

THESE DE DOCTORAT POUR L'OBTENTION DU GRADE DE

DOCTEUR EN SCIENCE POLITIQUE

UNIVERSITE DE RENNES 1

ECOLE DOCTORALE N° 599
Droit et Science Politique
Spécialité : *Science politique*

Par

Guillaume FAUVEL

La démocratie face à la condition posthumaine

La réponse transhumaniste à l'énigme de l'humanité des hommes

Thèse présentée et soutenue à Rennes, le 6 janvier 2022
Unité de recherche : IDPSP EA 14087

Rapporteurs avant soutenance :

Patrick Troude-Chastenot
Jean-Michel Besnier

Professeur à l'Université de Bordeaux
Professeur Émérite de l'Université Paris-Sorbonne

Composition du Jury :

Examineurs : Patrick Troude-Chastenot
Jean-Michel Besnier
Agnès Louis
Sébastien Caré

Professeur à l'Université de Bordeaux
Professeur Émérite de l'Université Paris-Sorbonne
Maître de conférences à l'Université du Littoral de la Côte d'Opale
Maître de conférences à l'Université de Rennes 1

Dir. de thèse : Frédéric Lambert

Professeur à l'Université de Rennes 1

« Et Zarathoustra parla ainsi au peuple :

[...]

La terre sera devenue plus exigüe et sur elle sautillera le dernier homme, qui amenuise tout. Sa race est indestructible comme celle du puceron ; le dernier homme vit le plus longtemps.

« Nous avons inventé le bonheur », disent les derniers hommes, et ils clignent de l'œil.

Ils ont abandonné les contrées où la vie était dure : car on a besoin de chaleur. On aime encore son voisin et on se frotte à lui : car on a besoin de chaleur.

Tomber malade et être méfiant passe chez eux pour un péché : on s'avance avec précaution. Bien fou qui trébuche encore sur les pierres ou sur les hommes !

Un peu de poison de-ci, de-là : cela procure des rêves agréables. Et beaucoup de poison en dernier lieu, pour mourir agréablement.

On travaille encore, car le travail est une distraction. Mais on a soin que la distraction ne fatigue pas.

On ne devient plus ni pauvre ni riche : c'est trop pénible. Qui voudrait encore gouverner ? Qui voudrait encore obéir ? C'est trop pénible.

Point de berger et un seul troupeau ! Chacun veut la même chose, tous sont égaux : quiconque est d'un autre sentiment va de son plein gré dans la maison des fous.

« Autrefois tout le monde était fou », disent les plus fins, et ils clignent de l'œil.

On est prudent et l'on sait tout ce qui est arrivé : de sorte que l'on n'en finit pas de se moquer. On se dispute encore, mais on se réconcilie bientôt – de peur de se gâter l'estomac.

On a son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit : mais on révère la santé.

« Nous avons inventé le bonheur », disent les derniers hommes, et ils clignent de l'œil. »

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*

Sommaire

Remerciements	9
Introduction générale	11
PREMIERE PARTIE	84
Le conditionnement posthumain au service de la rationalité néolibérale : <i>Augmenter l'homme pour mieux le gouverner</i>	
Chapitre 1 : Le transhumanisme, une orientation idéologique de la technique : la téléologie de « l'homme augmenté »	93
I.1.1 L'augmentation technologique des corps comme nouveau support de gouvernementalité : s'auto-discipliner dans l'investissement de son capital humain	98
I.1.2 Le transhumanisme ou l'illustration de l'impossible neutralité de la technique	112
I.1.3 L'idéologie du travail ou le processus d'adaptation permanente comme nouvelle source de plus-value	131
I.1.4 La propagande de « l'homme augmenté » dans l'État technicien	145
Chapitre 2 : Acteurs et pratiques du transhumanisme : l'avenir de l'Homme selon les technoprophètes	162
I.2.1 L'utopie-idéologique du posthumain : une fiction instituante au service de la « conformité volontaire » et de la « réadaptation » néolibérale	165
I.2.2 Acteurs et courants majeurs du transhumanisme : le foyer américain de la Silicon Valley	186
I.2.3 Les courants mineurs du transhumanisme : le paradoxe d'un technoprogessisme démocratique sans citoyen politique	205
Chapitre 3 : L'aliénation transhumaniste du monde ou la sotériologie du posthumain	221
I.3.1 Le processus transhumaniste de désublimation répressive : une participation à l'unidimensionnalité de la réalité	225
I.3.2 L'adaptation à la réalité de l'immonde : la liberté dans la survie biologique	239
I.3.3 La mesure technopoiétique du monde : le séjour de l'homme sans énigme	258
Transition	278

DEUXIEME PARTIE 287

La condition humaine au sein des sociétés oublieuses : un apprentissage du posthumain dans un monde acosmique

Chapitre 4 : Les posthumains, une espèce sans monde 293

- II.4.1 L'inexpérimentation du monde comme conséquence du capitalisme cognitif : corps biologique contre corps perceptif 298
- II.4.2 L'identité globale du posthumain contre la pluralité mondaine de l'humain 317
- II.4.3 L'idée transhumaniste d'humanité en l'homme : de l'identité posthumaine contre l'énigme de l'humain 335

Chapitre 5 : La double réduction biologique de l'homme dans l'idée transhumaniste d'humanité : l'animal humain destiné à une vie objective 354

- II.5.1 Le nouvel « humanisme » technoscientifique : une éducation à la posthumanité 357
- II.5.2 Le suicide posthumaniste de l'humain : l'élevage de l'*animal laborans* ou la « biologie de l'avenir » 368
- II.5.3 La domination de la vie objective : une exclusion de la subjectivité par la culture technoscientifique 385
- II.5.4 La barbarie transhumaniste : la nouvelle unité morale de l'humanité 406

Chapitre 6 : Les moyens de l'oubli : la disqualification généralisée de l'humain 418

- II.6.1 L'automatisation du travail ou la *software substitution* : vers une société d'employés 425
- II.6.2 La perte de l'artifice humain au profit de l'humain artificiel : la production de la *réalité-de-l'immonde* 457
- II.6.3 L'action comme manifestation du mouvement pour l'existence : le concept phénoménologique de monde commun 474
- II.6.4 L'épreuve de la désolation posthumaine 494

Transition 515

TROISIEME PARTIE : 519

La démocratie face à la réponse transhumaniste à l'énigme de l'humanité des hommes

Chapitre 7 : L'Idée démocratique d'humanité en l'homme : une expérience de la transcendance radicale 530

- III.7.1 La démocratie ou l'expérience phénoménologique de l'humanité en l'homme : une mutation de l'ordre symbolique 534
- III.7.2 Le caractère infigurable de l'Idée ou l'impossible réduction empirique du sens de l'humain 543
- III.7.3 L'expérience éthique de l'Idée d'humanité en l'homme : la défense de l'autonomie contre la figure hétéronomique du posthumain 557
- III.7.4 L'épreuve démocratique de la transcendance radicale 571

Chapitre 8 : Une pensée nouvelle de l'évènement démocratique : le mode d'être phénoménal de l'énigme	582
III.8.1 La complémentarité de l'utopie et de la politique contre la fin de l'histoire démocratique et la mythification du posthumain	589
III.8.2 Le déploiement du <i>dèmos</i> dans « la vie de l'Idée » : lutter contre l'imaginaire unitaire du posthumain	607
III.8.3 L'action politique comme venue des hommes à la conscience utopique : le refus d'une conversion à la « politique normale »	628
Chapitre 9 : L'horizon postdémocratique des sociétés oubliées : quand la survie devient le moteur de l'utopie	645
III.9.1 L'utopianisation de la démocratie et la démocratisation de l'utopie contre la clôture posthumaniste de l'existence	653
III.9.2 La disparition de la problématique du sens de l'humain dans la démocratie d'État : de l'agir politique au management économique	665
III.9.3 Le posthumain ou l'avènement de l'homme posthistorique	682
III.9.4 La clandestinité de la condition humaine au sein des sociétés oubliées	695
Conclusion	711
Bibliographie	737
Index	758

Remerciements

« Ce n'est pas tant l'aide de nos amis qui nous aide que notre confiance dans cette aide ».

Épique

Nombreuses sont les personnes qui m'ont accompagné durant les sept années que dura l'aventure du doctorat. Grâce à elles, la solitude du travail de thèse n'aura été qu'une réalité relative.

Je voudrais tout d'abord exprimer ma reconnaissance à mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Frédéric Lambert, pour m'avoir permis d'éprouver l'incroyable liberté de réflexion que propose le doctorat et qui en fait une expérience unique.

Qu'il soit ici remercié pour la confiance qu'une telle liberté fait naître et qu'il m'a accordée, tout comme sa disponibilité et sa bienveillance depuis maintenant dix ans et la direction de mon premier mémoire de recherche en Master 1 de science politique.

Je remercie également Messieurs les Professeurs Robert Legros et Gilles Labelle pour les conseils généreux qu'ils m'ont apportés ainsi que pour les questions auxquelles ils ont accepté d'accorder du temps à travers des réponses qui m'auront permis de préciser ma pensée et d'en améliorer la pertinence.

Merci également à mes étudiants. Ils auront su me rappeler les origines de ce travail de thèse qui résident dans la passion de l'enseignement, à des moments où la fatigue de la théorie se faisait sentir. Les retrouver en TD, enseigner et échanger avec eux m'aura permis de redonner du sens au travail solitaire et théorique du doctorant, tout en m'ouvrant de nouvelles perspectives de réflexion.

A mes ami(e)s, j'adresse un sincère merci ! Je tiens à ce qu'ils sachent combien ils ont compté pour moi dans tous les moments d'évasion et de joie qu'ils initièrent au travers de mémorables soirées au pays de Gayant, de discussions passionnées, de dialectiques d'un chat, de projets fous et de voyages culinaires. J'emprunte au conteur danois Hans Christian Anderson la citation suivante pour dire à Thibault, Anaïs, Paul, Nolwenn, Mathias, Géraldine, Arthur, Victoire, Marie, Luca, Quitterie, Kevin, et Julien que « la reconnaissance est la mémoire du cœur ».

A Eva, qui par son amour me fait croire chaque jour à l'impossible pour que chaque jour soit fait d'espoir, de lutte, de merveilleux et de l'amour qui les rend possible. Je lui dédie ces mots d'Hermann Hesse. Je ne doute pas qu'elle comprendra ainsi l'ampleur de ma gratitude, car sans son amour, cette thèse aussi aurait pu se briser mille fois : « Une nuit, il se trouvait au bord de la mer, sur un rocher élevé, et contemplait l'étoile, tout consumé d'amour pour elle. Et, dans cet instant de nostalgie extrême, il fit le saut et se précipita dans le vide au-devant de l'étoile. Mais, au moment de sauter, il pensa encore, en un éclair : c'est pourtant impossible ! Et il vint se briser sur le rivage. Il n'avait pas su ce qu'est aimer. »

Enfin, je souhaiterais témoigner à mes parents, Nathalie et Laurent, ma profonde reconnaissance pour m'avoir offert la possibilité de suivre librement le chemin qui est le mien et qui m'aura permis de trouver le domaine dans lequel je m'épanouis et me réalise pleinement. Au-delà de leur infaillible confiance, de leur soutien quotidien et de leur précieux amour, c'est l'héritage d'une éducation à la liberté, à l'altruisme et à la beauté qui a motivé et orienté ma réflexion sur le présent sujet. Je leur adresse ici un grand et sincère remerciement.

Introduction générale

« Qu'en est-il de notre communauté humaine ? Comment penser l'humanité de l'homme ? Comment saisir l'humain au terme d'un siècle au cours duquel la visée d'un accomplissement de l'homme s'est révélée quelque fois plus destructrice, plus *inhumaine*, que l'ignorance de l'idéal universaliste ?

[...]

Comment penser l'idée fragile et mortelle d'humanité, et comment veiller à la faire vivre, en un temps où les projets les plus généreux et les plus prometteurs, où les transformations qui faisaient naître l'espoir d'une émancipation enfin conquise, d'un bien-être pour tous enfin acquis, d'une civilisation enfin épanouie, ont conduit, par la force des armes ou par celle de la douceur, vers une profonde déshumanisation ? Réponse constamment suggérée, sans cesse retravaillée : en s'efforçant de maintenir ouverte la question de l'homme ¹».

Nombreux sont les projets qui aujourd'hui encore tentent de justifier une transformation « généreuse » et « prometteuse » de la condition humaine sur leur capacité paradoxale à résoudre une fois pour toute l'énigme de l'humanité des hommes² en imposant une réponse définitive à la question kantienne « Qu'est-ce que l'homme ? ».

Le transhumanisme fait partie de ces projets contemporains qui, en apparences, semble constituer un progrès significatif pour l'humanité à travers la possibilité technoscientifique d'une vie plus longue en bonne santé. Néanmoins, au-delà des apparences, si le transhumanisme entend faire advenir « la mort de la mort ³ » dans l'avènement d'un type particulier d'Hommes, c'est parce qu'à travers cet avènement se dessinerait la possibilité inédite d'un conditionnement efficace et économiquement productif de l'ensemble des hommes. Le modèle d'humanité que promeut et qui sous-tend les différentes visions transhumanistes doit avant tout servir d'instrument à la gouvernamentalité néolibérale. En cela le modèle de « l'homme augmenté » véhiculé par le transhumanisme se constitue sur la réduction de l'humain à ce qui dans sa condition est le plus « gouvernable », le plus docile, le plus plastique, le plus facile à diriger et à adapter aux exigences d'efficacité, de performativité et de productivité économique. Comme l'indique le philosophe Grégoire Chamayou, le terme de « gouvernamentalité » n'est pas nouveau et désigne dès sa mobilisation au cours du XIXe

¹ Robert Legros, « Penser notre humanité comme une énigme. Autour d'Une voix vient de l'autre rive d'Alain Finkielkraut » in *Esprit*, « Postures et impostures critiques », novembre 2001, p. 180, consultable à l'adresse suivante : <https://esprit.presse.fr/article/legros-robert/penser-notre-humanite-comme-une-énigme-autour-d-une-voix-vient-de-l-autre-rive-d-alain-finkielkraut-9121>

² Nous emploierons indifféremment, au cours de ce travail, les termes suivants hérités de la pensée de Robert Legros : « énigme de l'humanité *des* hommes » et « énigme de l'humanité *en* l'homme ».

³ Laurent Alexandre, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Éditions JC Lattès, Paris, 2011.

siècle « une disposition interne à l'objet qu'il s'agit de conduire, sa propension à se laisser diriger, la docilité ou la ductilité des gouvernés ⁴».

