philosophe Bernard Andrieu, systématisant et célébrant dans ses diverses publications ce qu'il nomme une *perfectibilité hybride*, semble beaucoup plus décomplexé. Perfectibilité hybride dont l'issue est à l'en croire de dépasser ni plus ni moins toute distinction entre le corps et la technique, « de ne rester ni entièrement naturel ni de se réduire à un corps machine » pour au contraire exiger « du corps vivant une « technomorphose » par un processus adaptatif dont le rejet immunologique ou mécanique sera l'épreuve et la preuve, selon. » « L'hybridation, écrit-il encore, est une technique, d'abord mythologique puis scientifique, qui consiste à réunir deux corps ou parties ensemble pour obtenir un bien-être ou un nouvel être, trois degrés qui conduisent de la perfectibilité au perfectionnement. » Bernard Andrieu, « La perfectibilité hybride, vers une autosanté inhumaine ou citoyenne ? », *Champ psychosomatique*, n° 55, 2009, p. 112 et p. 115.

<sup>2</sup> Jacques Bouveresse, cité par Jean-Jacques Rosat, *La peur du savoir*, Paris, 2009, p. 15. C'est à une telle conclusion que parvient également Jean-Claude Michéa. Rebondissant sur les propos de l'éthologue Dominique Lestel qui fait de l'authenticité humaine une illusion et s'enthousiasme à la suite de Latour de la fin de l'humain et de l'hospitalité que

Cette remarque de Jacques Bouveresse pourrait tout aussi bien s'appliquer au penseur Peter Sloterdijk. À lire le philosophe allemand, partageant avec Bruno Latour nombre de perspectives théoriques, force est de constater que, plus on pénètre au sein de la philosophie (dé)constructiviste postmoderne, plus on semble s'éloigner d'une conception humaniste et incarnée de la perfectibilité humaine.

### **3. RÈGLES CYNIQUES POUR LE PARC HUMAIN : PETER SLOTERDIJK**

« Le lecteur moderne qui tourne son regard tout à la fois vers l'éducation humaniste de l'époque bourgeoise, vers l'eugénisme fasciste, et vers l'avenir biotechnologique, reconnaît inévitablement le caractère explosif de ces réflexions. »

Peter Sloterdijk

Philosophe allemand, recteur de l'Université de Karlsruhe, Peter Sloterdijk s'est imposé comme une autorité intellectuelle en Europe dès la parution en 1983 de son ouvrage *Critique de la raison cynique*, considéré alors par le philosophe Jürgen Habermas comme l'« événement le plus important depuis 1945 ». C'est toutefois en 1999, dans ce qui deviendra la célèbre « affaire Sloterdijk » que ce *nouveau Nietzsche*, comme le surnomme Bruno Latour<sup>1</sup>, va être projeté sous le feu des projecteurs, accusé de réveiller le spectre de l'eugénisme nazi suite à la prononciation d'une conférence consacrée à l'actualité de l'humanisme – publiée sous le titre *Règles pour le parc humain*<sup>2</sup>. S'il paraît illégitime d'accuser Sloterdijk de militer en faveur de l'instauration d'une forme

---

l'on doit en revanche accorder aux cyborgs, il écrit, avec son ironie habituelle : « Voilà donc une excellente nouvelle pour tous ces travailleurs du monde entier (notamment en Afrique, en Asie et en Amérique latine), qui faute de maîtriser la *french theory*, vivent encore dans le sentiment illusoire que leurs conditions d'exploitation par les grandes firmes internationales sont « anormales » et « inhumaines », et peut-être même « aliénantes ». Grâce aux bonobos, aux mammifères marins, et aux dernières machines cybernétiques, ils sauront désormais que la manière dont ils « se plaignent des temps présents » n'est que l'effet idéologique d'un « fantasme culturel ». » Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, Paris, Flammarion, 2010, p. 112-113.

<sup>1</sup> Bruno Latour, « Un nouveau Nietzsche », *Le Monde des débats*, novembre 1999.

<sup>2</sup> Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Paris, Mille et une Nuits, 2000.

d'eugénisme, encore moins sous la forme autoritaire passée, sa philosophie, en se basant sur une conception purement artificialiste de l'être humain, n'aide en revanche indiscutablement pas à promouvoir un modèle de perfectibilité critique à l'endroit des biotechnologies. Elle conduit plutôt à encourager une conception technoscientifique et désincarnée de l'amélioration humaine.

### *3.1. La mort de l'humanisme*

Il est essentiel de présenter brièvement la thèse exposée dans la conférence *Règles pour le parc humain*, à l'origine du « scandale », puisqu'elle pose le contexte idéologique à partir duquel Sloterdijk pense aujourd'hui la question de la perfectibilité humaine. Dans cette conférence prononcée au château d'Elmau en Haute-Bavière, dans le cadre d'un colloque consacré à la pensée des philosophes Heidegger et Lévinas, Sloterdijk, inscrivant ses pas dans ceux de Heidegger, réitère à sa suite la mort de l'humanisme. L'humanisme caractérise pour Heidegger, commente Sloterdijk, « l'agent de la non-pensée depuis deux mille ans<sup>1</sup> », promouvant une « subjectivité inconditionnée » dont le totalitarisme représente l'aboutissement historique<sup>2</sup>. Adhérant à cette critique heideggerienne de l'humanisme, Sloterdijk va toutefois proclamer la mort de l'humanisme par un autre biais.

Au lieu « de révéler l'enracinement de l'humanisme dans l'histoire de la métaphysique, comme le souligne Daniel Jacques, Sloterdijk se propose « de montrer que l'humanisme en tant qu'outil visant à l'appropriation de l'homme est devenu obsolète. La rhétorique humaniste est désormais

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Voilà pourquoi, à la question de savoir comment redonner un sens à l'humanisme, le philosophe demande s'il est encore nécessaire de vouloir lui redonner un sens : « A quoi bon célébrer de nouveau comme une solution l'être humain et la présentation philosophique déterminante qu'il donne de lui-même dans l'humanisme alors que l'on a justement vu, dans la catastrophe du temps présent, que c'est l'homme lui-même, avec ses systèmes d'auto-surévaluation et d'auto-proclamation métaphysiques, qui constitue le problème ? » *Ibid.*, p. 22.

sans vérité parce que sans efficacité symbolique.<sup>1</sup> » C'est en effet sous l'angle de la « domestication » et de l' « apprivoisement » de l'être humain que le philosophe aborde de manière provocante la question de l'humanisme et celle, plus globalement, de la perfectibilité humaine. Selon le philosophe, la question de la perfectibilité humaine a toujours constitué une affaire de *dressage* de l'être humain que l'humanisme n'a jamais pleinement assumé : « La domestication de l'être humain, souligne-t-il, constitue le grand impensé face auquel l'humanisme a détourné les yeux depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.<sup>2</sup> » Or l'humanisme ne constitue rien d'autre selon lui qu'une manière parmi d'autres de domestiquer l'être humain basée sur les lettres et l'éducation : « Le thème latent de l'humanisme est donc une manière de faire sortir l'être humain de l'état sauvage, et sa thèse latente est la suivante : la bonne lecture apprivoise.<sup>3</sup> »

Que l'on adhère ou non à cette définition pour le moins cavalière de l'humanisme, la thèse défendue par Sloterdijk tient à l'idée que cette conception culturelle et éducative de la perfectibilité humaine, à l'heure des médias de masse, des nouvelles technologies de l'information et de la communication, mais aussi des biotechnologies, appartient selon lui à un âge parfaitement révolu : « La parole et l'écriture, à l'ère des codes digitaux et des transcriptions génétiques, n'ont plus de sens qui soit domestique d'une manière ou d'une autre.<sup>4</sup> » Autrement dit, selon Sloterdijk, les fondements de la société actuelle sont irrémédiablement « post-littéraires, post-épistolographiques,

---

<sup>1</sup> Daniel Jacques, « Anthropotechnique et humanisme », en ligne : [http://agora.qc.ca/colloque/gga.nsf/Conferences/Anthropotechnique\\_et\\_humanisme](http://agora.qc.ca/colloque/gga.nsf/Conferences/Anthropotechnique_et_humanisme).

<sup>2</sup> Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>4</sup> Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000, p. 75. « L'ère de l'humanisme bourgeois national a pris fin, écrit encore Sloterdijk, parce que l'art d'écrire des lettres propres à inspirer une nation d'amis, même exercé avec le plus grand professionnalisme, ne parvient plus à créer ce lien de communication à distance entre les membres de la société de masse moderne. À cause de l'évolution des médias dans la culture de masse à partir de 1918 (radio) et après 1945 (télévision), et plus encore aujourd'hui avec la révolution des réseaux, la coexistence dans les sociétés actuelles se construit sur de nouvelles bases. » Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, *op. cit.*, p. 13.

et en conséquence post-humanistes.<sup>1</sup> » Pour ceux que le terme « post » agace, ajoute-t-il ironiquement, ils n'auront qu'à le remplacer par l'adverbe « marginalement » : « Les grandes sociétés modernes ne peuvent plus produire que marginalement leur synthèse politique et culturelle par le biais des médias littéraires, épistolaires et humanistes.<sup>2</sup> ».

Dans une société dont les fondements s'éloignent chaque jour un peu plus de l'univers philosophique des Lumières et de l'humanisme, observe Sloterdijk, comment la question de la perfectibilité humaine, soit celle de l'apprivoisement et de la domestication de l'être humain, va-t-elle se poser dans un avenir proche ? Ainsi, demande le philosophe :

« Qu'est-ce qui apprivoise encore l'être humain lorsque l'humanisme échoue dans son rôle d'école de l'apprivoisement humain ? Qu'est-ce qui apprivoise encore l'homme lorsque les efforts d'auto-domestication qu'il a menés jusqu'ici n'ont conduit, pour l'essentiel, qu'à sa prise de pouvoir sur tout l'étant ? Qu'est-ce qui apprivoise l'être humain lorsque, après toutes les expériences faites dans le passé sur l'éducation de l'espèce humaine, on ne sait toujours pas qui ou ce qui éduque les éducateurs, et dans quel but ?<sup>3</sup> »

C'est alors que Sloterdijk, dans un passage qui soulèvera de multiples indignations, demande si l'eugénisme ne constituera pas à l'avenir l'un des moyens centraux autour duquel se structurera la quête humaine de la perfectibilité dans les sociétés occidentales :

« 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.<sup>4</sup> »

Dans un contexte national lourdement marqué par les horreurs du régime nazi, où l'eugénisme a conduit à l'extermination de masse, de tels propos, par leur nature profondément

---

<sup>1</sup> *Règles pour le parc humain, op. cit.*, p. 13.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 43

amphibologique, ne pouvait que susciter de vives réactions. D'autant que le vocabulaire fortement empreint de zoologie (parc, domestication, élevage, apprivoisement...) usité par le philosophe ajoute à la provocation. Le titre même de la conférence, *Règles pour le parc humain*, révèle à lui seul la nature ambiguë de son propos, puisqu'il renvoie aussi bien, souligne à ce sujet Yves Michaud, « au zoo humain, aux parcs de loisirs et à thème du type Disneyland, aux camps de concentration et de regroupement qu'aux parcs aménagés par les hommes pour y abriter leur détente dans la sérénité, leurs jeux esthétiques et leurs rapports poétiques à la nature.<sup>1</sup> »

À aucun moment, cependant, le philosophe ne se prononce en faveur de l'établissement d'une forme d'eugénisme, encore moins sous sa forme nazie. En réalité, Sloterdijk en appelle plutôt à ne pas fermer les yeux face à une réalité biotechnologique qui se profile chaque jour un peu plus, exigeant que l'on entreprenne collectivement une réflexion sur le sujet : « On accuse Peter Sloterdijk de jouer avec l'eugénisme au mépris de tout danger alors qu'il prend la plume pour empêcher ses adversaires de le minimiser ! Bel exemple d'incompréhension », souligne à cet égard Bruno Latour<sup>2</sup>. Force est toutefois de constater que la conception anthropotechnique de l'être humain et de son évolution à partir de laquelle le philosophe pense l'idée de perfectibilité n'invite clairement pas à aborder le sujet de façon critique ainsi que nous allons maintenant le voir.

---

<sup>1</sup> Yves Michaud, *Humain, inhumain, trop humain. Réflexions sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à partir de l'œuvre de Peter Sloterdijk*, Paris, Climats, 2006 (2002), p. 18-19.

<sup>2</sup> Bruno Latour, « Un nouveau Nietzsche », *Le Monde des débats*, novembre 1999, en ligne : <http://multitudes.samizdat.net/Un-nouveau-Nietzsche>

### 3.2. *L'humain, un être anthropotechnique*

Le terme « anthropotechnique » résume en effet à lui seul la conception anthropologique à partir de laquelle Peter Sloterdijk conçoit l'idée de perfectibilité. À l'origine de multiples contresens dans la bataille médiatique, où il a été rendu ni plus ni moins synonyme d'eugénisme, ce concept central dans la pensée du philosophe ne désigne pourtant nullement, ainsi qu'il le rappelle dans les premières pages de *La domestication de l'être*, « une biotechnologie humaine effectuant une planification stratégique et chargée des émotions qui, par nature, peuvent s'exprimer dans une bataille aux motivations quasi religieuses autour de l'être humain.<sup>1</sup> » Sloterdijk rappelle plutôt que, telle qu'il l'utilise, « l'expression « anthropotechnique » désigne un théorème philosophique et anthropologique de base selon lequel 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.<sup>2</sup> »

Ce que vient désigner en premier lieu le concept d'anthropotechnique c'est en effet le caractère construit et indéterminé de la nature humaine. Celle-ci se caractérise d'après le philosophe par sa *plasticité*. Contre toute approche naturalisante ou évolutionniste de l'être humain<sup>3</sup>, Sloterdijk appréhende en effet l'être humain comme « une créature qui a échoué dans son être-animal et son demeurer-animal<sup>4</sup> ». Le philosophe recourt ici au concept scientifique de « néoténie » formulé par le biologiste et anatomiste Louis Bolk pour l'expliquer<sup>5</sup>. Partagé aujourd'hui par une grande partie de la paléoanthropologie, le concept de néoténie renvoie à l'idée

---

<sup>1</sup> Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> « Le discours vulgaire de l'évolution ne sert en règle générale qu'à couvrir des surinterprétations téléologiques de l'histoire de la nature et de la technique. » *Ibid.*, p. 37

<sup>4</sup> Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>5</sup> Voir Louis Bolk, « Le problème de la genèse humaine », in *Revue française de psychanalyse*, mars-avril 1961, p. 243-279.

que l'être humain est une créature qui, contrairement aux autres espèces, naît de manière prématurée :

« Ce théorème affirme, pour l'essentiel, qu'une révolution temporelle tout à fait curieuse a eu lieu chez l'*Homo sapiens* – une révolution qui n'a du reste toujours pas fini de s'accomplir. En son centre, ou sur son pivot, on trouve un agencement risqué du moment de la naissance et un retard immensément accru du moment où l'on devient adulte – une évolution pour laquelle l'humanité préhistorique et historique a payé, jusqu'à une période récente, le prix d'une mortalité infantile très élevée.<sup>1</sup> »

Ce qui fera dire à Sloterdijk en définitive qu'« Homo sapiens est constitutivement un infirme de la prématurité, une créature destinée à une immaturité éternelle.<sup>2</sup> » Infirme de la prématurité, c'est précisément cette indétermination, cette absence de nature, qui confère à l'être humain toute sa force et son originalité. Créature « absolument invraisemblable d'un point de vue biologique<sup>3</sup> », l'être humain possède en contrepartie, comme dans le mythe d'Épiméthée et de Prométhée, la possibilité de se créer lui-même, de « se domestiquer » selon les mots de Sloterdijk.

Bien qu'il oppose cette représentation anthropotechnique de l'être humain à la tradition humaniste, Sloterdijk ne fait en réalité comme on le voit que redécouvrir le sens humaniste premier de la perfectibilité telle que systématisée par Rousseau, et qui voit dans l'être humain un être qui n'est que ce qu'il se fait lui-même<sup>4</sup>. Conception humaniste que l'approche scientifique et naturalisante du 19<sup>ème</sup> avait fini par complètement occulter. En revanche, il est un point tout à fait essentiel sur lequel le philosophe se distingue pourtant de la tradition humaniste : l'idée de perfectibilité chez les Lumières non seulement n'a jamais renvoyé à une négation complète de l'ancrage naturel et vivant de l'être humain, mais elle renvoyait aussi et surtout à la nature

---

<sup>1</sup> Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, *op. cit.*, p. 55-56.

<sup>2</sup> Peter Sloterdijk, *Tu dois changer ta vie*, Libella-Maren Sell Editions, 2011, p. 88.

<sup>3</sup> Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>4</sup> Nous renvoyons au chapitre 1 de la présente étude.

fondamentalement sociale et culturelle de l'être humain dont la technique n'était qu'un aspect. Or, tel que l'entend Sloterdijk, le concept d'anthropotechnique répudie entièrement cet aspect vivant et donné de l'humain et réduit, aussi et surtout, cette indétermination humaine à son unique dimension technique : « *Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique*, écrit Sloterdijk à propos de la genèse humaine. 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.<sup>1</sup> » L'humanité de l'être humain ne tient ainsi à rien d'autre qu'à son aspect technique : « L'homme ne descend donc ni du singe, comme l'ont crû hâtivement des darwinistes de la vulgarisation, ni du signe, comme on l'a dit dans les jeux de langage des surréalistes : il descend de la pierre ou du moyen dur, dans la mesure où nous nous entendons pour considérer que c'est l'usage de la pierre qui a inauguré la prototechnique humaine.<sup>2</sup> »

Dans cette « relecture en pire de la pastorale heideggerienne », qui érige la technique en « conquête déterminante de l'homme néoténique », résume très bien le philosophe Dany-Robert Dufour, c'est tout l'aspect fondamental de l'humanisation, à savoir « le cadre symbolique, fait de lois, de prescriptions et d'interdits » qui est complètement occulté. « Avec pareilles prémisses, poursuit Dufour, toutes les conséquences possibles de la technique sont justifiées à l'avance.<sup>3</sup> » De fait, comme le modèle cosmopolitique de la perfectibilité de Bruno Latour, le modèle anthropotechnique de Sloterdijk prive de toute distance critique à l'égard de l'usage des biotechnologies qu'il naturalise et normalise. À partir du moment où l'on considère effectivement que l'être humain est un pur produit technique, dès lors, « *il n'arrive rien d'étranger aux hommes*

---

<sup>1</sup> Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>3</sup> Dany-Robert Dufour, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël, 2005.

*lorsqu'ils s'exposent à une nouvelle production et manipulation, et ils ne font rien de pervers lorsqu'ils se transforment par autotechnique [...].*<sup>1</sup> » Autrement dit, les biotechnologies ne marquent aucune rupture fondamentale, elles ne constituent rien d'autre qu'un nouveau chapitre dans la longue histoire anthropotechnique de la perfectibilité humaine : « 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.<sup>2</sup> »

Aucune inquiétude donc, l'être humain resterait avec l'instrumentation biotechnologique de lui-même « fidèle à l'opérabilité qui définit son humanité », souligne à la suite de Sloterdijk le philosophe Yves Michaud : « Encore faut-il cesser de voir l'action de l'homme sur lui-même, renchérit-il, uniquement en termes d'asservissement, de manipulation instrumentale, de domination et de domestication au sens ordinaire.<sup>3</sup> » Sans doute, mais, en l'occurrence, la question serait ici plutôt de savoir jusqu'à quel point cette conception anthropotechnique de l'être humain et de son évolution permet encore de penser de manière critique la question de la perfectibilité humaine sans évacuer précisément toute idée d'asservissement ou d'instrumentalisation de l'être humain<sup>4</sup>. Il convient à cet égard de souligner que le choix du vocable « anthropotechnique » par Sloterdijk est particulièrement tendancieux puisque, bien qu'il en donne une acception philosophique plus large, le terme tire son origine officielle de la Grande Encyclopédie soviétique de 1926, où il est défini, Sloterdijk le reconnaît lui-même, comme la « branche appliquée de la

---

<sup>1</sup> Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>3</sup> Yves Michaud, *Humain, inhumain, trop humain*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>4</sup> « La délibération morale est d'ailleurs si peu prise en considération, remarque Dany-Robert Dufour, que, dans ce discours « désinhibé », c'est la technique seule qui en vient à pouvoir déterminer une éthique<sup>4</sup> ». Dany-Robert Dufour, *op. cit.*, p. 339. De fait, les seuls garde-fous que mobilisent Sloterdijk pour empêcher que « la technologie génétique déraile en une prise d'otage » sont la formulation de ce qu'il nomme des *codes anthropotechniques*, dont on ne voit clairement pas en quoi ils se distinguent des multiples précautions bioéthiques qui font aujourd'hui déjà légion.

biologie qui se donne pour mission d'améliorer les qualités physiques et intellectuelles de l'homme avec les mêmes techniques que celles utilisées par la zootechnique pour améliorer et élever de nouvelles races d'animaux domestiques<sup>1</sup> ».

On voit ainsi mal en quoi la philosophie de Sloterdijk permet encore d'entretenir une réelle conception critique de la perfectibilité humaine. D'autant que le philosophe en appelle finalement à surmonter toute distinction métaphysique entre l'humain et la machine, associée selon lui à une forme d'humanisme narcissique dépassé.

### *3.3. De la vexation humaniste à la régénération cybernétique*

« Les personnes handicapées sont les précurseurs de l'homme de demain. »

Peter Sloterdijk

Suite au scandale qu'a suscité sa conférence *Règles pour le parc humain* et pour répondre à son principal opposant Jürgen Habermas, Peter Sloterdijk, à travers un article publié dans *Le Monde* intitulé « Du centrisme mou au risque de penser<sup>2</sup> » – dont il reprendra et développera la thèse dans son texte « La vexation par les machines<sup>3</sup> » – propose une conception immunologique de l'histoire humaine extrêmement révélatrice de la manière dont se pose pour lui au bout du compte la question de la perfectibilité humaine : « Je voudrais ici émettre l'hypothèse psycho-historique selon laquelle toute histoire de la civilisation est l'histoire du reformatage des narcissismes – en d'autres termes, l'histoire de la vexation et de la régénération des systèmes immunitaires mentaux.<sup>4</sup> » Considérant que « [...] toutes les vexations ne sont que des inoculations de vérité qui,

---

<sup>1</sup> Peter Sloterdijk, *Tu dois changer ta vie, op. cit.*, p. 568

<sup>2</sup> Peter Sloterdijk, « Du centrisme mou au risque de penser », *Le Monde*, 18 octobre 1999.

<sup>3</sup> Peter Sloterdijk, « La vexation par les machines », *L'heure du crime, suivi du Temps de l'œuvre d'art*, Paris, Hachette Littératures, 2001.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 247.

après les réactions de crise primaires, mettront à notre disposition des forces immunitaires régénérées et des sentiments élevés et mûris<sup>1</sup> », Sloterdijk reprend les travaux de Freud sur les trois narcissismes pour montrer que la levée de boucliers à son encontre est le parfait symptôme d'une nouvelle vexation qui frapperait l'humanisme tel que défendu par Jürgen Habermas : la vexation par les machines<sup>2</sup>.

Revenons brièvement sur les trois formes de narcissismes identifiées par Freud pour mieux saisir le propos de Sloterdijk. D'après Freud, la première vexation infligée au narcissisme humain a été celle consécutive à la révolution scientifique et astronomique du 17<sup>ème</sup> siècle qui a détrôné la terre de sa place centrale dans l'univers : « La barrière métaphysique entre le monde terrestre et l'espace céleste a été abolie par Galilée, montrant que, de part et d'autre de la Lune, les mêmes lois naturelles continuaient d'être en vigueur.<sup>3</sup> » En replaçant l'être humain dans la grande chaîne de l'évolution, Darwin a porté un second et sérieux coup à l'édifice anthropocentrique : « Avec Darwin, c'est la différence métaphysique entre l'homme et l'animal qui a été relativisée et remplacée par un continu d'histoire naturelle les englobant tous deux.<sup>4</sup> » C'est enfin à la psychanalyse qu'il devait revenir d'infliger une dernière humiliation au narcissisme de l'être humain en contestant la transparence et la toute-puissance de sa conscience. Avec Freud, « le moi n'était plus autorisé à se considérer comme maître chez soi » souligne Sloterdijk.

Reprenant la théorie de Freud en la croisant à celle développée par l'historien et psychologue américain Bruce Mazlish dans son ouvrage *The fourth discontinuity*<sup>5</sup>, Sloterdijk soutient que nous

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Je renvoie ici aux analyses de Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique*, *op. cit.*

<sup>3</sup> Peter Sloterdijk, « Du centrisme mou au risque de penser », *op. cit.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Bruce Mazlish, *The Fourth Discontinuity. The Co-evolution of Humans and Machines*, Yale University Press, 1995.

sommes désormais confrontés à une quatrième et ultime forme de discontinuité, celle qui sépare le vivant de l'inerte, l'humain de la machine : « Il n'y a plus que cette dernière différence métaphysiquement codée séparant l'organisme de la machine ou ce qui est né et ce qui est fabriqué qui résiste encore à l'irruption de la pensée du continu postmétaphysique.<sup>1</sup> » C'est l'effondrement de cette dernière discontinuité qui engendre selon Sloterdijk un « violent complexe de vexation, que l'on pourrait appeler le cybernético-biotechnique<sup>2</sup> » dont « l'affaire Sloterdijk » comme on a pu la désigner serait le parfait symptôme. Sloterdijk associe dans cette perspective l'humanisme défendu par ses détracteurs, notamment Jürgen Habermas, à une pensée rétrograde qui empêche la régénération de notre système immunitaire en une forme supérieure.

Le philosophe établit dans cette optique une sorte de nouvelle *Loi des trois états* particulièrement éloquente, distinguant à la manière d'Auguste Comte trois types d'humanité selon leur degré d'avancement sur l'échelle psychobiologique de l'évolution. De ce point de vue idéal typique, l'humanité formerait une « pyramide de vaccination composée d'êtres entièrement vaccinés, à demi vaccinés et non vaccinés » :

« À sa pointe se situeraient, du point de vue de l'idéal type, ceux pour lesquels la transformation complète du narcissisme infantile et religieux primaire s'est accomplie dans le narcissisme adulte et technologique du « pouvoir faire » [...] ; à la base, on trouverait des populations inertes qui continuent à défendre des immunisations précédant l'Aufklärung et la technique, pour autant qu'elles ne dégénèrent pas en prolétariats dépressifs ; au centre évoluerait sur une vaste palette une bourgeoisie de fortune cognitive constituée de candidats au devenir-adulte qui, chacun à son niveau, travaillent à échanger l'immunité primaire garantie par des illusions contre une immunité plus mûre et techniquement plus puissante.<sup>3</sup> »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 247-248.

Une humanité qui s'accomplit dans « le narcissisme adulte et technologique du « pouvoir faire », voilà la finalité explicite et décomplexée qu'assigne idéalement Peter Sloterdijk à la perfectibilité de l'être humain. Considérant que nous sommes désormais « les habitants d'un dôme prothétique global » et que « les invalides sont les précurseurs de l'homme de demain<sup>1</sup> », le philosophe affirme qu'il n'est finalement de perfectibilité humaine que dans et avec la machine : « La médiation supérieure ne peut désormais être accomplie que depuis la modernité machiniste : elle est forcée de se proclamer comme la chance humaine supérieure. » Et de conclure sans ambages : « Il faut devenir technologue pour pouvoir être humaniste.<sup>2</sup> »

S'il est bien une formule qui s'applique aux penseurs néo-marxistes Michael Hardt et Antonio Negri, ce pourrait d'ailleurs bien être celle-là aussi. Fervents défenseurs d'un communisme nouvelle manière, la théorie de Hardt et Negri illustre à notre sens très bien les véritables aboutissants de la déconstruction philosophique opérée par les penseurs postmodernes. Ici, sans ambiguïté aucune, la déconstruction philosophique cède définitivement le pas à la déconstruction biotechnologique.

#### **4. DE LA LUTTE DES CLASSES À L'HUMAIN DÉCLASSÉ : MICHAEL HARDT ET TONI NEGRI**

La publication de l'ouvrage *Empire* en avril 2000 aux États-Unis a constitué un réel événement<sup>3</sup> – le penseur Fredric Jameson a qualifié l'ouvrage lors de sa sortie de « grande synthèse théorique du nouveau millénaire », le philosophe Slavoj Zizek de « Manifeste du Parti communiste

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>3</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

du XXI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup> ». Il faut dire que dans cet ouvrage, suivi en 2004 de la publication de *Multitude*<sup>2</sup>, les penseurs Michael Hardt et Antonio Negri proposent une réactualisation de la pensée marxiste à la lumière de la philosophie postmoderne, celle de Deleuze et Guattari principalement<sup>3</sup>, dont l'ambition et l'envergure n'ont aujourd'hui guère d'équivalent. En dépit de l'originalité et de la force de leur théorie, nous allons cependant voir que les deux penseurs restent fidèles à la manière typiquement marxiste de penser l'idée de perfectibilité humaine dans un cadre progressiste dépolitisant. Mais plus encore, se réclamant explicitement du féminisme *cyborg* de Donna Haraway pour concevoir l'être humain comme un artefact technique qu'aucune frontière ne sépare des machines, nous verrons que les deux penseurs Hardt et Negri promeuvent explicitement un modèle posthumaniste de la perfectibilité, axé sur la transformation technoscientifique de l'être humain lui-même. Ce n'est que par un *exode anthropologique* que les opposants au capitalisme mondialisé pourront, d'après Hardt et Negri, faire surgir un communisme dont jamais Marx n'aurait pu imaginer la forme.

#### 4.1. *Le progrès rôde toujours...*

La conception de la perfectibilité qui ressort des écrits de Michael Hardt et Antonio Negri procède d'une réinterprétation de la théorie critique de Karl Marx dont ils estiment que les fondements doivent être repensés au regard des évolutions et transformations du capitalisme et du monde contemporains. Afin de penser *Marx au-delà de Marx*<sup>4</sup>, Hardt et Negri proposent une

---

<sup>1</sup> Fredric Jameson et Slavoj Žižek cités in Emily Eakin, « What Is The Next Big Idea ? The Buzz Is Growing », *The New York Times*, 7 juin 2001.

<sup>2</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, 10/18, 2008

<sup>3</sup> À propos d'*Empire*, Hardt et Negri écrivent en ce sens : « Deux textes interdisciplinaires nous ont servi de modèles tout au long de la rédaction de cet ouvrage : *Le Capital* de Marx et *Mille plateaux* par Deleuze et Guattari. » Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire, op. cit.*, p. 496, note 3.