Le transhumanisme serait ainsi le produit du développement d'une certaine forme de néolibéralisme qui orienterait idéologiquement la technique afin d'en faire le support efficace à la création et au conditionnement d'une nouvelle subjectivité disposée à se laisser conduire selon les exigences et les besoins d'une société de marché. C'est cette hypothèse qu'entend explorer la présente thèse afin d'envisager les conséquences de l'évolution d'un néolibéralisme originellement pluriel sur la démocratie et la condition humaine qui lui est associée. Pluralité du néolibéralisme qui au travers de cette évolution principalement orchestrée par le développement technologique et la mutation du capitalisme tend à s'unifier par le dépassement de ses contradictions doctrinales et leur cristallisation en une pratique politique normative remettant possiblement en cause une conception libérale de la démocratie et donnant naissance à « un État politiquement autoritaire mais économiquement libéral et qui, pour ce qui est de la gestion des rapports sociaux, troquerait les anciens schémas d'assujettissement corporatiste pour des formes plus autonomes de gouvernance privée ⁵».

La démocratisation des sociétés ou la libération de l'énigme

La démocratisation des sociétés aristocratiques s'est faite, comme le remarque Robert Legros, à partir d'un bouleversement inédit dans l'expérience et la compréhension de l'humanité des hommes. L'homme ne ressentira plus son humanité à travers une expérience d'un au-delà de lui-même incarné par la transcendance divine ou naturelle. Il apprendra désormais à vivre sous ses propres lois. Autrement dit, la démocratisation des sociétés s'accompagne nécessairement d'une expérience de l'autonomie ; expérience à partir de laquelle se fondera un nouveau ressenti de l'humanité en l'homme, c'est-à-dire une nouvelle expérience sensible de la condition humaine.

Avant d'être définie par des procédures particulières que sont les élections, le vote, le suffrage universel etc., avant d'être instituée sous la forme d'un État de droit, d'institutions extérieures aux individus, la démocratie est avant tout et en premier lieu le résultat de la conscience d'un changement volontaire dans l'Idée de comprendre et de se représenter l'humanité des hommes

⁴ Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Éditions La Fabrique, Paris, 2018, p.8.

⁵ Ibidem, p. 217.

corrélativement à l'ouverture d'un espace public de manifestation de cette Idée ; soit la possibilité inédite pour les individus de « laisser entendre quelque chose de leur humanité » au sein d'un monde qui deviendra commun aux hommes égaux en humanité.

La démocratie correspondrait donc à une forme nouvelle de société, autrement dit une organisation inédite de la manière dont les hommes se *rapportent* à eux-mêmes, les uns aux autres et questionnent librement ce lien énigmatique. La démocratie serait dès lors « plus qu'une forme de gouvernement ; elle [serait] d'abord un mode de vie associé, d'expériences communes communiquées ⁶ ».

Cette Idée démocratique incarne précisément un nouveau *rapport* à l'énigme de l'humanité en l'homme ; un rapport qui n'est plus de l'ordre de la transcendance hétéronomique naturelle (comme à travers les lois de la Nature propres aux sociétés grecques) ou divine (à travers les lois de Dieu sous les sociétés aristocratiques), mais de la transcendance autonome radicale. Une Idée qui permet de concevoir le monde comme « magma de significations [...] caractérisé par une « indétermination » radicale grâce à laquelle de nouvelles déterminations peuvent émerger ⁷ ».

C'est précisément cette évolution dans la conception de l'énigme de l'humanité des hommes qui peut expliquer les transformations du rapport au pouvoir, au politique et à l'organisation des sociétés. Le verbe est ici fondamental puisqu'il permet aux hommes de « laisser entendre quelque chose ». Mais ce verbe est associé à l'action. Comme l'écrit Arendt, c'est « en agissant et en parlant [que] les hommes font voir qui ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques et font ainsi leur apparition dans le monde humain, alors que leurs identités physiques apparaissent, sans la moindre activité, dans l'unicité de la forme du corps et du son de la voix ⁸ ».

L'étymologie du mot « énigme » provient du grec ancien « *ainigma* » et signifie « ce qu'on laisse entendre ». Ainsi l'énigme de l'humanité des hommes correspond à « ce qu'on laisse entendre de notre humanité ». Dans le processus de démocratisation de société, cette énigme conjugue deux impératifs qui sont à l'origine de la constitution de cette « paradoxale *pluralité* d'êtres *uniques* ⁹ » telle qu'elle détermine la condition politique des individus :

⁶ John Dewey, *Démocratie et éducation* suivi de *Expérience et éducation*, Trad. Fr. et présentation par Gérard Deledalle, Éditions Armand Colin, Paris, 2018, p. 169.

⁷ Robert Legros, « Castoriadis et la question de l'autonomie » in Blaise Bachofen, Sion Elbas et Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Éditions du Sandre, Paris, 2008, p. 139.

⁸ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Trad. Fr. Georges Fradier, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1983, p. 236.

⁹ Ibidem, p. 232. Nous mettons en italique les termes « pluralité » et « uniques ».

- 1- Que l'on ait effectivement quelque chose à laisser entendre : ce qui renvoie à la *singularité* de chaque être.
- 2- Que ce quelque chose soit entendu par les autres et donc formulé auprès d'eux, en leur présence : ce qui illustre le besoin fondamental de la *pluralité*.

Le premier facteur nécessite que chaque être soit singulier, c'est-à-dire qu'il dispose de sa propre personnalité, de son for intérieur qui correspond, pour reprendre les mots de Paul Ricoeur à ce « forum de soi à soi » depuis lequel je questionne mon être, mon rapport aux autres et au monde. C'est depuis ce questionnement que chaque être se constitue en individu doué d'une personnalité et d'une singularité lui permettant d'avoir quelque chose d'unique à laisser entendre à travers *les expériences qu'il fait* de son humanité et de son monde. Ce qui correspond au principe de l'individuation : même si je vis parmi mes semblables, que j'appartiens comme eux à une même espèce « humaine », c'est bien Moi qui fais mes propres expériences, qui peux en dire quelque chose qui me singularisera et m'individualisera. Précisément parce que chacun peut questionner l'Idée toujours indéterminée d'humanité et qu'il peut exprimer librement ce questionnement. A l'inverse, si une vérité unique de l'Idée s'imposait, elle empêcherait toute forme de questionnement et conditionnerait tous les individus dans un mode particulier et indiscutable d'être humain. Pareil conditionnement rendre impossible le processus d'individuation. Il n'y aurait plus d'individu, c'est-à-dire plus de personnalité, ce qui marquerait la fin de toute intériorité comme cet endroit secret et intime d'où se déploie une liberté insondable, la plus difficile à supprimer. La désindividuation réduirait les êtres à des unités standardisées sans unicité, sans singularité.

Le second facteur renvoie au besoin de rencontrer l'Autre dans la réunion des actes et des mots pour que soit entendu ce qu'on souhaite en effet « laisser entendre de nous-mêmes ». Cette rencontre nécessite la formation d'un lieu où les hommes apparaissent en public pour rendre visible leurs singularités et ainsi donner un sens à leur vie qui n'est plus celui d'une vie vécue en soi et pour soi, dans une intériorité vide du sens de l'Autre, mais celui d'une existence vécue parmi les autres, sous leurs regards qui la reconnaissent comme *l'expérience que je suis*. Autrement dit, c'est parce les individus ont quelque chose à laisser entendre qu'ils vont associer à la parole l'action qui les conduit vers les autres et qui érige un « monde commun », puisque comme le remarque Arendt, « [...] partout où des hommes se rassemblent, que ce soit dans la sphère privée ou sociale ou publico-politique, un espace se crée qui les rassemble et qui simultanément les sépare [...]. Partout où des hommes se

rassemblent, un monde s'intercale entre eux, et c'est dans cet espace intermédiaire que se jouent toutes les affaires humaines ¹⁰». Les singularités sont ainsi dépendantes de la pluralité pour être visibles et exister véritablement, tout comme la constitution d'une pluralité d'êtres ne peut se faire qu'à condition que ces êtres soient suffisamment singuliers pour avoir quelque chose à laisser entendre d'eux-mêmes qui nécessite le besoin d'une rencontre et d'un espace de visibilité. Singularité et pluralité sont donc interdépendantes dans la manifestation de la condition politique des hommes. Cette interdépendance est préservée dans l'énigme de l'humanité des hommes. Si bien que si cette énigme est perdue, l'interdépendance est rompue et la possibilité de manifestation de la condition politique menacée.

Ce mouvement d'appropriation du dire de l'énigme par les hommes eux-mêmes est propre à la démocratisation des sociétés. La démocratie s'apparenterait ainsi à un mode d'être de l'énigme et plus précisément un mode d'être phénoménal : ce qui se montre à travers l'agir politique des hommes c'est le caractère idéal de l'humanité, c'est-à-dire l'indéterminé de l'Idée qui témoigne du défaut de sens de l'humain sur lequel s'institue un nouveau rapport des hommes à eux-mêmes, aux autres et au monde ; un rapport de liberté dans l'agir politique propre à ceux que Patočka qualifie « d'intrépides » puisque « la vie libre ne peut se déployer comme telle que dans cette explication avec le péril affronté sans crainte ; sa liberté est, dans son fond le plus propre, la liberté des intrépides. [...] Et c'est là, essentiellement, une vie que rien ne met à couvert ¹¹».

La démocratie accueille l'indéterminé de l'Idée d'humanité sans chercher à lui substituer un sens déterminé. Cela correspond à « l'Idée démocratique d'humanité en l'homme » qui envisage l'humanité depuis son essence énigmatique justifiant son défaut de sens à partir duquel les hommes n'en finissent pas d'avoir « quelque chose à laisser entendre » et d'agir politiquement sur le monde.

La démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme est donc ce qui met les êtres en mouvement pour l'existence. Comme l'écrit Étienne Tassin dans un rapprochement du sens du mouvement chez Patočka et de l'action chez Arendt, « le mouvement procède à une détermination de l'être par son *individuation* ; il procède à un dévoilement de l'être par sa *manifestation*. Ces deux aspects du mouvement définissent le principe de phénoménalisation qu'on retrouve, thématise en tant que tel, au sein de l'analyse arendtienne de l'action :

¹⁰ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit, p. 59.

¹¹ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Trad. Fr. Erika Abrams, Éditions Verdier, Paris, 1999, p. 74.

singularisation et révélation, révélation du *qui* et manifestation de l'espace d'apparaître propre à l'action ¹²».

Pour savoir *qui* je suis, je dois me questionner sur le sens de mon humanité avec les autres afin d'apparaître devant eux et affronter leurs propres questionnements qui les font apparaître à leur tour dans un mouvement pour l'existence. Il faut pour cela que l'énigme de l'humanité des hommes ne soit pas conditionnée dans son accès et puisse être questionnée par l'ensemble des hommes contre leur uniformisation sur un mode empirique d'être que pourrait induire une réponse définitive à l'énigme. Mais il faut également que chacun bénéficie de l'agir politique, que chacun révèle sa condition politique comme moyen de phénoménaliser son questionnement afin d'en faire le support d'une action pour le monde au sein duquel sa vie singulière apparaît sous la forme d'une existence authentique qui n'est pas cantonnée aux limites de la seule intériorité pas plus qu'elle n'est réduite à un modèle d'être unique et déterminé une fois pour toute.

Cette possibilité signifie que les individus remettent en cause toute forme de conditionnement, tout clôture de leur possibilité d'être dans la réalité d'un ordre établi qui présenterait comme indépassable et achevé le sens de l'humain ou qui renverrait la liberté dans le seul foyer de l'intériorité des êtres. Un ordre qui justifierait son pouvoir sur la coïncidence qu'il prétend avoir réalisée entre *les expériences que l'on fait* et *celle que nous sommes* au point d'affirmer que nous ne pouvons être ce que nous sommes qu'au sein de cet ordre et que la possibilité d'être la plus ultime se révèle dans les expériences qu'il nous propose de faire de notre humanité.

La démocratie offre la possibilité d'une libre donation du sens de l'humain. En tant que mode d'être phénoménal de l'énigme, elle induit donc une conception et une forme d'agir politique qui laisse à la fois indéterminée l'Idée d'humanité en l'homme et accessible son interprétation par la pluralité des êtres dans sa libre manifestation.

¹² Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Éditions Klincksieck, Paris, 2017, p. 318.

C'est pourquoi la démocratie fonde son essence sur le caractère agonistique des rapports qu'elle institue à travers la reconnaissance de la condition politique comme condition essentielle de tous les hommes, comme le fondement d'une éducation à la liberté¹³.

Le transhumanisme semble menacer cette énigme en lui apportant une réponse ultime et définitive en la figure du posthumain. A travers cette réponse, c'est la libre donation du sens de l'humain et l'Idée d'humanité en l'homme qui se perdent au profit de l'imposition d'un sens de l'homme inscrit dans une téléologie qui confond la représentation de l'Idée avec l'Idée elle-même. Aussi le transhumanisme menace-t-il une certaine compréhension de la démocratie telle que nous venons de l'identifier en supprimant possiblement la source à laquelle s'alimente la condition politique des individus.

Le transhumanisme participerait à une reconfiguration de l'ordre symbolique des sociétés contemporaines en brisant ce lien qui unit les individus aux générations passées et à venir, mais également celui qui se tisse dans les rapports présents des hommes entre eux et avec eux-mêmes. Pareille reconfiguration n'est cependant pas directement imputable au transhumanisme mais à une forme particulière de néolibéralisation des sociétés. Au sein de ce processus, le transhumanisme joue un rôle spécifique en tant que technologie politique visant à adapter les individus à un modèle de subjectivité unique, déterminé par la volonté normalisatrice du néolibéralisme.

Une typologie des néolibéralismes

Le projet social-historique dans lequel les sociétés contemporaines semblent aujourd'hui engagées serait marqué par la prédominance des logiques néolibérales qui orientent idéologiquement un certain développement technique en vue de façonner une subjectivité inédite.

Le néolibéralisme ne saurait néanmoins être compris comme un mouvement unitaire consacré par une homogénéité doctrinale. Comme en témoigne l'important travail « d'archéologie intellectuelle » réalisé par Serge Audier¹⁴, le néolibéralisme devrait se conjuguer au pluriel

¹³ « La démocratie est la conviction que, même si les besoins, les fins et les conséquences diffèrent d'une personne à l'autre, l'habitude de la coopération amicale – qui n'exclut pas la rivalité et la compétition comme on en retrouve dans le sport – est en soi un ajout inestimable à la vie. [...] Avoir une foi authentiquement démocratique en la paix, c'est croire possible de mener les controverses et les querelles comme des entreprises de coopération où chacune des parties apprend en donnant à l'autre l'occasion de s'exprimer, au lieu que l'une des parties l'emporte sur l'autre en la réprimant [...] », John Dewey, « La démocratie créatrice. La tâche qui nous attend », *Revue du MAUSS*, 2006/2 (n° 28), p. 254.

¹⁴ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Éditions Grasset, Paris, 2012.

tant les acteurs, les écoles et les doctrines qui l'ont initié sont divers et parfois même conflictuels. Ainsi devrait-on parler *des* néolibéralismes afin de rendre compte des différentes doctrines néolibérales. Différentes doctrines qui appréhendées ensemble permettent de révéler « trois dimensions complémentaires : le néo-libéralisme, ce serait d'abord une idéologie, ensuite un mode de gouvernance, et enfin un catalogue cohérent de préconisations économiques ¹⁵».

En réduisant la pluralité des néolibéralismes à un mouvement doctrinal unique, le risque serait de négliger la complémentarité de ces trois dimensions en se concentrant sur l'une d'entre elles au détriment des deux autres comme en témoignent notamment, et dans une certaine mesure, les analyses proposées par Michel Foucault ou Pierre Bourdieu.

Aussi paraît-il pertinent de proposer une succincte typologie des néolibéralismes afin de rendre compte des divergences qui caractérisent les différentes doctrines.

Succincte, cette typologie le sera tout d'abord parce que l'enjeu du présent travail n'est pas d'édifier une généalogie intellectuelle du néolibéralisme comme l'a minutieusement établie Serge Audier notamment, et ensuite parce qu'au-delà de ces divergences, nous chercherons à dégager un critère commun aux néolibéralismes à partir duquel envisager l'avènement du transhumanisme et sa participation à la reconfiguration des subjectivités.

Dans un article intitulé « La dérive des continents néolibéraux : essai de typologie dynamique », le politiste Sébastien Caré cartographie les différents courants du néolibéralisme en les répertoriant à travers « quatre chapelles néolibérales ¹⁶», chacune associée à une école particulière : l'école de Fribourg, l'école de Chicago, l'école de Vienne et l'école de Paris.

Ces quatre écoles se construisent autour de deux critères qui permettent à Caré de les distinguer : le premier serait d'ordre politique et disposerait « sur un continuum les libéraux les plus modérés, résolus à recourir à l'État pour mieux plier la réalité à leurs principes, et les penseurs plus radicaux, qui restent davantage fidèles aux dogmes du laissez-faire ». Le second, « d'ordre épistémologique [...], distingue les tendances positivistes souhaitant importer, dans les sciences économiques, les méthodes utilisées en sciences naturelles, et les pensées dualistes, hostiles au rationalisme scientiste ¹⁷».

¹⁵ Ibidem, p. 11.

¹⁶ Sébastien Caré, « La dérive des continents néolibéraux : essai de typologie dynamique », *Revue de philosophie économique*, 2016/1 (Vol. 17), p. 25.

¹⁷ Ibidem.

Ainsi l'école de Fribourg serait-elle le berceau du mouvement ordo-libéral qui envisage de dépasser le clivage entre d'un côté le dirigisme étatique conduisant aux expériences collectivistes ou de l'État-providence et de l'autre côté la simple théorie du laisser-faire qui refuse toute forme d'interventionnisme étatique. Représentée par des acteurs comme l'économiste Walter Eucken et les juristes Franz Böhm et Hans Grossmann-Doerth, cette école affirme la nécessité d'une intervention de l'État dans la définition d'un cadre juridique et légal au sein duquel les principes du libéralisme économique (notamment le principe de concurrence) pourraient être à la fois stimulés et protégés des dérives monopolistiques et de nationalisation.

A ces principaux fondateurs peuvent être associés l'économiste Wilhelm Röpke et le philosophe Alexander Rüstow qui ont une importante influence dans le développement de la doctrine ordo-libérale, notamment à travers la revue *ORDO* qui voit le jour en 1948.

L'ensemble de ces auteurs n'est donc pas hermétique à une certaine intervention étatique afin de façonner les conditions optimales de développement d'une société de marché. S'opposant au rationalisme scientifique qui conduirait à la détermination de lois auxquelles la société dans son ensemble devrait se plier et par lesquelles elle devrait être conduite dans une direction collectiviste, l'ordo-libéralisme refuse que l'intervention de l'État serve à autre chose qu'au déploiement d'une « saine » société de marché dont la santé passe par la dépolitisation de l'économie. Comme l'évoque Caré, pour les ordo-libéraux « le marché ne fonctionne correctement qu'à la condition qu'un État vigilant lui prodigue des soins réguliers ¹⁸ ». Cette conception peut ainsi justifier l'avènement d'un « État fort » capable de surmonter tous les obstacles qui empêcheraient la constitution d'une société de marché et de sanctionner les comportements « déviants » qui pourraient infecter le marché et y propager les maladies dont les mutations entraîneraient l'avènement d'un État social possiblement collectiviste. Chez des auteurs comme Röpke et Rüstow, la théorie libérale du laisser-faire est à elle-seule insuffisante pour protéger le marché car sans l'intervention de l'État, aucune barrière aux tentatives collectivistes et dirigistes venues des revendications sociales ne peut être dressée.

L'État est ainsi réduit à un rôle de « police de marché » pouvant user d'une certaine forme de violence si la vie du marché se trouve menacée :

¹⁸ Ibidem, p. 27.

« Avec la foi naïve et caractéristique du siècle des lumières, on prenait pour une plante naturelle ce qui n'était en réalité qu'un produit artificiel et combien fragile de la civilisation. On avait donc tendance à n'admettre aucune barrière à la liberté économique et à se complaire dans l'absolu et l'inconditionnel en se résignant, à contre cœur et tout en essayant de s'y soustraire, aux concessions que la réalité mal commode finissait par exiger. La nécessité de donner à l'économie du marché libre un cadre fixe n'était pas comprise. Ce cadre, formé par la morale, la politique et les institutions, devrait au moins consister en un minimum de correction commerciale, un État fort, une « police intelligente du marché », un droit commercial adéquat et conforme à l'organisation économique ; sinon une économie sans frein, dirigée par des groupes intéressés, risquerait de miner cette organisation et de détruire en même temps la société. »¹⁹

L'école de Chicago correspond au courant néoclassique auquel nous devons notamment la théorie de l'*homo oeconomicus* développée par les membres fondateurs de cette école, les économistes Frank Knight, Jacob Viner et Henry Simons, poursuivie et popularisée dans l'après-guerre par des auteurs comme Milton Friedman ou encore Gary Becker. Dans une société de marché, les individus sont perçus par les néoclassiques comme des acteurs économiques rationnels dont la seule finalité est la maximisation de leur utilité par la valorisation de leurs ressources à travers la connaissance et la recherche des informations leur permettant de faire les choix économiques les plus favorables à la satisfaction de leurs intérêts. L'*homo oeconomicus* serait ainsi capable de comprendre et d'obtenir un vaste ensemble de connaissances et d'informations sur le marché économique afin de diriger toujours utilement ses choix en vue de maximiser son bien-être. A partir de ce schéma de compréhension, les néoclassiques, et particulièrement Friedman et Becker, déterminent un comportement idéal-type qu'ils associent à tous les individus et à partir duquel il serait possible d'anticiper les choix des individus. Comme le souligne Caré, « l'*homo oeconomicus* opère ainsi comme un acteur unique, moyenne de tous les autres, qui consomme, produit, épargne et investit en maximisant rationnellement son utilité. En usant de ce paradigme [...], l'économiste néoclassique estime à sa portée l'ensemble des connaissances pertinentes pour identifier les préférences des agents économiques et ainsi anticiper leur comportement »²⁰.

La réduction de l'individu au seul schéma de l'*homo oeconomicus* impose une lecture de la société en termes purement économiques : les phénomènes sociaux peuvent ainsi être traduits statistiquement et rapportés à des calculs rationnels par lesquels il serait possible d'orienter les comportements et de guider les choix que les individus n'auraient peut-être pas naturellement

¹⁹ Wilhelm Röpke, *La crise de notre temps*, Éditions Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1962, p. 64.

²⁰ Sébastien Caré, « La dérive des continents néolibéraux : essai de typologie dynamique », *Op.cit*, p. 30.

effectués. Pour les néoclassiques, la psychologie des agents peut ainsi être modélisée afin de construire des modèles économiques toujours plus fiables et capables de favoriser une économie de marché efficace. L'économie comportementale vise en cela à étudier le comportement des individus devant les choix économiques qu'ils ont à faire afin de comprendre pourquoi dans une situation donnée les agents ont opéré un choix qui ne validait pas leur modèle prévisionnel, et ce dans le but d'adapter ce modèle, de le réviser pour y ajouter cette nouvelle variable et mieux anticiper et prévoir le choix des agents.

L'école néoclassique revendique ainsi un marché libre qui doit néanmoins avoir recours à l'État uniquement dans les domaines qu'il ne parvient pas à assumer. Autrement dit, si les individus sont libres de leurs choix rationnels dans une société de marché, ils ne doivent pas souffrir d'une intervention étatique qui sanctionnerait certaines actions et qui en valoriserait d'autres. Cela reviendrait à réduire considérablement la liberté même de l'agent économique. La dépolitisation de l'économie est essentielle afin de préserver la spontanéité des choix rationnels mais l'État doit tout de même veiller au maintien d'un marché qui n'est pas naturel et qui peut donc être amené à se construire dans une version artificielle néfaste à la liberté économique, notamment lorsqu'il résulte d'un trop fort interventionnisme étatique. Pour Friedman, « le rôle du gouvernement est de faire ce que le marché ne peut faire par lui-même, à savoir, déterminer et faire appliquer les règles du jeu ²¹ ». Et Friedman de préciser ce que le marché ne peut pas faire lui-même ainsi que le rôle convenable d'un État pour un néoclassique :

« Un État qui maintiendrait la loi et l'ordre, qui nous servirait de moyen pour modifier les droits de propriété et les autres règles du jeu économique, qui se prononcerait sur les disputes concernant l'interprétation de ces règles, qui veillerait à l'application des contrats, qui encouragerait la concurrence, qui nous fournirait un cadre monétaire, qui se préoccuperait de faire échec aux monopoles techniques et de triompher des effets de voisinage généralement regardés comme suffisamment importants pour justifier l'intervention gouvernementale, qui compléterait enfin le rôle de la charité privée et de la famille en protégeant l'irresponsable, qu'il s'agisse d'un fou ou d'un enfant -un tel État aurait, il en faut convenir, d'importantes fonctions à remplir. Le libéral conséquent n'est pas un anarchiste.

Il est cependant tout aussi vrai qu'un tel État aurait des fonctions nettement limitées et qu'il s'interdirait tout un ensemble d'activités [...]. »²²

²¹ Milton Friedman, *Capitalisme et liberté*, Trad. Fr. A.M. Charno, Éditions Leduc, Paris, 2010 (1962), p. 74.

²² Ibidem, p. 83-84.

Ainsi les néoclassiques partagent-ils avec les ordo-libéraux la nécessité d'une forme limitée d'intervention étatique afin de définir un cadre légal et constitutionnel pour la pérennité d'une société de marché et des agents, bien que l'école de Chicago soit moins encline à englober dans cette intervention la régulation convenable de l'économie et ne pense pas vraiment le rôle des institutions dans le conditionnement potentiel du comportement des agents économiques²³.

L'école de Vienne développe quant à elle une doctrine néolibérale qui se distingue nettement de l'ordo-libéralisme et plus encore des néoclassiques par la volonté de ses représentants de revenir à une forme authentique de laisser-faire.

L'école de Vienne ou plus largement « école autrichienne » est née sous l'impulsion de l'économiste Carl Menger dont les travaux furent étayés par ceux de Eugen von Böhm-Bawerk et Friedrich von Wieser. Dans les années 1970, la doctrine de cette école connut un renouveau aux États-Unis, notamment grâce au second souffle que lui insufflèrent des personnalités reconnues comme Ludwig von Mises et Friedrich Hayek.

L'école autrichienne semble s'opposer très frontalement aux théories néoclassiques, en particulier au rationalisme qui fonde le positivisme propre à la figure de l'*homo oeconomicus*. Dans une critique du rationalisme qui pourrait être adressée à la doctrine néoclassique, Hayek affirme que « le rationaliste qui souhaite soumettre toute chose à la raison humaine se trouve ainsi devant un dilemme véritable. L'emploi de la raison vise au contrôle et à la prévisibilité. Mais le processus qui permet d'ouvrir de nouveaux domaines à la raison repose sur la liberté et l'imprévisibilité de l'action humaine. Ceux qui exaltent les pouvoirs de la raison humaine ne voient d'ordinaire qu'un seul versant de cette interaction entre la pensée et l'action : celui où la raison est à la fois employée et modelée. Ils ne voient pas que, pour qu'un progrès prenne place, le processus social d'où émerge la croissance de la raison doit rester indépendant de celle-ci ²⁴».

²³ Pour les néoclassiques, le marché est davantage capable de s'auto-réguler (notamment par la rationalité des agents économiques, leur capacité à obtenir des informations et des connaissances complètes sur le marché qui fonctionne sur des bases positivistes), pour parvenir à un équilibre parfait de l'environnement économique : « en d'autres termes, le marché n'est pas plus naturel chez les néoclassiques que chez les ordo-libéraux ; il nécessite seulement beaucoup moins de soins », Sébastien Caré, « La dérive des continents néolibéraux : essai de typologie dynamique », Op.cit, p. 31.

²⁴ Friedrich Hayek, *La constitution de la liberté*, Trad. Fr. Raoul Audouin et Jacques Garello avec la collaboration de Guy Millière, Éditions Litec, Paris, 1993, p. 35.

Les tenants de l'école autrichienne, Hayek en tête, développe ainsi une perception catallactique du marché qui repose sur la prééminence d'un ordre spontané, loin de toute forme de libéralisme constructiviste ou d'une insertion des sciences positivistes dans l'économie de marché qui rendrait prévisibles, rationnels et scientifiques les choix des agents. Du côté de l'école autrichienne, la catallaxie refuse de faire du marché un espace où les connaissances pourraient être totalement révélées, connues et anticipées par leurs modélisations statistiques et mathématiques à travers une étude des comportements économiques rationnels des agents²⁵. Nous comprenons dès lors en quoi cette conception du marché s'oppose à celle des néoclassiques. Le clivage entre l'école de Chicago et celle de Vienne semble manifeste :

« Pour l'école autrichienne, « la connaissance et l'information sont *suggestives*, elles sont *dispersées* et elles changent constamment », ce qui nourrit une vision dynamique de la créativité entrepreneuriale supposant une « radicale distinction entre connaissance scientifique (objective) et suggestive (pratique) » ; en revanche, du côté des néo-classiques de Chicago, « on suppose une information totale (en termes sûrs et probabilistes) des fins et des moyens, qui soit objective et *constante* », et l'on ne distingue pas entre « connaissance pratique (entrepreneuriale) » et connaissance « scientifique »²⁶».

D'un côté (celui de l'école autrichienne) la créativité de l'entrepreneur est liée à l'absence de connaissance totale l'obligeant à toujours échanger ses informations avec les autres agents du marché dans des choix imprévisibles mais innovants. De l'autre côté (celui de l'école de Chicago), l'*homo oeconomicus* est celui qui dispose de toutes les informations et qui peut donc faire des choix rationnels incapables d'erreur et favorisant l'équilibre parfait du marché à travers la recherche de la maximisation de son utilité.