<sup>4</sup> Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx. Cahiers du travail sur les « Grundrisse »*, Paris, L'Harmattan, 2000.

nouvelle grille conceptuelle, « une nouvelle grammaire du politique<sup>1</sup> », capable de saisir dans les rets du langage le passage de la modernité à la postmodernité. C'est désormais sous les traits de l'*Empire* qu'ils saisissent la forme que revêt le capitalisme contemporain. L'Empire a pour échelle le monde, son centre est partout et sa circonférence nulle part : « Au contraire de l'impérialisme, l'Empire n'établit pas de centre territorial du pouvoir et ne s'appuie pas sur des frontières ou des barrières fixées. C'est un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion.<sup>2</sup> »

Mobilisant les travaux des philosophes Michel Foucault, Gilles Deleuze et Félix Guattari, Hardt et Negri caractérisent l'Empire et son mode opératoire par deux concepts principaux : le *contrôle* et le *biopouvoir*. Au contraire des sociétés modernes régies sur le modèle disciplinaire, les sociétés contemporaines s'apparentent en effet selon eux davantage aux *sociétés de contrôle* décrites par Gilles Deleuze :

« Alors que la société disciplinaire met la population au travail et s'assure de l'obéissance grâce à un réseau ramifié de dispositifs institutionnels qui produisent et régissent coutumes et pratiques (l'école, l'atelier, la prison, l'asile), la société de contrôle connaît des mécanismes de maîtrise sociale toujours plus démocratiques et toujours plus immanents au champ social : le pouvoir s'exerce dorénavant grâce à des machines qui organisent directement les cerveaux et les corps vers un état d'aliénation autonome.<sup>3</sup> »

En outre, contrairement au capitalisme industriel, l'Empire ne régit plus seulement la sphère économique de la société, mais tend à enrôler l'ensemble de l'existence humaine, aussi bien culturelle, politique que biologique. Hardt et Negri mobilisent le concept foucauldien de

---

<sup>1</sup> Antonio Negri, *Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle grammaire du politique*, Paris, Stock, 2006.

<sup>2</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire, op. cit.*, p. 17.

<sup>3</sup> Céline Spector, « La multitude ou le peuple ? Réflexions sur une politique de la multiplicité », *Critique*, n° 645, nov. 2001, p. 891.

biopouvoir pour désigner cette extension du pouvoir à l'intégralité de la vie en soi : « Non seulement l'Empire gère un territoire et une population, mais il crée aussi le monde réel qu'il habite. Non content de réguler les interactions humaines, il cherche aussi à réguler directement la nature humaine. L'objet de son pouvoir est la vie sociale dans son intégralité, de sorte que l'Empire représente en fait la forme paradigmatique du *biopouvoir*.<sup>1</sup> »

Globalisé et déterritorialisé, axé sur le contrôle plus que sur la répression et régissant l'ensemble de la vie humaine, l'Empire que décrivent Hardt et Negri paraît repousser plus que jamais l'avènement de la société démocratique mondiale qu'ils appellent de leurs vœux. Pourtant, affirment-ils, l'Empire nous rapproche plus qu'il ne nous éloigne de l'établissement d'une société démocratique mondiale : « Ce nouveau terrain impérial fournit des possibilités plus grandes pour la création et la libération.<sup>2</sup> » Hardt et Negri ont en fait beau réactualiser la théorie marxiste, ils lui demeurent de fait fidèles sur un point essentiel : l'adhésion à l'idéologie du progrès. Comme le montrent très bien Christian Laval et ses collègues dans l'ouvrage « *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel* », Hardt et Negri restent en effet dans leur analyse entièrement tributaires d'une conception progressiste de la perfectibilité humaine, le « marxisme de Marx », qui consiste « à tenir que l'histoire est faite de phases nécessaires qui nous amènent toujours plus près d'un système social souhaitable, ce qui nous oblige à voir dans les périodes qui le précèdent ce qui déjà le préparait.<sup>3</sup> » Jamais l'actualisation postmoderne de la pensée de Marx qu'ils effectuent ne parvient

---

<sup>1</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>3</sup> Christian Laval et al., *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*, Paris, La Découverte, 2007, p. 101.

à réellement s'émanciper de cette croyance. Pour qualifier leur orientation théorique, Hardt et Negri parlent d'ailleurs explicitement de « téléologie matérialiste<sup>1</sup> ».

À la différence de Marx, toutefois, il convient d'emblée de souligner que l'idéologie progressiste est ici plus nuancée. À aucun moment on ne trouve dans les écrits de Hardt et Negri une philosophie déterministe de l'histoire faisant reposer l'idée de perfectibilité humaine sur une loi naturelle qui conduirait irrémédiablement les sociétés à progresser vers le stade ultime de leur histoire. La philosophie postmoderne qui inspire leur pensée « déconstruit » la naturalisation marxiste de l'histoire, celle qui faisait Engels comparer Marx au Darwin de l'histoire. Pas de déterminisme implacable dans leur analyse, pas de nécessité historique à la fin du capitalisme et à l'avènement de la démocratie, ainsi que Hardt et Negri tiennent à le souligner dans leur ouvrage *Multitude* :

« Nous ne voulons pas donner le sentiment que les formes de la résistance suivent une évolution naturelle ou une marche linéaire et prédestinée vers la démocratie absolue. Au contraire, ces processus historiques ne sont nullement prédéterminés, ils ne tendent pas non plus vers une fin idéale de l'histoire. Le processus historique se développe de façon contradictoire et aléatoire, il est sans cesse ouvert au hasard et à l'accident. Les épisodes de lutte et de résistance surgissent de façon inattendue et imprévisible.<sup>2</sup> »

Si Hardt et Negri rejettent donc clairement toute forme naturalisée et nécessitariste de la perfectibilité humaine, ils conservent cependant la logique essentielle de la mécanique progressiste : celle qui voit dans le capitalisme un progrès indéniable sur la voie de l'émancipation humaine et même une condition essentielle, une forme de passage obligé, dans l'instauration d'une société

---

<sup>1</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*

<sup>2</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 119. Dans le même sens, Christian Laval souligne : M. Hardt et A. Negri récuser d'emblée, et c'est tout à leur crédit, le geste théorique d'une naturalisation de la dialectique. Quand Marx et Engels disent que la destruction de la bourgeoisie et le triomphe du prolétariat sont « inévitables », M. Hardt et A. Negri tiennent que la victoire de la multitude est seulement « possible », se gardant ainsi soigneusement de cet optimisme déterministe et évolutionniste qui a sous-tendu l'action du vieux mouvement ouvrier. » Christian Laval et al, *op. cit.*, p. 108.

meilleure. Tout comme Marx pouvait considérer que le capitalisme, la grande industrie, en dépit de l'aliénation qu'il exerce, représente un stade supérieur par rapport au féodalisme et une avancée majeure vers le communisme<sup>1</sup>, Hardt et Negri sont en effet eux aussi convaincus que l'Empire actuel représente une avancée majeure par rapport au capitalisme moderne :

« [...], nous persistons à affirmer que la construction de l'Empire est un pas en avant pour se débarrasser de toute nostalgie envers les anciennes structures de pouvoir qui l'ont précédé et refuser toute stratégie politique impliquant le retour à ce vieux dispositif – comme de chercher à ressusciter l'État-Nation pour se protéger contre le capital mondial. Nous prétendons que l'Empire est meilleur, de la même façon que Marx affirmait que le capitalisme était meilleur que les formes de société et les modes de production qui l'avaient précédé.<sup>2</sup> »

En un mot, l'Empire représente un progrès, il participe de l'amélioration et de l'émancipation des êtres humains. Il marque un pas de plus vers l'instauration d'un état mondial démocratique : « La démocratie est en train de devenir, pour la première fois, une possibilité réelle à l'échelle globale<sup>3</sup> »

L'erreur qu'aurait commise Marx d'après Hardt et Negri ne tient pas tant à son adhésion au dogme du Progrès qu'au fait que « le communisme était moins d'actualité il y a un siècle qu'il ne l'est aujourd'hui.<sup>4</sup> » Le capitalisme constitue bien un stade supérieur de l'histoire qui prépare et préfigure l'avènement du communisme, seulement le capitalisme qu'analyse en son temps Marx n'est pas encore parvenu à sa pleine maturité historique pour faire éclore la société communiste : « La coopération à l'échelle des usines constituait en réalité une base trop étroite pour l'autogouvernement de la société entière. La nouvelle production hégémonique comme

---

<sup>1</sup> Hardt et Negri reprennent d'ailleurs à leur compte cette phrase de Marx où transparaît clairement cette idée : « Mais en général, de nos jours, le système protecteur est conservateur, tandis que le système du libre-échange est destructeur. Il dissout les anciennes nationalités et pousse à l'extrême l'antagonisme entre la bourgeoisie et le prolétariat. En un mot, le système de la liberté commerciale hâte la révolution sociale. C'est seulement dans ce sens révolutionnaire, Messieurs, que je vote en faveur du libre-échange. » Karl Marx cité in Hardt et Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 190.

<sup>2</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>3</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>4</sup> Christian Laval et al, *op. cit.*, p. 122.

« production biopolitique », qui produit et reproduit la vie sociale dans son ensemble et non sa seule base matérielle, fournit désormais la « base ontologique » du communisme.<sup>1</sup> » Ce n'est qu'aujourd'hui que le capitalisme préparerait les conditions objectives du passage au communisme : « La société de communication mondiale a réuni les conditions pour réaliser ce que la Commune de Paris n'a pas pu faire<sup>2</sup> » lancent Hardt et Negri.

#### *4.2. « Accélérer le procès » : la perfectibilité dépolitisée*

Tout comme chez Marx, cette adhésion à l'idéologie du progrès conduit alors Hardt et Negri à une dépolitisation fondamentale de la perfectibilité humaine. Puisque « l'Empire est bon *en soi*<sup>3</sup> », puisqu'il marque un progrès décisif par rapport aux anciennes sociétés sur la voie de l'amélioration de la condition humaine et qu'il crée en outre objectivement les conditions de passage à un état démocratique mondial, incarnation de la perfection sociale, pourquoi dès lors le contester politiquement ? En vertu de cette lecture progressiste de l'histoire, l'amélioration de la condition humaine doit de fait selon eux moins passer par l'opposition politique à la société capitaliste que par son accompagnement normatif. Il s'agit de combattre l'Empire non en se dressant contre lui, mais en abondant dans son sens : « La multitude, dans sa volonté d'être-contre et son désir de libération, doit pousser sa pointe à travers l'Empire pour sortir de l'autre côté.<sup>4</sup> » C'est dans cette optique, souligne le politologue Alain De Benoist, que les deux penseurs « condamnent toute forme de contestation radicale de la globalisation, que celle-ci se fasse au nom du localisme, de l'écologisme, de l'ancienne lutte des classes, des cultures populaires, du tiers-mondisme, de la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>2</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.* p. 68.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 272.

pensée communautarienne, du marxisme classique, etc.<sup>1</sup> » Quand tous ces mouvements ont en commun de contester et de s'opposer fermement à toute avancée néo-libérale, synonyme de *régression sociale*, Hardt et Negri soutiennent au contraire qu'il faut s'y conformer parce qu'elle serait au contraire source de *progrès social*. L'Empire est progressiste, l'anti-impérialisme réactionnaire.

La question se pose même de savoir si, pour accéder de façon plus rapide au communisme, il ne faudrait pas aller jusqu'à « accélérer le processus » en se faisant comme on dit « plus catholique que le pape ». C'est ce que semblent envisager Hardt et Negri, s'inspirant en cela encore explicitement des travaux des philosophes Deleuze et Guattari, notamment dans leur ouvrage *Mille Plateaux*<sup>2</sup>. Si Deleuze et Guattari ne formulent en effet pas de programme politique de sortie du capitalisme, il est toutefois clair, remarque Christian Laval, que « la question politique se pose éminemment pour eux.<sup>3</sup> » Tout aussi critique de l'ordre capitaliste que Hardt et Negri, Deleuze et Guattari insistent également sur son caractère « progressiste » : par le décodage généralisé qu'il effectue en effet, le capitalisme « libère des forces désirantes jusque-là inaperçues, enfouies ou enserrées, prisonnières des codages sociaux.<sup>4</sup> » Dans cette optique, Deleuze et Guattari n'envisagent pas le dépassement du capitalisme sous la forme d'une opposition politique révolutionnaire, mais plutôt « en termes de « fuite » et de « fente » à l'intérieur du capitalisme<sup>5</sup> ». Il ne s'agit pas pour eux de lutter contre la logique capitaliste, mais de l'accompagner et même, davantage, de l'approfondir, de l'exacerber afin de la pousser dans ses ultimes retranchements. En somme, « accélérer le procès », selon une expression de Nietzsche que Deleuze et Guattari reprennent à leur compte :

---

<sup>1</sup> Alain De Benoist, « Multitude ou chaos? Sur les thèses de Michael Hardt et Antonio Negri », *Krisis*, mai 2011, p. 6.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

<sup>3</sup> Christian Laval et al, *Sauver Marx?*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>5</sup> *Ibid.*

« 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.<sup>1</sup> »

La conception progressiste de la perfectibilité humaine défendue par Hardt et Negri les conduit à une stratégie similaire : « L'Empire, écrivent-ils, ne peut effectivement être contesté qu'à son niveau de généralité, et en poussant les processus qu'il met en œuvre au-delà de leurs limitations actuelles.<sup>2</sup> » Difficile de croire encore au caractère subversif de la pensée de Hardt et Negri, dont le sociologue Christian Laval en a résumé avec ironie la logique<sup>3</sup>, qui tient au contraire de la foi religieuse. D'autant qu'au-delà de cette véritable religion du marché, la dépolitisation de l'idée de perfectibilité conduit aussi Hardt et Negri à promouvoir une amélioration de la condition humaine passant par son dépassement technoscientifique complet. À défaut de constituer un projet politique, la perfectibilité devient en effet comme nous allons maintenant le voir, dans la lignée du renversement posthumaniste contemporain, un projet biopolitique axé sur la transformation de l'être humain lui-même.

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, cité in Christian Laval et al, *op. cit.*, p. 285.

<sup>2</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 20. Un bon exemple de cette stratégie a d'ailleurs été donné par Negri en 2005, au moment du référendum français sur la constitution européenne. À l'encontre d'autres mouvements de gauche qui en appellent alors à voter contre l'adoption de ce traité en raison de son inspiration néolibérale, Negri – à travers une tribune publiée dans le journal français *Libération* sobrement intitulée « Oui, pour en finir avec cette merde d'Etat-Nation » – en appelle pour sa part, au contraire, à voter en faveur du traité européen en raison *justement* de son orientation néolibérale – toujours selon cette idée progressiste que tout pas en avant du capitalisme est un pas en avant sur la voie de la démocratie. Toni Negri, « Oui, pour en finir avec cette merde d'État-Nation », *Libération*, 13 mai 2005.

<sup>3</sup> « Vous vous lamentez de l'expansion du capitalisme, de l'impérialisme qui ravage la planète, de la division des classes et des peuples, de l'exploitation partout. Vous avez tort : vous devriez vous en réjouir car cela nous rapproche de la limite au-delà de laquelle il y a le communisme. C'est lorsque le marché universel aura enfin été réalisé que ce passage surviendra. Réjouissez-vous donc pour l'instant de vos défaites, de vos reculs, des désastres entraînés par la croissance capitaliste, la justice sur terre viendra du mouvement même de l'histoire ! Qu'est-ce donc sinon une consolation religieuse sous des allures prophétiques ? » Christian Laval « Le progressisme de Marx et la politique athée. Quatre rapports possibles à Marx », *Revue du MAUSS* 2/2009, n° 34, p. 27-37.

### 4.3. La métamorphose ou l'exode anthropologique

« C'est une transformation énorme : nous pouvons modifier l'homme, faire passer le rêve de la métamorphose de l'utopie à la science... »

Toni Negri

Dans la mesure où le biopouvoir constitue l'un des traits majeurs de l'Empire et que l'opposition à l'ordre capitaliste « doit pousser sa pointe à travers l'Empire pour sortir de l'autre côté », c'est-à-dire ne pas lutter contre lui en s'y opposant, mais en l'accompagnant, c'est en toute logique sur ce terrain biopolitique que se pose ultimement, selon Michael Hardt et Antonio Negri, la question de la perfectibilité humaine. Ce sont bien de fait le corps et la vie en soi qui doivent selon eux constituer les nouveaux terrains révolutionnaires de la perfectibilité, les nouveaux lieux d'investissement de la résistance : « Ceux qui sont contre, soulignent-ils, tout en échappant aux contraintes locales et particulières de leur humaine condition, doivent continuellement s'efforcer de construire un nouveau corps et une nouvelle vie.<sup>1</sup> »

Hardt et Negri ne nient pas le potentiel d'aliénation et de domination des biotechnologies, profondément liées au nouvel esprit du capitalisme. Mais, en vertu de leur croyance progressiste, ils voient en elles un potentiel de subversion révolutionnaire, comme Donna Haraway voyait dans les technosciences une source de libération des femmes : « Il est clair que le biopouvoir n'a aucune intention de laisser l'hybridation dans les mains de la multitude – mais c'est précisément pour cela qu'il nous appartient de la revendiquer comme un terrain de liberté et non pas comme une extension de l'asservissement, de l'exploitation et de la marchandisation de la vie.<sup>2</sup> » Dans le livre d'entretien *Du retour*, sous-titré *Abécédaire biopolitique*, Antonio Negri propose en ce sens de

---

<sup>1</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 268.

<sup>2</sup> Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, Paris, 2004, p. 100-101.

distinguer l'eugénisme de la biopolitique<sup>1</sup>. L'eugénisme repose sur un modèle biologisant et scientifique de l'être humain qui a trouvé dans le nazisme son expression paroxystique. Loin d'être révolu, il est selon Negri toujours d'actualité : « Aujourd'hui, en l'état actuel des choses, c'est-à-dire dans le capitalisme global et avec ce déficit démocratique qui est le nôtre, on ne voit pas comment l'expérimentation sur la vie pourrait produire autre chose qu'un formatage généralisé, la création d'une sorte de « race d'esclaves »...<sup>2</sup> »

Ce n'est pas cette forme eugéniste de perfectibilité qu'il s'agit pour Hardt et Negri de promouvoir et que la résistance anticapitaliste doit selon eux mettre en œuvre. La multitude doit opposer à l'eugénisme un modèle de perfectibilité *biopolitique*. Contrairement au modèle naturalisant et coercitif de l'eugénisme, cette conception biopolitique de la perfectibilité répond à une logique artificialiste et libertaire : « Le biopolitique tel que nous essayons de le penser, c'est le contraire de l'eugénisme. C'est la volonté de laisser les formes s'épanouir, parce qu'à mon sens il n'y a pas de différence entre nature et culture. En réalité, toute la nature est une deuxième, une troisième, une quatrième nature. Autrement dit, l'hybridation est déjà et toujours là.<sup>3</sup> » Le modèle biopolitique promu par Hardt et Negri s'inscrit en fait de plain-pied dans la déconstruction posthumaniste de toutes les catégories ontologiques. S'il ne s'apparente pas à cette conception scientifique et naturalisante de la perfectibilité qui a prévalu au 19<sup>ème</sup> siècle, il relève en revanche clairement de la conception technoscientifique et entièrement désincarnée de la perfectibilité née au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle. De fait, pour Hardt et Negri, il faut non se conformer à un modèle

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 138. « Vous m'objecterez que l'hybridation est un enjeu de pouvoir, et que la plupart des personnes qui sont méfiantes à l'égard de l'hybridation le sont dans la mesure où il n'y a pas d'hybridation qui ne soit une manipulation, ou qui n'ait derrière elle un laboratoire, une multinationale, un groupe de pression intéressé. Je suis parfaitement conscient de cela, je suis tout aussi préoccupé qu'eux par certains aspects des biotechnologies. » *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 80.

biologique, mais au contraire s'arracher à toute biologie. Il s'agit, écrivent-ils, de « produire de nouveau l'humain – de produire le post-humain<sup>1</sup>. »

Les modifications qu'appellent de leurs vœux Hardt et Negri ne se limitent donc pas à se faire imprimer sur le bras quelques tatouages du Che Guevara, mais visent bien à une transformation radicale des corps par le biais des biotechnologies :

« Dans notre monde contemporain, les nouvelles mutations esthétiques du corps courantes – telles que tatouages et piercing – sont toutes des indications initiales de cette transformation corporelle, mais elles ne sont finalement pas à la hauteur du genre de transformation dont nous avons besoin ici. 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, et ainsi de suite.<sup>2</sup> »

Cet « humanisme posthumain », ainsi qu'ils le qualifient, trouve sa principale source d'inspiration dans l'anthropologie *cyborg* telle que théorisée par la féministe Donna Haraway, en vertu de laquelle l'abandon des frontières entre nature et culture, entre humain et machine, constitue nous l'avons vu l'a priori de toute émancipation. Se réclamant explicitement du *Manifeste Cyborg* et des artistes du posthumain tels Orlan et Stelarc, Hardt et Negri écrivent en ce sens, en un passage qu'il convient de citer en entier tant il résume parfaitement cette représentation désincarnée et dépolitisée de la perfectibilité à laquelle conduit leur pensée :

« Les corps eux-mêmes se transforment et mutent pour créer de nouveaux corps « posthumains ». La condition première de cette transformation corporelle est de reconnaître que l'humaine nature n'est en aucune façon séparée de la nature dans sa globalité, qu'il n'y a pas de frontières fixes et nécessaires entre l'homme et l'animal, l'homme et la machine, le mâle et la femelle, et ainsi de suite. C'est la reconnaissance que la nature elle-même est un terrain artificiel ouvert à de nouvelles mutations, à de nouveaux mélanges, à de nouvelles hybridations. Non seulement nous subvertissons consciemment les frontières traditionnelles habillés en

---

<sup>1</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 271.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 270.

travesti, par exemple, mais nous nous déplaçons dans une *zone milieu* créative et indéterminée, entre les frontières et sans considération pour elles. Les mutations corporelles constituent un exode anthropologique et représentent un élément extrêmement important – quoique toujours parfaitement ambigu – de la configuration du républicanisme « contre » la civilisation impériale. Cet exode est important surtout parce que c'est là que le visage positif et constructif de la mutation commence d'apparaître : une mutation ontologique en action, l'invention concrète d'un premier lieu nouveau dans le non-lieu. Cette évolution créatrice ne se contente pas d'occuper quelque place existante, mais invente plutôt un lieu nouveau : c'est un désir qui crée un corps nouveau, une métamorphose qui brise toutes les homologues naturalistes de la modernité. <sup>1</sup> »

« Exode anthropologique », « mutation ontologique », les expressions sont fortes et ne laissent planer aucune ambiguïté quant aux intentions de Hardt et Negri. On ne peut en tous les cas imaginer de retournement plus radical de la pensée de Marx, même si elle était, elle aussi, amphibologique. La perspective révolutionnaire visant à changer le monde qui fondait la conception humaniste et politique de la perfectibilité encore soutenue par Marx – en vertu de laquelle il pouvait affirmer à bon droit : « Les bourgeois se souviendront longtemps de mes furoncles » – s'effondre ici entièrement. Le véritable obstacle à cette conception biotechnologique de la perfectibilité, ce n'est d'ailleurs plus le capital, mais bien la mort en elle-même : « Il n'y a que la mort qui peut briser ce rapport entre les corps et le kairos. Peut-être faudrait-il qu'on arrive un jour ou l'autre à annuler la mort. L'idée n'est pas nouvelle, c'est Descartes qui le dit.<sup>2</sup> » Preuve, s'il en fallait encore une, de la parfaite adéquation de la théorie de Hardt et Negri avec le *nouvel esprit biotechnologique du capitalisme*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>2</sup> Antonio Negri, *Du retour*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>3</sup> Cf., Frederic Vandenberghe, « Post-humanism, or the cultural logic of global neo-capitalism », *Société*, n. 24-25, hiver 2005.

\*\*\*

« Au fond, le problème du constructivisme est lié à sa tendance à ignorer, ou à nier, l'importance du monde phénoménal.<sup>1</sup> » En affirmant que, de la nature à la culture, du corps humain à la vie en soi, tout est construit et programmé, la pensée constructiviste postmoderne, sous sa forme radicale, conduit à une conception désincarnée et dépolitisée de la perfectibilité humaine. La philosophe Donna Haraway et le féminisme cyborg ; le sociologue des sciences Bruno Latour et son modèle cosmopolitique ; le philosophe Peter Sloterdijk et la conception anthropotechnique de l'humain ; les penseurs néo-marxistes Michael Hardt et Antonio Negri et l'imaginaire du posthumain ; si ces penseurs ne promeuvent pas tous explicitement une forme de perfectibilité axée sur la transformation biotechnologique de la condition humaine, force est toutefois de constater que la déconstruction radicale de la nature sur laquelle ils s'appuient les prive de toute distance critique à l'égard des formes contemporaines d'exploitations biotechnologiques des corps et de la vie qu'ils rendent bien plutôt invisibles.

La vie constitue de fait bien l'angle mort et l'impensé du constructivisme postmoderne, ainsi que l'a bien vu la philosophe Sylviane Agacinski : « Car avec la nature, c'est la vie même que l'on prétend congédier, comme si les êtres humains que nous sommes n'étaient pas aussi des êtres vivants.<sup>2</sup> » Dans cette perspective, force est de constater que la pensée postmoderne a participé et participe de l'émergence du modèle posthumaniste de la perfectibilité qui régit la société de l'amélioration contemporaine. Modèle que le mouvement transhumaniste, dont la finalité est ni

---

<sup>1</sup> Michela Marzano, *Philosophie du corps, op. cit.*, p. 75.

<sup>2</sup> Sylviane Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 14.

plus ni moins d'arracher technoscientifiquement l'être humain à toute condition humaine vivante et corporelle, pousse à son comble, ainsi que nous allons maintenant le voir.

## CHAPITRE 6

### DEVENIR PLUS QU'HUMAIN ?

« It's significant that we have reached a point in human history at which further attempts to make the world a better place will have to include not only changes to the world, but also changes to humanity, perhaps with the consequence that we, or our descendants, will cease to be human in the sense in which we now understand that idea. »

John Harris

« According to the new prophets of perfectibility, the true inheritor of the legacy of science will be an entirely new creature, one variously named metaman, post-human, superhuman, robot or cyborg. »

Langdon Winner

**A**FFRANCHIR l'être humain de toutes les limites biologiques inhérentes à la condition humaine, de la naissance jusqu'à la mort, tel est le rêve ultime et démesuré caressé par les chercheurs et penseurs contemporains affiliés au mouvement dit du « transhumanisme ». « Mouvement intellectuel et culturel qui affirme la possibilité et la désirabilité d'augmenter fondamentalement la condition humaine à travers les nouvelles technologies<sup>1</sup> », le transhumanisme est un courant idéologique issu de la cyberculture américaine des années 1980. Le mouvement revendique aujourd'hui près de six mille membres, parmi lesquels d'éminents scientifiques et ingénieurs, philosophes, sociologues et autres universitaires, regroupés autour de son association principale la WTA (*World Transhumanist Association*), rebaptisée en 2008 *Humanity+*<sup>2</sup>. Si le transhumanisme demeure aujourd'hui relativement confidentiel, en Europe particulièrement, et le nombre de ses adeptes plutôt restreint, ce serait néanmoins une erreur d'en

---

<sup>1</sup> Nick Bostrom, *The Transhumanism FAQ*, <http://www.transhumanistes.com/faq.php>

<sup>2</sup> Voir le site internet du mouvement : <http://humanityplus.org/>

minimiser l'importance et l'intérêt sociologique. Son projet inspire de fait des projets politiques et technoscientifiques d'envergure – le rapport NBIC publié en 2002 en est le meilleur exemple<sup>1</sup>. L'utopie d'un *humain augmenté* par les technosciences portée par le mouvement trouve une importante résonance dans les sociétés occidentales contemporaines où l'aspiration à améliorer techniquement l'être humain et ses performances aussi bien physiques, intellectuelles qu'émotionnelles (*human enhancement*) gagne chaque jour en importance, traversant peu ou prou l'ensemble des domaines de la société. De ce point de vue, remarque à juste titre Antoine Robitaille : « Les militants des organisations comme la WTA ne font que radicaliser, pousser le plus loin possible, des idées et des espoirs présents chez nos contemporains : santé parfaite, prolongement de la vie, fusion humain-machine, pharmacopée sur mesure, etc.<sup>2</sup> »

L'idéologie transhumaniste a à ce titre valeur de symptôme. Toile de fond idéologique de la *société de l'amélioration*, elle met en pleine lumière le modèle posthumaniste de la perfectibilité qui tend à s'imposer dans les sociétés occidentales contemporaines. Le mouvement pousse en effet jusqu'à ses ultimes conséquences le processus de dépolitisation et désincarnation de l'idéal humaniste de la perfectibilité amorcé au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Loin de renvoyer à un quelconque projet politique visant à améliorer nos conditions de vie sociale et reposant sur la capacité humaine à agir librement et réflexivement sur lui-même et sur le monde, la représentation transhumaniste de la perfectibilité est celle d'un projet d'ordre exclusivement technoscientifique, axé, dans une logique adaptative, sur la transformation de l'être humain et de la vie en soi, plutôt que sur la transformation de la société. Il s'agit pour le mouvement d'arracher

---

<sup>1</sup> Voir Mihail Roco & William Bainbridge, *Converging technologies for improving human performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Dordrecht and Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002.

<sup>2</sup> Antoine Robitaille, *Le Nouvel Homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*, Montréal, Boréal, 2007. p. 9.

ni plus ni moins l'être humain à tout ancrage biologique en vue d'accéder à un nouveau stade de l'évolution.

À l'heure où les avancées technoscientifiques et biomédicales reculent les frontières du possible et où les idéaux d'un *humain augmenté* imprègnent de plus en plus les sociétés occidentales, cette conception transhumaniste de la perfectibilité humaine pose plus que jamais la question des limites et des fins de l'amélioration humaine et soulève un nombre considérable de débats bioéthiques. Après nous être penchés sur l'idéologie transhumaniste, ce chapitre présentera, de manière critique, deux des grandes positions bioéthiques face à la question contemporaine du *human enhancement*. Nous aborderons tout d'abord l'éthique dite *bioconservatrice* qui rappelle l'ancrage vivant et corporel fondamental de l'humain, entièrement dénié par les transhumanistes. Nous verrons toutefois que cette compréhension élargie de l'humain est indissociable dans les discours bioconservateurs d'une forme de sacralisation de la vie et d'essentialisation de l'humain qui ne manquent pas d'être problématiques. Nous évoquerons ensuite la position bioéthique dite *minimale* ou *procédurale*, focalisée sur la préservation des droits et des libertés des individus. Aussi nécessaire soit-elle, cette éthique élude néanmoins les enjeux à la fois anthropologiques et politiques essentiels posés par l'amélioration technoscientifique et biomédicale de l'humain.