D'un côté l'entrepreneur créatif est toujours dynamique parce que les choix des autres agents économiques ne sont jamais anticipables et prévisibles. L'équilibre est en cela incertain. De l'autre côté, l'*homo oeconomicus* dont le comportement peut être orienté par la connaissance préalable des informations parviendrait à réaliser un équilibre statique.

²⁵ Hayek défend une théorie connective de l'esprit selon laquelle le cerveau humain serait particulièrement limité et ne pourrait connaître qu'un champ très limité de savoirs et d'informations. C'est parce que nous sommes ignorants que nous avons besoin d'une société libérale. Ce qui le conduit à justifier la liberté de deux manières : d'abord négativement, à travers une délimitation des capacités du cerveau humain devant conduire à borner les initiatives des acteurs de la société car il serait dangereux de leur donner des pouvoirs que leur cerveau limité ne pourrait assumer pleinement. Ensuite positivement, la liberté permettrait la communication des connaissances. Ainsi, si on laisse les individus libres sur le marché, ces derniers pourront bénéficier du peu de connaissances qu'ils ont individuellement en les échangeant avec les autres.

²⁶ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Op.cit, p. 476. En italique dans le texte.

Les néoclassiques auraient perverti l'individualisme méthodologique dans un modèle de connaissance purement macroéconomique applicable à tous les individus et qui ne tiendrait pas compte des phénomènes microéconomiques tels qu'ils ont lieu dans l'échange entre les différents agents économiques²⁷.

Dans son ouvrage *Droit, législation et liberté*, Hayek définit la catallaxie comme « l'ordre engendré par l'ajustement mutuel de nombreuses économies individuelles sur un marché.

Une catallaxie est ainsi l'espèce particulière d'ordre spontané produit par le marché à travers les actes de gens qui se conforment aux règles juridiques concernant la propriété, les dommages et les contrats²⁸».

La morale élargit la sphère des libertés individuelles en l'incluant dans un ordre qui permet les échanges entre les différentes économies individuelles (les différents choix égoïstes notamment) et qui reflète les règles juridiques auxquelles ces individualités acceptent de se conformer pour continuer à échanger spontanément :

« Nous ne possédons par conséquent pas d'échelle complète des valeurs. Bien plus, aucun esprit ne pourrait embrasser l'infinie variété des besoins divers d'individus divers qui se disputent les ressources disponibles et attachent une importance déterminée à chacune d'entre elles. Du point de vue de notre problème il est de peu d'importance que les fins auxquelles un individu s'attache embrassent seulement ses propres besoins individuels, ou qu'elles comprennent les besoins de ses semblables les plus proches ou même plus éloignés. Peu importe qu'il soit égoïste ou altruiste au sens ordinaire de ces termes. Le point important est qu'un homme ne peut embrasser plus qu'un terrain limité, ne peut connaître que l'urgence d'un nombre limité de besoins²⁹».

L'individualisme permet à chaque individu d'affirmer sa liberté de choix personnel et d'échanger ces choix au sein d'un ordre spontané.

²⁷ Pour les représentants de l'école autrichienne, et en particulier Hayek, l'individualisme nécessite la reconnaissance de la subjectivité : il faut que les individus se construisent intérieurement pour dégager leur singularité sans quoi l'individualisme n'aurait aucun sens et ne serait qu'une façon d'apparaître comme identique à tous les autres au sein d'une modélisation économique globale. Toute singularité prend part dans un monde social particulier, fait de ses symboles, de ses traditions, de sa culture qui conditionnent les subjectivités. Hayek reconnaît qu'il faut tout à la fois savoir respecter ces traditions mais également laisser la possibilité aux plus aventureux de s'y opposer afin de dégager des innovations et apporter des connaissances nouvelles sur le marché économique. Ces subjectivités ne sauraient être prévisionnées, anticipées et modélisables dans un modèle de rationalité applicable au niveau macroéconomique.

²⁸ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, Trad. Fr. Raoul Auduin, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2007, p. 532.

²⁹ Friedrich Hayek, *La route de la servitude*, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2010 (1944), p. 48.

Seul cet individualisme favorise la communication et l'échange de connaissances subjectives à l'origine de la concurrence³⁰.

L'école autrichienne se distingue donc de l'école de Chicago mais également de celle de Fribourg en ce que sa conception du marché ne nécessite pas l'intervention d'un État comme « police du marché » devant en prendre soin. Pour les Autrichiens, le marché n'est certes pas naturel. Il est le résultat d'une manière artificielle de construire et d'envisager les rapports interindividuels à travers leurs échanges spontanés d'informations. Pour autant, cette construction n'induit pas une action de l'État afin de guider les comportements vers la maximisation rationnelle de leur utilité ou la mise en place d'un cadre légal et institutionnel particulier.

L'artifice par lequel s'est construit le marché n'est pas porteur en lui-même d'une quelconque direction, d'une finalité originelle. Cet artifice, pour les Autrichiens, ne donne à voir que la spontanéité des échanges dans une économie qu'il n'est pas possible de modéliser et de prévoir en raison de l'incapacité des individus à en dégager des informations stables et parfaites.

Néanmoins, au sein de l'école autrichienne, ce rejet de l'intervention étatique déroule un spectre assez large allant d'un refus total de l'État chez les anarcho-capitalistes comme Murray Rothbard à la reconnaissance d'une certaine utilité de l'État chez Hayek notamment, lorsque la société de marché se trouve menacée par une forme « illimitée » de démocratie comme nous la définirons ultérieurement. L'État ne doit cependant pas intervenir dans l'économie au risque de fausser la spontanéité de l'ordre de marché en pervertissant la nature des signaux à partir desquels les individus font leurs choix d'investissements par exemple. Position qui semble commune à l'ensemble des néolibéralismes.

Pour résumer, « alors que les Autrichiens pensent que les conditions optimales sur le marché émergent spontanément des interactions individuelles, et donc sans l'intervention positive de

³⁰ En cela, remarque Gilles Dostaler, « Hayek ne dit rien d'autre que ce que disent tous les économistes libéraux. Il s'en distingue, toutefois, en présentant le marché comme une institution, un processus, plus précisément, un processus de découverte, et non pas un modèle abstrait comme chez Walras, Arrow ou Debreu. De la même manière, les prix ne sont pas la solution d'un système d'équations simultanées. On ne peut connaître et prévoir tous les prix, pour les raisons exposées plus haut. C'est ce qui amènera Hayek à renoncer finalement au concept d'équilibre. Les prix sont pour lui un mécanisme de transmission de l'information. Ils font partie d'un ordre spontané qui permet de solutionner le problème de la dispersion de l'information. Le prix est un signal qui indique à un individu, de manière abstraite et impersonnelle, ce qu'il doit faire, ce qu'il devra éventuellement corriger [...] », Gilles Dostaler, « Hayek et sa reconstruction du libéralisme » in *Cahiers de recherche sociologique* n°32, 1999, p. 128.

l'État, les néoclassiques jugent l'État capable, à la lumière de leur expertise, d'établir lui-même ces conditions ³¹».

L'école de Paris, dont Caré rappelle qu'elle est relativement peu organisée et disparate au niveau de sa doctrine, se construit autour de personnalités comme Louis Rougier³², Louis Baudin, Jacques Rueff, Daniel Villey, Maurice Allais ou encore Louis Marlio.

Le néolibéralisme de l'école de Paris tend à se rapprocher conceptuellement de l'ordolibéralisme dans sa prescription d'une intervention de l'État pour la santé du marché et des néoclassiques pour sa conception positiviste et parfois même scientifique (à l'image de Rueff) des lois du marché, dégageant un rationalisme économique susceptible d'être mathématiquement modélisé.

Ainsi Rougier parle-t-il de « libéralisme constructif », Marlio de « libéralisme social », Villey d'un « interventionnisme social et économique » et Allais d'un « planisme concurrentiel » qui propose de fusionner certaines caractéristiques du libéralisme et du socialisme³³.

Ces différents qualificatifs sont révélateurs d'un projet de rénovation du libéralisme qui n'entend pas rejeter le rôle instrumental de l'État ni celui d'une certaine forme de socialisme. En cela, l'école de Paris paraît éloignée de l'école Autrichienne notamment.

Rougier définissait son « libéralisme constructif » de la manière suivante :

« Ce que j'appelle *libéralisme constructif* n'est pas identifiable à la théorie manchestérienne du *laissez faire laissez passer*, car un tel libéralisme se détruit lui-même en aboutissant, par le seul jeu de la concurrence et de la sélection naturelle, à une économie de monopole correspondant à un régime ploutocratique. Le libéralisme constructif implique un ordre juridique positif tel que la possibilité de la libre concurrence soit toujours sauvegardée, c'est-à-dire un ordre juridique tel que la formation des trusts, des holdings, etc. devienne impossible, aussi bien du reste que serait impossible la tyrannie syndicale imposant des conditions de salaires et d'embauche contraires à l'équilibre du marché du travail. Il ne pourrait s'imposer qu'en tenant compte de la situation intérieure et extérieure, c'est-à-dire, d'une part, du fait que nous vivons sous un régime mixte de libéralisme, de protectionnisme, de dirigisme et d'étatisme partiel auquel on ne pourrait renoncer, du jour au

³¹ Sébastien Caré, « La dérive des continents néolibéraux : essai de typologie dynamique », Op.cit, p. 36.

³² Notons que le célèbre Colloque Lippmann sera surtout conduit sous l'impulsion de Louis Rougier qui développe alors sa volonté de rénover le libéralisme à travers ce qu'il qualifie de « libéralisme constructif » et qui semble s'opposer à la conception autrichienne du néolibéralisme. C'est notamment en cela que le Colloque Lippmann, contrairement à ce que l'on pourrait penser, n'a jamais été la réunion de doctrines similaires convergeant vers une seule et même conception du néolibéralisme afin de révéler au grand jour LE projet néolibéral. Ce Colloque, et nous y reviendrons, a davantage illustré la diversité des néolibéralismes dans une tentative d'échanges et de discussions, fructueux à certains égards et incompatibles à d'autres comme le traduit la possible typologie des néolibéralismes.

³³ Ibidem, p. 38.

lendemain, sans provoquer de véritables cataclysmes ; et, d'autre part, du fait que nous sommes entourés d'États autarciques, ce qui implique une série de conditions restrictives au régime de la porte ouverte et toute une politique ³⁴».

Cette définition rend compte du projet néolibéral soutenu par l'école de Paris et dans lequel nous retrouvons la possibilité d'une forte intervention de l'État dans le cadre cependant limité de ses fonctions de protection du marché contre la constitution de monopoles privés comme publics. Mais également la prise en considération de l'environnement intérieur du pays et notamment le fait qu'il serait absurde voire dangereux de croire que le marché puisse directement ou de manière abstraite se constituer spontanément en omettant l'ancrage culturel, social et politique dans lequel évoluent les individus. La charge est dirigée contre l'école Autrichienne et se fonde sur un positivisme qui entend mobiliser les sciences naturelles au sein des sciences économiques comme en atteste Serge Audier retranscrivant ici la pensée de Rougier : « La révolution mentale que cette nouvelle vision exige des hommes politiques correspond ainsi aux mutations mêmes de la physique contemporaine, où les savants doivent désormais raisonner en termes d'« Univers » ³⁵». Cette révolution mentale s'apparente de près à celle qu'entend conduire une autre figure importante du néolibéralisme, Walter Lippmann, qui entendait également adapter les individus, les esprits, les institutions aux besoins du nouvel univers capitaliste que dessinaient les diverses révolutions industrielles.

La révolution mentale au cœur du néolibéralisme de l'école de Paris « signifie qu'il faut préparer les conditions pour que les décideurs politiques n'agissent plus en vue du résultat momentané d'une « petite manœuvre ». Pour cela, il est impératif que la Constitution, les traditions, l'esprit public, la sélection des élites contribuent à préserver « l'indépendance des chefs du gouvernement à l'égard des entraînements aveugles de majorités passagères irresponsables qui ne représentent que par une fiction contestable les intérêts permanents d'une nation » ³⁶».

³⁴ Louis Rougier, *Les Mystiques économiques. Comment l'on passe des démocraties libérales aux États totalitaires*, Paris, Médicis, 1938, p. 34. Cité par Serge Audier in *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Op.cit, p. 104.

³⁵ Serge Audier in *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Op.cit, p. 103.

³⁶ Ibidem. Audier cite dans le passage entre guillemets, Louis Rougier, *Les Mystiques économiques. Comment l'on passe des démocraties libérales aux États totalitaires*, Op.cit, p. 78-79.

La dénonciation d'une démocratie de la majorité et d'une possible tyrannie de cette majorité héritée de Tocqueville ressort de manière évidente dans les écrits de Rougier. La démocratie ne peut être que libérale si elle veut offrir une société de marché garante d'une véritable liberté individuelle. Les représentants de l'école de Paris refusent la passivité du laisser-faire qui conduit aux dérives ploutocratiques à travers la constitution de monopoles par les plus forts selon un processus de sélection naturelle. Mais ils s'interdisent également de faire appel à l'État autrement que dans les conditions d'une démocratie libérale. Démocratie qui ne doit pas gangrener l'intervention étatique par des demandes sociales qui la ferait dériver d'un objectif de protection du marché vers celui d'une politisation de l'économie engendrant possiblement des sociétés collectivistes voire totalitaires. La démocratie doit être libérale et non « sociale ».

Cette méfiance à l'égard de la politisation de l'économie induite par une démocratie débridée et abandonnée aux revendications politiques de la majorité semble être un critère commun à l'ensemble des néolibéralismes, au-delà des divergences doctrinales.

Le néolibéralisme, comme l'illustre cette typologie édictée par Sébastien Caré, ne saurait être mobilisé de manière univoque comme un seul et même mouvement dont les sources et les objectifs seraient communs à une doctrine unique. Néanmoins, par-delà les critères politique et épistémologique, il semblerait possible d'identifier, comme nous le laisse présager le paragraphe précédent, un critère commun aux néolibéralismes et qui a subi une profonde évolution en raison des progrès technoscientifiques notamment.

Ce critère serait celui d'une prescription normative des comportements telle qu'elle initie l'édification d'une subjectivité proprement néolibérale censée être tout à la fois adaptée au nouvel environnement du marché que dessine le capitalisme cognitif et constituée dans son intégralité un support infini de capitalisation, offrant une nouvelle force de travail inépuisable. En s'appuyant sur les progrès technoscientifiques, il serait possible d'édifier une subjectivité inédite dont le caractère utopique s'illustrerait dans sa capacité à s'adapter à l'ordre du marché pour « y vivre mieux » tout en renforçant sa légitimité et en justifiant du bien-fondé de son indépassabilité (soit le propre de l'idéologie qui réside dans la préservation de l'ordre établi qu'elle décrit et qu'elle sert).

Le transhumanisme incarnerait aujourd'hui cette « utopie-idéologique » et deviendrait l'instrument efficace d'une technologie politique capable de conforter et de soutenir le conditionnement des individus sur le modèle de cette subjectivité néolibérale.