## **1. DEVENIR PLUS QU'HUMAIN : LE TRANSHUMANISME**

« 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. »

Max More

Ces mots du philosophe et futuriste Max More résument bien l'enthousiasme débordant qui anime les penseurs affiliés au transhumanisme. Devenir plus forts, plus intelligents, plus heureux et vivre plus longtemps, voire indéfiniment, grâce aux avancées technoscientifiques et

biomédicales sont les motivations essentielles du mouvement transhumaniste. Né aux États-Unis à la fin des années 1980, le mouvement est composé de figures scientifiques de renom, comme l'ingénieur américain Ray Kurzweil, pape de la singularité, auteur de nombreux ouvrages à succès sur la robotique et l'intelligence artificielle<sup>1</sup> et par ailleurs conseiller spécial de l'armée américaine sur les questions touchant aux avancées technoscientifiques, ou l'ingénieur Eric Drexler, chercheur pionnier des nanotechnologies<sup>2</sup> et fondateur du *Foresight Institute*<sup>3</sup>, *think tank* transhumaniste influent. Se réclamant explicitement de l'idéal humaniste de la perfectibilité humaine dont il ne ferait qu'élargir les présupposés à la nature et au corps humains en soi, le transhumanisme, ainsi que nous allons voir, consacre plutôt le renversement complet de l'idéal des Lumières.

Mobilisant une conception de la nature humaine marquée du sceau de l'*imperfection*, les transhumanistes pensent en effet l'idée de perfectibilité sur fond d'une dévalorisation complète de l'être humain et de son corps. Pour les transhumanistes, résume très bien Jean Claude-Guillebaud, « le biologique témoignerait d'une « infirmité » dont il faudrait s'émanciper au plus vite<sup>4</sup> ». Loin de reposer sur l'indétermination et la capacité humaine d'agir réflexivement sur lui-même et sur le monde, l'idée de perfectibilité renvoie donc ici à une nécessité d'ordre purement biologique et technoscientifique. Nous verrons que cette conception fait signe vers le projet d'améliorer non la société ou les conditions de vie sociale comme dans la tradition humaniste, mais d'améliorer l'être humain lui-même, appréhendé comme une machine imparfaite. Il s'agit de fait pour les transhumanistes d'arracher l'être humain à toute condition biologique en vue de créer un nouvel

---

<sup>1</sup> Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, Penguin Books, 1999.

<sup>2</sup> Eric Drexler, *Engins de création. L'avènement des nanotechnologies*, Paris, Vuibert, 2005.

<sup>3</sup> Voir le site internet : <http://www.foresight.org/>

<sup>4</sup> Jean-Claude Guillebaud, *Les nouveaux pudibonds*, Paris, Édition les Arènes, 2011.

homme nouveau, aux capacités physiques, intellectuelles et émotionnelles décuplées. Mais avant d’y revenir plus longuement, il paraît essentiel de présenter brièvement l’historique du mouvement et de ses idées.

### *1.1. Genèse du transhumanisme*

Les idéaux transhumanistes s’ancrent dans une tradition de pensée que ses membres font remonter au *biofuturisme anglais* des années 1920<sup>1</sup>, mouvement auquel sont couramment associés les noms de John Burdon Sanderson Haldane, Julian Huxley ou encore John Desmond Bernal. Ces auteurs d’essais scientifiques, consacrés au futur technologique de l’être humain, sont considérés comme les « premiers prophètes du transhumanisme »<sup>2</sup>. Dans son ouvrage *Daedalus or science and the future*, publié en 1924, Haldane envisage ainsi pour la première fois la création d’une nouvelle technique, qu’il nomme *ectogenèse*, permettant, de la fécondation jusqu’à la naissance, la gestation d’un enfant en dehors du corps de la femme<sup>3</sup>. Anticipant sur les plus récentes investigations technoscientifiques visant à créer un utérus artificiel<sup>4</sup>, les écrits d’Haldane inspireront Aldous Huxley, auteur de la célèbre dystopie publiée en 1932 *Brave New World* (« Le Meilleur des Mondes ») – référence littéraire incontournable des débats contemporains sur l’humain augmenté.

Le terme « transhumanisme » apparaît pour la première fois en 1957, dans l’ouvrage *New bottles for new wine* du célèbre biologiste Julian Huxley. Huxley forge ce terme pour désigner la perspective d’une humanité se transcendant elle-même :

---

<sup>1</sup> À ce sujet, on lira Nick Bostrom, « A History of transhumanist thought », *Journal of Evolution Technology*, Vol. 14, 2005 ; James Hugues, Back to the future. Contemporary biopolitics in 1920s’ British futurism, *Science & Society, EMBO reports*, 2008, ainsi que Hava Tirosh-Samuelson, « The prophets of transhumanism: England in the 1920s », in *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism*, Peter Lang GmbH, 2012.

<sup>2</sup> Hava Tirosh-Samuelson, « The prophets of transhumanism: England in the 1920s », *op. cit.*

<sup>3</sup> John B. S. Haldane, *Daedalus or Science and the Future*, Londres, Kegan Paul Publ., 1924.

<sup>4</sup> À ce sujet, on consultera Henri Atlan, *L’utérus artificiel*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, ainsi que Sylvie Martin, *Le désenfancement du monde*, Montréal, Liber, 2011.

« L'espèce humaine peut, si elle le souhaite, se transcender entièrement en tant qu'humanité. Il nous faut un nom pour cette croyance. Peut-être le terme transhumanisme nous conviendra : l'homme va demeurer un homme, mais il va aller au-delà de lui-même et découvrir de nouvelles potentialités de et pour sa propre nature.<sup>1</sup> »

Ces propos font écho aux écrits du jésuite et paléontologue français Teilhard de Chardin, qui, quelques années plus tôt, nous l'avons vu au chapitre 4, envisage lui aussi le dépassement de l'espèce humaine par la création, au moyen de la cybernétique et de l'eugénique, d'un être « ultra-humain »<sup>2</sup>. Le terme « transhumain » est repris au cours des années 1960 et 1970 par plusieurs penseurs américains, notamment Abraham Maslow dans son ouvrage *Toward a Psychology of Being* (1968) et Robert Ettinger dans *Man into superman* (1972). Mais c'est surtout la publication en 1989 de l'ouvrage *Are You a Transhuman ?* du philosophe et futurologue américano-persan Fereidoun M. Esfandiary, rebaptisée F.M. 2030, enseignant à la *New School for Social Research* de New York, qui impose le sens actuel du terme : « Esfandiary [...] used the term « transhuman » to refer to people whose lifestyle, cultural worldviews and use of technology made them transitional to posthumanity.<sup>3</sup> »

Le transhumanisme s'institutionnalise aux États-Unis au tournant des années 1980, par la création de diverses organisations et l'émergence de figures scientifiques qui deviennent très vite incontournables – en particulier les informaticiens et ingénieurs Ray Kurzweil, auteur en 1990 du best-seller *The Age of Intelligent Machines*, et Hans P. Moravec, pour son ouvrage *Mind Children : The Future of Robot and Human Intelligence*. Ces publications accompagnent la création au début des années 1990 de l'*Extropy Institute*, considéré comme la première organisation transhumaniste

---

<sup>1</sup> Julian Huxley, *New Bottles for new wine*, Chatto & Windus, Londres, 1957.

<sup>2</sup> Nous renvoyons à l'ouvrage de Ronald Cole Turner, *Transhumanism and Transcendence*, Washington, Georgetown University Press, p. 2011.

<sup>3</sup> James Hugues, *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Westview, Cambridge, 2004, p. 161.

officielle, d'orientation fortement libertarienne<sup>1</sup>. Ses fondateurs, les philosophes Max More et Tom Morrow, font montre d'une foi inébranlable dans les progrès de la science et de la technique pour repousser toutes les frontières naturelles et nous faire accéder à une nouvelle phase de notre évolution :

« Nous mettons en question le caractère inévitable du vieillissement et de la mort, nous cherchons à améliorer progressivement nos capacités intellectuelles et physiques, et à nous développer émotionnellement. Nous voyons l'humanité comme une phase de transition dans le développement évolutionnaire de l'intelligence. Nous défendons l'usage de la science pour accélérer notre passage d'une condition humaine à une condition transhumaine, ou posthumaine. Comme l'a dit le physicien Freeman Dyson : « L'humanité me semble un magnifique commencement, mais pas le dernier mot.<sup>2</sup> »

L'*Extropy Institute* cesse ses activités en 2006, ses fondateurs estimant alors que l'association avait pour l'essentiel rempli sa mission de promotion des idéaux d'un humain augmenté.

Rebaptisée en 2008 *Humanity+*, la *World Transhumanist Association* (WTA) constitue à ce jour la plus importante association transhumaniste<sup>3</sup>. Sa création en 1998, à l'initiative des philosophes Nick Bostrom et David Pearce, permet aux idées transhumanistes d'accéder au rang des débats académiques. Particulièrement actif sur internet, le mouvement publie dès sa création en 1998 le *Journal of Transhumanism*, rebaptisé en 2004 *Journal of Evolution and Technology* et pris en charge à cette date par l'*Institute for Ethics and Emerging Technologies*<sup>4</sup>. Regroupant quelques six mille membres répartis dans plusieurs associations nationales, *Humanity+* doit surtout sa notoriété à quelques penseurs académiques de renom, siégeant dans plusieurs comités de bioéthique et président de multiples *think tanks* – à l'image de son cofondateur Nick Bostrom, diplômé de la *London School of Economics*, enseignant à l'Université d'Oxford, et directeur du *Future of Humanity Institute* ainsi que

---

<sup>1</sup> Voir le site internet : <http://www.extropy.org/>

<sup>2</sup> Max More, « Principes extropiens 3.0 », 2003. En ligne : <http://editions-hache.com/essais/more/more1.html>

<sup>3</sup> Cf. en ligne : <http://humanityplus.org/>

<sup>4</sup> Cf. en ligne : <http://jetpress.org/>

du *Programme on the Impacts of Future Technology* de l'Université d'Oxford<sup>1</sup>. Bénéficiant d'un réseau d'influence important et d'une solide assise institutionnelle<sup>2</sup>, le mouvement transhumaniste est étroitement lié au projet américain NBIC (acronyme désignant les nanotechnologies, les biotechnologies, les technologies de l'information et les sciences cognitives), projet visant à faire converger les nouvelles technologies en vue, c'est le sous-titre du rapport, d'améliorer les performances humaines<sup>3</sup>. Commandité par la Fondation Nationale de la Science (NSF) et le Département de Commerce américain, cet important 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.<sup>4</sup> »

Si l'idéal transhumaniste d'un humain augmenté par les technosciences remonte *stricto sensu* au biofuturisme anglais des années 1920, c'est toutefois plus fondamentalement dans la tradition de

---

<sup>1</sup> Le mouvement associe également différents penseurs qui, s'ils n'y sont pas rattachés officiellement, en défendent avec vigueur les idées. Le biophysicien Gregory Stock, auteur du best-seller *Redesigning Humans : Our Inevitable Genetic Future*, promeut ainsi une forme d'eugénisme libéral par l'usage des nouvelles technologies reproductives. Gregory Stock, *Redesigning Humans : Our Inevitable Genetic Future*, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, 2002. 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 désirable, mais relève plus encore d'une *obligation morale*. John Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making People Better*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

<sup>2</sup> Ces quelques mots écrits en 2004 par le philosophe Jean-Pierre Dupuy, alors qu'il effectue un travail de recherche sur les NBIC, sont éloquentes : « La mission que j'accomplis sur les NBIC a pris, à ma grande surprise, partiellement l'allure d'une enquête policière. Qu'on en juge. L'organisme de recherche du Pentagone, la DARPA, laquelle est sans conteste l'une des boîtes à idées les plus inventives du monde - nous lui devons entre autres l'Internet - a imaginé l'été 2003 d'organiser un marché spéculatif où s'échangeraient des paris - en termes techniques, des "futures" -, portant sur des événements du type instabilité politique, attentat terroriste, crise internationale majeure, voire assassinat de tel leader du Proche-Orient. Le projet a fait grand bruit et a été rapidement abandonné tant les réactions outragées ont été violentes, mais son soubassement conceptuel, à savoir la capacité des marchés à anticiper les crises, a été vigoureusement défendu par des économistes de premier plan. Quand j'ai découvert que le concepteur du projet, l'économiste Robin Hanson, est, aux côtés de William Bainbridge, rédacteur en chef adjoint de la revue de la *World Transhumanist Association*, je n'ai pu, je l'avoue, m'empêcher de frissonner. Après la NSF et le Pentagone, je redoute de découvrir que d'autres institutions majeures sont infiltrées par le transhumanisme. » Jean-Pierre Dupuy « Le problème théologico-scientifique et la responsabilité de la science », *Le Débat* 2/2004 (n° 129), p. 175-192.

<sup>3</sup> Mihail Roco & William Bainbridge, *Converging technologies for improving human performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Dordrecht and Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002

<sup>4</sup> *Ibid.*

la pensée humaniste et de son idéal de la perfectibilité que les transhumanistes ancrent leur combat. Ainsi, précise la *Transhumanist FAQ* :

« Le transhumanisme peut être appréhendé comme une extension de l'humanisme, dont il est en partie originaire. [...] De la même façon que nous usons de moyens rationnels pour améliorer la condition humaine et le monde extérieur, nous pouvons également utiliser de tels moyens pour améliorer notre organisme. Ainsi nous ne sommes pas limités par les méthodes traditionnelles, telles que l'éducation et le développement culturel. Nous pouvons également utiliser des moyens technologiques qui nous permettront d'aller au-delà de ce que certains pensent comme « humain »<sup>1</sup>. »

L'idée selon laquelle le transhumanisme prolongerait la tradition humaniste de l'homme perfectible sous-tend aussi l'*histoire du transhumanisme* relatée par Nick Bostrom<sup>2</sup>. Pic de la Mirandole y est ainsi présenté comme le héraut de l'être plus qu'humain que le mouvement appelle de ses vœux. L'idéal d'un être entièrement revu et corrigé par la technique tirerait directement sa source de la figure de l'*homme artisan* de lui-même, sculpteur de sa propre nature, promue par le jeune florentin. Bostrom souligne aussi l'apport majeur de Condorcet, de Kant et de bien d'autres figures centrales de la philosophie des Lumières. Condorcet d'avoir envisagé la possibilité d'un progrès scientifique et technique indéfini, dont pas même la mort ne pourrait constituer une limite. Kant d'avoir secoué le joug de l'Ancien-Régime et la sagesse de la soumission en vigueur pour exalter l'autonomie de l'être humain. Bostrom évoque également la philosophie de Nietzsche comme « source majeure d'inspiration du transhumanisme<sup>3</sup> ». Pour de nombreux transhumanistes, en effet, la figure du *surhomme*<sup>4</sup> constitue une préfiguration de

---

<sup>1</sup> Nick Bostrom, « Transhumanist FAQ », *op. cit.*

<sup>2</sup> Nick Bostrom, « A History of Transhumanist Thought », *op. cit.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> « Je vous enseigne le Surhumain. L'homme n'existe que pour être dépassé. Qu'avez-vous fait pour le dépasser ? Jusqu'à présent tous les êtres ont créé quelque chose qui les dépasse, et vous voudriez être le reflux de cette grande marée et retourner à la bête plutôt que de dépasser l'homme ? » Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier, 1992, p. 57-58.

l'humain augmenté : « Transhumanist ideas were directly influenced by Nietzsche », souligne Max More<sup>1</sup>.

Peu importe que Nietzsche n'ait jamais compris le concept de surhomme en ce sens prométhéen – et en l'occurrence, les transhumanistes s'apparenteraient plutôt à ces derniers humains que raillait avec ironie Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*<sup>2</sup>. Peu importe aussi que Pic de la Mirandole n'entendait certainement pas en un tel sens l'idée d'un homme artisan de lui-même qui revêtait chez lui un sens avant tout moral et culturel. Il importe ici surtout aux transhumanistes de convaincre de la légitimité de leur combat en l'enracinant dans le discours émancipateur des Lumières. Or, force est plutôt de constater que, loin de poursuivre la tradition humaniste de l'homme perfectible, le transhumanisme en consacre bien davantage le retournement complet. Si ce retournement tient à la dimension exclusivement technoscientifique et biocentrée de leur combat<sup>3</sup>, il repose en premier lieu sur une dévalorisation complète de l'existence corporelle humaine qui sous-tend la représentation transhumaniste de la perfectibilité.

---

<sup>1</sup> Max More, « The overman in the transhuman », *Journal of Evolution and Technology* - Vol. 21 Issue 1 – January 2010 - pgs 1-4, <http://jetpress.org/more.htm>

<sup>2</sup> « Voici que la terre s'est rétrécie, et que sur elle sautille le dernier homme qui rapetisse tout. Son espèce est indestructible, comme celle du puceron; c'est le dernier homme qui vit le plus vieux. « Nous avons inventé le bonheur », disent les derniers hommes avec un clin d'œil. [...] Un peu de poison de temps à autre : cela donne des rêves agréables. Et pour finir, beaucoup de poison, pour mourir agréablement. On travaille encore, car le travail est un divertissement. Mais on fait attention que ce divertissement ne nous fatigue pas. On ne devient plus ni pauvre ni riche : l'un et l'autre sont trop pénibles. Qui veut encore gouverner? Qui veut encore obéir? L'un et l'autre sont trop fatigants. Pas de pasteur, un seul troupeau! Tout le monde veut la même chose, tous sont égaux : celui qui ressent les choses autrement va de lui-même à l'asile. « Jadis le monde entier était fou », disent les plus malins avec un clin d'œil. On est avisé, on sait tout ce qui s'est passé. Ainsi on n'en finit pas de railler. Il arrive encore qu'on se chamaille, mais on se réconcilie bientôt – sinon cela vous gêne l'estomac. On a son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit : mais on vénère la santé. « Nous avons inventé le bonheur », disent les derniers hommes avec un clin d'œil. » Friedrich Nietzsche cité in Pierre Héber Suffrin, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Paris, PUF, 1988, p. 14-16.

<sup>3</sup> Voir Karin Knorr Cetina, « Au-delà des Lumières : l'essor d'une culture de la vie », *Biologie moderne et visions de l'humanité*, De Boeck, 2004.

## 1.2. Humain, trop humain...

« We didn't stay on the ground, we didn't stay on the planet, we're not staying within the limits of our biology. We're a species that instinctively seeks to go beyond our limitations. »

Ray Kurzweil

À en croire les transhumanistes, l'aspiration contemporaine au dépassement technique de la nature humaine constituerait l'aboutissement naturel d'une histoire commencée à l'aube de l'humanité. La volonté d'améliorer techniquement sa condition, ses performances, ses capacités, serait la marque distinctive de l'espèce humaine selon Ray Kurzweil : « Expanding our potential is precisely the primary distinction of our species.<sup>1</sup> » *Depuis toujours* l'humanité aurait ainsi cherché à s'améliorer techniquement. *Depuis toujours* l'être humain aurait aspiré à repousser toutes les limites naturelles. L'histoire de l'humanité ne serait rien d'autre que l'histoire de son désir et de sa volonté de se perfectionner techniquement :

« Since the beginning of history, we also have wanted to become more than human, to become homo superior. From the godlike command of Gilgamesh, to the lofty ambitions of Icarus, to the preternatural strength of Beowulf, to the mythical skills of Shaolin monks, and to various Shamans and shapeshifters throughout the world's cultural history, we have dreamt – and still dream – of transforming ourselves to overcome our all-too-human limitations.<sup>2</sup> »

« The human desire to acquire new capacities is as ancient as our species itself. We have always sought to expand the boundaries of our existence, be it socially, geographically, or mentally. There is a tendency in at least some individuals always to search for a way around every obstacle and limitation to human life and happiness.<sup>3</sup> »

Cette aspiration immémoriale à la perfectibilité technique tient pour les transhumanistes à la *nature imparfaite* de l'être humain. S'appuyant sur une véritable anthropologie de la déficience, les

---

<sup>1</sup> Ray Kurzweil, « Human Body Version 2.0 », 2003, <http://www.kurzweilai.net/human-body-version-20>

<sup>2</sup> Fritz Allhoff et al., « Ethics of human enhancement: An executive summary », *Science and Engineering Ethics*, Juin 2011, Volume 17, Issue 2, p. 202.

<sup>3</sup> Nich Bostrom, « A History of Transhumanist Thought », *op. cit.*, p. 1.

transhumanistes conçoivent en effet l'être humain comme un être inadapté à son environnement, un être dont le corps est profondément déficient, un être dont l'existence paraît originellement presque inimaginable tant elle serait défailante. À la différence de la tradition humaniste pour laquelle l'être humain est perfectible *grâce* à son indétermination originelle, perçue comme un avantage, les transhumanistes considèrent ainsi que l'être humain est au contraire depuis toujours dans l'obligation de se perfectionner *à cause* de cette indétermination originelle, appréhendée comme un handicap. La perfectibilité humaine ne relèverait pas d'une création sociale-historique mais serait au contraire le fruit d'un processus d'adaptation technico-biologique. Depuis toujours, l'être humain aurait eu à se perfectionner techniquement pour pallier sa biologie déficiente.

Dans sa fameuse *Lettre à Mère Nature*, Max More résume parfaitement cette *anthropologie de la déficience* sur laquelle repose l'idée même de perfectibilité dans le discours transhumaniste :

« Mère Nature [...] Sans aucun doute tu y as consacré le meilleur de tes forces. Mais, sans vouloir te manquer de respect, concernant la constitution humaine, tu n'as pas toujours bien travaillé. Tu nous as faits vulnérables aux maladies et aux blessures. Tu nous obliges à vieillir et à mourir, juste au moment où nous commençons à atteindre la sagesse. Tu as été avare en nous fournissant une conscience limitée des processus somatiques, cognitifs et émotionnels qui nous concernent. Tu nous abaisses en dotant de sens plus aigus les autres animaux. Tu nous as créés fonctionnels exclusivement dans certaines conditions environnementales. Tu nous as équipés d'une mémoire limitée, de très peu de capacité de contrôle, d'impulsions tribales et xénophobes. Et tu as oublié de nous transmettre le mode d'emploi de notre fonctionnement ! Ce que tu as créé est magnifique, mais pourtant profondément déficient [...].<sup>1</sup> »

Originellement, le premier handicap de l'être humain serait ainsi d'être humain. Et c'est pour surmonter cette imperfection biologique originelle que ne connaissent pas les autres espèces vivantes que l'humain aurait été contraint, depuis toujours, à l'amélioration technique de soi. Pour

---

<sup>1</sup> Max More, « A letter to Mother Nature », août 1999, <http://www.maxmore.com/mother.htm>

les transhumanistes, nous sommes dans cette perspective tous des *êtres-nés-cyborgs*<sup>1</sup>, c'est-à-dire de purs artefacts techniques dont le corps ne constitue rien d'autre à l'origine qu'une *prothèse* nécessitant d'être constamment rehaussée ou augmentée techniquement.

À cette inadaptation originelle s'ajoute en outre selon les transhumanistes une inadaptation de l'être humain au monde moderne. L'environnement hautement technologique contemporain accentuerait le déclassement de son corps et de sa biologie. Ceux-ci sont ainsi jugés archaïques, primitifs, nécessitant impérativement d'être *modernisés*. Le corps est plus que jamais obsolète écrit l'artiste contemporain Stelarc :

« Il est temps de se demander si un corps bipède, aérobie, à vision binoculaire et possédant un cerveau de 1400 centimètres cubes est une forme biologique adéquate. Il ne peut faire face à la complexité, à la quantité et à la qualité de l'information qu'il a accumulée : il est inhibé par la précision, la vitesse et le pouvoir de la technologie, et il est mal équipé biologiquement pour affronter son nouvel environnement extraterrestre. Le corps n'est ni une structure très efficace, ni très durable. Il dysfonctionne souvent et se fatigue rapidement : son degré de performance est déterminé par son âge. Il est susceptible de maladie et destiné à une mort certaine et précoce.<sup>2</sup> »

Plus de cinquante ans après, on retrouve ici toute la rhétorique pessimiste de l'inadaptation de l'humain et de son corps que mobilisait le père de la cybernétique Norbert Wiener, afin de convaincre de la nécessaire transformation technologique de l'être humain : « Nous avons si profondément modifié notre environnement que nous devons nous modifier nous-mêmes.<sup>3</sup> » Logique qu'exprimait également très bien, nous l'avons vu au chapitre 4, le paléanthropologue André Leroi-Gourhan, déplorant que « [...] notre culture électronique à peine cinquantenaire a

---

<sup>1</sup> Andy Clarke, *Natural-born cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003

<sup>2</sup> Stelarc cité in Marina Maestrutti, *Imaginaires des nanotechnologies. Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Paris, Vuibert, 2011, p. 135.

<sup>3</sup> Norbert Wiener, *Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains*. Union Générale d'Éditions, 1018, 1962.

pour support un appareil physiologique qui date, lui, de quarante mille ans<sup>1</sup> ». Les transhumanistes prolongent et radicalisent indéniablement cette manière de penser. Ainsi, dans son article *Human Body Version 2.0*, Ray Kurzweil décrit notre société contemporaine comme une ère d'abondance matérielle où le corps est moins sollicité que par le passé et dont le fonctionnement, désormais inadapté, serait contre-productif, source de problèmes de santé publique majeurs tels le diabète et l'obésité :

« Our digestive processes in particular are optimized for a situation that is dramatically dissimilar to the one we find ourselves in. For most of our biological heritage, there was a high likelihood that the next foraging or hunting season (and for a brief, relatively recent period, the next planning season) might be catastrophically lean. So it made sense for our bodies to hold on to every possible calorie. Today, this biological strategy is extremely counterproductive. Our outdated metabolic programming underlies our contemporary epidemic of obesity and fuels pathological processes of degenerative disease such as coronary artery disease, and type II diabetes.<sup>2</sup> »

L'un après l'autre, du cœur humain au pancréas, de la thyroïde à l'œsophage, du cerveau au squelette, de la peau aux organes génitaux, Kurzweil passe au scanner transhumaniste l'ensemble des organes vitaux humains pour souligner leur profonde désuétude dans notre monde technoscientifique. La création d'un corps artificiel, entièrement revu et corrigé par les biotechnologies, relève selon lui de l'inéluctabilité. À terme, nous serons tous des cyborgs, mixtes d'humain et de machine, de chair et de métal : « Ultimately we will become more nonbiological than biological.<sup>3</sup> »

Loin de constituer un choix social, le perfectionnement biotechnologique de l'humain relève ainsi avant tout d'une nécessité vitale pour les transhumanistes. À les en croire, l'espèce humaine n'aurait tout simplement plus d'avenir si elle ne consentait pas à se perfectionner

---

<sup>1</sup> André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole, tome 2, La Mémoire et les Rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965, p. 259.

<sup>2</sup> Ray Kurzweil, « Human Body Version 2.0 », *op. cit.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

technologiquement : « Si, par un consensus proprement miraculeux, l'espèce humaine tout entière décidait de refuser le progrès, le résultat à long terme serait presque certainement son extinction.<sup>1</sup> » Cybernéticien de l'*Université de Reading* en Angleterre et le premier à expérimenter sur lui-même la greffe d'éléments bioniques, Kevin Warwick insiste sur cette nécessité vitale pour l'espèce humaine d'embrasser la voie technologique : « La technologie risque de se retourner contre nous, sauf si nous fusionnons avec elle<sup>2</sup> ». Ceux qui s'y refusent, soutient-il, seront voués à un déclassement biologique qui signera à terme leur extinction ou leur relégation à une espèce diminuée : « Ceux qui décideront de rester humains et refuseront de s'améliorer auront un sérieux handicap. Ils constitueront une sous-espèce et formeront les chimpanzés du futur<sup>3</sup> ».

L'adaptabilité technoscientifique de l'humain est d'autant plus impérieuse dans le discours transhumaniste qu'elle s'accompagne d'une véritable naturalisation du développement technologique. La déclaration transhumaniste stipule en ce sens clairement : « L'avenir de l'humanité va être radicalement transformé par la technologie. [...] On devrait mener des recherches méthodiques pour comprendre ces futurs changements ainsi que leurs conséquences à long terme.<sup>4</sup> » Comme si ces changements étaient naturels et, en conséquence, hors de portée de tout contrôle humain. De fait, pour les transhumanistes, résume très bien Marina Maestrutti : « La technologie devient le facteur générateur de l'évolution dans la phase actuelle.<sup>5</sup> » Ce ne sont pas les êtres humains qui font l'histoire, mais la technologie. De ce point de vue, toute action politique

---

<sup>1</sup> Hans Moravec cité dans Michelle Robitaille *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, 2008, p. 124.

<sup>2</sup> Kevin Warwick cité in Roussel Frédérique & Marie Lechner, « Transhumanistes sans gêne », *Libération*, 18 juin 2011, <http://www.liberation.fr/culture/01012343964-transhumanistes-sans-gene>

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Nick Bostrom, « Transhumanism FAQ », *op. cit.*

<sup>5</sup> Maestrutti, « Humain, transhumain, posthumain. Représentations du corps entre incomplétude et amélioration », *Journal International de Bioéthique*, vol. 23, n° 3-4, p. 59. Déterminisme technologique dont la loi de Moore, brandie par des roboticiens, Ray Kurzweil et Hans Moravec en particulier, en constitue l'un des exemples emblématiques.

sur le monde paraît vaine. Rien ne sert de vouloir modifier ou ralentir la marche technologique inéluctable de l'histoire :

« Our technology is evolving so rapidly that by the time we begin to adjust to one development, another is already surpassing it. The answer would seem to be to slow down and devise the best course in advance, but that notion is a mirage. Change is accelerating, not slowing, and even if we could agree on what to aim for, the goal would probably be unrealistic.<sup>1</sup> »

Une seule perspective se présente ainsi à l'être humain, celle de s'adapter techniquement à son environnement, autrement dit se transformer lui-même. Rabattant l'idéal humaniste de la perfectibilité humaine sur son versant exclusivement technoscientifique, le transhumanisme promeut un modèle de perfectibilité entièrement dépolitisée et désincarnée, axé sur l'arrachement technoscientifique complet de l'être humain à toute condition biologique et terrestre.

### *1.3. Un nouvel homme nouveau*

« As humanism freed us from the chains of superstition, let transhumanism free us from our biological chains. »

Simon Young

L'humanité serait au seuil d'une *nouvelle Renaissance*. À l'image de l'émulation culturelle et scientifique des 14<sup>ème</sup> et 15<sup>ème</sup> siècles, la période contemporaine et les possibilités inédites que recèlent les avancées technoscientifiques et biomédicales sont porteuses pour les transhumanistes d'une révolution historique d'ampleur qui nous permettra de transcender toutes nos limites biologiques actuelles<sup>2</sup>, afin de passer d'une évolution subie à une évolution librement choisie. Une évolution *post-darwinienne* qui serait régie non plus par le hasard et la nécessité naturels, mais, au

---

<sup>1</sup> Gregory Stock, *Redesigning Humans : Our Inevitable Genetic Future*, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, 2002, p. 10-11.

<sup>2</sup> Ronald Bailey, *Liberation Biology. The Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*. Amherst, New York, Prometheus Books, 2005.

contraire, selon notre choix et notre volonté culturels : « This new process of evolutionary change will replace natural selection with deliberate selection, Darwinian evolution with “enhancement evolution”.<sup>1</sup> » Dans des termes similaires, le transhumaniste Simon Young parle de devenir dans son manifeste transhumaniste les designers de notre propre évolution<sup>2</sup>, en ayant recours aussi bien à l'ingénierie génétique qu'aux médicaments psychotropes. Il s'agit clairement pour les transhumanistes de soustraire l'être humain à toute condition biologique, de le libérer ni plus ni moins de la biologie elle-même, pour reprendre le titre d'un ouvrage du philosophe Ronald Bailey<sup>3</sup>. C'est cet au-delà de la biologie et de ses pesanteurs que symbolise notamment l'idée de « posthumain », cet être *plus qu'humain*<sup>4</sup> qu'appellent de leurs vœux les transhumanistes : « 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.<sup>5</sup> » Ces capacités supérieures promises par les technosciences tiennent en un slogan : devenir plus forts, plus intelligents, plus heureux et vivre indéfiniment.

À l'encontre des capacités limitées du corps humain, les transhumanistes en appellent ainsi à devenir *plus forts* par l'élaboration technoscientifique d'un corps plus résistant aux maladies, au stress, ou encore par l'amélioration de l'acuité de nos sens, voire la création de sens nouveaux. En somme, une *version 2.0* du corps humain<sup>6</sup>, telle que l'expérimentent aujourd'hui dans le domaine militaire les cybersoldats appareillés d'exosquelettes. Plus forts, mais aussi *plus intelligents*, grâce au

---

<sup>1</sup> John Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making People Better*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 4.

<sup>2</sup> Simon Young, *op. cit.*, p. 205.

<sup>3</sup> Ronald Bailey, *op. cit.*

<sup>4</sup> Naam Ramez, *More than Human: Embracing the Promise of Biological Enhancement*, New York, Broadway Books, 2005.

<sup>5</sup> Nick Bostrom, « Human genetic enhancements: A transhumanist perspective », 2003, <http://www.nickbostrom.com/ethics/genetic.html>

<sup>6</sup> Ray Kurzweil, « Human body version 2.0 », *op. cit.*

dopage cognitif que permettent déjà certains médicaments – comme la Ritaline – ou, de manière plus invasive, l’implantation de puces électroniques et autres *brain boosters*<sup>1</sup> grâce aux progrès des nanotechnologies et des neurosciences : « L’âge des neurosciences promet non seulement de nouveaux traitements pour l’Alzheimer et pour d’autres maladies cérébrales, mais des avancées pour améliorer la mémoire, augmenter la perspicacité intellectuelle et peaufiner nos réponses émotionnelles.<sup>2</sup> » Les avancées technoscientifiques promettent aussi selon les transhumanistes de rendre l’être humain *plus heureux* par le biais d’un contrôle pharmacologique accru des émotions qui permettrait d’atteindre à un état de « félicité perpétuelle », ainsi que le souhaite le philosophe David Pearce, cofondateur du transhumanisme et auteur d’un *Manifeste Hédoniste*<sup>3</sup>. En ce sens, écrit également Nick Bostrom :

« Les médicaments et la thérapie génique vont conduire à une facette multidimensionnelle du bien-être. Ils pourront aussi bien modifier la personnalité qu’aider à surmonter la timidité, vaincre la jalousie, accroître la créativité et augmenter la capacité d’empathie envers les autres ainsi que la profondeur émotionnelle. Pensez aux prières, aux jeûnes et à la discipline de fer auquel les gens se sont astreints au cours des siècles dans le but d’ennoblir leur personnalité. Bientôt il sera possible d’atteindre le même but et de manière plus absolue en prenant quotidiennement un simple mélange de comprimés.<sup>4</sup> »

Enfin, la quête technoscientifique d’une perfectibilité infinie de l’être humain fait signe dans le discours transhumaniste vers l’idée de repousser la mort en tant que telle afin de vivre plus longtemps, voire indéfiniment<sup>5</sup>. Assimilée ni plus ni moins à une maladie dont il faudrait guérir, la vieillesse constitue en effet l’ultime obstacle à franchir pour les transhumanistes. Les avancées de

---

<sup>1</sup> Nick Bostrom et Adam Sandberg, « Converging Cognitive Enhancements », *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 1093, 2006, pp. 201-207.

<sup>2</sup> Ronald Bailey cité in Michelle Robitaille, « Le cyborg contemporain. Quand les technosciences visent le remodelage du corps humain », *Interrogations*, n. 7, décembre 2008.

<sup>3</sup> David Pearce, « The Hedonistic Imperative », en ligne : <http://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm>

<sup>4</sup> Nick Bostrom, « Qu’est-ce que le transhumanisme ? », *op. cit.*

<sup>5</sup> Ray Kurzweil et Terry Grossman, *Fantastic voyage. Live long enough to live forever*, États-Unis, Rodale Books, 2006.

la nanomédecine et de la médecine régénérative permettront d'après le chercheur Robert A. Freitas d'y remédier en renversant le processus du vieillissement :

« La plupart des investigateurs pensent que le vieillissement est le résultat d'un certain nombre de processus moléculaires et de défaillances cellulaires. Ainsi, si la nanomédecine peut apprendre à renverser complètement les défaillances cellulaires, les personnes entre deux âges devraient pouvoir recouvrer une bonne partie de leur santé et de leur jeunesse, de leur force et de leur beauté, et jouir d'une extension presque indéfinie de leur vie.<sup>1</sup> »

Selon le biogérontologue et transhumaniste Aubrey de Grey, l'homme qui vivra mille ans serait déjà né<sup>2</sup>.

L'ambition moderne de se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature, y compris de la nature humaine, afin de reculer toutes les bornes de l'empire humain de la naissance jusqu'à la mort, semble ici poussée à son comble. Il faut pourtant rappeler que, bien que déjà exprimée par les Lumières scientifiques, de Bacon à Condorcet, de Descartes à Cabanis, jamais la conception humaniste de perfectibilité ne s'est résumée à cette quête technoscientifique. Celle-ci était incluse, nous l'avons vu, dans le projet plus large d'améliorer les conditions de vie sociale et politique des êtres humains. La perfectibilité humaine vise de fait dans la pensée des Lumières à une émancipation de l'être humain *dans et par* la société, projet dont l'éducation constitue l'un des piliers<sup>3</sup>. La conception de la perfectibilité humaine qui ressort des écrits transhumanistes est au

---

<sup>1</sup> Robert A. Freitas cité in Céline Lafontaine, *La société post-mortelle*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 172.

<sup>2</sup> 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, op. cit.*

<sup>3</sup> Ainsi, rappelle également Langdon Winner : « The key premise [of humanism] is that humans are fundamentally social beings whose development depends upon favorable conditions for forming social bonds and sentiments. From this perspective, the path to improvement for humanity involves changing institutions-laws, governments, workplaces, dwellings, schools, and the like-in ways that will nurture the potential of individuals and the groups of which they are members. Real creativity in this regard comes not so much in operating on particular atomistic individuals, but in shaping the rule-guided frameworks and material structures of community life. Such were the hopes of Condorcet, Rousseau, Godwin, Paine, Saint-Simon, Fourier, Owen, Comte, Marx, Kropotkin, Goldman, Dewey, and a host of others who believed that the essentially social character of men and women offered the most

contraire exempte de toute dimension sociale et politique. Focalisée sur la transformation de la vie en elle-même et cela à un niveau essentiellement individuel – on peut parler ici d’une *bioperfectibilité*<sup>1</sup> –, elle représente l’aboutissement d’un rapport entièrement dépolitisé au monde où, à défaut de changer la société et de questionner le bien-fondé de l’ordre social tel qu’il est, il s’agit au contraire de s’y adapter pleinement en se changeant soi-même<sup>2</sup>.

En l’occurrence, l’homme augmenté des transhumanistes, focalisé sur la vie et son augmentation technoscientifique, remarque la philosophe Catherine Larrère, est avant tout un homme parfaitement adapté à la société néolibérale contemporaine et ses valeurs centrales de performance, de croissance, de productivité et de compétitivité illimitées : « Le perfectionnisme, focalisé sur la performance, est la recherche de l’adaptation à un monde compétitif, avec ce que cela implique de fuite en avant (ou, si l’on préfère, de concurrence sans entrave et de croissance illimitée). D’où l’importance de la référence aux athlètes, le sport étant un modèle de compétition pure, dans une recherche indéfinie de l’amélioration.<sup>3</sup> » De fait, la seule perfectibilité dont il est question dans le transhumanisme est bien la perfectibilité de l’individu, de ses performances, de ses capacités physiques, intellectuelles et émotionnelles. Cette dépolitisation est d’autant plus forte que de tels perfectionnements ne devraient selon les transhumanistes en aucun cas être encadrés

---

promising prospects for positive change.” Langdon Winner, « Are Humans Obsolete ? », <http://homepages.rpi.edu/~winner/AreHumansObsolete.html>

<sup>1</sup> Voir Karin Knorr Cetina, « Au-delà des Lumières, l’essor d’une culture de la vie », *op. cit.* Sur l’idée de bioperfectibilité, nous nous permettons également de renvoyer à notre article Nicolas Le Dévédec, « De l’humanisme au post-humanisme, les mutations de la perfectibilité humaine », *Revue du Mauss permanente*, décembre 2008, en ligne : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article444>

<sup>2</sup> Dans un article intitulé « *Ingénierie humaine et changement climatique* », les penseurs Matthew Liao, Anders Sandberg et Rebecca Roache proposent de façon tout à fait sérieuse de modifier biotechnologiquement l’espèce humaine afin de réduire son empreinte écologique : « What we are actually saying is that changing our biology might be part of solving environmental problems, and that some changes might not just be permissible but work well with a liberal ethics. » Changer l’être humain pour sauver la planète, au lieu de remettre en question nos modes de vie sociale, voilà poussée jusqu’à l’absurde la logique adaptative et dépolitisée du transhumanisme. Matthew Liao, Anders Sandberg & Rebecca Roache, « Human Engineering and Climate Change », *Ethics, Policy & Environment*, 15:2, 2012, p. 206-221.

<sup>3</sup> Catherine Larrère, « Éthique et nanotechnologies : la question du perfectionnisme », in Bernadette Bensaude-Vincent et al. (eds), *Bionano-éthique – Perspectives critiques sur les bionanotechnologies*, Paris, Vuibert, p. 138

socialement et politiquement, mais être laissés à la discrétion de chacun. L'autonomie individuelle, le droit à l'autodétermination, constituent les valeurs fondamentales du mouvement, précise la *Transhumanist FAQ* :

« Les Transhumanistes accordent une grande importance à l'autonomie, la possibilité et le droit des individus de prévoir et de choisir leurs propres vies ; pour autant certains individus peuvent, bien entendu, et pour de nombreuses raisons, choisir de ne pas saisir l'opportunité d'user la technologie pour s'améliorer. Les Transhumanistes cherchent à créer un monde dans lequel des individus autonomes peuvent choisir de s'améliorer ou non, un monde dans lequel ces choix seraient respectés.<sup>1</sup> »

L'être humain dont il s'agit d'améliorer les performances dans le discours transhumaniste correspond en définitive en tout point à cet *homo oeconomicus* décrit dans les théories économiques néo-classiques : « L'individu dont le transhumanisme veut améliorer les performances, ce calculateur focalisé sur son propre bonheur, c'est celui qu'Amartya Sen qualifie « d'idiot rationnel », l'agent économique tel que le conçoivent les théories néo-classiques. Il est notoirement asocial. Il ne rencontre les autres que comme des compétiteurs ou des concurrents.<sup>2</sup> » Que le philosophe Nick Bostrom cite l'économiste utilitariste John Stuart Mill comme l'une des références idéologiques essentielles du mouvement est révélateur<sup>3</sup>. Il n'est pas le seul. Dans son ouvrage *Citizen Cyborg*, le sociologue et transhumaniste James Hughes se réfère lui aussi de manière significative à Mill en citant ces quelques lignes tirées de l'ouvrage *On Liberty* : « The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concern others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> Nick Bostrom, « Transhumanism FAQ », *op. cit.*

<sup>2</sup> Catherine Larrère, *op. cit.*, p. 134.

<sup>3</sup> Nick Bostrom, « A history of transhumanist thought », *op. cit.*

<sup>4</sup> John Stuart Mills cité dans James Hughes, *Citizen Cyborg*, *op. cit.*, p. 11.

Loin de parachever la quête humaniste de la perfectibilité, la quête biotechnologique de la perfection portée par les transhumanistes en consacre ainsi plutôt, en définitive, le renversement radical. Rencontrant un écho considérable dans les cultures occidentales contemporaines, la volonté d'améliorer l'être humain constitue un enjeu éthique et politique contemporain majeur, au cœur de nombre de débats philosophiques et bioéthiques. Dans les deux prochains points, nous allons examiner de manière critique les deux grandes positions bioéthiques face au phénomène de l'humain augmenté, en commençant par la posture dite bioconservatrice qui rappelle, contre la conception désincarnée de la perfectibilité soutenue par les transhumanistes, qu'il n'est de perfectibilité humaine que dans les limites biologiques constitutives de l'humanité de l'être humain.

## **2. RESTER HUMAIN : LE BIOCONSERVATISME**

« 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 shopping malls. »

Francis Fukuyama

Symbole d'émancipation pour les transhumanistes, *l'humain augmenté* soulève pour nombre d'autres penseurs contemporains de profondes inquiétudes. Souvent regroupés par leurs détracteurs sous les qualificatifs de « bioconservateurs », « anti-mélioristes » ou même « bioluddistes » – en référence au « luddisme », ce mouvement anglais des « briseurs de machines » durant la révolution industrielle<sup>1</sup> – ces penseurs condamnent l'usage des nouvelles technologies dont l'utilisation servirait d'autres fins que celles, thérapeutiques, de rétablissement de la santé

---

<sup>1</sup> Ainsi, selon James Hugues : « While Luddites believed that defending workers rights required a ban on the automation of work, the bioLuddites believe genetic engineering and human enhancement technologies cannot be used safely, and must be summarily banned. » James Hugues, *Citizen Cyborg, op. cit.*, p. xiii.

d'un individu ou de réparation d'un handicap. Non seulement nous avons le *choix* de nous opposer aux perspectives d'un humain augmenté, contrairement à ce que soutiennent les transhumanistes, mais nous avons plus encore le *devoir moral* de nous y opposer, affirment les bioconservateurs.

À la différence des transhumanistes, les penseurs bioconservateurs ne sont nullement fédérés dans un cadre institutionnel ou organisationnel précis. Comme le souligne Laurent Frippiat, le bioconservatisme « consiste bien plus en une vision intersubjectivement partagée de normes et principes – comme la nature humaine, la dignité humaine, la distinction entre l'utilisation thérapeutique et méliorative d'une technique – qu'en l'existence de structures organisationnelles comme l'Association Mondiale Transhumaniste dans le camp adverse.<sup>1</sup> » Créé par Georges W. Bush en 2001 avant d'être dissout en 2008 avec l'élection de Barak Obama, le *President's Council on Bioethics* a cependant fédéré nombre de penseurs dits bioconservateurs – au premier rang desquels le philosophe et bioéthicien Leon Kass, président du comité de 2001 à 2005, et le politologue Francis Fukuyama, auteur du *best-seller La fin de l'histoire et le dernier homme*, membre du comité de 2001 à 2004. Vu l'importance de ces deux penseurs dans les débats contemporains, notre analyse du courant bioconservateur se limitera à la discussion de leurs thèses respectives.

Contrairement aux transhumanistes dont la conception de la perfectibilité se fonde sur une dénégation complète des limites naturelles inhérentes à la condition humaine, les penseurs bioconservateurs montrent que l'on ne peut faire abstraction de l'inscription de l'humain dans l'ordre du vivant, sans remettre en cause sa dignité et sans ébranler les fondements de l'idéal démocratique moderne. Le bioconservatisme, remarque la philosophe Corinne Pelluchon, a

---

<sup>1</sup> Laurent Frippiat, « L'amélioration technique de l'être humain : introduction aux différents courants du débat », *Journal international de bioéthique*, vol. 23, n° 3-4, 2011, p. 38.

indéniablement « le mérite de souligner les besoins « naturels » de l'homme et d'articuler les problèmes dits de bioéthique à une anthropologie<sup>1</sup> ». Une telle perspective enrichit notre compréhension de l'être humain et permet de s'opposer à la marchandisation et aux nouvelles formes d'appropriation du corps humain. Toutefois, nous allons le voir, force est de constater que Leon Kass aussi bien que Francis Fukuyama mobilisent une conception religieuse sinon dogmatique de la nature humaine qui pose elle-même problème au regard de la tradition humaniste et politique de la perfectibilité humaine.

### *2.1. Préserver la dignité humaine*

Leon Kass est l'une des figures intellectuelles emblématiques des positions que l'on associe généralement au courant « bioconservateur ». Connu pour son opposition radicale au clonage humain, mais, plus largement, pour ses critiques virulentes des avancées biotechnologiques, Leon Kass, physicien et biologiste de formation, a pourtant mené pendant de nombreuses années des recherches en biologie moléculaire pour le compte de l'Institut National de la Santé américain. C'est la lecture de deux ouvrages de fiction, *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley et *L'abolition de l'homme* de Clive Staple Lewis (dit C. S. Lewis) qui décident de sa reconversion professionnelle et de son passage de la biologie à la bioéthique. Ces deux ouvrages lui font en effet prendre conscience du potentiel de déshumanisation que comportent les avancées technoscientifiques dont il n'avait pas jusqu'alors mesuré l'ampleur :

« How the scientific project to master nature could, if we are not careful, lead to our dehumanization, via genetics, drug-induced contentment, and other transformations of human nature, possibilities already foreseeable in the new biology... Will man remain a creature made in the image of God, aspiring to align himself with the divine, or will he become an artifact created by man in the image of God-knows-what,

---

<sup>1</sup> Corine Pelluchon, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2009.

fulfilling the aspirations only of human will?... I soon shifted my career from doing science to thinking about its human meaning.<sup>1</sup> »

Durant les années 1970, Kass quitte ainsi l'Institut National de la Santé pour intégrer le Conseil National de la Recherche de l'Académie Nationale de la Science, en tant que directeur du comité des sciences de la vie et des politiques sociales. Le comité publiera l'un des tout premiers rapports de bioéthique critique des avancées biotechnologiques<sup>2</sup>. Commence pour Leon Kass une longue carrière partagée entre l'enseignement et la réflexion bioéthique, qui le conduira, de 2001 à 2005, à présider l'important Comité de bioéthique formé par George W. Bush<sup>3</sup> – une présidence controversée en raison des positions jugées « réactionnaires » de Kass<sup>4</sup>. Sous la présidence de Kass, le comité a publié cinq ouvrages de synthèse<sup>5</sup>, parmi lesquels *Beyond Therapy : Biotechnology and the pursuit of happiness*, référence essentielle des écrits bioconservateurs, pouvant être considéré comme le pendant bioconservateur du rapport NBIC.

Véritable *compendium* des arguments bioconservateurs, pour reprendre les mots de Marina Maettrutti<sup>6</sup>, le rapport *Beyond therapy* synthétise parfaitement la philosophie bioconservatrice au sujet du *human enhancement*. Présentant les différentes avenues technoscientifiques et biomédicales

---

<sup>1</sup> Harvey Flaumenhaft, « The Career of Leon Kass », *Journal of Contemporary Health Law and Policy*, n. 20, 2003.

<sup>2</sup> National Research Council, *Assessing Biomedical Technology: An Inquiry into the Nature of the Problem*, Washington, National Academy of Science, 1975.

<sup>3</sup> Après avoir été présidé par Pellegrino, le comité a été dissout en 2009 par le président Barack Obama, souhaitant donner aux réflexions bioéthiques une orientation plus pragmatique que philosophique. C'est dans cet esprit que le « Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues » a été officiellement créé le 24 novembre 2009.

<sup>4</sup> Ronald Bailey, « Tallying the New Bioethics », *Reason*, janvier 2002, <http://reason.com/archives/2002/01/23/tallying-the-new-bioethics-cou>. Bailey écrit dans cet article : Let's stipulate that the Council is composed of very distinguished thinkers and researchers. However, examining Kass' roster, it becomes apparent that he has chosen many cronies that share his dour fears about the direction of medical progress.

<sup>5</sup> Sous la présidence de Leon Kass, le comité a publié : *Human cloning and Human Dignity : an ethical inquiry* (Juin 2002) ; *Beyond therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness* (Octobre 2003); *Being human : readings from the President's Council on Bioethics* (Décembre 2003); *Monitoring stem cell research* (Janvier 2004); *Reproduction and Responsibility: The regulation of new biotechnologies* (Mars 2004); *Alternative sources of pluripotent stem cells* (Mai 2005); *Taking care: Ethical caregiving in our aging society* (Septembre 2005). Tous les rapports peuvent être consultés à l'adresse: <http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/>

<sup>6</sup> Marina Maettrutti, *Imaginaires des nanotechnologies, op. cit.*, p. 225.

que recouvre l'augmentation humaine, le rapport aborde en particulier les questions de la sélection génétique des embryons (chapitre 2 : Better children), de l'augmentation des performances physiques (chapitre 3 : Superior performance), de la prolongation de la vie à travers la médecine régénératrice (chapitre 4 : Ageless Bodies) et, enfin, de la modification de l'humeur et des états émotionnels (chapitre 5 : Happy souls). La volonté de se rendre « mieux que bien » qui traverse l'ensemble de ces domaines témoigne, selon les auteurs du rapport, d'un bouleversement profond du champ médical, lequel excède sa fonction thérapeutique de rétablissement ou de restauration de l'organisme. Un au-delà de la thérapie qui ne manque pas selon eux d'être problématique.

À l'encontre de la conception entièrement désincarnée de la perfectibilité humaine soutenue par les transhumanistes qui se caractérise par une dénégation de toutes les limites biologiques inhérentes à la condition humaine, appréhendées comme des obstacles à son émancipation, les bioconservateurs estiment que ces limites sont au contraire constitutives de l'humanité de l'être humain et qu'elles ne peuvent être à ce titre transgressées en toute impunité, sans que l'on porte atteinte à sa *dignité* même<sup>1</sup>. Si la dignité humaine ne constitue nullement une qualité naturelle comme le fait de posséder à la naissance les cheveux bruns ou les yeux bleus, elle s'ancre toutefois dans des conditions vitales, soutient Leon Kass : « Ce n'est rien d'évident. Ce n'est pas gravé dans la pierre, ça évolue. Mais il y a certaines caractéristiques qui sont essentielles, et si on venait à les perdre, nous deviendrions autres que ce que nous sommes.<sup>2</sup> » À cet égard, la définition kantienne de la dignité en vertu de laquelle « l'homme ne peut être traité par l'homme (ni par un autre ni par lui-même) comme un simple moyen, mais toujours comme une fin<sup>3</sup> » s'applique *a fortiori* au corps

---

<sup>1</sup> Leon Kass, *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, San Francisco, Encounter Books, 2002.

<sup>2</sup> Leon Kass dans un entretien avec le journaliste Antoine Robitaille, « La posthumanité ou le piège des désirs sans fin », *Argument*, vol. 7, n° 1, Automne 2004 – Hiver 2005.

<sup>3</sup> Emmanuel Kant cité in Corine Pelluchon, *L'autonomie brisée*, *op. cit.*, p. 145.

humain, qui ne relève pas seulement de l'*avoir*, mais de l'*être*. Ne pas prendre en compte cette dimension corporelle inhérente à l'existence humaine revient à appréhender le corps comme un vulgaire matériau exploitable et ainsi encourager les nouvelles formes de marchandisation et d'appropriation biotechnologiques du corps humain. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'appel de Leon Kass à préserver un certain rapport au donné :

« To guide the proper use of biotechnical power, we need something in addition to a generalized appreciation for nature's gifts. We would need also a particular regard and respect for the special gift that is our own given nature. For only if there is a human "givenness," or a given humanness, that is also good and worth respecting, either as we find it or as it could be perfected without ceasing to be itself, will the "given" serve as a positive guide for choosing what to alter and what to leave alone. Only if there is something precious in our given human nature—beyond the fact of its giftedness—can what is given guide us in resisting efforts that would degrade it.<sup>1</sup> »

C'est à un tel respect de la vie en elle-même que le philosophe politique Michael Sandel en appelle également dans son ouvrage *The case against perfection*<sup>2</sup>.

Si cette prise en compte de la corporéité de l'humain et de sa condition d'être vivant ouvre à une conception de la dignité et de la perfectibilité humaines enrichies, elle est toutefois indissociable dans l'argumentation de Leon Kass et de nombre de bioconservateurs d'un rapport religieux à l'être humain problématique. C'est de fait d'après Kass la question du recours au *religieux* et au *sacré* qui doit se poser en bout de ligne, ainsi que le philosophe Hans Jonas, qu'il considère, depuis la lecture de son ouvrage *Le phénomène de la vie*, comme son premier et véritable professeur de philosophie biologique, l'avait déjà soulevée : « La question est de savoir, écrivait

---

<sup>1</sup> Leon Kass, *Beyond therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*, Octobre 2003, p. 289-290.

<sup>2</sup> Michael Sandel, *The case against perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard, Harvard University Press, 2007. « To acknowledge the giftedness of life is to recognize that our talents and powers are not wholly our own doing, nor even fully ours, despite the efforts we expend to develop and to exercise them. It is also to recognize that not everything in the world is open to any use we may desire or devise. An appreciation of the giftedness of life constrains the Promethean project and conduces to a certain humility. It is, in part, a religious sensibility. But its resonance reaches beyond religion. » *Ibid.*

ainsi Jonas, si, sans la restauration de la catégorie du sacré qui a été le plus fondamentalement détruite par la raison scientifique éclairée, nous pouvons avoir une éthique capable de refréner les forces que nous possédons aujourd'hui et que nous sommes presque contraints d'acquérir en surplus et d'exercer constamment.<sup>1</sup> »

Leon Kass est pour sa part catégorique. Si la nature est un guide moral indispensable, elle n'est toutefois pas en soi suffisante et nécessite que l'on renoue *impérativement* avec une conception religieuse de l'être humain et du monde<sup>2</sup>. Son article intitulé « La science, la religion et la nature humaine » ne laisse à ce titre planer aucun doute<sup>3</sup>. Comme Leon Kass le précise d'entrée de jeu, la particularité de la civilisation occidentale moderne tient selon lui à l'équilibre fragile qui s'y est formé entre la science et la religion. Or, c'est précisément cet équilibre qui serait aujourd'hui tendanciellement rompu. La science et la raison humaine tendraient à prendre le pas, et le *human enhancement* en serait un symptôme, sur la conception religieuse et biblique du monde, menaçant ainsi l'équilibre moderne et, plus encore, la destinée humaine. Tout l'enjeu de cet article est alors de montrer en quoi la religion chrétienne doit être aujourd'hui revalorisée : « In this essay, I will examine the challenge of the scientific worldview and consider whether biblical religion can meet that challenge.<sup>4</sup> »

Ce recours à la religion conduit Leon Kass à une sacralisation de la vie et de la nature humaine qui ne manque pas d'être problématique au regard d'une conception humaniste et politique de la

---

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 1999.

<sup>2</sup> Ainsi que le souligne le philosophe Lawrence Vogel : « When Kass refers to the insufficiency of nature and reason for ethics, however, he claims to speak not merely from a political perspective, but from belief in the superiority of revelation over philosophy, Jerusalem over Athens. » Lawrence Vogel, « Natural law Judaism ? : The genesis of bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass », *Hastings Center report*, vol. 36, n°3, Mai-Juin 2006, p. 42.

<sup>3</sup> Leon Kass, « La science, la religion et la nature humaine », *Commentary*, Avril 2007.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 36.

perfectibilité humaine. Contrairement, par exemple, au philosophe Jürgen Habermas qui exclut dans son ouvrage *L'avenir de la nature humaine* toute essentialisation de l'humain<sup>1</sup> afin de « conserver un certain scepticisme face à la sémantique de la personne intangible et sacrée », la perspective de Kass conduit au contraire sur la question de l'eugénisme ou du clonage, en faisant valoir « l'idée d'une dignité intrinsèque du vivant humain qui s'affirmerait dès sa forme embryonnaire », à « recourir aux mêmes arguments que ceux qui se trouvent mobilisés par les tenants de la position *pro life* dans la querelle de l'avortement.<sup>2</sup> » Kass établit ainsi un lien direct, qui demanderait pourtant à être considérablement nuancé, entre l'argument de la « libre disposition du corps » utilisé par les transhumanistes et l'argumentation des militants pro-avortements :

« En effet, je crois qu'il y a là un lien direct. À une certaine époque, dans les débats sur l'avortement et sur la contraception, on a usé du slogan « Tout enfant doit être désiré ». Or, cela peut nous conduire à percevoir l'enfant non plus comme un cadeau dont on doit prendre soin et que l'on doit chérir, mais comme un être qui existe afin de satisfaire nos propres désirs.<sup>3</sup> »

Des droits des femmes à disposer librement de leur corps aux fantasmes d'un être posthumain, il n'y aurait ainsi d'après Leon Kass aucune différence fondamentale de principe, les premiers ayant même en quelque sorte frayé le chemin aux seconds. Pour contrecarrer cette ambiance qu'il qualifie de post-morale, Leon Kass en appelle à mettre en œuvre un ensemble de réformes revalorisant le *cycle de la vie* et, en particulier, l'institution du mariage. Ces propos tirés de son article au titre évocateur « The end of courtship<sup>4</sup> » (*La fin de la cour*) sont sans équivoques :

« Real reform in the direction of sanity would require a restoration of cultural gravity about sex, marriage, and the life cycle. The restigmatization of illegitimacy and promiscuity would help. A reversal of recent anti-natalist

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002.