La volonté normalisatrice des néolibéralismes : un critère commun pour comprendre le rôle du transhumanisme en tant que nouvelle technologie politique

Quelle que soit l'école néolibérale dans laquelle nous nous situons, toutes auraient en commun la revendication d'une normalisation des comportements individuels en vue d'une sécurisation de l'ordre du marché, de l'épanouissement de la liberté économique et d'une rénovation du libéralisme historique. Ainsi, malgré la diversité des néolibéralismes, tous paraissent s'unifier autour d'une stratégie de rénovation du libéralisme, à différents degrés certes, mais qui procède de technologies politiques normalisatrices afin de définir le « bon » comportement de l'individu compris comme agent économique dont la liberté n'est possible qu'au sein d'une société de marché. Un comportement dès lors adapté à cette société de marché et participant activement à sa grandeur et à son maintien. La détermination de ce « bon » comportement permettrait d'identifier les « mauvais » comportements, ceux qui pourraient nuire à la sérénité de la société de marché pour mieux les rééduquer ou les réprimer si nécessaire. L'injonction normative des néolibéralismes s'identifie à une « rationalité politique » à partir de laquelle peut être envisagé l'avènement du transhumanisme en tant que technologie politique au service de cette rationalité.

Pareille normalisation impliquerait le déploiement de technologies politiques directement par les gouvernements étatiques. Non pas une normalisation de l'économie qui induirait sa politisation – ce que les néolibéraux, toute obédience confondue, refusent et perçoivent comme l'incarnation même de l'État-providence, du collectivisme et des dérives totalitaires –, mais une normalisation du politique par l'économie devant aboutir, *in fine*, à la construction d'un sujet type capable de répondre dans ses actions aux exigences d'une société de marché basée sur la concurrence, qu'il s'agisse d'un ordre spontané ou bien d'un ordre construit. Autrement dit, la puissance normalisatrice des néolibéralismes aboutirait à la construction d'une subjectivité néolibérale censée être adaptée et adaptable aux fluctuations du marché et à l'évolution de ses besoins comme l'ont notamment théorisée Pierre Dardot et Christian Laval³⁷.

Cette normalisation s'imposerait via des technologies politiques que l'on peut identifier à ce que l'économiste néolibéral Madsen Pirie évoque en termes de « micropolitiques » :

³⁷ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Édition La Découverte, Paris, 2010.

« [...] il doit exister une « micropolitique », qui sera à la politique ce que la microéconomie est à l'économie. [...] La macropolitique propose les solutions globales et drastiques que personne n'applique, et qui ratent quand d'aventure on les essaie quand même. Elles échouent parce qu'elles ne tiennent pas suffisamment compte de la réalité politique, celle des décisions prises par les individus et les groupes qui négocient leurs avantages sur le marché politique.

La micropolitique, à l'inverse, va conduire à formuler des programmes qui prennent en compte les conclusions de la théorie des choix publics, et s'en servir pour réorienter la conduite des personnes et des groupes concernés. Au lieu d'essayer d'agir à grande échelle contre les privilèges dont les groupes de pression bénéficient aux dépens de tous les autres, la micropolitique s'attachera à créer des politiques qui modifieront les choix que font les gens, en transformant les conditions de ces choix »³⁸.

Le recours à ces micropolitiques dans le but de normaliser les comportements et de dégager une subjectivité néolibérale constituerait un élément autour duquel les doctrines semblent s'harmoniser. Cette harmonisation serait le résultat d'un consensus sur la dangerosité d'une forme particulière de démocratie non libérale, conduite par l'expression politique de l'ensemble des individus et fondée sur la défense d'une certaine souveraineté populaire jugée pour beaucoup de néolibéraux comme un postulat fallacieux et/ou erroné. Dans une démocratie libérale, la réalisation d'une société libre c'est-à-dire une société de marché, sera aisée parce que cette forme de démocratie permettra la production efficace des micropolitiques censées créer la subjectivité adaptée à cette société et sa conception de la liberté. En revanche, dans des démocraties non libérales que Hayek qualifie de « démocraties illimitées », la société de marché serait difficile à réaliser si ce n'est impossible à mettre en œuvre en raison de la consécration d'un peuple dont la souveraineté politique entraînerait une direction néfaste de l'État obligé de politiser l'économie afin d'élaborer une justice sociale et la réparation des inégalités sociales.

Dans ces démocraties, le projet normatif du néolibéralisme se trouverait contrecarré par les revendications politiques des individus à vivre en dehors de la norme néolibérale propre à la société de marché. Ainsi faudrait-il durcir les micropolitiques, quitte à s'affranchir d'un gouvernement démocratique au profit d'un gouvernement autoritaire à même d'imposer la normalisation et l'adaptation des modes d'existence au modèle de marché.

³⁸ Madsen Pirie, *La Micropolitique. Comment faire une politique qui gagne*, p. 175-176, texte en ligne, <http://ac.matra.free.fr/FB/micropolitique.pdf>. Madsen Pirie, *Micropolitics*, Wildwood House, Aldershot, 1988.

Comme le souligne à ce titre Grégoire Chamayou, « on a pu présenter le néolibéralisme comme étant l'expression d'une « phobie d'État ». En réalité, il s'accommode très bien du pouvoir d'État, y compris sous des formes autoritaires, tant que cet État demeure libéral au plan économique ³⁹».

Il ne s'agit plus, en pensant le critère normatif du néolibéralisme, de comprendre en quoi certaines doctrines défendent l'intervention de l'État ou au contraire la refusent, mais de chercher à savoir en quoi le but de l'État n'est pas tant d'intervenir dans l'économie que sur les individus afin d'en faire de « bons agents économiques » capables de s'adapter aux évolutions des besoins du marché et dans cette adaptation, se constituer en forces productives et en supports de capitalisation.

Afin d'illustrer cette observation, nous pouvons évoquer ce qui, dans les discours des différents acteurs du néolibéralisme, fait possiblement référence à cet objectif de normalisation.

Nous verrons que les micropolitiques peuvent être diverses mais qu'elles traduisent toutes le besoin, premièrement de construire un environnement sécurisé pour permettre le bon déploiement du marché et, deuxièmement, de façonner les subjectivités afin d'assurer leur adaptation productive à la société de marché par la mise en concurrence de leur efficacité. Ces micropolitiques normatives peuvent, en dernier ressort, se montrer radicales et possiblement autoritaires afin de préserver l'environnement de marché des subjectivités rebelles et subversives qu'il faudra sanctionner à défaut d'être parvenu à les éduquer.

Ludwig von Mises définit ainsi l'État comme un appareil social de contrainte et de coercition qui « n'interfère pas avec le marché et avec les activités des citoyens dirigées par le marché.

Il utilise son pouvoir de frapper les gens pour les amener à la soumission uniquement afin d'empêcher des actions destructrices pour la préservation et le bon fonctionnement de l'économie de marché ⁴⁰».

La conception du rôle de l'État chez le représentant de l'école autrichienne est sans concession : pour protéger le marché, l'appareil étatique peut user de son monopole de la violence physique afin de soumettre les individus aux lois qui régissent une économie saine. Tant que les actions et les choix des citoyens sont guidés par les logiques du marché et se font à son avantage, l'État ne sera pas obligé d'user de sa force coercitive.

³⁹ Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Op.cit, p. 266.

⁴⁰ Ludwig von Mises, *Human Action : A Treatise on Economics*, Auburn, Mises Institute, 1998 [1949], p. 258. Cité par Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval et Pierre Sauvêtre in *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit, p. 96.

Il se contentera de mettre en place les micropolitiques qui assurent l'adaptation constante des subjectivités à la rationalité et aux exigences du marché.

Cette conception de l'État comme instrument de normalisation, de soumission et de gardien armé du marché se trouve formulée de la manière suivante chez les représentants de l'école de Paris à travers leur volonté de « rénover le libéralisme », en particulier chez Rougier :

« Qui veut revenir au libéralisme devra rendre aux gouvernements une autorité suffisante pour résister à la poussée des intérêts privés syndiqués, et on ne leur rendra cette autorité par des réformes constitutionnelles que dans la mesure où l'on aura redressé l'esprit public en dénonçant les méfaits de l'interventionnisme, du dirigisme et du planisme, qui ne sont trop souvent que l'art de dérégler systématiquement l'équilibre économique au détriment de la grande masse des citoyens-consommateurs pour le bénéfice très momentané d'un petit nombre de privilégiés, comme on le voit surabondamment par l'expérience russe »⁴¹.

Le pronom impersonnel « on » employé par Rougier semble renvoyer à une minorité d'experts capable de conseiller l'élite gouvernementale dans sa tâche de « redressement » ou de « rééducation » de l'esprit public en vue de le conditionner sur les bases des exigences économiques en lui faisant renoncer à l'expression politique de sa souveraineté par laquelle il lui est possible d'infléchir l'action de l'État et le droit en vue d'une amélioration des conditions d'existence. Ce qui conduirait à une intervention de l'État sur le marché en vue de politiser l'économie afin de pratiquer une justice sociale qui puisse répondre au désir d'amélioration des conditions de vie par la réduction des inégalités sociales et la protection des acquis sociaux. Il ressort également de ce passage la phobie des « masses » présente de manière générale dans l'ensemble des courants néolibéraux. Une démophobie devant justifier une démocratie uniquement libérale sous le contrôle d'une élite qui parviendra à « neutraliser » le poison d'une politique illimitée du peuple. Pour servir la liberté de marché, la démocratie doit être limitée au cadre étatique et son expression politique revenir aux plus compétents afin de préserver l'ordre économique par la normalisation des individus et la répression des plus réfractaires.

Le peuple se trouve toujours réduit à la « masse » chez Rougier et un grand nombre de néolibéraux. Pareille réduction vise à justifier le caractère imprévisible des actions du peuple,

⁴¹ Louis Rougier, *La mystique démocratie. Ses origines, ses illusions*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque de philosophie politique », 1929, p. 10. Cité par Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval et Pierre Sauvêtre in *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit, p. 96

son ignorance de la « vraie liberté » et sa promptitude à renier tout forme d'ordre possiblement libérateur au motif que les dirigeants incarneraient toujours l'oppression et la domination dont le maintien leur assurerait le pouvoir. De la constante massification du peuple résulte le besoin d'une autorité compétente pour canaliser et diriger ses actions en vue de la réalisation de la seule véritable liberté, celle d'une vie au sein de l'ordre du marché. Réalisation qui nécessite l'éducation du peuple aux lois du marché. Ainsi l'État doit-il avoir « le droit d'intervenir économiquement, quitte à renoncer au maximum de rendement, en vue de garantir la sécurité nationale, la stabilité sociale, une plus grande justice distributive, certains styles de vie consacrés par la tradition et le génie national et liés au maintien de tel mode de production ⁴²».

Du côté de l'école de Fribourg et des ordo-libéraux, Wilhelm Röpke fait quant à lui le constat d'un « effritement moral et spirituel » des sociétés capitalistes occidentales conduisant aux crises que connaît la démocratie et à l'avènement de régimes politiques collectivistes. Le libéralisme historique n'aurait pas su trouver les moyens d'éviter pareil effritement. Il faut donc le rénover pour lutter contre les dérives démocratiques issues du vieux modèle libéral et celles du collectivisme. Il y aurait en effet un noyau dur du libéralisme à partir duquel cette rénovation serait envisageable et que Röpke qualifie de « tiers chemin », soit « ce nouveau programme » qui consiste à « surmonter l'alternative stérile entre le laisser-faire et le collectivisme ».

Pour Röpke, il ne fait aucun doute que ces crises et ces dérives collectivistes sont occasionnées par l'ère libérale⁴³. Le ver est dans le fruit et il faut réussir à l'en faire sortir sans pour autant abandonner le fruit, c'est-à-dire « sans toutefois toucher à la structure intérieure du système de la concurrence de l'économie de marché, ni au fonctionnement de notre système économique ⁴⁴». Le programme que révèle ce « tiers chemin » conduit à affirmer la nécessité d'une concurrence comme pilier de toute économie de marché saine contre les formations monopolistiques. Néanmoins, comme le précise Röpke, si la concurrence doit être affirmée comme la base et le guide de toute économie de marché, elle ne peut à elle seule déterminer le cadre moral et social qui assurera la pérennité du marché et l'économisation du

⁴² Louis Rougier, *La Défaite des vainqueurs*, Paris-Bruxelles, La Diffusion du livre, 1947, p. 208. Cité par Serge Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Op.cit, p. 169.

⁴³ « Incontestablement, cette artério-sclérose progressive, qui doit nécessairement finir dans l'apoplexie du collectivisme, s'est développée dans l'ère d'un ordre mondial appelé libéral à tort ou à raison », Wilhelm Röpke, *La crise de notre temps*, Op.cit, p. 197.

⁴⁴ Ibidem.

politique. Le recours à un « État fort » doit être envisagé afin que la concurrence ne désagrège pas le social, ne conduise pas à des instabilités politiques et d'éventuels mouvements de révolte qui initieraient une dérive collectiviste ou totalitaire :

« Si la concurrence ne doit pas agir comme un explosif social ni dégénérer en même temps, elle présuppose un encadrement d'autant plus fort, en dehors de l'économie, un cadre politique et moral d'autant plus solide : un État fort, trônant bien au-dessus des groupes affamés d'intérêts, une moralité économique très haute, une communauté non désagrégée d'hommes prêts à la coopération, naturellement enracinés et socialement intégrés ⁴⁵».

C'est sur ce « tiers chemin » dessiné par Röpke que doivent marcher les individus pour lutter contre le collectivisme. Seul ce « tiers chemin » peut conduire à une société d'hommes libres, une société de marché. Pareil chemin balisé par la concurrence nécessite cependant une discipline à la fois morale et sociale qui implique de « préparer » les hommes en les « enracinant » dans une communauté de marché devant être perçue comme naturelle, avec son ordre social basé sur la compétition et la concurrence :

« Notre système économique et tout ce que nous défendons avec lui contre le collectivisme ne peut être maintenu à la longue que par le système basé sur la concurrence, seul capable d'assurer la discipline, l'effort, la propreté morale, l'harmonie, l'équilibre et une relation équitable entre le service rendu et le servi dû »⁴⁶.

L'« État fort » veille à cette discipline par l'éducation adéquate des individus : il maintient une « propreté morale » en sanctionnant tout comportement impropre à cette moralité qui pourrait l'infecter, il veille à l'harmonie en anticipant et en réprimant toute expression politique de la masse et de sa possible résistance au modèle d'économie morale et enfin il lutte contre la formation des monopoles qui rendraient injustifiable la propriété.

Pour ce faire, l'État peut être amené à intervenir conformément aux exigences de l'économie de marché. Ce que Röpke qualifie d'« interventions conformistes ».

Ces interventions visent ultimement une « intervention d'adaptation » qui « au lieu de s'opposer à un nouvel équilibre par des subventions, comme le fait l'interventionnisme conservatoire, [voudra] activer et faciliter cet équilibre, pour éviter les pertes et les injustices ou, du moins, les diminuer.