<sup>2</sup> Stéphane Haber, *Critiques de l'anti-naturalisme. Études sur Foucault, Butler et Habermas*, Paris, PUF, 2005, p. 237.

<sup>3</sup> Leon Kass, entretien avec le journaliste Antoine Robitaille, « La posthumanité ou le piège des désirs sans fin », *op. cit.*

<sup>4</sup> Leon Kass, « The End of Courtship », *The Public Interest*, hiver 1997, p. 61-62, en ligne: [http://www.nationalaffairs.com/public\\_interest/detail/the-end-of-courtship](http://www.nationalaffairs.com/public_interest/detail/the-end-of-courtship)

prejudices, implicit in the practice of abortion, and a correction of current anti-generative sex education, would also help, as would the revalorization of marriage as a personal, as well as cultural, ideal.<sup>1</sup>”

Entre l’horizon hypertechnoscientifique des transhumanistes et le retour aux valeurs religieuses et traditionnelles prôné par Leon Kass, force est de constater que c’est la conception humaniste et politique de la perfectibilité qui, dans un cas comme dans l’autre, semble occultée. Si, de ce point de vue, la prise en compte de la dimension vivante de l’humain est aujourd’hui primordiale, ce n’est qu’une fois appréhendée dans une perspective humaniste et séculière qu’elle peut contribuer à développer un regard critique, et non dogmatique<sup>2</sup>, sur les avancées technoscientifiques et biomédicales contemporaines : « La foi et l’enseignement tirés des religions, souligne en ce sens Corine Pelluchon, doivent être pris en compte dans les discussions publiques, parce qu’ils éclairent les sources de la moralité et permettent de mieux comprendre la tradition politique qui est la nôtre, mais ils ne sauraient fonder la politique dans une démocratie.<sup>3</sup> »

Bien qu’il ne se réfère pas explicitement à un quelconque rapport religieux à l’être humain et au monde, force est de constater que le politologue Francis Fukuyama, pour défendre l’idéal démocratique menacé selon lui par la conception transhumaniste et biotechnologique de la perfectibilité humaine, mobilise également l’idée problématique de *nature humaine*, à l’encontre de la tradition humaniste et politique de l’homme perfectible.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> L’usage des qualificatifs « *bioterrorisme* » ou « *terrorisme ontologique* » pour désigner le projet d’amélioration biotechnologique de l’humain illustre bien le dogmatisme bioconservateur à cet égard. Cf. à ce sujet: Leon Kass, « The Wisdom of Repugnance », *New Republic*, Vol. 216 Issue 22, 2 juin 1997, [http://www.catholiceducation.org/articles/medical\\_ethics/me0006.html](http://www.catholiceducation.org/articles/medical_ethics/me0006.html) ; Francis Fukuyama, *La fin de l’homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique*, Paris, La Table Ronde, 2002 ; Tsala Mbani, « Le clonage humain ou le terrorisme ontologique », *Ethique et santé*, Volume 3, Issue 4, December 2006, Pages 208–213 ; George Annas et al., « Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations », *American Journal of Law and Medicine*, n. 28, 2002, p. 151-78.

<sup>3</sup> Corine Pelluchon, *op. cit.*, p. 11.

## 2.2. Préserver la démocratie libérale

Penseur remarqué pour la publication en 1991 de son ouvrage mondialement discuté, *La fin de l'histoire et le dernier homme*<sup>1</sup>, le philosophe et politologue américain Francis Fukuyama compte avec Leon Kass parmi les opposants bioconservateurs au transhumanisme les plus avertis. Dans le dossier spécial de la revue américaine *Foreign Policy*, publié en 2004, et consacré aux idées jugées les plus dangereuses au monde en ce début de millénaire, le politologue, enseignant à la *John Hopkins University*, faisait ainsi paraître une virulente tribune contre le mouvement<sup>2</sup>. Qualifiant le transhumanisme d'« étrange mouvement de libération », le politologue en appelle à prendre au sérieux le danger qu'il représenterait pour l'espèce humaine. Loin de relever de la pure fiction, les idéaux transhumanistes, prévient Fukuyama, sont déjà bien implantés socialement et technoscientifiquement :

« Transhumanism of a sort is implicit in much of the research agenda of contemporary biomedicine. The new procedures and technologies emerging from such laboratories and hospitals – whether mood-altering drugs, substances to boost muscle mass or selectively erase memory, prenatal genetic screening, or gene therapy – can easily be used to “enhance” the species as to ease or ameliorate illness.<sup>3</sup> »

Cette critique des idéaux transhumanistes s'inscrit dans une réflexion bioéthique et politique plus large menée par le politologue sur les avancées technoscientifiques et biomédicales contemporaines, dont il a rassemblé les éléments principaux dans son ouvrage publié en 2002, *Our Posthuman Future* – traduit en français sous le titre *La fin de l'homme*<sup>4</sup>. À la lumière des deux grandes dystopies que sont *1984* de George Orwell et *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley, Fukuyama, estimant que la menace de l'État totalitaire n'est plus à l'ordre du jour avec le succès irrésistible de

---

<sup>1</sup> Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, La Table Ronde, 1992.

<sup>2</sup> Francis Fukuyama, « Transhumanism : The World' Most Dangerous Idea », *Foreign Policy*, n° 144, 2004, pp. 42-43.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Francis Fukuyama, *La fin de l'homme*, *op. cit.*

la démocratie libérale, considère dans cet ouvrage que la prescience politique d'Huxley est aujourd'hui plus que jamais d'actualité. De la fécondation *in vitro* aux progrès de la neuropharmacologie en passant par l'interventionnisme génétique, ces avancées technoscientifiques menacent d'après le politologue l'idéal démocratique moderne et notre rapport politique au monde : « [...] une technique assez puissante pour remodeler ce que nous sommes risque bien d'avoir des conséquences potentiellement mauvaises pour la démocratie libérale et la nature de la politique elle-même.<sup>1</sup> »

Loin de reposer nécessairement sur une conception biologisante de l'être humain et du politique, cette inquiétude de Fukuyama conduit de manière légitime et nécessaire à interroger et à prendre en considération les liens qui unissent le politique et la condition humaine terrestre. On sait par exemple qu'Hannah Arendt ancre son concept d'*action*, qui fonde le rapport symbolique et politique de l'être humain au monde, dans la *natalité* : « Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes *nouveaux*, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance.<sup>2</sup> » S'inspirant de l'analyse d'Arendt, le philosophe Jürgen Habermas montre aussi très bien dans son ouvrage *L'avenir de la nature humaine* comment les manipulations génétiques remettent potentiellement en cause la symétrie des générations qui fonde l'égalité démocratique<sup>3</sup>. Si la naissance constitue un paramètre essentiel dans le rapport politique que l'être humain

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, p. 314. La natalité, d'après Arendt, résume encore Jean Baudouin, « fournit en quelque sorte le terreau ontologique sur lequel s'ancre l'action. Le fait qu'à chaque instant de nouveaux arrivants peuplent le monde ouvre en permanence ce dernier à l'épreuve de la nouveauté, préserve sa radicale contingence. » Jean Baudouin, *Les idées politiques contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 189.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine*, *op. cit.*

entretient au monde, c'est à l'autre extrémité la mort et son acceptation en soi qui constituent pour nombre de penseurs une donnée essentielle de la chose politique : « Toute vraie politique, écrit en ce sens le philosophe Cornélius Castoriadis, en tant qu'elle vise l'institution de la société, est aussi une politique de la mortalité : elle dit aux humains qu'il vaut la peine de mourir pour la sauvegarde de la polis, pour la liberté et l'égalité.<sup>1</sup> » La crainte exprimée par Fukuyama d'une remise en cause du *politique* par la manipulation et la dénégation des limites biologiques inhérentes à la condition humaine paraît ainsi tout à fait justifiée et essentielle à considérer, si l'on veut s'assurer de préserver les soubassements de l'idéal démocratique moderne.

Ce n'est toutefois pas dans cette perspective humaniste et incarnée du politique que son analyse se situe. S'inscrivant plutôt dans la tradition théorique du droit naturel de son maître Leo Strauss, Fukuyama renoue avec l'idée même d'une *nature humaine* sur laquelle s'édifie selon lui la démocratie libérale. Ce n'est qu'en regard de sa thèse sur *la fin de l'histoire* que cette perspective peut être pleinement comprise<sup>2</sup>. Renouant avec le grand récit historiciste du 19<sup>ème</sup> siècle, le politologue soutenait dans cet ouvrage que Hegel avait eu raison d'affirmer que l'histoire, avec l'instauration de la démocratie libérale, avait atteint son paroxysme. Pour Hegel, aucun progrès politique n'était plus à attendre au-delà des principes posés par la Révolution française. La chute du Mur de Berlin en 1989 ne faisait selon Fukuyama que confirmer ce diagnostic : « L'effondrement du communisme, en 1989, marquait simplement le dénouement d'une plus vaste convergence vers la démocratie libérale à l'échelle mondiale.<sup>3</sup> » Ce triomphe du libéralisme représentait selon le politologue la fin de la perfectibilité humaine : « Si nous en sommes à présent au point de ne pouvoir imaginer un monde substantiellement différent du nôtre, dans lequel

---

<sup>1</sup> Cornélius Castoriadis cité in Céline Lafontaine, *La société post-mortelle, op. cit.*, p. 25.

<sup>2</sup> Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme, op. cit.*

<sup>3</sup> Francis Fukuyama, *La fin de l'homme, op. cit.*, p. 13.

aucun indice ne nous montre la possibilité d'une amélioration fondamentale de notre ordre courant, alors il nous faut prendre en considération la possibilité que l'Histoire puisse elle-même être à sa fin.<sup>1</sup> »

Si dans la *Fin de l'homme* le politologue s'inquiète des avancées technoscientifiques et biomédicales, c'est précisément parce qu'elles remettent en cause cette fin de l'histoire qu'il n'avait jusque-là pas envisagée<sup>2</sup>. Précisant le fond de sa pensée, Fukuyama y développe de manière plus affirmée l'idée que le succès de la démocratie libérale n'est pas étranger à la nature même de l'être humain. Au cœur de son argumentation se trouve en effet l'idée que la *nature humaine* existe en soi et qu'elle constitue le socle de nos valeurs les plus essentielles : « 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.<sup>3</sup> » Plus encore, soutient Fukuyama, « la nature humaine modèle et détermine les différents types possibles de régimes politiques.<sup>4</sup> » Si de ce point de vue la démocratie libérale incarne d'après lui le régime politique idéal, c'est précisément parce qu'il serait le régime se conformant le mieux aux décrets de cette nature humaine. En veut pour preuve selon le politologue cette convergence mondiale vers la démocratie libérale :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Même si, comme la référence à Nietzsche dans le titre le suggérait, l'issue de cette histoire n'était pas nécessairement appréhendée en termes exclusivement positifs. Elle demeurait surtout ouverte à l'incertitude, Fukuyama refusant par précaution de mettre un point définitif à cette histoire. Associant les différentes nations du monde à des chariots, il précisait ainsi à la fin de l'ouvrage : « Malgré la récente révolution libérale qui a secoué le monde entier, les témoignages que nous pouvons recueillir sur la direction de la migration des chariots ne permettent pas – provisoirement – de conclure. » Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme, op. cit.*, p. 380. Et il exprimait plus particulièrement une inquiétude, significative au regard de la suite des événements : « Nous ne pouvons pas non plus savoir, en dernière analyse, pour peu qu'une majorité de chariots aient atteint la même ville, si leurs occupants, après avoir regardé un peu autour d'eux, ne trouveront pas l'endroit inadapté et n'envisageront pas de repartir pour un nouveau et plus long voyage. » *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 25.

« À la fin du 20<sup>ème</sup> siècle, presque toutes ses expérimentations ont échoué, et l'on essaye de créer ou de restaurer, à leur place, des démocraties libérales tout aussi « modernes », mais moins radicales sur le plan politique. L'une des raisons fondamentales de cette convergence vers la démocratie libérale à l'échelle mondiale a quelque chose à voir avec la ténacité de la nature humaine. Car si le comportement humain est modelable et variable, il ne l'est pas indéfiniment : à un certain point profondément enraciné, les instincts et les schémas de comportement naturels se reprennent d'eux-mêmes, pour ruiner les plans les mieux conçus de l'ingénierie sociale.<sup>1</sup> »

Tout comme les penseurs prétendant écarter l'idée de nature humaine de leur théorie se feraient toujours, en dernier ressort, rattraper par elle pour voir leur édifice s'écrouler inéluctablement – en vertu du principe : « Chassez le naturel, il revient au galop » – les régimes politiques contre-nature auraient ainsi eux aussi toujours été irrémédiablement relégués aux oubliettes de l'histoire. Parce qu'elle épouserait le mieux les contours de la nature humaine, qu'elle en représenterait la traduction sociale et politique la plus fidèle, du moins la plus légitime, la démocratie libérale ne pouvait, elle, que perdurer et triompher : « La démocratie libérale, insiste Fukuyama, est apparue comme le seul système politique viable et légitime pour les sociétés modernes, parce qu'il évite les deux extrêmes en modelant la politique selon des normes de justice créées historiquement, mais *sans interférences excessives avec les schémas naturels de comportements.*<sup>2</sup> » Plutôt que de nier ou refouler cette essence humaine, il conviendrait dès lors de l'assumer pleinement et de la défendre.

Si *La fin de l'homme* a le mérite de rendre explicite les *a priori* théoriques qui sous-tendaient la thèse de la fin de l'histoire, force est néanmoins de constater qu'à mille lieues d'interroger et d'enrichir notre compréhension des liens essentiels entre la condition humaine vitale et l'idéal démocratique en tant que tel, la perspective de Fukuyama procède en réalité davantage à la négation de toute conception humaniste et politique de la perfectibilité humaine. Ce rejet de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 39.

l'imaginaire humaniste transparait clairement dans la critique qu'il formule en direction de la conception rousseauiste de la perfectibilité. En pensant l'être humain comme un être perfectible et donc indéterminé, Rousseau et Kant auraient selon lui renié toute normativité naturelle, seule à même, d'après Fukuyama, de s'opposer au transhumanisme et de réhabiliter un rapport politique au monde :

« Comme Hobbes et Locke, Rousseau a cherché à caractériser l'homme à l'état de nature, mais il a également soutenu dans le second Discours que les êtres humains étaient « perfectibles » – c'est-à-dire qu'ils avaient la capacité de modifier leur nature avec le temps. Cette perfectibilité est à la base de l'idée kantienne d'un royaume nouménal libre du principe de causalité naturelle et qui est le terrain de l'impératif catégorique, ce qui a détaché la morale dans son intégralité de tout concept de nature.<sup>1</sup> »

À rebours de cette conception humaniste de la perfectibilité, lit de toutes les dérives morales et politiques contemporaines, selon Fukuyama, il faudrait au contraire renouer avec un naturalisme assumé : « Selon moi, l'interprétation commune courante de l'illusion naturaliste est fallacieuse et la philosophie a désespérément besoin de revenir à la tradition pré-kantienne qui fonde le droit et la moralité dans la nature.<sup>2</sup> »

Mais n'est-ce précisément pas remettre en cause l'idéal politique et démocratique moderne que de recourir à cette tradition pré-kantienne et pré-rousseauiste ? N'est-ce pas la reconnaissance de l'indétermination humaine – ce qui ne veut pas dire sa désincarnation – au fondement de la conception humaniste de la perfectibilité qui rend au contraire possible cette capacité d'agir réflexivement et politiquement sur le monde ? La démocratie, soutient en ce sens Cornélius Castoriadis, est la capacité de mettre en doute l'institution de la société telle qu'elle est. Et cela suppose de rejeter le dogme d'une nature humaine pour reconnaître l'autonomie essentielle de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 201.

l'être humain et le caractère fondamentalement *institué* de l'ordre social<sup>1</sup>. En recourant au concept de nature humaine, ce n'est en réalité pas tant à la réhabilitation du politique que procède Fukuyama, mais, ce n'est pas du tout la même chose, à *la légitimation naturelle d'un régime politique*, en l'occurrence la légitimation de la démocratie libérale de marché. Loin de renouer avec le politique, Fukuyama encourage autrement dit le *dogmatisme politique*, ainsi que le souligne à juste titre le philosophe Gilbert Hottois :

« L'association entre une certaine conception de la fin de l'histoire que concrétiserait la démocratie [...] et la nature humaine définie sur base d'un ensemble de traits génétiques factuels constitue à la fois l'argument central et la grande faiblesse du livre. La nécessité qui va de la nature humaine à cette démocratie comme fin de l'histoire ne serait une nécessité authentique que si la nature humaine était véritablement une essence ou une idée, non un produit contingent, un ensemble de conditions empiriquement données. Fukuyama semble voir la contingence – et donc la manipulabilité – de la nature humaine surtout lorsqu'il s'agit de dénoncer des risques ; elle revêt par contre une allure d'essence nécessaire lorsqu'il s'agit de justifier le régime politique qui a triomphé au cours du XX siècle.<sup>2</sup> »

Bien qu'il ait pris ses distances avec le mouvement néoconservateur, Francis Fukuyama reste néanmoins fortement attaché à ses idéaux. Gilbert Hottois ajoute à cet égard : « Pour Fukuyama, il semble qu'il y a d'abord la politique – la politique américaine, capitaliste et conservatrice – et la philosophie relève de la panoplie idéologique utile à son maintien et à son extension.<sup>3</sup> » De la thèse de la fin de l'histoire à sa justification naturaliste opérée dans *La fin de l'homme*, Fukuyama ressuscite en définitive ni plus ni moins l'imaginaire scientiste du 19<sup>ème</sup> siècle d'un progrès de l'histoire dans l'uniformité d'une *nature humaine*.

---

<sup>1</sup> Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1999.

<sup>2</sup> Gilbert Hottois, « La “ fin de l'histoire ” excédée par la recherche technoscientifique. Note critique à propos de Fukuyama F. Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution », in Pascal Chabot et Gilbert Hottois (dir.), *Les philosophes et la technique*, Paris, Vrin, 2003, p. 279.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 278.

À cet égard, la posture bioéthique dite procédurale que nous allons maintenant évoquer rejette sans ambiguïté toute idée d'une nature ou d'une essence humaine. Pour les penseurs affiliés à cette éthique minimale, aucune conception a priori de l'humain ni politique ne doit en effet entrer en ligne de compte dans notre appréhension du *human enhancement*. Ce qui importe ici avant tout, c'est de réguler l'augmentation humaine.

### **3. RÉGULER L'AMÉLIORATION : LA BIOÉTHIQUE MINIMALE**

Rejetant tout autant la *célébration* bioprogressiste de l'augmentation que sa *condamnation* bioconservatrice, plusieurs penseurs contemporains appréhendent l'humain augmenté dans une perspective qui se veut pragmatique et gestionnaire. Les partisans de cette approche que l'on peut qualifier de « *bioéthique procédurale* » visent avant tout à minimiser les risques de l'augmentation pour en maximiser les bénéfices. Les technologies d'amélioration ne sont en effet d'après eux ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes. Tout dépend de l'usage que l'on en fait et, dans cette perspective, du respect d'un certain nombre de principes essentiels, au premier rang desquels l'*autonomie* et la *liberté*, l'*équité* et l'*égalité* et, enfin, la *sécurité* et la *santé*. À l'instar des penseurs bioconservateurs, les tenants de cette position médiane ne sont nullement regroupés au sein d'une entité institutionnelle précise.

Occupant des postes universitaires prestigieux, ils appartiennent principalement au monde académique anglo-saxon. Parmi quelques-uns des penseurs en question, mentionnons en particulier : Erik Parens, membre du *think tank* *The Hastings Center*, dédié depuis 1969 à l'interrogation des enjeux bioéthiques des technosciences, et auteur de l'ouvrage pionnier

*Enhancing human traits*<sup>1</sup> ; Maxwell Mehlman, auteur de l'ouvrage publié en 2009, *The Price of Perfection: Individualism and Society in the Era of Biomedical Enhancement*<sup>2</sup> ; Nicholas Agar, partisan d'un eugénisme libéral, mais hostile à ce qu'il appelle une augmentation radicale de l'humain<sup>3</sup>, au même titre que les penseurs Alan Buchanan, Daniel Winkler, Norman Daniels et Daniel Brock dans *From Chance to Choice : Genetics and Justice*<sup>4</sup>. Citons enfin Fritz Allhoff et Patrick Lin, les auteurs du rapport publié par la *National science Foundation*, intitulé « Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers », qui synthétise les débats bioéthiques contemporains<sup>5</sup>.

Ces positions bioéthiques soulèvent un certain nombre de questions. Constituant plus un « instrument de management du risque », selon l'expression utilisée par Melo-Martin<sup>6</sup>, qu'un outil de réflexion fondamentale, nous verrons que cette éthique procédurale procède d'une conception réductrice de l'éthique, centrée sur l'individu et la vie en elle-même. Aussi nécessaire soit-elle, cette conception, non seulement n'est pas en soi suffisante, mais concourt à dépolitiser et à désocialiser l'idée de perfectibilité. Jamais le cadre bioéthique ne soulève pour ainsi dire la question, pourtant essentielle, du bien-fondé de ce modèle posthumaniste de la perfectibilité, autrement que sous un angle technique et utilitariste. Mais revenons pour commencer sur les prescriptions bioéthiques formulées par ces penseurs afin d'encadrer le *human enhancement*.

---

<sup>1</sup> Erik Parens *Enhancing Human Traits, Ethical and Social Implications*, Georgetown University Press, 2000.

<sup>2</sup> Maxwell Mehlman, *The Price of perfection. Individualism and Society in the Era of Biomedical Enhancement*, Baltimore, The John Hopkins Press, 2009.

<sup>3</sup> Nicholas Agar, *Liberal Eugenics*. In *Defense of Human Enhancement*, New York, Blackwell, 2004 ; Nicholas Agar, *Humanity's End. Why we Should Reject Radical Enhancement*, Life and Mind, 2010.

<sup>4</sup> Alan Buchanan et al, *From Chance to Choice : Genetics and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>5</sup> Fritz Allhoff et al, « Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers », *National Science Foundation*, 2009.

<sup>6</sup> Inmaculada de Melo-Martin, « Defending Human Enhancement Technologies: Unveiling Normativity », *Journal Med Ethics*, Aug; 36(8), p. 483-7, 2010.

### 3.1. Liberté, égalité, sécurité

La condamnation et l'interdiction des technologies d'amélioration des performances humaines souhaitées par les penseurs bioconservateurs sont irréalistes soutiennent les tenants d'une approche bioéthique procédurale. Elles ne tiennent pas compte du fait que les pratiques relevant de l'amélioration sont déjà existantes : « Beyond steroid use to become stronger and plastic surgery to become more attractive, people today also use drugs to boost creativity, attentiveness, perception, memory, mood, and so on<sup>1</sup> ». N'en déplaise aux bioconservateurs, nous vivons d'ores et déjà dans une société de l'amélioration dont le bioéthicien Maxwell Mehlman décrit plus en détail quelques-uns des faits saillants :

« Recently, the Food and Drug Administration (FDA) approved a drug to lengthen and darken eyelashes. Botox and other wrinkle-reducing injections have joined facelifts, tummy tucks, and vaginal reconstruction to combat the effects of aging. To gain a competitive edge, athletes use everything from steroids and blood transfusions to recombinant-DNA–manufactured hormones, Lasik surgery, and artificial atmospheres. Students supplement caffeine-containing energy drinks with Ritalin and the new alertness drug modafinil. The military spends millions of dollars every year on biological research to increase the warfighting abilities of our soldiers. Parents perform genetic tests on their children to determine whether they have a genetic predisposition to excel at explosive or endurance sports. All of these are examples of biomedical enhancements: interventions that use medical and biological technology to improve performance, appearance, or capability in addition to what is necessary to achieve, sustain, or restore health.<sup>2</sup> »

On peut déplorer cette réalité, mais on ne peut la nier, soutiennent les bioéthiciens. L'amélioration de l'humain est un phénomène déjà bien implanté dont la régression paraît difficile à imaginer :

---

<sup>1</sup> Fritz Allhoff & Patrick Lin, « Against Unrestricted Enhancement », *Journal of evolution and technology*, vol. 18 Issue 1, mai 2008. En ligne : <http://jetpress.org/v18/linallhoff.htm>

<sup>2</sup> Maxwell Mehlmann, « Biomedical Enhancements Entering a New Era », *Issues in science and technology*, 2009. En ligne : <http://www.issues.org/25.3/mehlman.html>

« Products and services to boost performance, appearance, or capability are here to stay, and better, more sophisticated ones are on the way.<sup>1</sup> »

De ce point de vue, ce n'est pas d'une condamnation morale dont nous avons besoin, mais d'une *régulation sociale* : « Banning them would be misguided, but regulation will be needed.<sup>2</sup> » Car accepter cet état de fait ne doit toutefois pas conduire à promouvoir un *laisser-aller* et *laisser-faire* complet comme le souhaitent les transhumanistes. Une telle approche libertaire de l'augmentation humaine est irresponsable, en particulier dans une société où les notions de performance, compétitivité, flexibilité sont aussi fortes : « A laissez-faire approach to these methods will leave us at the mercy of powerful market forces that are bound to be unleashed by the promise of increased productivity and competitive advantage.<sup>3</sup> » Aucune activité humaine ne peut se passer d'un minimum de régulation, de règles et de normes : « Even our most cherished human rights are bounded by reason or societal norms, for whatever they are worth.<sup>4</sup> » Dans cet esprit, l'augmentation de l'humain doit respecter un certain nombre de principes, à commencer par l'assurance, non d'une totale liberté, mais d'un consentement libre et éclairé de l'individu.

Sans aller jusqu'à développer l'idée d'un *supermarché génétique*, tel que suggéré par le philosophe libertarien Robert Nozick<sup>5</sup> et reprise par nombre de transhumanistes, les bioéthiciens libéraux

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Henry Greely et al., « Towards Responsible Use of Cognitive-Enhancing Drugs by the Healthy », *Nature*, 456, 2008, p. 704. Voir également Fritz Allhoff & Patrick Lin, « Against Unrestricted Enhancement », *op. cit.*

<sup>4</sup> Fritz Allhoff et al., *What Is Nanotechnology and Why Does It Matter ? : From Science to Ethics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.

<sup>5</sup> « Prenons l'exemple des manipulations génétiques. De nombreux biologistes ont tendance à penser que le problème est un problème de conception (design), de spécification des meilleurs types de personnes de telle sorte que les biologistes puissent les produire. Ainsi se soucient-ils des sortes de personnes qu'il doit y avoir, et de qui contrôlera le processus. Ils ne songent pas volontiers, peut-être parce que cela diminue l'importance de leur rôle, à un système dans lequel ils dirigent un « supermarché génétique », répondant aux spécifications individuelles (dans la limite de certaines règles morales) de parents éventuels. [...] Ce système de supermarché possède la grande vertu de n'impliquer aucune

font en effet valoir l'importance primordiale de respecter les principes essentiels de *liberté* et d'*autonomie*. Toute approche coercitive de l'augmentation devrait ainsi être prohibée, excepté dans des circonstances exceptionnelles où le recours à des techniques d'augmentation paraît justifié, voire nécessaire, pour des raisons de sécurité, le domaine militaire notamment : « Soldiers in the United States and elsewhere have long been offered stimulant medications including amphetamine and modafinil to enhance alertness, and in the United States are legally required to take medications if offered for the sake of their military performance.<sup>1</sup> »

Le libéralisme des technologies d'amélioration a été particulièrement discuté par rapport à la question de l'*eugénisme* que le développement des nouvelles technologies reproductives permettant de mieux maîtriser la procréation, tels le diagnostic prénatal (DPN) et le diagnostic préimplantatoire (DPI)<sup>2</sup>, a ces dernières années posé à nouveaux frais : « 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.<sup>3</sup> » Pour les bioconservateurs, toute pratique visant à sélectionner les caractéristiques d'un enfant à naître doit être fermement condamnée. L'eugénisme ne peut selon eux que conduire à l'instauration d'un *Meilleur des mondes* dont le régime nazi nous a montré toute l'inhumanité. Sans pour autant affirmer qu'il y aurait une obligation morale à recourir aux pratiques de sélection génétique, ainsi que le soutiennent certains

---

décision centralisée établissant le (ou les) type(s) humain(s) futur(s). » Robert Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988, p. 384.

<sup>1</sup> Henry Greely et al., « Towards Responsible Use of Cognitive-Enhancing Drugs by the Healthy », *op. cit.*

<sup>2</sup> 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*.

<sup>3</sup> Julian-Reynier et Bourret, in Jean Gayon et Daniel Jacobi, *L'éternel retour de l'eugénisme*, Paris, PUF, 2006, p. 79

transhumanistes, les penseurs bioéthiciens libéraux estiment que cette condamnation est injustifiée.

Ce qui est condamnable, font-ils valoir, ce n'est pas tant l'eugénisme en soi que l'*eugénisme d'état*, imposé par la loi et la coercition, tel qu'il a pu être mis en place au début du 20<sup>ème</sup> siècle. Mais l'on peut très bien envisager, et c'est en ce sens qu'il conviendrait selon eux d'interpréter les nouvelles pratiques contemporaines autour de la procréation, un *eugénisme libéral*, librement consenti, respectant le pluralisme des idées et des choix individuels. C'est cette forme d'eugénisme que promeuvent nombre de bioéthiciens, parmi lesquels Nicholas Agar, qui écrit dans son ouvrage *In defense of liberal eugenics* :

« Hitler showed us exactly where eugenics in pursuit of a racial ideal could lead us. However, I will argue that switching attention from races and classes of humans to individuals provides a version of eugenics worthy of defence. We would be rejecting authoritarian eugenics, the idea that the state should have sole responsibility for determining what counts as a good human life, in favour of what I will call liberal eugenics. On the liberal approach to human improvement, the state would not presume to make any eugenic choices. Rather it would foster the development of a wide range of technologies of enhancement ensuring that prospective parents were fully informed about what kinds of people these technologies would make. Parent's particular conceptions of the good life would guide them in their selection of enhancements for their children.<sup>1</sup> »

Défendre la liberté et l'autonomie des individus ne doit cependant pas se réduire à garantir l'absence de coercition étatique. Dans nos sociétés contemporaines, d'autres formes de pressions, autrement plus subtiles, mais tout aussi contraignantes, peuvent orienter le comportement des individus et en limiter ainsi l'autonomie, à commencer par les pressions économiques.

---

<sup>1</sup> Nikolas Agar, *Liberal Eugenics*, op. cit., p. 5. Dans le même sens, on consultera l'ouvrage *From chance to choice*, des bioéthiciens, Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels et Daniel Wikler : « Le problème du vieil eugénisme tient à ce que ce sont les pauvres et les personnes fragiles qui en portaient exclusivement le fardeau par une ségrégation et une stérilisation injustes. Mais, soutiennent-ils, pourvu que les bienfaits et les inconvénients des manipulations eugéniques soient équitablement distribués, il n'y aurait plus de raisons de s'y objecter, elles pourraient même devenir nécessaires sur le plan moral. » Allan Buchanan et al, *From Chance to Choice*, op. cit.

Le 21<sup>ème</sup> siècle est plus que jamais, comme l'avait annoncé Jeremy Rifkin, un *siècle biotech*<sup>1</sup> où l'augmentation attise les convoitises économiques et génère un véritable *business*. Ce n'est pas un hasard si le géant pharmaceutique *Pfizer* a fait de cette augmentation son slogan : « *better than well* ». Comme le montre très bien le bioéthicien Carl Elliot dans son ouvrage *Better than Well: American Medicine Meets the American Dream*<sup>2</sup>, l'industrie pharmaceutique, industrie la plus rentable et la plus influente aux États-Unis, a compris qu'il était dans son intérêt de susciter une véritable demande pour l'augmentation et agit en ce sens :

« The manufacturers of enhancement technologies will usually exploit the blurry line between enhancement and treatment in order to sell drugs. Because enhancement technologies must be prescribed by physicians, drug manufacturers typically market the technologies not as enhancements, but as treatments for newly discovered or under-recognized disorders.<sup>3</sup> »

L'exemple du *Viagra*, destiné à remédier aux troubles des fonctions érectiles masculines, mais en réalité largement utilisé pour accroître les performances sexuelles, est exemplaire.

Face à ces pressions économiques, il est essentiel, soutiennent les bioéthiciens, d'informer et d'éduquer les individus afin de garantir une décision qui soit la plus éclairée possible. Henry Greely et ses collègues appellent en ce sens à la mise sur pied d'un programme éducatif promouvant un usage responsable et éclairé des technologies d'amélioration, en particulier des médicaments psychotropes destinés à accroître les performances intellectuelles, physiques et émotionnelles :

« This would be provided by physicians, teachers, college health centres and employers, similar to the way that information about nutrition, recreational drugs and other public-health information is now disseminated. Ideally it would also involve discussions of different ways of enhancing cognition, including through adequate

---

<sup>1</sup> Jeremy Rifkin, *Le siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, La Découverte, 1998.

<sup>2</sup> Carl Elliot, *Better than Well. American Medicine Meets the American Dream*, Norton & Co, 2004.

<sup>3</sup> Arthur Caplan et Carl Elliot, « Is It Ethical to Use Enhancement Technologies to Make Us Better than Well ? », *PLoS Med* 1(3), 2004.

sleep, exercise and education, and an examination of the social values and pressures that make cognitive enhancement so attractive and even, seemingly, necessary.<sup>1</sup> »

Maximiser les bénéfices de l'augmentation humaine et en limiter les risques ne peut cependant se limiter au respect de ces principes essentiels de liberté et d'autonomie des individus. D'autres valeurs doivent entrer en ligne de compte comme la *santé* et la *sécurité* des personnes, insistent les bioéthiciens libéraux : « A chief concern is protecting people from unsafe or ineffective enhancement products and services. [...] Without government oversight, people attempting to enhance themselves might suffer serious injury or waste large sums of money on dangerous or useless interventions.<sup>2</sup> » L'atteinte à la santé et à la sécurité des individus constitue en effet l'un des dangers principaux que font courir les technologies d'amélioration. Inévitables, ces risques ne justifient cependant en aucun cas leur interdiction ainsi que le préconisent les bioconservateurs. Comme le font valoir ces bioéthiciens, aucune technologie n'est sûre : « Even drinking pure water – perhaps the safest thing we can do to our own bodies – may have some harms.<sup>3</sup> » En outre, l'interdiction des technologies d'amélioration ne peut que favoriser le développement d'un marché noir et la consommation de produits dont on ne peut précisément contrôler et assurer la qualité. La légalisation demeure de ce point de vue la meilleure manière d'optimiser la sécurité des individus.

Touchant au corps et à la vie humaine, les technologies d'augmentation doivent, soutiennent les bioéthiciens, faire l'objet d'un contrôle sécuritaire et sanitaire strict. Dans le domaine pharmacologique, par exemple, Greely et ses collègues montrent l'importance de mener des

---

<sup>1</sup> Henry Greely et al., *op. cit.*, p. 705.

<sup>2</sup> Maxwell Mehlman, *The Price of Perfection, op. cit.*, p. 185.

<sup>3</sup> Fritz Alloff et al., « Human enhancement », *What Is Nanotechnology and Why Does It Matter ? : From Science to Ethics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.

études de fond pour déterminer le degré de nocivité, non seulement des substances psychotropes nouvelles, mais aussi des médicaments psychotropes déjà existants, mais prescrits jusqu'ici dans un but thérapeutique. Des risques acceptables dans un tel cadre ne le sont en effet pas nécessairement pour des sujets en santé : « For example, a drug that restored good cognitive functioning to people with severe dementia but caused serious adverse medical events might be deemed safe enough to prescribe, but these risks would be unacceptable for healthy individuals seeking enhancement.<sup>1</sup> » Ici aussi, des programmes doivent être mis en place pour s'assurer d'une politique efficace en la matière : « Good policy is based on good information, and there is currently much we do not know about the short – and long – term benefits and risks of the cognitive enhancement drugs currently being used, and about who is using them and why.<sup>2</sup> »

Outre la santé et la sécurité, la régulation de l'amélioration humaine doit enfin garantir l'équité en favorisant l'égalité d'accès aux nouvelles technologies. L'un des risques principaux que pose en effet l'augmentation des performances humaines est celui d'un *désavantage* compétitif que l'inégalité d'accès peut occasionner : « Advantages gained by enhanced persons also imply a relative *disadvantage* for the unenhanced, whether in sports, employment opportunities, academic performance, or any other area. That is to say, fairness is another value to consider in the debate.<sup>3</sup> » Non régulé, le *human enhancement* présente en particulier le risque de créer une société à deux vitesses entre, d'un côté, les riches qui auraient accès à ces technologies dispendieuses pour jouir de multiples avantages et, de l'autre, la grande majorité des individus qui, ne pouvant y avoir accès, seraient clairement désavantagés. De multiples scénarios de fiction évoquent déjà le risque

---

<sup>1</sup> Henry Greely et al, *op. cit.*, p. 703.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 704.

<sup>3</sup> Fritz Allhoff et al, *What is Nanotechnology and Why Does it Matter*, *op. cit.*, p. 247.

d'une *fracture génétique* de l'espèce humaine<sup>1</sup> (*genetic divide*), comme dans le monde futuriste dépeint par le film d'anticipation *Bienvenue à Gattaca*, réalisé en 1997 par Andrew Niccol. La biologisation des inégalités de classes constitue une menace essentielle pour la démocratie libérale, prévient Maxwell Mehlmann : « A widening gap between the enhanced and unenhanced segments of society could destroy our democratic political system.<sup>2</sup> »

Un tel risque ne doit cependant pas motiver l'interdiction des technologies d'amélioration, affirment les bioéthiciens. Une telle prohibition ne peut qu'être contre-productive dans la mesure où, comme dans le domaine de la santé, elle favorise un marché parallèle qui entretient des prix élevés et favorise donc l'inégalité d'accès. En outre, loin d'être en soi inégalitaire, l'augmentation pourrait, bien régulée, contribuer au contraire à l'égalité des chances en permettant aux personnes moins bien dotées génétiquement et socialement de « combler » leur déficience<sup>3</sup>. John Rawls, le leader des philosophes du libéralisme américain, s'exprimait déjà en ce sens. Dans la mesure où, écrivait-il, « il est dans l'intérêt de tous d'avoir le plus d'atouts naturels possibles pour pouvoir se consacrer au plan de vie qu'ils ont choisi [...], une politique eugénique n'est donc pas seulement désirable, mais nécessaire, une question de justice<sup>4</sup> ».

De ce point de vue, le point central ici encore pour les bioéthiciens est non d'interdire, mais bien de réguler. Plusieurs mesures peuvent être envisagées afin de favoriser l'égalité d'accès aux technologies d'amélioration. D'après Mehlman, la première mesure est de faire jouer le jeu de la compétition économique afin de faire baisser les prix des technologies d'amélioration et favoriser

---

<sup>1</sup> Voir à ce sujet Bill McKibben, *Enough. Staying Human in an Engineered World*, New York, Henry Holt, 2003; Lee Silver, *Remaking Eden: Cloning and beyond in a brave new world*, Harper Perennial, 1998.

<sup>2</sup> Maxwell Mehlman, *The Price of Perfection*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>3</sup> Maxwell Mehlman, *The price of perfection*, *op. cit.*

<sup>4</sup> John Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 107-108.

leur démocratisation : « One reason for the high cost of these biomedical innovations is that the law blocks competition, which could drive down prices.<sup>1</sup> » D'autres mesures peuvent être envisagées, notamment poursuit Mehlmann, le subventionnement de l'augmentation, en particulier pour les personnes les plus démunies : « Implementing the subsidy would be relatively straightforward. If the nation ever adopted a comprehensive scheme of subsidized national health insurance, enhancements could be included in the package of basic benefits that would be guaranteed for everyone.<sup>2</sup> »

« Liberté, égalité, sécurité », telles sont ainsi résumées les garanties d'un *humain augmenté responsable et raisonnable* selon les bioéthiciens libéraux. Mais le respect de ces principes, aussi essentiels soient-ils, suffit-il à déterminer le bien-fondé de l'augmentation humaine ? Le cadre bioéthique libéral est-il à la hauteur des enjeux que soulève l'humain augmenté ?

### ***3.2. La bioéthique au détriment du politique***

« Dans les départements de philosophie américains, mes collègues se creusent déjà la tête à propos de l'inégalité prévisible de la répartition des technologies eugéniques, en raison du coût élevé des investissements et des prix, car la question ne va pas tarder à se poser. Ils appliquent d'emblée l'ensemble de la théorie politique aux problèmes que posera, à l'avenir, la répartition de ces produits, le jour prochain où ils seront disponibles. Mais ils le font sans s'être demandé sérieusement, au préalable, si cette « augmentation » de l'homme est vraiment souhaitable.<sup>3</sup> »

Cette remarque du philosophe et sociologue Jürgen Habermas résume très bien l'état d'esprit dans lequel la question de l'amélioration humaine se pose pour les tenants de l'approche bioéthique procédurale. Quand bien même l'augmentation humaine serait-elle parfaitement libre et éclairée,

---

<sup>1</sup> Maxwell Mehlman, *The price of perfection*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas dans Monique Atlan & Roger Pol-Droit, *Humain. Une enquête sur ces révolutions sur ces révolutions qui changent nos vies*, Paris, Flammarion, 2012, p. 486.

l'égalité d'accès aux technologies entièrement garantie et leur utilisation sans dangers pour la santé et la sécurité des individus, est-elle pour autant souhaitable ? Ou, plutôt, ces critères techniques suffisent-ils à en déterminer, comme le présuppose le cadre bioéthique libéral, le caractère souhaitable ? Peut-on discuter de la désirabilité de ce perfectionnement biotechnologique de l'humain sans soulever plus largement la question de la perfectibilité humaine ? En quoi l'être humain est-il perfectible ? En vue de quelles fins et pour quel projet de société ?

Force est de constater que la bioéthique procédurale fonctionne essentiellement comme un « instrument de management du risque » pour reprendre l'expression de la chercheuse Inmaculada de Melo-Martin. Érudant les enjeux anthropologiques et éthico-politiques soulevés par l'augmentation de l'humain, la bioéthique procédurale procède d'une perspective qui relève de l'ingénierie sociale, pas de la réflexion fondamentale. Or peut-on réellement se dispenser d'une telle réflexion ? La question de l'amélioration humaine ne porte-t-elle pas sur des enjeux qui ne sont clairement pas objectifs, mais hautement normatifs ? Dès lors que l'on y réfléchit un instant, en effet, l'humain augmenté engage une vision de l'être humain et de la perfectibilité qui ne va pas de soi :

« After all, the presumed goal of human enhancement is to increase human's chances at more fulfilling lives, to ensure they can flourish. But without particular value assumptions, not all equally justified, about what it means to have a good life or to flourish, it is at least not obvious in what sense reading a book in 20 seconds, or enhanced physical strength or numeric capacity, contributes to a more fulfilling life.<sup>1</sup> »

On ne peut le penser qu'à la condition d'adhérer implicitement à la conception transhumaniste de la perfectibilité humaine. Mais si l'on se place du côté de la représentation humaniste et politique de la perfectibilité des Lumières, peut-on encore considérer que l'augmentation biotechnologique

---

<sup>1</sup> Inmaculada de Melo-Martin, « Defending human enhancement technologies: unveiling normativity », *Journal Med Ethics*, Aug;36(8), p. 483-7, 2010

de l'humain constitue un réel progrès ? La liberté politique et la réduction des inégalités sociales ne devraient-elles pas être de ce point de vue des critères d'appréciation déterminants ? Ainsi, comme le souligne à juste titre la philosophe Corine Pelluchon, la bioéthique procédurale n'est aucunement neutre. La « focalisation sur les droits individuels et sur des préoccupations limitées à la sécurité, à l'égalité et à la justice est déjà porteuse d'une vision du monde. Il n'y a pas de neutralité possible dans ce domaine.<sup>1</sup> »

Au niveau anthropologique, en considérant, contre les bioconservateurs, que la condition humaine et les limites biologiques qui lui sont inhérentes ne doivent pas entrer en ligne de compte, cette posture bioéthique « implique que les conditions biologiques de l'homme soient considérées comme un simple matériau à utiliser à sa guise, ce qui ne va pas de soi.<sup>2</sup> » Au niveau politique, elle conduit précisément à éluder toute dimension sociale et éthico-politique. La liberté dont il est question est encore et toujours la liberté de l'individu, jamais celle, politique, de la collectivité. L'égalité dont il est également question, nous l'avons vu, c'est l'*égalité d'accès* aux technologies d'amélioration sociale. Mais jamais le lien entre la priorité donnée au développement de ces technologies d'amélioration et les répercussions qu'elle implique sur les *inégalités sociales* n'est-il par exemple soulevé. Une absence que le philosophe Cornélius Castoriadis avait déjà lucidement mise en question dans son article au titre éloquent « Le cache-misère de l'éthique » :

« Les journaux sont pleins de discussions et d'informations sur la bioéthique. Des comités sont mis en place, des recommandations sont produites qui frappent par leur modestie presque dérisoire face à l'énormité des problèmes en jeu. Ainsi discute-t-on sur la procréation assistée ; sur la question de savoir si et sous quelles conditions le sperme d'un donneur inconnu ou d'un mari mort peut être utilisé ; si une mère porteuse peut louer son utérus, etc. [...] Tout cela est très bien. Mais personne ne soulève la question : est-il éthique, ou simplement décent, de dépenser sur fonds publics [...] des dizaines de milliers de francs en France pour une

---

<sup>1</sup> Corine Pelluchon, *L'autonomie brisée*, *op. cit.*, p. 153.

<sup>2</sup> *Ibid.*

seule procréation assistée, alors que l'on connaît l'état pitoyable des facilités sanitaires et médicales élémentaires, ou même de la situation alimentaire, des pays où vivent les cinq sixièmes de la population mondiale ?<sup>1</sup> »

De quelle égalité parle-t-on au juste en effet ? Avant même de vouloir subventionner la prise de médicaments psychotropes ainsi que le souhaite Maxwell Mehlmann, n'y a-t-il pas des priorités sociales plus urgentes ? Il faut croire qu'en ce domaine, pour reprendre le mot de Georges Orwell, certains sont plus égaux que d'autres. Défendant un point de vue minoritaire dans les débats bioéthiques anglo-saxons sur le sujet, le bioéthicien Carl Elliot constate ainsi le fossé qui sépare ces débats bioéthiques de la réalité sociale et politique américaine : « The gap between the fantasy world of medical enhancement and the real world of American free-market medicine could not be more dramatic<sup>2</sup> ». En effet, écrit-il encore : « We live in a country where 46 million uninsured people cannot get basic medical care, while the rest of us spend a billion dollars a year on baldness remedies. It is not just the inequity here that is so impressive. It is the fact we have gotten so accustomed to the inequity that we do not see it as obscene.<sup>3</sup> »

La détermination du caractère bénéfique et souhaitable de l'augmentation humaine peut-elle ne pas tenir compte de cette dimension morale, sociale et politique ? En disant ceci, soulignons qu'il ne s'agit pas ici de condamner ce questionnement bioéthique, mais plutôt d'en pointer l'insuffisance essentielle. Une insuffisance qui se révèle problématique, car, en éludant ces enjeux anthropologiques et sociaux pourtant essentiels, le cadre bioéthique procédural, loin de constituer un outil critique de la société de l'amélioration, en devient en réalité l'un des instruments de

---

<sup>1</sup> Cornélius Castoriadis, « Le cache-misère de l'éthique », in *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996.

<sup>2</sup> Carl Elliot, « Adventure! Comedy! Tragedy! Robots! How bioethicists learned to stop worrying and embrace their inner cyborgs », *Journal of Bioethical Inquiry*, Volume II, Number 1, 2005, p. 18-25.

<sup>3</sup> Carl Elliot, et Arthur Caplan, « Is It Ethical to Use Enhancement Technologies to Make Us Better than Well? », *op. cit.*, p. 175.

légitimation. En réduisant en effet la discussion à un débat technique visant à minimiser les risques de l'amélioration biotechnologique de l'humain, il participe de la dépolitisation et de la désincarnation de la question de la perfectibilité humaine, constitutives de la *société de l'amélioration*. Dans cette optique, « l'éthique devient alors une façon d'accompagner le progrès technique et de le légitimer.<sup>1</sup> » Si l'on suit les juristes Fabre-Magnan et Labrusse-Riou, ce réductionnisme est même intrinsèque à la discipline bioéthique en tant que telle, depuis sa naissance au lendemain de la Seconde Guerre mondiale :

« La naissance de la bioéthique pourrait d'ailleurs être datée à 1947, lorsque fut édicté le Code de Nuremberg, qui pour la première fois exprimait solennellement les principes essentiels de la recherche mettant en jeu des sujets humains. La confiance dans le progrès avait été ébranlée par les expérimentations nazies qui avaient montré que des atrocités pouvaient être faites au nom de la science, et *l'élaboration d'une éthique était une des façons de pouvoir malgré tout continuer.*<sup>2</sup> »

Légitimant plus qu'il ne remet en question le modèle posthumaniste de la perfectibilité, le cadre bioéthique procédural contribue ainsi à étendre l'emprise de la *société de l'amélioration* et de cette *culture de la vie* décrite par Karin-Knorr Cetina, où c'est la vie en elle-même qui se substitue à la société comme finalité de la perfectibilité<sup>3</sup>. Car la perfectibilité dont il s'agit de maximiser les bénéfices et de minimiser les risques c'est bien en définitive la perfectibilité de l'individu et de la vie en elle-même<sup>4</sup>. Rabattue sur la vie individuelle et sa gestion, la socialité se réduit ici à la logique dépolitisée de la *biosocialité* décrite par Paul Rabinow<sup>5</sup>, laquelle, résume Céline Lafontaine, est

---

<sup>1</sup> Muriel Fabre-Magnan, « Présentation », in Catherine Labrusse-Riou, *Écrits de bioéthique*, Paris, PUF, 2004, p. 5-43.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 16-17. (souligné par nous)

<sup>3</sup> Karin Knorr-Cetina, « Au-delà des Lumières : L'essor d'une culture de la vie », *op. cit.*

<sup>4</sup> Le terme bioéthique est d'ailleurs en lui-même significatif : « Si la bioéthique est l'éthique de la recherche et de la pratique biomédicale, c'est-à-dire les règles que doivent suivre les médecins et les chercheurs, le terme classique de « déontologie » aurait suffi. Le terme de bioéthique trahit que, d'une certaine manière, on admet que la biologie commande l'éthique : il y a là une complaisance à l'égard des sciences ou tout au moins une confusion des genres, car la biologie est une science des faits, qui dit l'indicatif, c'est-à-dire l'être biologique des personnes et non leur devoir-être. Muriel Fabre-Magnan, « Présentation », *op. cit.*, p. 21.

<sup>5</sup> Paul Rabinow, « L'artifice et les Lumières : de la sociobiologie à la biosocialité », *Politix*, 2/2010, n. 90, p. 21-46.

« 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<sup>1</sup> » De ce point de vue, loin d'être la conscience critique de la société de l'amélioration, il y a tout lieu de penser que le cadre bioéthique procédural en constitue seulement le supplément d'âme.

\*\*\*

*Devenir plus qu'humain*, cette aspiration portée par les thuriféraires du transhumanisme porte à son paroxysme le modèle posthumaniste de la perfectibilité qui sous-tend la société de l'amélioration. En rabattant l'idéal de la perfectibilité sur son versant exclusivement technoscientifique et sur l'optimisation de la vie en elle-même, le transhumanisme et l'imaginaire de l'humain augmenté consomment la rupture à l'égard de la culture politique des Lumières : « Ce qui est devenu pensable aujourd'hui, dans une rupture par rapport aux idéaux des Lumières, ce n'est pas la perfectibilité de la société humaine par des moyens sociétaux ou la perfectibilité cognitive et éthique de l'homme, mais la perfectibilité de la vie [...].<sup>2</sup> » Face à ce modèle désincarné de la perfectibilité, les penseurs bioconservateurs ont le mérite de rappeler l'ancrage vivant fondamental de l'être humain et de montrer qu'il n'est de réelle perfectibilité de l'être humain que dans la reconnaissance et le respect des limites inhérentes à la condition humaine vivante. Toutefois, la réponse bioconservatrice que nous avons explorée à travers deux de ses plus importants représentants, Leon Kass et Francis Fukuyama, pose elle-même problème. Le recours à un essentialisme d'ordre religieux et naturel contribue également à dépolitiser la question de la

---

<sup>1</sup> Céline Lafontaine, *La société postmortelle*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 120.

<sup>2</sup> Karin Knorr-Cetina, « Au-delà des Lumières : L'essor d'une culture de la vie », *op. cit.*, p. 38.

perfectibilité humaine et au rejet de la tradition humaniste. Le cadre bioéthique procédural et pragmatique que nous avons abordé pour clore ce chapitre – dans lequel se pose aujourd’hui la majorité des débats sur l’amélioration humaine – n’apparaît pas non plus à la hauteur des enjeux éthiques, politiques et anthropologiques aujourd’hui soulevés. Jamais la question du politique, de la société que nous construisons et souhaitons construire, n’est pour ainsi dire évoquée. Jamais, en définitive, la représentation posthumaniste de la perfectibilité n’est-elle en soi questionnée, si ce n’est en termes utilitaristes et gestionnaires. Cette occultation n’aide indiscutablement pas à appréhender avec le recul critique suffisant la société de l’amélioration.

## CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

**I**L est temps de rappeler les principaux enseignements sociologiques de cette seconde partie de notre étude, avant de tirer les conclusions plus générales de ce vaste parcours sociohistorique sur la quête humaine de la perfectibilité. En partant du traumatisme collectif consécutif à la fin de la Seconde Guerre mondiale et aux horreurs commises par le régime nazi, nous avons pu tout au long de cette deuxième partie retracer l'émergence du modèle de perfectibilité posthumaniste contemporain. Axé sur l'optimisation technoscientifique de l'être humain et de la vie en elle-même, ce modèle rompt radicalement avec la représentation humaniste de l'homme perfectible, centrée sur l'émancipation sociale et politique des êtres humains.

Le chapitre 4 est revenu sur les origines notamment cybernétiques de ce renversement posthumaniste. Suivant la sociologue Céline Lafontaine, nous avons pu voir que c'est en effet au cœur du paradigme cybernétique, forgé par le mathématicien Norbert Wiener durant les années 1940, qu'une nouvelle conception de la perfectibilité humaine a pu voir le jour, focalisée sur le contrôle de l'information et l'adaptabilité technoscientifique de l'être humain. La pensée de Pierre Teilhard de Chardin comme celle d'André Leroi-Gourhan, au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle, portent toutes deux l'empreinte d'une telle conception posthumaniste de la perfectibilité.

Au chapitre 5, nous avons pu observer la progression de ce modèle dépolitisée et désincarnée de la perfectibilité au sein de la philosophie constructiviste et postmoderne. En accueillant favorablement l'effondrement des frontières entre le vivant et l'inerte, l'humain et la machine, les penseurs postmodernes, la féministe Donna Haraway et son *Manifeste Cyborg* en représentant la figure de proue, ont largement contribué à faire accepter l'idée que la perfectibilité passait non pas par la remise en question de nos conditions de vie sociale, mais par la déconstruction théorique de

la vie et des corps. Si les penseurs postmodernes ne promeuvent pas nécessairement une forme d'amélioration biotechnologique de l'humain, force est de constater que la perspective constructiviste sur laquelle ils s'appuient rend difficilement concevable une critique des formes contemporaines d'exploitations biotechnologiques du corps et de la vie humaine.

Dans le dernier chapitre, nous avons évoqué l'imaginaire d'un *être plus qu'humain* porté par le mouvement dit du transhumanisme. Loin d'être anecdotique, cet imaginaire constitue la toile de fond idéologique de la société contemporaine de l'amélioration. Il met en pleine lumière, en la poussant à son comble, la logique contemporaine de dépolitisation et de désincarnation de la perfectibilité humaine. Les réponses bioéthiques apportées au phénomène de l'humain augmenté, nous avons pu le voir, demeurent insuffisantes. En se rattachant, dans le cas du bioconservatisme, à une définition essentialiste voire religieuse de l'humain, et, dans le cas de l'éthique procédurale, à la seule défense des droits et des libertés individuelles, ces réponses bioéthiques participent de l'émergence de la société de l'amélioration plus qu'elles n'aident à l'éclairer de manière critique.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

« En face de la guerre des étoiles, il y a la faim, le manque d'eau, l'errance. Face à la « révolution informatique », il y a l'éducation gâchée, l'analphabétisme. Face à la « création » de nouvelles espèces biologiques, il y a la menace qui pèse sur celles qui existent déjà dans leur propre « savoir-vivre », leur propre genre. Face à l'affirmation du « tout est possible », il y a l'évidence sensible, morale, esthétique que tout ce qui compte existe déjà, sauf la justice entre les hommes. »

Michel Freitag

**D**ans un article publié en 2010, le philosophe slovène Slavoj Zizek interroge la répartition entre ce qui est tenu pour possible et ce qui, *a contrario*, est rejeté dans le domaine de l'irréalisme utopique, au sein des sociétés occidentales contemporaines<sup>1</sup>. Le registre des possibles s'y organise d'une étrange façon, remarque-t-il, « avec un même excès dans la définition de chaque catégorie » :

« D'un côté, dans le domaine des loisirs et des technologies, on nous martèle que « rien n'est impossible ». [...] Et on nous promet que, dans un futur proche, il sera « possible » d'optimiser nos capacités physiques et psychiques par la manipulation du génome humain. Même le rêve technognotique de l'immortalité semble désormais à portée de main, par la transformation de nos identités en applications informatiques téléchargeables sur divers appareils. Dans le domaine socio-économique, en revanche, notre époque se caractérise par la croyance en une humanité parvenue à pleine maturité, ayant su renoncer aux vieilles utopies millénaires et accepter les contraintes de la réalité (entendre : de la réalité capitaliste), avec tous les impossibles qui l'arment. « Vous ne pouvez pas » est son mot d'ordre, son premier commandement : vous ne pouvez pas vous engager dans de grandes actions collectives, qui s'achèveront nécessairement en terreur totalitaire [...]»<sup>2</sup>

Ce constat dressé par Slavoj Zizek résume très bien l'esprit de la société contemporaine de l'amélioration et, en particulier, le renversement de la conception humaniste de la perfectibilité

---

<sup>1</sup> Slavoj Zizek, « Pour sortir de la nasse », *Le Monde Diplomatique*, n° 680, novembre 2010.

<sup>2</sup> *Ibid.*

qu'elle recouvre, dont nous avons tout au long de cette étude reconstitué le parcours sociohistorique.

Telle que la systématise Jean-Jacques Rousseau en 1755 dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, la représentation humaniste de la perfectibilité humaine institue la promesse politique d'un monde meilleur. Présupposant l'autonomie fondamentale de l'être humain et sa capacité à agir réflexivement sur le monde pour faire démentir les fatalismes dont s'arme alors le pouvoir, cette conception de la perfectibilité relève d'une philosophie de *l'homme révolté*. En montrant que la société est une création humaine, Rousseau et les Lumières encouragent les êtres humains à prendre en main leur propre destin social et politique. Indissociable d'un projet scientifique et technique visant à rendre l'homme comme maître et possesseur de la nature, cette quête humaniste revêt un sens éthique, social et politique plus fondamental. Par la mise en doute de l'ordre institué et son cortège d'inégalités, par l'éducation et la formation à la citoyenneté qu'elle encourage, elle fonde la modernité politique et démocratique.

Bien que l'on trouve déjà chez les Lumières une tendance scientiste déjà bien marquée – Condorcet, Adam Smith ou Cabanis l'illustrent parfaitement – ce n'est toutefois qu'au 19<sup>ème</sup> siècle que le projet humaniste et politique connaît un premier dévoiement décisif, nous l'avons vu dans la première partie de notre étude. L'ombre de la Terreur, qui inspire une défiance à l'égard de la capacité des êtres humains à instituer par eux-mêmes une société plus juste et plus décente, ainsi que la fascination qu'exercent les avancées scientifiques et industrielles naissantes, nourrissent, à l'aube du 19<sup>ème</sup> siècle, l'émergence d'une conception scientiste et dépolitisée de la perfectibilité. Du culte du Progrès scientifique et technique défendu aussi bien par Auguste Comte que Karl Marx à l'idéologie évolutionniste et eugéniste de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, c'est un modèle *antihumaniste* de la perfectibilité qui l'emporte.