⁴⁵ Ibidem, p. 202-203.

⁴⁶ Ibidem, p. 204.

Le but final est le même, mais on y parviendra maintenant avec la collaboration de tous ceux qui n'ont pas été atteints, c'est-à-dire avec *la bonne volonté de tous*, tendus vers un nouvel équilibre et sans amertume pour l'ancien état de choses et les forces contraires à cet équilibre ⁴⁷».

Cet interventionnisme conformiste et adaptatif nécessite la force et l'autorité de l'État à condition que celui-ci s'inféode à l'économie de marché et ne concentre cette force et cette autorité que sur les domaines extra-économiques afin d'imposer à tous les individus le respect des règles du marché et de sanctionner à la fois les non-joueurs et les éventuels tricheurs :

« Un État qui sache délimiter très strictement les domaines dont il s'occupe et qui, à l'intérieur de ces domaines, sache imposer son autorité de toute sa force, mais éviter en dehors d'eux toute intervention – un arbitre robuste donc, dont la tâche n'est pas de participer au jeu ni de prescrire aux joueurs toutes les phases du jeu et tous les mouvements, mais qui, en toute impartialité et incorruptibilité, s'assure que les joueurs respectent les règles et la loyauté sportive »⁴⁸.

A la tête de cet État, Röpke envisage une élite d'individus déjà conditionnés au jeu du marché économique et ayant parfaitement intégrés le respect des règles. Une élite qui constituera une véritable « troupe partant en guerre pour imposer notre programme d'action » en gagnant la bataille des idées et en réussissant, grâce aux instruments coercitifs de « l'État fort », à ses technologies politiques et à sa gouvernementalité, à adapter jusqu'aux comportements humains pour les rendre aptes, conformes et dociles au jeu du marché et à ses règles. Car « l'homme est un être à facettes multiples – ni ange ni bête – et tout dépend comment nous savons le prendre pour obtenir le meilleur ou le pire, et quelles conditions nous lui appliquons, celles qui vont le rendre hargneux comme un chien enchaîné, ou aimable et sociable ⁴⁹».

A la manière de Rougier, Röpke mobilise un « nous » très indéterminé qui renvoie probablement à l'élite d'hommes « aimables et sociables » capables de déterminer les conditions qui permettront, via à un usage intelligent de « l'État fort », de convertir tous les individus à cette amabilité et cette sociabilité comprises comme les prérequis à une insertion docile et efficace dans le jeu du marché économique. L'objectif sera d'éviter toutes les conditions sociales et politiques qui conduiraient à motiver le caractère « hargneux » des individus tel qu'il s'exprime au sein des démocraties de « masses », lorsque la situation

⁴⁷ Ibidem, p. 210-211.

⁴⁸ Ibidem, p. 217- 218.

⁴⁹ Ibidem, p. 219-220.

économique se trouve mal contrôlée jusqu'à occasionner la possibilité d'une revendication de la souveraineté populaire à la base d'actions politiques du peuple. A l'inverse du libéralisme historique qui ne réclamait de l'État qu'une conduite passive favorable au laisser-faire, le néolibéralisme de Röpke et des ordo-libéraux réclame quant à lui un rôle particulièrement actif de l'État dans des domaines précis qui préserveront le libre marché et la concurrence. Soit la mise en place d'un gouvernement qui, « par sa législation, son administration, sa jurisprudence, sa politique financière et sa direction morale et spirituelle, travaille en faveur du maintien de la liberté du marché et de la concurrence, en créant le cadre institutionnel et juridique, en déterminant les règles de la lutte économique et en surveillant leur application avec une sévérité tout impartiale, mais impitoyable. [...] Laissez faire, certes, mais seulement à l'intérieur de ce cadre déterminé par une police du marché continue et intelligente ⁵⁰».

Le rôle de l'État est donc d'imposer une économisation du politique et du social qui vise l'éducation morale et spirituelle des individus au jeu et aux règles du marché à l'intérieur duquel la liberté doit être totale. Les seules revendications et les seules finalités que peuvent vouloir désirer les individus sont celles qui leur permettront d'améliorer leur compétitivité, leur créativité et la gestion entrepreneuriale de leur existence. La « police du marché », par la réglementation juridique et institutionnelle qu'elle établit et sur laquelle elle veille doit permettre de récompenser les « bons agents économiques » et de sanctionner les « mauvais ». Comme l'affirme un autre représentant de l'ordo-libéralisme, Alexander Rüstow, « dès le départ, nous assignons à l'État fort et indépendant la tâche fondamentale de la police du marché pour sécuriser la liberté économique et la concurrence totale ⁵¹».

L'école de Chicago, à travers son paradigme de l'*homo oeconomicus*, élabore également une subjectivité de l'agent économique. Comme le rapporte Michel Foucault à propos de la pensée de Gary Becker, l'un des représentants du renouveau d'après-guerre de l'école de Chicago :

⁵⁰ Ibidem, p. 261.

⁵¹ Alexander Rüstow, « Vom Sinn der Wirtschaftsfreiheit », *Blätter der Freiheit*, vol. 6, n°6, juin 1954, p. 217-222, cité dans Werner Bonefeld, *The Strong State and the Free Economy*, Londres, Roman and Littlefield, 2017, p. 3. Cité par Pierre Dardot, Haug Guéguen, Christian Laval et Pierre Sauvêtre in *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit, p. 74.

« Becker dit : l'analyse économique, au fond, peut parfaitement trouver ses points d'ancrage et son efficacité si seulement la conduite d'un individu répond à cette clause, que la réaction de cette conduite ne sera pas aléatoire par rapport au réel. C'est-à-dire : toute conduite qui va répondre de façon systématique à des modifications dans les variables du milieu, doit pouvoir relever d'une analyse économique, autrement dit toute conduite, comme dit Becker, « qui accepte la réalité ». L'*homo oeconomicus*, c'est celui qui accepte la réalité ⁵²».

La théorie de l'*homo oeconomicus* se fonde ainsi sur la possibilité d'intégrer dans l'analyse et la science économique la totalité des comportements humains et de leurs champs d'application.

L'enjeu pour les néoclassiques n'est pas tant de vérifier le réalisme des hypothèses économiques qu'ils formulent, mais à partir d'elles de rendre prévisibles les meilleurs comportements économiques qui permettront à un agent d'optimiser ses ressources et son utilité sur le marché. Friedman parle ainsi de « méthodologie de l'économie positive » pour traduire la possibilité de dégager un cercle vertueux selon lequel la méthode de l'optimisation se renforcera à travers l'amélioration des comportements optimisateurs des agents sur le marché. Autrement dit, les hypothèses qui fondent cette méthode n'ont pas besoin de se soumettre à des critères réalistes car elles ne visent pas la démonstration de ce qui est mais de ce qui pourra être. Pour Friedman, « la question qu'il est pertinent de poser concernant les « suppositions » d'une théorie n'est pas celle de savoir si celles-ci sont descriptivement réalistes, car elles ne le sont jamais, mais celle de savoir si elles constituent des approximations suffisamment bonnes compte tenu du but que l'on poursuit ⁵³».

Si les hypothèses n'ont pas vocation à être « réalistes », leur abstraction a quant à elle pour but de parvenir à des prévisions réalistes et empiriquement testables. C'est à partir de là que les néoclassiques édifient le paradigme de l'*homo oeconomicus*, figure macropolitique de l'agent rationnel capable d'optimiser son utilité et ses ressources suivant un modèle d'action et de choix anticipable. Cette rationalité est empirique pour les néoclassiques en ce qu'elle serait propre à tous les agents économiques, permettant à chacun de connaître parfaitement les possibilités de choix des autres et de les anticiper dans ses propres choix stratégiques. Le caractère normatif de cette méthodologie d'économie positive ressort à travers la détermination d'hypothèses normatives des comportements sur le schéma de l'*homo oeconomicus*, lui-même dégagé à partir d'une validité empirique de ces hypothèses.

⁵² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Editions du Seuil/Gallimard, Paris, 2004, p. 273.

⁵³ Milton Friedman, *Essais d'économie positive*, Paris : Litec, p. 5. Cité par Sébastien Caré in « La dérive des continents néolibéraux : essai de typologie dynamique », Op.cit, p. 29 (Note de bas de page numéro 13).

Tous les comportements qui sont conformes au paradigme de l'*homo oeconomicus* et qui le renforcent sont justifiés tandis que les autres sont jugés irrationnels et injustifiés.

A partir de ce postulat, l'*homo oeconomicus* est celui qui accepte la réalité qui le façonne, c'est-à-dire la réalité du marché économique telle qu'elle est envisagée par les néoclassiques. Avec ce paradigme, tout devient économique en ce que toutes les actions sont fondées sur la rationalité du choix le plus efficace permettant de maximiser son utilité. Cela marque « l'impérialisme économique » que revendiquait notamment Becker. L'objectif est alors d'intégrer une multitude de comportements humains et d'interactions dans le jeu économique afin de les appréhender conformément au modèle macroéconomique de l'*homo oeconomicus*. A travers l'imposition de ce modèle, c'est toute une microéconomie des comportements, des institutions sociales et des interactions qui se déploient et que les individus intériorisent comme façon de se représenter leur humanité et leur monde jusqu'à appliquer dans leurs rapports à eux-mêmes et aux autres les règles qui régissent le marché et par lesquelles ils sont désormais gouvernés. Cet « impérialisme économique » qui se présente comme le résultat rationnel d'une application « coût-bénéfice » à l'ensemble des actions du quotidien n'est cependant pas neutre. Il induit une représentation du monde où le seul habitant possible est l'*homo oeconomicus* qui doit sans cesse s'adapter aux exigences du marché pour demeurer le plus efficace, le plus performant dans l'ensemble d'une existence gouvernée par la logique du calcul égoïste.

La science économique doit ainsi l'emporter sur toutes les autres sciences (ce qu'illustre la notion d'« impérialisme économique ») afin d'imposer sa compréhension de la société et des hommes et faire ainsi émerger une structure de la subjectivité humaine entièrement engagée dans l'équilibre parfait du marché.

Becker reconnaît que dans tous les domaines de l'existence, les individus sont des êtres rationnels – ce qui sera fortement critiqué, notamment par les membres de l'école autrichienne – mais qu'ils ne peuvent bien évidemment pas anticiper toutes les conséquences de leurs choix. Conformément à la méthodologie de Friedman, cela n'empêche pas de valider la théorie de la rationalité des agents car dans un grand nombre de cas, les choix sont bel et bien faits par rapport aux hypothèses émises en l'absence de connaissances parfaites des conséquences sans être pourtant irrationnelles. L'irréalisme des hypothèses n'induit donc pas l'irrationalité de la théorie et de son modèle de l'*homo oeconomicus*.

Lionel Robbins qui fut l'un des fondateurs de la société du Mont-Pèlerin, donne ainsi une définition de la nouvelle science économique s'appliquant à l'ensemble des comportements humains :

« The conception we have adopted may be described as analytical. It does not attempt to pick out certain kinds of behaviour, but focuses attention on a particular aspect of behaviour, the form imposed by the influence of scarcity. It follows from this, therefore, that in so far as it presents this aspect, any kind of human behaviour falls within the scope of economic generalisations »⁵⁴.

L'absorption des autres formes de sciences par la science économique appliquée à tous les domaines de l'existence et de la société pour en expliquer le sens et en imposer la direction, fait que la science économique tend à fonctionner de manière idéologique au sein du néolibéralisme.

Prétendant pouvoir tout expliquer avec la même scientificité que celle des lois naturelles, cette science économique entend élaborer de toutes pièces la subjectivité soumise à ses lois. Si bien qu'il devient quasiment impossible de remettre en cause l'ordre social défini par la science économique ainsi que le type d'individu qui lui est associé, précisément parce que cet ordre et ce type seraient rationnellement construits et scientifiquement justifiés. C'est directement la condition politique des hommes qui se trouve neutralisée dans l'incapacité à revendiquer l'irrationalité pourtant latente de ce système et à s'extraire d'un type de subjectivité qui nécessiterait la dénonciation politique de l'ordre social néolibéral. L'individu doit désormais apprendre à se considérer comme un « capital humain », conception théorisée par Becker dans son ouvrage *Human capital. A theoretical and empirical analysis with special reference to education*. Cette notion de « capital humain » caractérise la subjectivité néolibérale dégagée par la science économique des néoclassiques : tous les faits et gestes de l'individu doivent désormais être pensés en termes de choix rationnels et de calculs coûts/bénéfices.

Comme l'indique Norbert Lenoir, « le recours au titre de science pour l'économie néoclassique est une utilisation idéologique : il permet de dépolitiser l'économie. Une fois légitimées par un discours revendiquant son appartenance à la science, les décisions économiques peuvent échapper à la volonté des peuples et être placées hors de portée des critiques des citoyens et des syndicats »⁵⁵.

La subjectivité entièrement reconfigurée par la science économique est profondément normalisée afin d'être adaptée à une vie soumise aux lois du marché. Aussi n'existe-t-il plus aucune place pour l'expression de « sentiments improductifs », pour les activités non rentables, pour une autre compréhension de la finalité existentielle au-delà de celle imposée

⁵⁴ Lionel Robbins, *An essay on the nature and significance of economic science*, Macmillan and Co, London, 1945, p. 16-17.

⁵⁵ Norbert Lenoir, *Déconstruction du néolibéralisme*, Éditions Le Temps des Cerises, Paris, 2021, p. 18.

par le marché⁵⁶. Comme l'indique Lenoir, dans la conception néolibérale propre aux représentants de l'école de Chicago, « l'individu n'acquiert une dimension subjective que s'il se conçoit comme un capital sur lequel il doit opérer des actions d'investissement, sur ses propres qualités et facultés ⁵⁷».

La construction de cette subjectivité normalisée ne se fait pas toute seule. Elle est le résultat de l'avènement d'une société de marché dont le bon fonctionnement revient à l'État dans son rôle de définition des règles du jeu et d'arbitrage.

De manière très similaire à la conception des ordo-libéraux, ce rôle que les néoclassiques confèrent à l'État revient à dire que la réalisation de la société de marché impose une subjectivité adéquate qui doit être sommet de jouer à ce jeu du marché, d'en respecter les règles et donc de se constituer en capital dans ses moindres actions et dans la compréhension la plus intime d'elle-même. Néanmoins, une fois conditionnés dans cette subjectivité, les individus jouant le jeu du marché peuvent réussir à obtenir l'ensemble des connaissances qui favoriseront l'anticipation et la détermination de leurs choix et de leurs calculs rationnels. Ainsi l'intervention étatique est-elle sensiblement plus limitée chez les néoclassiques que chez les ordo-libéraux car le marché parvient mieux à s'organiser et à s'auto-gérer puisque ces agents sont parfaitement rationnels.

Cette conception normalisée et normalisante de l'*homo oeconomicus* sera fortement critiquée par les représentants de l'école autrichienne, en particulier par Hayek qui lui oppose sa théorie de l'ordre spontané et de la catallaxie.

Ce serait une erreur de croire cependant que l'école autrichienne rejette catégoriquement toute forme d'intervention étatique. La pensée de Hayek semble ambiguë sur ce point. C'est donc à cet auteur que nous nous intéresserons pour démontrer en quoi l'une des branches, et non des

⁵⁶ « Some activities primarily affect future well-being; the main impact of others is in the present. Some affect money income and others psychic income, that is, consumption. Sailing primarily affects consumption, on-the-job training primarily affects money income, and a college education could affect both. These effects may operate either through physical resources or through human resources. This study is concerned with activities that influence future monetary and psychic income by increasing the resources in people. These activities are called investments in human capital. The many forms of such investments include schooling, on-the-job training, medical care, migration, and searching for information about prices and incomes. They differ in their effects on earnings and consumption, in the amounts typically invested, in the size of returns, and in the extent to which the connection between investment and return is perceived. But all these investments improve skills, knowledge, or health, and thereby raise money or psychic incomes », Gary Becker, *Human capital. A theoretical and empirical analysis with special reference to education*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. 11.

⁵⁷ Norbert Lenoir, *Déconstruction du néolibéralisme*, Op.cit, p. 158.

moindres, du néolibéralisme autrichien fait également la promotion de technologies politiques en vue de normaliser les comportements pour mieux les adapter à la société de marché.

Nous ne reviendrons pas sur la théorie de Hayek en elle-même. L'enjeu est ici de révéler le paradoxe de la pensée hayékienne entre d'un côté la promotion d'un ordre spontané du marché condamnant tout interventionnisme de l'État, et de l'autre côté le recours à une forme d'« État fort » pour contenir les possibles dérives de la démocratie et lui substituer éventuellement un régime autoritaire pour la sécurisation et la pérennité de la société de marché.

La logique hayékienne consiste à défendre un retrait total de l'État dans certaines sphères éminemment économiques, tout en affirmant la puissance étatique dans certaines autres sphères qui, sans contrôle politique, se développeraient de façon illimitée pouvant aller jusqu'à consacrer des comportements nuisibles pour une société de marché.

La dualité sur laquelle repose la pensée de Hayek s'établit entre une « démocratie limitée » et une « démocratie illimitée ». Pour qu'un régime démocratique soit viable, c'est-à-dire favorable au développement d'une société de marché, il lui faut réussir à neutraliser ce qui engendre sa possible dérive : la souveraineté populaire ou, pour le dire plus exactement, la condition politique des individus reconnue comme l'instrument de manifestation de leurs désaccords et de leurs volontés de justice sociale, de réduction des inégalités et donc d'une certaine forme de critique d'un ordre établi insatisfaisant. Une « démocratie limitée » s'inscrit dans une vision libérale du politique qui consiste à remettre cette activité entre les mains d'une minorité élitiste, seule à même de diriger convenablement un pays en orientant sa destinée vers la réalisation d'une société de marché dont elle assurera la pérennité. Les néolibéraux ne sauraient cependant se contenter de reprendre au libéralisme cette conception d'un pouvoir politique élitiste et cette peur du peuple appréhendé négativement comme une « masse » ignorante et incompétente. Leur volonté de « rénovation » du libéralisme les conduit à en renforcer le versant économique par l'acceptation d'une certaine intervention étatique. Là où les libéraux faisaient du bornage strict de l'action étatique un principe fondamental afin de préserver la liberté individuelle, les néolibéraux prônent quant à eux une possible action forte de l'État, non dans les domaines économiques comme nous l'avons déjà précisé, mais dans tous les autres domaines de la société qui, sans intervention de la force étatique, pourraient être la source d'une indiscipline délétère pour l'ordre du marché ou bien d'un rejet de cette discipline.

L'« État fort » défendu par un certain nombre de néolibéraux dont Hayek, doit avoir deux finalités :

- 1- S'opposer à toute forme de dérive collectiviste ou d'État providence considéré comme un « État total » dans sa prétention à pratiquer une ingérence dans les domaines fondamentalement économiques afin de répondre à une exigence de justice sociale et de réduction des inégalités.
- 2- Veiller au respect des règles du marché en sanctionnant ou en « éduquant » les individus aux « bons comportements » de l'agent économique auquel ils sont réduits dans les limites de la subjectivité néolibérale.

Le rôle inédit de l'État ne consiste pas seulement à fournir une police du marché mais, à travers cette police, à participer au conditionnement des individus à la subjectivité néolibérale. En cela, « le néolibéralisme définit [...] une certaine norme de vie dans les sociétés occidentales et, bien au-delà, dans toutes les sociétés qui les suivent sur le chemin de la « modernité ». Cette norme enjoint à chacun de vivre dans un univers de compétition généralisée, elle somme les populations d'entrer en lutte économique les unes contre les autres, elle ordonne les rapports sociaux au modèle du marché, elle transforme jusqu'à l'individu, appelé désormais à se concevoir comme une entreprise ⁵⁸».

L'indiscipline naît du pouvoir du peuple et de son ignorance tels qu'ils caractérisent la « démocratie illimitée » chez Hayek et qui empêchent l'imposition de la subjectivité néolibérale et l'entrée de tous les individus dans cet univers compétitif qui lui est associé. L'ingouvernabilité des « démocraties illimitées » résulte de l'indiscipline du *dèmos* à se plier à un modèle unique d'humanité déterminé par les pratiques du marché. Cette ingouvernabilité s'enracine dans la forme que la politique revêt au sein d'une « démocratie illimitée » comprise comme un perpétuel processus de concurrence du pouvoir, entre la volonté de l'État de gouverner par la revendication du monopole politique et celle du peuple d'affirmer son désir de liberté par la contestation de ce monopole. Pour les néolibéraux, si le peuple n'est pas compétent pour connaître le genre de liberté véritable, lui reconnaître une condition politique revient à légitimer la lutte de divers modèles de liberté avec le risque d'en voir dominer un particulièrement mauvais et dangereux.

⁵⁸ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Op.cit, p. 5.

C'est précisément ce processus que dénonce Hayek et qu'il cherche à canaliser pour mieux l'évacuer au sein d'une « démocratie limitée ». Néanmoins, et à l'inverse des libéraux, le représentant de l'école autrichienne, en se référant à Carl Schmitt, va jusqu'à affirmer le besoin d'un « État total » pour lutter contre un « État total ». Soit l'usage de la force étatique pour contrecarrer le développement de la « démocratie illimitée », du pouvoir politique du *demos* et de l'État providence infléchi à ce pouvoir.

Partageant le constat schmittien d'une politisation intégrale de l'existence et de la société comme dérive des démocraties libérales, Hayek entrevoit une solution dans l'avènement d'un « État fort » à la manière de Röpke ou de Rüstow. Pour endiguer la politisation de l'existence, il faut une force et une autorité suffisantes pour inverser ce processus. Cette inversion est alors celle d'une économisation de l'existence, c'est-à-dire la substitution d'une communauté économique à une communauté politique, le passage d'une société politique à une société de marché. Pour Schmitt, « seul un État fort peut dépolitiser, seul un État fort peut décréter de façon nette et efficace que certaines questions, comme les transports ou la radio, sont de son domaine et doivent être administrées par lui [...], que d'autres relèvent d'une gestion économique autonome, et que tout le reste doit être laissé à la sphère de l'économie libre ⁵⁹ ».

Pour protéger l'ordre spontané du marché de toute volonté organisatrice et planificatrice, il faut parfois recourir à une forme particulière d'organisation⁶⁰.

Hayek évoque la « conformité volontaire ⁶¹ » comme la base de toute société de marché : les individus doivent se conformer aux règles du marché et volontairement jouer son jeu en acceptant l'éducation de leur subjectivité sur les fondements normatifs de l'efficacité économique. Pour que la société de marché soit garantie, il faut en effet que tous les individus se comprennent comme des entreprises en concurrence permanente les unes par rapport aux autres. Il faut donc que la conception normative de l'humanité des hommes, de ce qu'ils sont fondamentalement, soit partagée par tous afin que débute le jeu du marché. Cette « conformité volontaire » sur laquelle nous reviendrons au cours de ce travail, induit deux éléments : le premier est celui d'une structuration des subjectivités sur un modèle d'existence unique déterminé par l'ordre normatif du marché, le second correspond au fait qu'au sein de cet ordre, les subjectivités seront ainsi uniformisées qu'elles n'accepteront comme « évolutions »,

⁵⁹ Carl Schmitt, « Starker Staat und gesunde Wirtschaft. Ein Vortrag für Wirtschaftsführen », in *Volk und Reich Politische Monatshefte für das junge Deutschland*, 1933, tome 1, cahier 2, pp. 81-94. Cité par Grégoire Chamayou, in *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Op.cit, p. 228.

⁶⁰ L'enjeu d'une dépolitisation est partagé par Hayek qui salua notamment, lors d'un entretien avec le quotidien chilien *El Mercurio* en date du 12 avril 1981, le coup d'État de Pinochet au Chili, affirmant préférer et soutenir un « dictateur libéral » à un « gouvernement démocratique manquant de libéralisme ».

⁶¹ Friedrich Hayek, *La constitution de la liberté*, Op.cit, p. 61.

comme « innovations » que celles qui renforceront à la fois l'efficacité de cet ordre et de son caractère normatif « sous l'angle de l'efficacité de leur contribution à la formation du même genre d'ordre global des activités que servent toutes les autres ».

Autrement dit, seules les « innovations » qui justifieront l'ordre du marché en répondant aux problèmes d'efficacité des agents économiques, d'amélioration à leur participation au jeu du marché et de réparation de leurs faiblesses, seront communément acceptées. Toute autre forme d'innovation qui ne remplirait pas ces conditions et qui ne favoriserait pas ces objectifs sera écartée.

Il y a alors « spontanéité » des agents économiques uniquement dans les actions prescrites et délimitées par l'ordre économique et normatif du marché. Cet « ordre spontané » que décrit Hayek ne saurait tolérer une spontanéité qui dépasserait ledit ordre. La spontanéité se fait dans la captation concurrentielle des signaux du marché et l'adaptation stratégique des choix des agents qui renforceront l'ordre de cette spontanéité purement économique.

L'État doit veiller au maintien de cet ordre sans agir sur la spontanéité qui le maintient et qui lui permet de garantir la seule véritable liberté. Dès lors, Hayek reconnaît l'intervention d'une forme organisée dans la préservation de l'ordre spontané, ce qui peut paraître paradoxal en ce que l'organisation est dénoncée par l'auteur dans sa préférence même pour le caractère spontané, c'est-à-dire imprévisible, non construit et non dirigé du marché.

Comme le rappellent à cet égard Dardot, Guéguen, Laval et Sauvêtre, « Hayek concède que l'on peut être amené à suspendre temporairement l'application du « principe de base d'une société libre » « lorsqu'il y a menace sur le maintien à long terme » du fonctionnement normal d'une telle société. En effet, par moment, peuvent se présenter « des circonstances où le salut de l'ordre global devient l'objectif commun primordial » et qui rendent nécessaire le fait « que l'ordre spontané soit, pour un temps, transformé en une organisation »⁶².

L'organisation est ici celle d'un État qui, pour un temps limité et le plus rapidement possible, doit, par sa force organisée, planifiée et directrice, imposer une orientation et un type spécifique d'action autant à des entreprises privées qu'à des individus conçus eux-mêmes comme des entreprises. Ces actions peuvent être le fruit d'une intervention coercitive de l'État visant à réprimer certains comportements dangereux pour l'ordre du marché ou bien le résultat d'un changement de législation afin de mieux encadrer l'activité des entreprises et des individus sur le marché.

⁶² Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval et Pierre Sauvêtre in *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit, p. 111. Les auteurs citent dans les passages entre guillemets, Friedrich Hayek in *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013, p. 823-824.

Quoi qu'il en soit, l'intervention de cette organisation nécessite toujours la détermination d'un « ennemi », extérieur ou intérieur à l'ordre du marché, et qui en menace à la fois le développement et la légitimité c'est-à-dire l'efficacité de son ordre normatif :

« Lorsqu'un ennemi extérieur menace, lorsque la rébellion ou la violence anarchique éclate, ou qu'une catastrophe naturelle requiert un prompt remède par tout moyen disponible, les pouvoirs d'une organisation contraignante, que *personne* ne possède en temps normal, doivent être conférés à *quelqu'un* ⁶³».

Chez Hayek, les règles du marché et son système normatif qui assigne à chaque individu l'obligation de se concevoir en concurrence, doivent être inscrits dans un ordonnancement juridique afin qu'en soit garantie la valeur fondamentale protégée de toute atteinte qui endiguerait son fonctionnement optimal. L'État doit dès lors veiller au respect de cet ordonnancement juridique et peut être légitime à intervenir pour en sanctionner toute violation ou détournement. L'activité législative définit ainsi un ordre normatif de marché dont seul l'État peut assurer, *in fine*, le bon déroulement.

La possibilité d'un « libéralisme autoritaire » apparaît clairement dans cette conception hayékienne du rôle de l'État.

Elle est également manifeste chez un autre représentant de l'école Autrichienne, Mises, qui défend lui aussi le recours à une « dictature de l'élite » contre les revendications socialisantes des masses : « L'idée d'une dictature de l'élite, d'un gouvernement de la minorité maintenu au pouvoir par la force et gouvernant dans l'intérêt de tous, peut surgir et trouver des partisans ⁶⁴».

Ainsi les néolibéralismes s'harmonisent-ils à travers une double lutte commune : tout d'abord contre toutes les tentatives collectivistes ou socialistes d'imposer une société planifiée par un « État total » compris comme État providence. Ensuite contre certaines caractéristiques du libéralisme classique accusées d'être à l'origine des dérives libérales qui entraînerent l'avènement de cette forme d'« État total » et le passage des « démocraties limitées » aux « démocraties illimitées ».

⁶³ Friedrich Hayek in *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, Op.cit, p. 824. Cité par Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval et Pierre Sauvêtre in *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit, p. 112 (les auteurs ont souligné les deux termes dans la citation).

⁶⁴ Ludwig von Mises, *Liberalism : In the Classical Tradition*, Auburn, Mises Institute, 2018 [1927], p. 45. Cité par Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval et Pierre Sauvêtre in *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit, p. 92-93.

Cette double lutte pour la rénovation du libéralisme dans laquelle sont engagés les néolibéralismes les conduit à édifier des programmes éminemment politiques qui consistent à faire de l'État l'instrument capable de mobiliser et de déployer des technologies politiques qui tout à la fois travaillent au niveau micropolitique à conditionner les subjectivités sur le schéma normatif de l'ordre du marché et à construire, au niveau macropolitique, la gouvernementalité susceptible de s'appliquer à ces subjectivités pour les maintenir dans les limites de la société de marché, les inciter à jouer à son jeu et à respecter ses règles.

On doit ainsi à un autre représentant du néolibéralisme, Walter Lippmann, le concept de « manufacture du consentement » censé traduire non seulement l'ignorance des masses mais aussi la nécessité de les orienter convenablement pour qu'elles opèrent les bons choix et fassent advenir une saine société de marché.