S'il hérite de ce dévoiement scientifique et biologisant du 19<sup>ème</sup> siècle, le renversement posthumaniste de la perfectibilité qui caractérise les sociétés occidentales contemporaines est néanmoins consécutif à l'après-guerre. C'est au sortir de la Seconde Guerre mondiale, dans une période meurtrie par l'horreur totalitaire et marquée par une dévalorisation de l'être humain, qu'émerge sous sa forme actuelle la conception dépolitisée et désincarnée de la perfectibilité. Conception dont le paradigme cybernétique, ainsi que nous l'avons vu au début de la seconde partie, pose les linéaments et qui se retrouvera au sein de la pensée sociale, chez Pierre Teilhard de Chardin et André Leroi-Gourhan en particulier. En déconstruisant toute idée de nature et de corps humain, les penseurs déconstructivistes postmodernes ont contribué et contribuent encore aujourd'hui, de Donna Haraway à Peter Sloterdijk en passant par Michael Hardt et Antonio Negri, à la diffusion de ce modèle posthumaniste. C'est toutefois le mouvement transhumaniste, évoqué au dernier chapitre, qui exprime dans toute sa radicalité l'*anthropologie de la déficience* corporelle et biologique sous-tendant la conception de la perfectibilité contemporaine.

Des Lumières à nos jours, de la quête d'autonomie sociale et politique au fantasme contemporain d'un être *plus qu'humain*, on ne peut que constater, à l'issue de ce périple, le renversement d'ampleur civilisationnel qui est aujourd'hui en jeu. Assurément révolutionnaire, la quête biotechnologique de la perfection ne l'est certainement pas au sens politique et fondamental du terme. La société de l'amélioration manifeste plutôt, pour reprendre les mots de Hannah Arendt, 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.<sup>1</sup> » Une lutte pour rendre à nouveau le monde

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 33. Zygmunt Bauman effectue un constat similaire dans sa réflexion sur l'utopie : « « Utopie » renvoyait jadis à un but lointain, convoité, rêvé, auquel le progrès devait, pouvait finalement mener les hommes en quête d'un monde qui satisferait mieux les besoins humains. Dans les rêves contemporains, en revanche, l'image du « progrès » semble être passée du discours de l'amélioration partagée à celui

humain qui suppose au contraire de reconnaître non seulement l'ancrage vivant de l'être humain, nous allons y revenir, mais encore – c'est la raison d'être même des sciences sociales et le fondement de l'*ambition sociologique*<sup>1</sup> en particulier – sa nature sociale. Car s'il est un oubli que cultive la société de l'amélioration c'est bien *l'oubli de la société*<sup>2</sup>. L'oubli qu'« *entre les êtres humains, le seul progrès qui compte vraiment, c'est le progrès social, au sens le plus large du terme, c'est-à-dire l'extension de leur capacité à faire société, à vivre bien avec autrui et tous ensemble.*»<sup>3</sup> »

En occultant cette dimension sociale pour promouvoir un modèle de perfectibilité technoscientifique et biocentré, c'est-à-dire focalisé sur l'optimisation de la vie en elle-même<sup>4</sup> et cela à un niveau essentiellement individuel, la société de l'amélioration s'illusionne sur les fins et les moyens d'une réelle émancipation humaine. S'il est encore trop tôt pour saisir toute la portée des transformations sociales en cours, on peut néanmoins d'ores et déjà en entrevoir les premières retombées humaines<sup>5</sup>. Ainsi, derrière le fantasme d'un enfant parfait, il y a l'instauration d'un *nouvel eugénisme*<sup>6</sup>, lequel, pour libéral et consenti qu'il soit, encourage comme hier l'instrumentalisation de la vie humaine et l'intolérance croissante à l'égard du handicap<sup>7</sup>. Derrière

---

de la survie individuelle. Le progrès n'est plus conçu dans le contexte d'un élan vers l'avant, mais en relation avec un effort désespéré pour rester dans la course.» Zygmunt Bauman, *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 133.

<sup>1</sup> Voir Christian Laval, *L'ambition sociologique*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2002.

<sup>2</sup> Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, PUL, 2002.

<sup>3</sup> Jacques Généreux, *La Grande Régression*, Paris, Éditions du Seuil, 2010, p. 12. Comme le souligne encore Généreux : « On peut bien préserver tous les autres traits apparents de la civilisation, mais si l'on perd le désir et la capacité de faire progresser l'égalité, la solidarité et la convivialité entre les hommes, la plus avancée des sociétés peut sombrer dans la barbarie ; telle est la leçon du 20<sup>ème</sup> siècle, où l'on vit des peuples [...] s'abîmer dans l'horreur totalitaire. » *Ibid.*

<sup>4</sup> Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First-Century*, Princeton University Press, 2007.

<sup>5</sup> Nous nous permettons de renvoyer ici à notre article publié avec Fany Guis, « L'humain augmenté, un enjeu social », *SociologieS*, octobre 2013.

<sup>6</sup> Sur l'actualité de l'eugénisme, voir Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002 ; Jean Gayon & Daniel Jacobi (dir.), *L'éternel retour de l'eugénisme*, Paris, PUF, 2006.

<sup>7</sup> 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". » Jacques Testard, « La détection du handicap, ou le fantasme de l'enfant parfait », *Santé Mentale*, Coll. Bioéthique et

l'humain maître de ses émotions grâce à la pharmacologie, il y a l'humain complexé et souffrant, de plus en plus médicalisé, développant de nouvelles formes de dépendances et d'addictions.<sup>1</sup> Derrière la quête d'une vie sans fin, il y a le jeunisme et la stigmatisation croissante de la vieillesse<sup>2</sup>. Derrière la volonté d'améliorer biomédicalement l'humain et la vie en elle-même, il y a finalement l'exploitation *bioéconomique* et *biocoloniale* des corps qui se matérialise chaque jour un peu plus<sup>3</sup>.

La seule avancée à mettre au compte de la société de l'amélioration semble ainsi être celle du *marché* et du *capitalisme*, qui a trouvé dans le surhomme replié sur lui-même la matière première de sa reproduction et de sa régénération. L'homme augmenté n'est-il pas, de fait, l'idéal-type d'un humain parfaitement adapté aux exigences du modèle social et politique néolibéral contemporain<sup>4</sup> ? Un modèle qui, en exigeant de chacun qu'il soit toujours plus performant et devienne toujours davantage l'entrepreneur solitaire et résigné de lui-même, repousse continuellement la possibilité d'une vie authentiquement humaine, laquelle suppose d'être partagée plus qu'augmentée. Vue sous cet angle, la société de l'amélioration dans laquelle nous pénétrons pourrait bien signer l'entrée dans l'ère de la *bioservitude volontaire*. Car non seulement

---

Santé Mentale. Féd. Franç., 2002, pp. 43-69. 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. » Rachel Hurst, « The perfect crime », in Wilsdon J. & Miller P. (ed.), *Better Humans ? The Politics of Human Enhancement and Life Extension*, Demos, pp. 114-121, 2006, p. 117.

<sup>1</sup> Voir notamment Peter Conrad, *The Medicalization of Society : On the transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, Baltimore, The John Hopkins Press, 2007.

<sup>2</sup> Voir Céline Lafontaine, *La société postmortelle*, Paris, Le Seuil, 2008.

<sup>3</sup> Voir Kaushik Sunder Rajan, *Biocapital. The Constitution of Postgenomic Life*, Duke University Press, 2006 ; Melinda Cooper, *Life as Surplus. Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Area*, Washington, University of Washington Press, 2008 ; Céline Lafontaine, *Le corps marché*, Paris, Le Seuil, 2014 (à paraître).

<sup>4</sup> Voir Christian Laval et Philippe Dardot, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009. Le rapport anglais intitulé *Human Enhancement and the Future of Work*, publié en novembre 2012, qui explore les bénéfices économiques potentiels de l'amélioration technoscientifique de l'humain, met en pleine lumière l'éthique utilitariste et économiciste qui sous-tend la société de l'amélioration. Voir, The Royal Society, *Human Enhancement and the Future of Work*, Londres, novembre 2012. En ligne :

[http://royalsociety.org/uploadedFiles/Royal\\_Society\\_Content/policy/projects/human-enhancement/2012-11-06-Human-enhancement.pdf](http://royalsociety.org/uploadedFiles/Royal_Society_Content/policy/projects/human-enhancement/2012-11-06-Human-enhancement.pdf)

l'humain augmenté ne trouble pas la quiétude du pouvoir économique et globalisé, mais il lui fournit plus encore les moyens d'étendre son empire à la *vie en soi*.

Si sombre qu'il puisse paraître, ce portrait sociologique des sociétés occidentales n'a cependant rien d'immuable. Rappelons que l'objectif de cette étude a été uniquement de mettre au jour *une* tendance sociale et historique. Aussi prégnante soit-elle, elle ne constitue en aucune façon une loi de l'histoire irrésistible et univoque. Rien ne prédisposait la représentation humaniste de la perfectibilité humaine à connaître une telle distorsion, ainsi que le souligne à juste titre la sociologue Karin Knorr-Cetina :

« Le langage de l'humanisme qui imprègne les idées des Lumières [...], n'était pas prédisposé à accepter les évolutions biocentriques post-humaines. Il n'était pas prédisposé à accepter le rôle croissant des compléments biologiques et technologiques à la nature humaine, des médicaments qui modifient miraculeusement la personnalité ou des moyens biotechnologiques qui introduisent des modifications permanentes dans les lignées germinales ou qui préviennent, quelque indirecte que soit la voie, la mort de l'individu.<sup>1</sup> »

S'il n'avait rien de nécessaire, ce renversement du modèle humaniste et politique de la perfectibilité n'est pas non plus, aujourd'hui, irréversible. Tout l'enjeu de cette étude a été justement de réinscrire ce renversement dans sa contingence historique, afin d'éclairer de manière critique des transformations sociales et technoscientifiques trop souvent présentées sous le masque de la naturalité, c'est-à-dire de l'inéluctabilité.

L'idée de perfectibilité a du reste continué d'être pensée, et continue aujourd'hui de l'être, par nombre de penseurs en sciences sociales, comme une quête avant tout sociale et politique. Si cette étude a été rendue possible, c'est bien parce que, des Lumières à nos jours, des penseurs n'ont jamais cessé d'entretenir et de cultiver cette tradition humaniste et politique. De Jean-Jacques

---

<sup>1</sup> Karin Knorr Cetina, « Au-delà des Lumières : l'essor d'une culture de la vie », *op. cit.*, p. 42-43.

Rousseau à Émile Durkheim, de Marcel Mauss à Cornélius Castoriadis, les exemples ne manquent pas des auteurs qui ont toujours estimé et défendu l'idée que ce dont nous avons besoin, c'est en définitive moins d'amélioration que d'éducation. Ainsi que l'un des pères fondateurs de la sociologie, Émile Durkheim, le rappelait en 1914 :

« Il y a une idée à laquelle il faut nous faire de toute nécessité : c'est que l'humanité est abandonnée, sur cette terre, à ses seules forces et ne peut compter que sur elle-même pour diriger ses destinées. [...] Au premier abord, elle peut troubler l'homme qui est habitué à se représenter comme extra-humaines les forces sur lesquelles il s'appuie. Mais s'il arrive à se convaincre que l'humanité elle-même peut lui fournir cet appui dont il a besoin, n'y a-t-il pas dans cette perspective quelque chose de hautement réconfortant, puisque les ressources qu'il réclame se trouvent ainsi mises à sa portée et, pour ainsi dire, sous sa main ?<sup>1</sup> »

Aujourd'hui comme hier, la perfectibilité humaine relève en effet avant tout d'un choix de société<sup>2</sup>.

La société de l'amélioration exige toutefois de repenser l'être humain et l'idéal humaniste de la perfectibilité autrement que sur la base d'un arrachement de l'humain à la nature et au vivant. « On a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain ; on a cru ainsi effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et, en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus<sup>3</sup> », prévenait Claude Lévi-Strauss en 1973, inscrivant ses pas dans ceux de Jean-Jacques Rousseau. Un tel arrachement a pu s'avérer utile, voire nécessaire, dans une période historique où la priorité était de soustraire l'être humain à l'empire du dogmatisme religieux et politique et d'éveiller son esprit

---

<sup>1</sup> Émile Durkheim, « Le sentiment religieux à l'heure actuelle », in *Archives des sciences sociales et des religions*, n° 27, 1969, p. 78.

<sup>2</sup> « L'homme, écrivait Pierre Leroux, donc n'est pas seulement un animal sociable, comme disaient les anciens ; l'homme est encore un animal perfectible. L'homme vit en société, ne vit qu'en société ; et de plus cette société est perfectible, et l'homme se perfectionne dans cette société perfectionnée. » Pierre Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Paris, Perrotin, Librairie Éditeur, 1845, p. 115.

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 53.

critique et sa capacité à agir réflexivement sur lui-même et sur le monde. Il se révèle désormais, à l'heure de *la colonisation du monde vécu et vivant par le système*, insuffisant et aporétique.

« L'histoire des sociétés et des cultures humaines, rappelle la philosophe Sylviane Agacinski, ne s'explique pas par des propriétés biologiques, mais elle ne flotte pas non plus au-dessus d'elles comme si les corps humains n'étaient pas aussi des corps vivants.<sup>1</sup> » Cette prise en compte de la dimension vivante inhérente à la condition humaine est aujourd'hui indispensable. La perfectibilité humaine n'est pas seulement affaire de *volonté* et de *plasticité*, elle est aussi et surtout, nous devons maintenant le reconnaître, affaire de *vulnérabilité* et de *sensibilité*<sup>2</sup>. Seule la formulation d'un humanisme ancré dans la fragilité de la vie peut aider à surmonter les épreuves du *siècle biotech*<sup>3</sup>. Tel est le défi majeur que les sociétés et les sciences sociales sont aujourd'hui tenues de relever, si l'on veut que l'espérance politique d'un monde meilleur, plus juste et plus décent, qui fonde la représentation humaniste de la perfectibilité et dont les sciences sociales sont d'une certaine façon les dépositaires, demeure encore et toujours une promesse vivante.

---

<sup>1</sup> Sylviane Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 13.

<sup>2</sup> Nous renvoyons notamment à ce sujet à la réflexion menée par Corine Pelluchon sur l'éthique de la vulnérabilité assise sur une ontologie de la vie. Corine Pelluchon, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2009.

<sup>3</sup> Jeremy Rifkin, *Le siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, La Découverte, 1998.

## BIBLIOGRAPHIE

- AGACINSKI, Sylviane, *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.
- AGAR, Nicholas, *Humanity's End. Why we Should Reject Radical Enhancement*, Life and Mind, 2010.
- AGAR, Nicholas, *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Blackwell, 2004.
- AKRICH, Madeleine, CALLON Michel, LATOUR Bruno (dir.), *Sociologie de la traduction*, Paris, Presses de l'École des Mines, 2006.
- ALLHOFF Fritz, *What Is Nanotechnology and Why Does It Matter ? : From Science to Ethics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.
- ALLHOFF, Fritz, *Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers*, National Science Foundation, 2009.
- ALLHOFF, Fritz, LIN, Patrick, « Against unrestricted enhancement », *Journal of evolution and technology*, vol. 18 Issue 1, mai 2008, en ligne : <http://jetpress.org/v18/linallhoff.htm>
- ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*, Paris, Ivrea, 2001 (1956).
- ANDRIEU, Bernard, « La perfectibilité hybride, vers une autosanté inhumaine ou citoyenne ? », *Champ psychosomatique*, n. 55, 2009.
- ANNAS, George, « Protecting the Endangered Human : Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations », *American Journal of Law and Medicine*, n. 28, 2002, p. 151-78.
- ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris, Le Seuil, 1972 (1951).
- ARENDT, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Agora, 2001 (1958).
- ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989 (1961).
- ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Le Seuil, 1995.

- ARIFFIN, Yohan, *Généalogie de l'idée de progrès. Histoire d'une philosophie cruelle sous un nom consolant*, Paris, Éditions Le Felin, coll. « Les marches du Temps », 2012.
- ARNOULD, Jacques, *Pierre Teilhard de Chardin*, Paris, Perrin, 2005.
- ARON, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938.
- ARON, Raymond, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.
- ARON, Raymond, *Le spectateur engagé : entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981.
- ATLAN, Henri, *L'utérus artificiel*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- ATLAN, Monique, POL-DROIT, Roger, *Humain. Une enquête sur ces révolutions sur ces révolutions qui changent nos vie*, Paris, Flammarion, 2012.
- AVAJON, François-Xavier, *L'engénisme de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- BACHELARD-JOBARD, Catherine, *L'engénisme, la science et le droit*, Paris, PUF, 2001.
- BACHOFEN, Blaise, « Rousseau, Jean-Jacques », in Vincent Bourdeau et Roberto Merrill (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*. En ligne : <http://www.dicopo.fr/spip.php?article86>
- BADMINGTON, Neil, *Posthumanism*, Palgrave MacMillan, 2000.
- BAILEY, Ronald, « Tallying the New Bioethics », *Reason*, janvier 2002. En ligne : <http://reason.com/archives/2002/01/23/tallying-the-new-bioethics-cou>
- BAILEY, Ronald, *Liberation Biology : The Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*, Amherst, New York, Prometheus Books, 2005.
- BAKER, Keith, *Condorcet, Raison et politique*, Paris, Hermann, 1988.
- BALU, Matthieu, « Femmes, hommes, êtes-vous prêts pour l'utérus artificiel ? », Rue 89, 15 avril 2011. En ligne : <http://www.rue89.com/2011/04/15/femmes-hommes-etes-vous-prets-pour-luterus-artificiel-200158>

- BÀRD, Imre, *Troubles with posthumanism*, 2010. En ligne : [http://othes.univie.ac.at/10994/1/2010-09-08\\_0349138.pdf](http://othes.univie.ac.at/10994/1/2010-09-08_0349138.pdf)
- BAUDOUIN, Jean, *Les idées politiques contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt, *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, Paris, Le Seuil, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernité et Holocauste*, Paris, La Fabrique, 2002.
- BECK Ulrich, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion, 2008 (1986).
- BECQUEMONT, Daniel, « Herbert Spencer : progrès et décadence », *Mil neuf cent*, n°14, 1996.
- BECQUEMONT, Daniel, « La notion de progrès dans l'œuvre d'Adam Smith », *Regards Sur l'Écosse au XVIIIe siècle*, Villeneuve-d'Ascq: Université de Lille III, 1977.
- BECQUEMONT, Daniel, MUCCHIELLI Laurent, *Le cas Spencer*, Paris, PUF, 1998.
- BEJIN, André « Condorcet, précurseur du néo-malthusianisme et de l'eugénisme républicain », *Histoire, économie et société*, 7<sup>ème</sup> année, n°3, 1988.
- BENSAÏD, Daniel, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondances autour de la commune, précédés de Politiques de Marx par Daniel Bensaïd*, Paris, La Fabrique, 2008.
- BENSAUDE-VINCENT, Bernadette, LARRÈRE, Raphaël, NUROCK, Vanessa, LOEVE, Sasha, *Bionano-éthique. Perspectives sur les bionanotechnologies*, Paris, Broché, Vuibert, 2008.
- BERNARDINI, Jean-Marc, *Le darwinisme social en France (1859-1918). Fascination et rejet d'une idéologie*, Paris, CNRS éditions, 1997.
- BESNIER, Jean-Michel, *Demain les posthumains*, Paris, Fayard, 2010.
- BIDET, Alexandra, « Le corps, le rythme et l'esthétique sociale chez André Leroi-Gourhan », *Techniques & Culture*, n. 48-49, 2007.
- BINOCHE, Bertrand (dir.), *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.
- BINOCHE, Bertrand, *La raison sans l'histoire*, Paris, PUF, 2007.

- BLANCKAERT, Claude, *La nature de la société : organicisme et sciences sociales au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- BOLK, Louis, « Le problème de la genèse humaine », *Revue française de psychanalyse*, mars-avril 1961.
- BONNY, Yves, « Présentation. Michel Freitag ou une sociologie dans le monde », in Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, PUL, 2002.
- BONNY, Yves, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?*, Paris, Armand Colin, 2004.
- BORON, Atilio, *Empire et impérialisme, une lecture critique de Michael Hardt et Antonio Negri*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- BOSTROM, Nick, « A History of Transhumanist Thought », *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, 2005.
- BOSTROM, Nick, « Human genetic enhancements: A transhumanist perspective », 2003. En ligne : <http://www.nickbostrom.com/ethics/genetic.html>
- BOSTROM, Nick, « Qu'est-ce que le transhumanisme ? », version 3.2. En ligne : <http://transhumanism.org/languages/french/transhumanisme.html>.
- BOSTROM, Nick, SANDBERG, Adam, « Converging Cognitive Enhancements », *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 1093, 2006, p. 201-207.
- BOSTROM, Nick, *The Transhumanism FAQ*, <http://www.transhumanistes.com/faq.php>
- BOURDIEU, Pierre, « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 150, n. 1, décembre 2003, p. 43-58.
- BOURG, Dominique, BESNIER Jean-Michel, *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000.
- BOUTON, Christophe, *Le procès de l'histoire*, Librairie Philosophie Vrin, 2004.

- BRAGUE, Rémi, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.
- BRAUNSTEIN, Jean-François, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte. Vaches carnivores, vierges mères et morts vivants*, Paris, PUF, 2009.
- BRETON, Philippe, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1995.
- BRETON, Philippe, *Le culte de l'Internet. Une menace pour le lien social ?*, Paris, La Découverte, 2000.
- BUCHANAN, Alan (dir.), *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- BUCHANAN, Alan (dir.), *From Chance to Choice : Genetics and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- BURDETT, Michael S., « Contextualizing a christian perspective on transcendence and human enhancement : Francis Bacon, N. F Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin », in Ronald Cole Turner, *Transhumanism and transcendence*, Washington, Georgetown University Press, 2011, p. 19-36.
- BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006.
- CABANIS, Pierre-Jean-Georges, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1844 (1802).
- CAILLÉ, Alain, « Une politique de la nature sans politique. À propos des « Politiques de la nature » de Bruno Latour », *Revue du MAUSS*, n° 17, 2001.
- CAILLÉ, Alain, VANDENBERGHE Frederic, « Présentation », *Revue du Mauss*, 2001/1, n. 17, p. 5-21.
- CANGUILHEM, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1992.
- CAPLAN, Arthur, ELLIOTT, Carl, « Is It Ethical to Use Enhancement Technologies to Make Us Better than Well ? », *PLoS Med*, 1(3), 2004.
- CAROL, Anne, *Histoire de l'eugénisme en France. Les médecins et la procréation XIXe-XXe siècle*, Paris, Le Seuil, 1995.

- CASSIRER, Ernst, *Individu et cosmos dans la philosophie de la renaissance*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.
- CASTORIADIS, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1999 (1975).
- CASTORIADIS, Cornélius, « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Le Seuil, 1990.
- CASTORIADIS, Cornélius, « Le cache-misère de l'éthique », *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Le Seuil, 1996.
- CERQUI Daniela, « L'« extériorisation » chez Leroi-Gourhan », *Cours, séminaires et travaux*, n. 14, Institut d'anthropologie et de sociologie, Université de Lausanne, 1995.
- CERQUI, Daniela, « L'ambivalence du développement technique : entre extériorisation et intériorisation », *Revue européenne des sciences sociales*, 35, n°108, 1997.
- CHABOT, Pascal, HOTTOIS, Gilbert, *Les philosophes et la technique*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2003.
- CHALLIER. Louis, « Un nouvel humanisme », *actes du 6ème congrès international de cybernétique*, Namur, 7-11 septembre 1970, p. 459-462.
- CHAMAYOU, Grégoire, « Présentation », in Ernst Kapp, *Principes d'une philosophie de la technique*, Vrin, 2007, p. 7-40.
- CHANIAL, Philippe, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2001.
- CLAIN, Olivier, « Marx, la dialectique et la science », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 1, 1983, p. 37-84.
- CLARKE, Andy, *Natural-born cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2003.
- CLAY, Catrine, LEAPMAN, Michael, *Master race : the Lebensborn experiment in Nazi Germany*, Hodder & Stoughton, 1995.

CLYNE, Manfred, KLINE, Nathan, « Cyborgs and Space », in Chris Hables Gray (dir.), *The Cyborg Handbook*, Routledge, 1995.

COHEN, Claudine, « Évolution biologique et progrès », in Dominique Bourg et Jean-Michel Besnier (dir.), *Peut-on encore croire au Progrès ?*, Paris, PUF, 2000.

COLLIN, Johanne, « Pour ou contre l'usage des « smart drugs » ? », Hinnovic, 21 octobre 2010. En ligne : [http://www.hinnovic.org/pour-ou-contre-l%E2%80%99utilisation-des-%C2%AB-smart-drugs-%C2%BB/langswitch\\_lang/fr/](http://www.hinnovic.org/pour-ou-contre-l%E2%80%99utilisation-des-%C2%AB-smart-drugs-%C2%BB/langswitch_lang/fr/)

COMTE, Auguste, *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, Paris, Carilian-Goeury et Dalmont, 1851, tome 1.

COMTE, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Baillière, 3<sup>ème</sup> éd. revue et augmentée, tome 4 et 5, 1869.

COMTE, Auguste, *Leçons de sociologie. Cours de philosophie positive : Leçons 47 à 51*, Paris, Flammarion, 1995.

COMTE, Auguste, *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, 1996.

CONDORCET, Nicolas de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Suivi du Fragment sur l'Atlantide*, Paris, Flammarion, 1988 (1795).

CONDORCET, Nicolas de, *Vie de Monsieur Turgot*, 1786. En ligne : <http://www.institutcoppet.org/wp-content/uploads/2011/12/Vie-de-Monsieur-Turgot-Nicolas-de-Condorcet.pdf>

CONRAD, Peter, *The Medicalization of Society : On the transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, Baltimore, The John Hopkins Press, 2007.

CONSTANT, Benjamin, *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, Paris, Éditions l'Âge d'Homme, 1967.

COOPER, Melinda, *Life as surplus. Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Area*, Washington, University of Washington Press, 2008.

*Courrier International*, « L'athlète éprouvette. Technologie, dopage, recherche... La science repousse les limites du sport », n°1134-1135-1136, du 26 juillet au 15 août 2012.

CUÉNOT, Claude, *Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1962.

DARWIN, Charles, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Paris, Flammarion, 2008 (1859).

DARWIN, Charles, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Éditions Syllepse, 1999 (1871).

DAVID, Ronan, « Postmodernité et différence des sexes », *Illusio*, n. 4/5, automne 2007.

DE BENOIST, Alain, « Multitude ou chaos ? Sur le thèses de Michael Hardt et Antonio Negri », *Krisis*, mai 2011.

DE MELO-MARTIN, Inmaculada, « Defending Human Enhancement Technologies : Unveiling Normativity », *Journal Med Ethics*, n. 36(8), 2010, p. 483-487.

DE PLINVAL, Georges, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme: étude d'histoire littéraire et religieuse*, Payot, Lausanne, 1943.

DE VILLENEUVE, Faiguet, *L'Économie politique. Projet pour enrichir et pour perfectionner l'espèce humaine*, Londres, 1763.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

DELUMEAU, Jean, *Le civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1984.

DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DEWITTE, Jacques (dir.), « Phénoménologie et philosophie de la nature », *Études Phénoménologiques*, n. 23-24, 1996.

DEWITTE, Jacques, *La manifestation de soi. Éléments d'une critique philosophique de l'utilitarisme*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2010.

DORLIN, Elsa, « Donna Haraway : Manifeste postmoderne pour un matérialisme féministe », *La Revue des Livres*, n. 4, 2009.

DREXLER, Eric, *Engins de création. L'avènement des nanotechnologies*, Paris, Vuibert, 2005.

DROUIN, Jean-Marc, « Présentation », in Charles Darwin, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Paris, Flammarion, 2008.

DUBARLE, Dominique, « Une nouvelle science : la cybernétique. Vers la machine à gouverner », *Le Monde*, 28 décembre 1948.

DUFOUR, Dany-Robert, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël, 2005.

DUPUY, Jean-Pierre, « Le problème théologico-scientifique et la responsabilité de la science », *Le Débat* 2, n. 129, 2004, p. 175-192.

DUPUY, Jean-Pierre, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1999.

DURKHEIM, Émile, « Préface à la première édition », *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1867.

DURKHEIM Émile, « Le sentiment religieux à l'heure actuelle », in *Archives des sciences sociales et des religions*, n° 27, 1969.

DUVERGER, Sylvie, ELHADAD Ambre, « Donna Haraway : homme et femme sont des concepts bien trop étroits », *Le nouvel observateur*, 4 octobre 2010.

EAKIN, Emily, « What Is The Next Big Idea ? The Buzz Is Growing », *The New York Times*, 7 juin 2001.

EHRENBERG, Alain, *Le culte de la performance*, Paris, Hachette Littératures, 2003 (1991).

ÉLIAS, Norbert, *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard, 1993.

ELLIOT, Carl, « Adventure! Comedy! Tragedy! Robots! How bioethicists learned to stop worrying and embrace their inner cyborgs », *Journal of Bioethical Inquiry*, Vol. II, n. 1, 2005, p. 18-25.

- ELLIOT, Carl, *Better than Well : American Medicine Meets the American Dream*, Norton & Co, 2004.
- ENGELS, Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Bruxelles, Les Éditions Aden, 2005 (1880).
- ESPINAS, Alfred, *Les origines de la technologie*, Paris, Félix Alcan, 1897. En ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82615s.pdf>
- FABRE-MAGNAN, Muriel, « Présentation », in Catherine Labrusse-Riou, *Écrits de bioéthique*, Paris, PUF, 2004, p. 5-43.
- FIRESTONE, Shulamith, *The Dialectic of Sex*, New York, Bantam Books, 1970.
- FLAUMENHAFT, Harvey, « The Career of Leon Kass », *Journal of Contemporary Health Law and Policy*, n. 20, 2003.
- FORREST, DW, *Francis Galton: The Life and Work of a Victorian Genius*, Londres, Elek, 1974.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1990 (1966).
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité, tome 3, Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1994 (1984).
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits, tome 2, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Le Seuil, 2001.
- FREITAG, Michel, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1995.
- FREITAG, Michel, « Le spectre du meilleur des mondes », *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, PUL, 1999.
- FREITAG, Michel, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, PUL, 2002.
- FREITAG, Michel, *L'abîme de la liberté*, Montréal, Liber, 2007.

- FRIPPIAT, Laurent, « L'amélioration technique de l'être humain : introduction aux différents courants du débat », *Journal international de bioéthique*, vol. 23, n. 3-4, 2011.
- FUKUYAMA, Francis, « Transhumanism : The World' Most Dangerous Idea », *Foreign Policy*, n. 144, 2004, p. 42-43.
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, coll. Histoire, 1992.
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique*, Paris, La Table Ronde, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996.
- GALISON, Peter, « The Ontology of the Enemy : Norbert Wiener and the Cybernetic Vision », *Critical Inquiry*, n. 21, 1994, p. 228-266.
- GALTON, Francis, « Hereditary talent and character », *Macmillan's Magazine*, n. 12, 1865.
- GALTON, Francis, *Hereditary Genius : an inquiry into its laws and consequences*, New York, Macmillan, 1892. En ligne : <http://galton.org/books/hereditary-genius/text/pdf/galton-1869-genius-v3.pdf>
- GALTON, Francis, *Inquiries into human faculty and its development*, London, Macmillan and Co, 1883.
- GALTON, Francis, *Natural inheritance*, London, Macmillan, 1889.
- GANE, Nicholas, « When we have never been human, what is to be done ? », *Theory culture and society*, n. 23, 2006, p. 135-158.
- GARDIER, Stéphanie, « Le dopage du futur sera génétique », *Le Figaro*, 30 juillet 2013.
- GARIN, Eugenio, *Moyen-Âge et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1990
- GAUCHET, Marcel, *L'Avènement de la démocratie, tome 1, La Révolution moderne*, Paris, Gallimard 2007.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

- GAYON, Jean, « Le mot eugénisme est-il encore d'actualité ? », in Jean Gayon et Daniel Jacobi, *L'éternel retour de l'eugénisme*, Paris, PUF, 2006.
- GAYON, Jean, JACOBI, Daniel (dir.), *L'éternel retour de l'eugénisme*, Paris, PUF, 2006.
- GEHLEN, Arnold, *Man in the Age of Technology*, New York, Columbia University Press, 1980.
- GEHLEN, Arnold, *Essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2010.
- GÉNÉREUX, Jacques, *La Grande Régression*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.
- GIESEN, Klaus-Gerd, « Transhumanisme et génétique humaine », *L'observatoire de la génétique*, n° 16, mars-avril, 2004. En ligne : [http://www.omics-ethics.org/observatoire/cadrages/cadr2004/c\\_no16\\_04/ci\\_no16\\_04\\_01.html](http://www.omics-ethics.org/observatoire/cadrages/cadr2004/c_no16_04/ci_no16_04_01.html)
- GOFFETTE, Jérôme, *Naissance de l'anthropotechnique. De la médecine au modelage de l'humain*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2006.
- GOFFI, Jean-Yves, MISSA, Jean-Noël, « L'amélioration humaine », *Journal International de Bioéthique*, vol. 23, n. 3-4, 2011.
- GORDJIN, Bert et CHADWICK, Ruth, *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, 2008
- GRANGE, Juliette, « Introduction », in Auguste Comte, *Leçons de sociologie. Cours de philosophie positive, leçons 47 à 51*, Paris, GF-Flammarion, 1995.
- GRANGER, Gilles G., *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*, Paris, PUF, 1956.
- GRANGER, Gilles G., *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010 (1960).
- GRANGER, Gilles G., *Sciences et réalité*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- GREELY, Henry, « Towards responsible use of cognitive-enhancing drugs by the healthy », *Nature*, n. 456, 2008.
- GRINEVALD, Jacques, « Progrès et entropie, cinquante ans après », in Dominique Bourg et Besnier Jean-Michel (dir.), *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000.

- GROENEN, Marc, *Leroi-Gourhan, essence et contingence dans la destinée humaine*, Bruxelles, De Boeck, 1996.
- GRUMETT, David, « Transformation and the End of Enhancement : Insights Form Pierre Teilhard de Chardin, in *Transhumanism and transcendence*, Washington, Georgetown University Press, p. 37-50.
- GUCHET, Xavier, « Évolution technique et objectivité technique chez Leroi-Gourhan et Simondon », *Revue Appareil*, n. 2, 2008. En ligne : <http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php/docannexe/image/1127/index.php?id=580>.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude, *Le principe humanité*, Paris, Le Seuil, 2001.
- GUILLEBAUD Jean-Claude, *Les nouveaux pudibonds*, Paris, Édition les Arènes, 2011.
- GÜNTHER, Gotthard, *La conscience des machines : Une métaphysique de la cybernétique, suivi de Cognition et Volition*, 3<sup>ème</sup> édition revue et augmentée, Paris, L'Harmattan, 2008.
- GUSDORF, Georges, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967.
- HABER, Stéphane, *Critiques de l'anti-naturalisme : Études sur Foucault, Butler et Habermas*, Paris, PUF, 2005.
- HABERMAS, Jürgen, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002.
- HABLES GRAY, Chris, *Cyborg Citizen. Politics in the Posthuman Age*, Routledge, 2002.
- HALDANE, John B. S., *Daedalus or science and the future*, Londres, Kegan Paul Publ., 1924.
- HAMEL, Jacques, *Précis d'épistémologie de la sociologie*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- HAMEL, Jacques, « Woody Allen et l'objet de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2/2007, n. 123, p. 341-350.

- HAMEL, Jacques, « Dialogue avec Howard Becker : comment parler de la société ? », *SociologieS*, Grands résumés, Comment parler de la société ? Artistes, écrivains, chercheurs et représentations sociales, 20 décembre 2010. En ligne : <http://sociologies.revues.org/3265>
- HANLON, Michael, « Super Soldiers : The Quest for the Ultimate Human Killing Machine », *The Independant*, 17 novembre 2011.
- HANSELL, Gregory, GRASSIE, William, *H+/-: Transhumanism and its critics*, Metanexus Institute, 2011.
- HARAWAY, Donna, *Des singes, des cyborgs, des femmes. La réinvention de la nature*, Paris, Acte Sud, 2009 (1991).
- HARAWAY, Donna, *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan\_Meets\_Oncomouse: Feminism and Technoscience*, Routledge, 1997.
- HARAWAY, Donna, *The Haraway Reader*, Routledge, 2003.
- HARDT, Michael, NEGRI Antonio, *Empire*, Paris, Exils, 2000.
- HARDT, Michael, NEGRI Antonio, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, 10/18, 2008 (2004).
- HARRIS, John, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making People Better*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- HASSAN, Ihab, « Prometheus as Performer: Toward a Postmodern Culture ? », in Michel Benamou, Charles Caramello, *Performance in Postmodern Culture*, Madison, Wisconsin: Coda Press, 1977.
- HAWKINS, Mike, *Social darwinism in european and american thought, 1860-1945. Nature as model and nature as threat*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- HERSANT, Yves, « Introduction », in Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité humaine*, Paris, éditions de l'Éclat, 1993.

- HERVIEU, Sébastien, « Oscar Pistorius le proto-athlète », *Le Monde*, 5 août 2012.
- HILLEL, Marc, *Au nom de la race*, Paris, Fayard, 1975.
- HOLMES, Brian, « Perspectives », *Revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO ; Bureau international d'éducation, vol. XXIV, n. 3/4, 1994 (91/92), p. 553-575.
- HOQUET, Thierry, *Philosophie Cyborg*, Paris, Le Seuil, 2011.
- HÖRL, Erich, « The unadaptable fellow », *Tumultes*, 28-29, n° 1, 2007.
- HÖRL, Erich, « La destinée cybernétique de l'occident. McCulloch, Heidegger et la fin de la philosophie ». En ligne : <http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php?id=132>.
- HOTTOIS, Gilbert, « La “ fin de l'histoire ” excédée par la recherche technoscientifique. Note critique à propos de Fukuyama F. Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution », in Pascal Chabot et Gilbert Hottois (dir.), *Les philosophes et la technique*, Paris, Vrin, 2003.
- HOTTOIS, Gilbert, *Species technica*, Paris, Vrin, 2002.
- HUGUES, James, *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigning Human of the Future*, Westview, Cambridge, 2004.
- HUGUES, James, « Back to the future. Contemporary biopolitics in 1920s' British futurism », *Science & Society, EMBO reports*, 2008.
- HUGUES, James, DVORSKY George, « Postgenderism : Beyond the Gender Binary », 2008. En ligne : <http://ieet.org/archive/IEET-03-PostGender.pdf>
- HUIZINGA, Johan, *L'automne du Moyen-Âge*, Paris, Payot, 2002.
- HUNYADI, Mark, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Le Seuil, 2004.
- HUXLEY, Julian, *New Bottles for new wine*, Chatto & Windus, Londres, 1957.
- HUXLEY, Julian, *Evolutionary Humanism*, New York, Prometheus Book, 1992.

- JACQUES, Daniel, « Anthropotechnique et humanisme ». En ligne : [http://agora.qc.ca/colloque/gga.nsf/Conferences/Anthropotechnique\\_et\\_humanisme](http://agora.qc.ca/colloque/gga.nsf/Conferences/Anthropotechnique_et_humanisme).
- JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, De Boeck Université, Bruxelles, 2001 (1966).
- JONAS, Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 1999 (1979).
- JULIAN-REYNIER, BOURRET, in Jean Gayon et Daniel Jacobi, *L'éternel retour de l'eugénisme*, Paris, PUF, 2006.
- KANT, Emmanuel, *Principes de philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, 1947.
- KAPP, Ernst, *Principes d'une philosophie de la technique*, Paris, Vrin, 2007.
- KASS, Leon, « The End of Courtship », *The Public Interest*, hiver 1997. En ligne: [http://www.nationalaffairs.com/public\\_interest/detail/the-end-of-courtship](http://www.nationalaffairs.com/public_interest/detail/the-end-of-courtship)
- KASS, Leon, « The Wisdom of Repugnance », *New Republic* Vol. 216, Issue 22, 1997. En ligne : [http://www.catholiceducation.org/articles/medical\\_ethics/me0006.html](http://www.catholiceducation.org/articles/medical_ethics/me0006.html) ;
- KASS, Leon, *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, San Francisco, Encounter Books, 2002.
- KASS, Leon, « Ageless Bodies, Happy Souls : Biotechnology and the Pursuit of Perfection », *The New Atlantis*, 2003.
- KASS, Leon, « La science, la religion et la nature humaine », *Commentary*, avril 2007.
- KAUSHIK, Sunder Rajan, *Biocapital. The constitution of postgenomic life*, Duke University Press, 2006.
- KAY, Lily, *Who wrote the book of life*, California, Stanford University Press, 2000.
- KELLER, Evelyn Fox, *le rôle des métaphores*, Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond, 1999.
- KESSLER, Jean, « Préface à Misère de la philosophie », in Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002.

- KNORR-CETINA, Karin, « Au-delà des Lumières : l'essor d'une culture de la vie », *Biologie moderne et visions de l'humanité*, De Boeck, 2004, p. 31-45.
- KOSELLECK, Reinhart, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.
- KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 2003 (1957).
- KROPOTKINE, Pierre, *L'entraide, un facteur de l'évolution*, Paris, Aden Éditions, 2009 (1902).
- KURZWEIL, Ray, *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, Penguin Books, 1999.
- KURZWEIL, Ray, *Human Body version 2.0*, 2003. En ligne : <http://www.kurzweilai.net/human-body-version-20>
- LAFONTAINE, Céline, « La cybernétique matrice du posthumanisme », *Cités*, n 4, Paris, PUF, 2000,
- LAFONTAINE, Céline, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Le Seuil, 2004.
- LAFONTAINE, Céline, *La société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences*, Paris, Le Seuil, 2008.
- LAFONTAINE, Céline, *Le corps marché*, Paris, Le Seuil, 2014 (à paraître).
- LAGANDRÉ, Cédric, *La société intégrale*, Paris, Flammarion, 2009.
- LANE, David H., *The Phenomenon of Teilhard : Prophet for a New Age*, New York, 1996.
- LANKESTER, Ray, *Degeneration. A New Chapter in Darwinism*, Londres, Chapman, 1880
- LARRÈRE, Catherine, « Éthique et nanotechnologies : la question du perfectionnisme », in Bernadette Bensaude-Vincent (dir.), *Bionano-éthique. Perspectives critiques sur les bionanotechnologies*, Paris, Broché, Vuibert, 2008.
- LARRÈRE, Catherine et POMMIER, Éric, *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013.

- LASCH, Christopher, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Paris, Flammarion, 2006.
- LATOUR, Bruno, Woolgar Steven, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La découverte, 2005 (1988).
- LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 2005 (1991).
- LATOUR, Bruno, « La modernité est terminée », *Le Monde*, 28 août 1996.
- LATOUR, Bruno, « Un nouveau Nietzsche », *Le Monde des débats*, novembre 1999.
- LATOUR, Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer la science en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.
- LATOUR, Bruno, « Biopouvoir et vie publique », *Multitudes*, 2000/1 n° 1, p. 94-98.
- LATOUR, Bruno, *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris, La découverte, 2007 (2001).
- LATOUR, Bruno, *Sociologie de la traduction*, Presses de l'École des Mines, 2006.
- LATOUR, Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2007.
- LATOUR, Bruno, GAGLIARDI, Pascale, *Les atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007.
- LAVAL, Christian, *L'ambition sociologique*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2002.
- LAVAL, Christian, DARDOT, Pierre, EL MOUHOUB, Mouhoud, *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*, Paris, La Découverte, 2007.
- LAVAL, Christian et DARDOT, Philippe, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009.
- LAVAL, Christian, « Le progressisme de Marx et la politique athée. Quatre rapports possibles à Marx », *Revue du MAUSS* 2/2009, n. 34, p. 27-37.
- LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2000.

- LE DÉVÉDEC, Nicolas, « De l'humanisme au post-humanisme, les mutations de la perfectibilité humaine », *Revue du Mauss permanente*, décembre 2008. En ligne : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article444>
- LE DÉVÉDEC, Nicolas, GUISS, Fany, « L'humain augmenté, un enjeu social », *SociologieS*, « Premiers textes », octobre 2013.
- LECOURT, Dominique, *Humain, posthumain*, Paris, PUF, 2003.
- LECOURT, Dominique (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2004.
- LEE SILVER, *Remaking Eden: Cloning and beyond in a brave new world*, Harper Perennial, 1998.
- LEFEBVRE, Henri, *L'avènement du cybernanthrope*, Paris, 1967.
- LEFORT, Claude, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 2001.
- LEGROS, Robert, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Le Livre de Poche, 2006.
- LEROI-GOURHAN, André, *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1971 (1943).
- LEROI-GOURHAN, André, *Le Geste et la Parole, tome 1: Technique et Langage*, Paris, Albin Michel, 1964.
- LEROI-GOURHAN, André, *Le Geste et la Parole, tome 2: La Mémoire et les Rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- LIAO, Matthew, SANDBERG, Anders, ROACHE Rebecca, « Human Engineering and Climate Change », *Ethics, Policy & Environment*, 15:2, 2012, p. 206-221.
- LOTTERIE, Florence, « Les Lumières contre le Progrès ? La naissance de l'idée de perfectibilité, *Dix-huitième siècle*, n° 30, 1998.
- LOTTERIE, Florence, *Perfectibilité ou Progrès : un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 2006.

- LOVEJOY, Arthur, « Le prétendu primitivisme de Rousseau », in *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1948.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- MACHEREY, Pierre, *De Canguilhem à Foucault, la forces des normes*, Paris, La Fabrique, 2009.
- MACUR, Juliet, « Details on Doping Scheme Paint Armstrong as Leader », *The New York Times*, 10 octobre 2012.
- MAESTRUTTI, « Humain, transhumain, posthumain. Représentations du corps entre incomplétude et amélioration », *Journal International de Bioéthique*, vol. 23, n° 3-4, 2011.
- MAESTRUTTI, Marina, *Imaginaires des nanotechnologies. Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Paris, Vuibert, 2011.
- MALTHUS, Thomas R., *Essai sur le principe de population, tome 1 et 2*, Paris Flammarion, 1999 (1805).
- MAROUBY, Christian, *L'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Le Seuil, 2004.
- MARTIN Sylvie, *Le désenfancement du monde*, Montréal, Liber, 2011.
- MARTIN Xavier, *Régénérer l'espèce humaine. Utopie médicale et Lumières (1750-1850)*, Broché, Dominique Martin Morin, 2008.
- MARTUCELLI, Danilo, *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XXe siècle*, Paris, Gallimard, 1999.
- MARX Karl, *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002 (1847).
- MARX Karl, *Œuvres, Économie I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 1963.
- MARX Karl, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.
- MARZANO, Michela, « Vers l'indifférenciation sexuelle », *Études*, 2009/7, tome 411, p. 43
- MAZLISH, Bruce, *The Fourth Discontinuity. The Co-evolution of Humans and Machines*, Yale University Press, 1995.

- MCCULLOCH, M.S, « Une comparaison entre les machines à calculer et le cerveau », in, *Les Machines à calculer et la pensée humaine*, Paris, CNRS, 1953.
- MCKIBBEN, Bill, *Enough. Staying Human in an Engineered World*, New York, Henry Holt, 2003.
- MEEK, Ronald, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- MEHLMAN Maxwell, « Biomedical Enhancements Entering a New Era », *Issues in science and technology*, 2009. En ligne : <http://www.issues.org/25.3/mehlman.html>
- MEHLMAN, Maxwell, *The Price of Perfection. Individualism and Society in the Era of Biomedical Enhancement*, Baltimore, The John Hopkins Press, 2009.
- MEIKSINS WOOD, Ellen, *L'origine du capitalisme. Une étude approfondie*, Montréal, Lux Éditeur, 2009.
- MERCIER, Louis-Sébastien, *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, Paris, 1791.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Nature. Notes de cours*, Collège de France, cours de 1956-1960, Paris, Le Seuil, 1995.
- MICHAUD, Yves, *Humain, inhumain, trop humain. Réflexions sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à partir de l'œuvre de Peter Sloterdijk*, Paris, Climats, 2006 (2002).
- MICHÉA, Jean-Claude, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion, 2010.
- MIQUEL, Christian, MÉNARD, Guy, *Les ruses de la technique. Le symbolisme des techniques à travers l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.
- MISSA Jean-Noël, PERBAL Laurence, « *Enhancement* » : *Éthique et philosophie de la médecine d'amélioration*, Paris, Vrin, 2009.
- MISSA, Jean-Noël, NOUVEL Pascal, *Philosophie du dopage*, Paris, PUF, 2011.
- MORANGE, Michel, *Histoire de la biologie moléculaire*, Paris, La Découverte, 1994.

- MORE Max, « A letter to Mother Nature », août 1999, En ligne : <http://www.maxmore.com/mother.htm>
- MORE, Max, « Principes extropiens 3.0 », 2003. En ligne : <http://editions-hache.com/essais/more/more1.html>
- MORE Max, « The overman in the transhuman », *Journal of Evolution and Technology*, vol. 21, Issue 1, January 2010. En ligne : <http://jetpress.org/more.htm>
- MORGENTHALER, Jean-Louis, « Condorcet, Sieyès, Saint-Simon et Comte. Retour sur une anamorphose », *Socio-logos. Revue de l'association française de sociologie*, n. 2, 2007, mis en ligne le 17 juin 2007. En ligne : <http://socio-logos.revues.org/373>
- MOSSMAN, Keneth, TIROSH-SAMUELSON, Hava, *Building Better Humans ? Refocusing the Debate on Transhumanism*, Peter Lang GmbH, 2012.
- NATIONAL RESEARCH COUNCIL, *Assessing Biomedical technology: An inquiry into the nature of the problem*, Washington, National Academy of Science, 1975.
- NEGRI, Antonio, *Marx au-delà de Marx. Cahiers du travail sur les « Grundrisse »*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- NEGRI, Antonio, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, Paris, 2004.
- NEGRI, Toni, « Oui, pour en finir avec cette merde d'État-Nation », *Libération*, 13 mai 2005.
- NEGRI Toni, *Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle grammaire du politique*, Paris, Stock, 2006.
- NEWTON, Casey, « Ray Kurzweil joins Google as director of engineering », *CNET*, 14 décembre 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier, 1992 (1885).
- NOBLE, David, *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, New York, Penguin Books, 1999.
- NORA, Dominique, « Un nouveau pas vers l'immortalité ? », *Le Nouvel Observateur*, 8 juillet 2013.

- NOVICOW, Jacques, *Critique du darwinisme social*, Paris, F. Alcan, 1910.
- NOZICK, Robert, *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988.
- OREMUS, Will, « La Chine peut-elle vraiment sélectionner génétiquement ses génies ? », *Slate*, 15 mai 2013.
- OZOUF, Mona, *L'Homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989.
- PAPAIOANNOU, Kostas, *Marx et les marxistes*, Paris, Flammarion, 1972.
- PARENS, Erik (dir.), *Enhancing Human Traits, Ethical and Social Implications*, Georgetown University Press, 2000.
- PASSMORE, John, *The Perfectibility of Man*, Liberty Fund Inc., 2000.
- PEARCE, David, « The Hedonistic Imperative ». En ligne : <http://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm>
- PELLUCHON, Corine, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2009.
- PESTRE, Dominique, *Introduction aux sciences studies*, Paris, La Découverte, 2006.
- PIC DE LA MIRANDOLE, *Discours sur la dignité humaine*, Paris, éditions de l'Éclat, 1993 (1486).
- PICHOT, André, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Paris, Flammarion, 2000.
- PLATON, *Protagoras ou les sophistes. Gorgias ou sur la rhétorique*, Paris, Gallimard, 1980.
- POLANYI, Karl, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983.
- POLUNIN, Nicolas, GRINEVALD Jacques, « Vernadsky and Biospherical Ecology », *Environmental Conservation*, no 15(2), 1988, p. 117-122.
- PONS, Alain, « Introduction », in Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1988.
- POPPER, Karl R., *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956
- PORTMANN, Adolf, *La forme animale*, Paris, Payot, 1961 (1948).

- PRAT, Jean-Louis, *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte, 2012
- PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington, 2003.
- PUIG DE LA BELLACASAN, Maria, « Limitless Life and Devasted Living. A Review of Melinda Cooper », *Biosocieties*, 2009.
- QUEVAL, Isabelle, *S'accomplir ou se dépasser. Essai sur le sport contemporain*, Paris, Gallimard, 2004.
- QUEVAL, Isabelle, *Le corps aujourd'hui*, Paris, Folio, 2008.
- RABINOW, Paul, « L'artifice et les Lumières : de la sociobiologie à la biosocialité », *Politix*, 2/2010, n. 90, p. 21-46.
- RAMEZ, Naam, *More than Human. Embracing the Promise of Biological Enhancement* New York, Broadway Books, 2005.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- RENAN, Ernest, *L'avenir de la science*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995 (1848).
- RENAUT, Alain, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.
- RICOEUR, Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- RIFKIN, Jeremy, *Le siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, La Découverte, 1998.
- ROBESPIERRE, Maximilien, *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours*, Paris, La Fabrique éditions, 2000.
- ROBITAILLE, Antoine, « La posthumanité ou le piège des désirs sans fin », *Argument*, vol. 7, n° 1, Automne 2004 – Hiver 2005.
- ROBITAILLE, Antoine, *Le Nouvel Homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*, Montréal, Boréal, 2007.

ROBITAILLE, Michelle *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, 2008.

ROCCO, Mihail C., BAINBRIDGE William Sims (dir.), *Converging Technologies for Improving Human Performance*, Arlington (Virginie), National Science Foundation, juin 2002. En ligne : [http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC\\_report.pdf](http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC_report.pdf)

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert, *Les Sophistes*, Paris, PUF, 1985.

ROSAT, Jean-Jacques, *La peur du savoir*, Paris, 2009.

ROSE, Nikolas, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First-Century*, Princeton University Press, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, GF Flammarion, 1992 (1750).

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 1992 (1755).

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Gallimard, 1964 (1762).

ROUSSEL, Frédérique, LECHNER Marie, « Transhumanistes sans gêne », *Libération*, 18 juin 2011.

ROVIELLO, Anne-Marie, « La perte du monde dans la technique moderne selon Hannah Arendt », in Pascal Chabot & Gilbert Hottois (dir.), *Les philosophes et la technique*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2003.

SAHLINS, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976.

SAINT-AUGUSTIN, *La Cité de Dieu, tome 2, Livre XI à XVII*, Paris, Le Seuil, 2004.

SANDEL, Michael. J., *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard, Harvard University Press, 2007.

SÉRIS, Jean-pierre, *La technique*, Paris, PUF, 1994.

SIMON, Pierre-Jean, *Histoire de la sociologie*, Paris, PUF, 1997.

SIMON, Pierre-Jean, *Éloge de la sociologie ou la fécondité du néant*, Paris, PUF, 2001.

SIMONDON, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1969.

SLOTERDIJK, Peter, « Du centrisme mou au risque de penser », *Le Monde*, 18 octobre 1999.

SLOTERDIJK, Peter, *La domestication de l'être*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000.

SLOTERDIJK, Peter, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Paris, Mille et une Nuits, 2000.

SLOTERDIJK, Peter, *L'heure du crime, suivi du Temps de l'œuvre d'art*, Paris, Hachette Littératures, 2001.

SLOTERDIJK, Peter, *Tu dois changer ta vie*, Libella-Maren Sell Editions, 2011.

SMITH, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, tome 2, Guillaumin et Cie, Paris, 1859.

SPECTOR, Céline, « La multitude ou le peuple ? Réflexions sur une politique de la multiplicité », *Critique*, n° 645, nov. 2001.

SPENCER, Herbert, *Social Statics*, Londres, Chapman, 1851.

SPENCER, Herbert, *Principes de sociologie*, tome 1, Paris, F. Alcan, 1883.

SPENCER, Herbert, *L'individu contre l'État*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1885.

STAROBINSKI, Jean, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.

STEINHART, Eric, « Teilhard de Chardin and transhumanism », *Journal of Evolution and Technology*, n. 20, 2008, p. 1-22.

STIEGLER, Bernard, *La faute d'Épiméthée. La technique et le temps*, tome 1, Paris, Galilée, 1994.

STOA, SCIENCE AND TECHNOLOGY OPTIONS ASSESSMENT, *Human Enhancement*, Bruxelles, Parlement Européen, 2009. En ligne : <http://www.itas.fzk.de/deu/lit/2009/coua09a.pdf>

STOCK, Gregory, *Redesigning Humans : Our Inevitable Genetic Future*, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, 2002.

- SUFFRIN, Pierre Héber, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Paris, PUF, 1988.
- SUPIOT, Alain, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 2010.
- TAGUIEFF, Pierre-André, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, Paris, Albin Michel, 1996 (1965).
- THE ROYAL SOCIETY, *Human Enhancement and the Future of Work*, Londres, novembre 2012. En ligne : [http://royalsociety.org/uploadedFiles/Royal\\_Society\\_Content/policy/projects/human-enhancement/2012-11-06-Human-enhancement.pdf](http://royalsociety.org/uploadedFiles/Royal_Society_Content/policy/projects/human-enhancement/2012-11-06-Human-enhancement.pdf)
- THIOLAY, Boris, *Lebensborn. La fabrique des enfants parfaits. Enquête sur ces français nés dans les maternités SS*, Paris, Flammarion, 2012.
- THOMAS, Jean-Paul, *Les fondements de l'eugénisme*, Paris, PUF, 1995.
- TIMMERMANS, Benoît, « L'influence hégélienne sur la philosophie de la technique d'Ernst Kapp », in Pascal Chabot et Gilbert Hottois (dir.), *Les philosophes et la technique*, Paris, Vrin, 2003, p. 95-108.
- TINLAND, Franck, « État de nature et perfectibilité : l'effacement d'une origine », in Bertrand Binoche (dir.), *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.
- TIQQUN, « L'hypothèse cybernétique », Les Belles Lettres, 2001. En ligne : <http://bloom0101.org/tiqqun.html>
- TIROSH-SAMUELSON, Hava, "The prophets of transhumanism: England in the 1920s", in *Building better humans ? : Refocusing the debate on transhumanism*, Peter Lang GmbH, 2012.
- TODOROV, Tsvetan, *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, Paris, Le Livre de poche, 1999.
- TORT, Patrick, *Darwin et le darwinisme*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je », 2005.

- TORT, Patrick, *L'effet Darwin : Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Paris, Seuil, 2008.
- TSALA, Mbani, « Le clonage humain ou le terrorisme ontologique », *Ethique et santé*, Volume 3, Issue 4, Décembre 2006, p. 208–213.
- TURGOT, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, Discours prononcé en latin, dans les écoles de la Sorbonne, 1750.
- TURNER, Ronald Cole, *Transhumanism and transcendence*, Washington, Georgetown University Press, 2011.
- UEXKÜLL, Jacob von, *Monde animaux et monde humain*, Paris, Denoël, 1965 (1934).
- VADÉE, Michel, *Marx penseur du possible*, Paris, Klincksiek, 1992.
- VAN DAMME, Stéphane, « De la vie du laboratoire à la théorie du cyborg », *L'Homme*, 3/2008, n. 187-188, p. 393-412.
- VANDENBERGHE, Frederic, « Post-humanism, or the cultural logic of global neo-capitalism », *Société*, n. 24-25, hiver 2005.
- VANDENBERGHE, Frédéric, *Complexités du posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- VANDERMONDE, Charles Augustin, *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine*, Paris, 1756.
- VIGARELLO, Georges, *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen-Âge*, Paris, Le Seuil, 1999.
- VILLER, Marcel (dir.), *Dictionnaire de spiritualité mystique et ascétique*, Paris, Beauchesne, 1995 (1932).
- VOGEL, Lawrence, « Natural law Judaism ? : The genesis of bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass », *Hasting Center report*, vol. 36, n°3, Mai-Juin 2006.
- VOLTAIRE, « Lettre de Voltaire à M. Jean-Jacques Rousseau », in Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 1992.
- WAJCMAN, Judy, *TechnoFeminism*, Polity, 2004.

- WEBER, Max, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.
- WELSH, Jennifer, « The '2045 Initiative' Says Immortality Will Come Via Brain Computers And Hologram Bodies In 30 Years », *Business Insider*, 30 juillet 2012.
- WIENER, Norbert, « L'homme et la machine », *Cahiers de Royaumont*, Paris, Gauthier-Villars, 1965.
- WIENER, Norbert, *Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains*. Union Générale d'Éditions, 1018, 1962.
- WIESING, Urban, « The History of Medical Enhancement : From *Restitutio ad Integrum* to *Transformatio ad Optimum?* », in Bert Gordjin et Ruth Chadwick, *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, 2008.
- WINNER, Langdon, « Are humans obsolete ? », En ligne : <http://homepages.rpi.edu/~winner/AreHumansObsolete.html>
- WINSTON, Michael E. (dir.), *From perfectibility to perversion. Meliorism in eighteenth-century France*, Peter Lang Publishing, 2005.
- WOLFE, Carry, *What is posthumanism ?*, University of Minnesota Press, 2009.
- YOUNG, Simon, *Designer Evolution : A Transhumanist Manifesto*, New York, Prometheus Books, 2006.
- ZIZEK, Slavoj, « Pour sortir de la nasse », *Le Monde Diplomatique*, n° 680, novembre 2010.