Walter Lippmann dont la renommée se fera notamment à travers le colloque de 1938 qui porte son nom, théorise la désadaptation des individus suite aux bouleversements engendrés par la révolution industrielle. Les innovations techniques auraient en effet imposé des rythmes, une efficacité et une reconfiguration de la société auxquels les individus n'étaient pas prêts et devant lesquels ils peinent à s'adapter comme le souligne le récent travail de Barbara Stiegler⁶⁵ sur la pensée de Lippmann. Le long apprentissage évolutif de la vie en société s'est ainsi trouvé accéléré avec les progrès industriels, de sorte qu'adapter à une forme de société les individus se retrouvent dorénavant désadapter à la nouvelle société qui se dessine sans eux.

Lippmann perçoit tous les avantages que proposent cette société nouvelle fondée sur une pratique toujours plus efficace du laisser-faire et sur la mobilisation de technologies à fort potentiel économique. L'ensemble des pathologies sociales, des inégalités et des aliénations qui naissent et s'accroissent au sein de cette société seraient problématiques uniquement en raison de l'inadaptation des individus qui les subissent. Ce n'est pas l'organisation économique de la nouvelle société qui pose problème et ce n'est pas elle qu'il faut critiquer mais bien l'inadaptation des individus et leur manque de capacités à suivre les évolutions techniques et industrielles qui ont engendré la société capitaliste et ses mutations permanentes.

⁶⁵ Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Éditions Gallimard, Paris, 2019.

Ainsi faut-il réadapter l'espèce humaine à son nouvel environnement. Comme l'indique Barbara Stiegler, l'enjeu consiste à « repenser l'action politique comme une intervention artificielle, continue et invasive sur l'espèce humaine en vue de la réadapter aux exigences de son environnement ». Pour Lippmann, l'agir politique ne saurait être le propre des individus mais un instrument de direction des masses vers un modèle d'existence enfin harmonisé sur les besoins économiques de la société et capable d'y répondre le plus efficacement possible. A l'instar des néolibéraux, Lippmann affirme la nécessité d'un pouvoir politique entre les mains d'une élite gouvernementale qui, « avec l'aide des nouveaux experts en sciences humaines et sociales [...] doit conduire un ensemble d'expérimentations de grande ampleur qui permettent de surmonter enfin le retard de l'espèce humaine sur sa propre évolution »⁶⁶.

La réalité économique doit déterminer à elle seule la construction subjective des êtres sur le mode de la concurrence. Pour mieux façonner cette subjectivité et faire en sorte que les individus l'acceptent, il faut que ces derniers soient partie prenante de ce conditionnement. Il faut ainsi « fabriquer le consentement » afin que son intériorisation favorise l'auto-discipline des individus dans une adaptation volontaire et indiscutée. La propagande doit jouer un rôle clé dans ce processus comme nous y reviendrons en détails au cours de ce travail. Elle reproduit et véhicule l'idéal moral du marché en même temps qu'elle dénonce et supprime toute autre forme d'idéal moral, en particulier politique. Aux revendications politiques d'une société meilleure doit se substituer l'adaptation volontaire et consentie à la réalité économique et à son ordre. Le caractère indépassable de cet ordre auquel l'adaptation doit conduire se trouve justifié par la survie même des individus. Autrement dit, faire de l'adaptation à l'ordre du marché une nécessité vitale revient à rendre indiscutable cette adaptation pour des raisons qui, en apparences du moins, semblent parfaitement rationnelles et salutaires. L'adaptation revêt alors un caractère scientifique en ce qu'elle constitue le seul moyen de survivre dans le nouvel environnement capitaliste, à la manière d'un antidote ou d'une opération chirurgicale octroyant à son bénéficiaire la possibilité de ne pas mourir. Il s'agit de faire passer la construction de la subjectivité néolibérale pour un choix rationnel et naturel afin d'en dissimuler son caractère artificiel, injonctif et conditionnant. Mieux encore, cette construction doit être perçue comme positive par ceux qui s'y emploient. C'est ici que la propagande joue son rôle : elle renforce la croyance selon laquelle l'adaptation, en plus de permettre la survie, offre la possibilité inédite d'une amélioration constante du confort de vie, de la performance

⁶⁶ Ibidem, p. 15 et 16.

individuelle et de l'efficacité productive. C'est ici que ressort l'association entre « utopie » et « idéologie » au sein d'une pratique inédite du néolibéralisme fondée sur une propagande d'un type nouveau. « La fabrique du consentement » n'est plus la tâche unique de l'État et de ses institutions. Elle passe comme le remarque Lenoir, « par des instances proprement néolibérales comme par exemple le management ou le coaching qui développent tout une stratégie d'identification et de création d'identités à partir de l'évaluation de la performance et de l'adaptation aux exigences productives de l'entreprise ⁶⁷».

Il revient aux individus la liberté d'adapter leur subjectivité sur le modèle de l'entreprise et d'accroître cette liberté dans le déploiement des moyens qui leur permettront d'être toujours plus adaptés, c'est-à-dire toujours plus performants et efficaces pour demeurer concurrentiels sur le marché.

S'il n'existe pas un seul et même courant néolibéral et si l'hétérogénéité doctrinale empêche de parler d'un fondement unique du néolibéralisme, force est de constater qu'à travers le besoin d'adapter les individus à l'ordre du marché tel qu'il transparaît dans l'ensemble des écoles néolibérales, c'est une unité stratégique qui se dessine et qui nous permet d'évoquer le néolibéralisme dans le sens suivant : celui d'une stratégie qui consiste à recourir à des technologies politiques en vue de normaliser les individus sur un modèle d'existence adapté aux exigences d'une société de marché.

Comme l'affirment Dardot, Laval, Guéguen et Sauvêtre, il y a un objectif commun à tous les néolibéralisme. Cet objectif consiste à « imposer aux sociétés certaines normes de fonctionnement, au premier rang desquelles figure, *pour tous les néolibéraux*, la concurrence censée assurer la souveraineté de l'individu-consommateur ⁶⁸». Cet objectif est politique : les néolibéraux défendent un rôle de l'État en tant que pilote des technologies politiques qui prépareront la société et les individus à une vie de marché et qui sécuriseront l'évolution de l'ordre économique en se modernisant et en développant sans cesse de nouveaux moyens d'affirmer la souveraineté de la seule subjectivité néolibérale, celle de l'individu-consommateur. Ainsi peut-on parler de *la* stratégie néolibérale pour signifier l'unité de la rationalité politique de normalisation des subjectivités vers laquelle convergent les néolibéralismes :

⁶⁷ Norbert Lenoir, *Déconstruction du néolibéralisme*, Op.cit, p. 167.

⁶⁸ Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval et Pierre Sauvêtre in *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit, p. 24.

« Cette dimension révèle en effet une grande confluence dans l'objectif politique poursuivi par ces doctrines, ce qui permet de parler précisément d'une rationalité politique parfaitement identifiable et pas simplement de « néolibéralismes » au pluriel »⁶⁹.

Le transhumanisme comme propagande du néolibéralisme : soutenir la reconfiguration de l'*homo oeconomicus*

Le transhumanisme peut être considéré comme une nouvelle technologie politique déployée par la rationalité politique du néolibéralisme. En tant que rationalité politique, le néolibéralisme englobe ces trois dimensions complémentaires qu'énumère Serge Audier : l'idéologie, le mode de gouvernance et un ensemble de préconisations économiques. Le transhumanisme permettrait d'appuyer la complémentarité de ces trois dimensions.

Premièrement, le mouvement transhumanisme qui vise l'augmentation technologique de l'espèce humaine s'inscrit dans l'idéologie néolibérale entendue comme « ce travail incessant de persuasion et de propagande déployé par des « élites du pouvoir global » - patrons, managers, lobbyistes, journalistes, décideurs politiques, etc. – qui saturent le discours public de toutes leurs « images idéalisées d'un monde consumériste et de libre marché »⁷⁰.

Plus exactement, et comme nous y insisterons, le transhumanisme servirait aujourd'hui de propagande à l'idéologie néolibérale en véhiculant un ensemble d'images idéalisées du futur de l'humanité ; futur qui selon la sotériologie et le techno-prophétisme des discours transhumanistes soutiendrait et incarnerait « la réalisation d'un « monde meilleur » qui passerait par le déploiement d'un libre marché et d'une libre finance planétarisés, par des flux continus de marchandises et de services, etc. »⁷¹. Autrement dit, la figure de « l'homme augmenté » promue par le transhumanisme illustrerait la création d'une subjectivité parfaitement adaptée au meilleur des mondes néolibéral et capable d'assurer la stabilité sociale dont a besoin tout ordre qui se veut établi et indépassable. « L'homme augmenté » serait cet individu totalement intégré à la société de marché et qui percevrait son humanité sur le modèle de l'entreprise, comme un bien qu'il s'agirait d'améliorer en vue d'une compétition toujours plus poussée dans une société régie par le principe absolu de la concurrence. Au sein des sociétés contemporaines de marché, la technologie constituerait l'un des instruments privilégiés pour assurer pareille gestion et pareille amélioration de son humanité-entreprise.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Op.cit, p. 11.

⁷¹ Ibidem, p. 11-12.

Le transhumanisme serait alors cette propagande qui permettrait de soutenir l'idéologie néolibérale en mettant « la production et l'échange de biens matériels au cœur de l'expérience humaine ⁷²».

Deuxièmement, le transhumanisme participerait au mode de gouvernance de la rationalité néolibérale en facilitant l'adaptation des individus aux exigences du marché pour mieux les rendre gouvernables à partir des règles fixées par ce dernier. La pratique de l'augmentation technologique consiste à inscrire sur le marché des biens l'humanité toute entière des hommes qui doit être conçue comme une entreprise dans laquelle il s'agit d'investir pour en dégager des profits. « L'homme augmenté » est celui qui fait entrer son humanité dans un cycle de production/consommation au sein duquel l'individu se trouve réduit à sa force vitale dont il a la responsabilité et la charge d'en préserver l'efficacité, d'en améliorer la puissance et de la concentrer toute entière dans des activités productives. L'individu est ainsi réduit à cet état biologique éminemment gouvernable.

Il en résulte l'ouverture d'un marché inédit de « l'augmentation technologique » marqué par une privatisation croissante de certains pans de la société parmi lesquels le secteur de la santé, entraînant le risque d'une accentuation de l'inégalité financière dans l'accès aux soins. Seront ainsi valorisés et possiblement soutenus les individus qui investissent dans leur « capital humain », qui justifient de son entretien par le respect d'une certaine discipline hygiénique et qui calculent stratégiquement le coût d'opportunité de telle ou telle augmentation technologique, de tel ou tel soin en vue de rester le plus compétitif possible.

La propagande transhumanisme renforce cette conception d'une humanité-entreprise inscrite dans un marché de l'augmentation technologique et plus largement dans une conception large coûts/bénéfices.

En cela cette propagande sert la gouvernementalité néolibérale c'est-à-dire le mode de gouvernance des individus réduits de plus en plus au schème de l'*homo oeconomicus* auquel participe activement la conception transhumaniste de l'humanité des hommes : « c'est ainsi qu'on pourrait parler d'une gouvernementalité néo-libérale, enracinée dans des valeurs et des pratiques entrepreneuriales comme la compétitivité, l'intérêt personnel et la décentralisation ⁷³».

⁷² M. B. Steger et R. K. Roy, *Neoliberalism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 11. Cités par Serge Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Op.cit, p. 12.

⁷³ Ibidem, p. 12.

La vision de l'*homo oeconomicus* n'est jamais fixée une fois pour toute. Elle évolue en même temps que la rationalité néolibérale mute et s'adapte aux enjeux sociaux pour développer, grâce aux évolutions technologiques notamment, de nouveaux moyens d'obtenir la stabilité sociale propice à la perpétuation du capitalisme. Comme l'observe Wendy Brown, « il y a trente ans, à l'aube de l'époque néolibérale, *homo oeconomicus* était toujours orienté par l'intérêt et la recherche du profit, mais il « s'entrepreneurialisait » alors à tout bout de champ et était conçu comme un capital humain [...]. Aujourd'hui, *homo oeconomicus* conserve certains aspects de cet entrepreneurialisme, mais il a été substantiellement reconfiguré comme capital financier : son projet est de s'auto-investir de façon à accroître sa valeur ou à attirer des investisseurs par une attention constante à sa cote de crédit effective ou figurée, et ce dans toutes les sphères de l'existence⁷⁴ ».

Troisièmement, cette entrée du « matériau humain » sur le marché des biens ouvre un vaste horizon d'application des politiques économiques néolibérales, permettant de faire sauter les dernières barrières qui protégeaient l'économisation de la personne humaine en suivant cet impératif catégorique kantien qui imposait d'agir de telle sorte que l'on traite toujours l'humanité en soi-même et en autrui comme une fin et jamais comme un moyen. Désormais, l'humanité des hommes devient un moyen en tant que support de capitalisation soumis aux règles d'un marché dérégulé, libéralisé et de plus en plus privatisé. L'humanité des hommes n'étant plus une finalité universelle, plus rien n'oblige une société et un État à la protéger à travers des politiques sociales et la construction d'une justice sociale fondée sur la garantie morale et politique d'un certain nombre de droits et de libertés impliquant une forme particulière de solidarité. Désormais, chaque individu est porteur d'une humanité comprise comme une ressource mobilisable sur un marché des biens concurrentiels. Aussi importe-t-il à chacun d'être responsable de cette ressource, de la maximiser afin d'être un meilleur agent économique. Cette entrepreneurialisation de l'humanité des hommes traduit la réalisation paroxystique de la « grande société » dont parle Hayek et qui lui fait dire que « bien des gens considèrent comme choquant que la grande société n'ait pas de buts communs concrets ou, pourrions-nous dire, qu'elle soit simplement une communauté par les moyens et non une communauté pour les fins ⁷⁵ ». Ainsi la « grande société » à laquelle le transhumanisme offre l'entièreté de l'humain se constitue-t-elle comme une communauté par les moyens, c'est-à-

⁷⁴ Wendy Brown, *Défaire le dèmos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*, Trad. Fr. Jérôme Vidal, Éditions Amsterdam, Paris, 2018, p. 35.

⁷⁵ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, Op.cit, p. 133.

dire une communauté régie par des politiques économiques qui fournissent à chacun la possibilité de gérer son humanité de manière entrepreneuriale, peu importe la finalité et en fonction de ses propres capacités économiques d'augmentation de l'efficacité productive de son humanité. En cela le transhumanisme appuie « la réduction des services sociaux et des programmes de *Welfare State*, le remplacement du *welfare* par le *workfare* [...] ⁷⁶».

Le transhumanisme compris comme propagande du néolibéralisme sert ainsi de justification idéologique à une conception de l'Homme en tant que « capital humain » qui nécessite le déploiement d'une gouvernamentalité particulière s'accompagnant de prescriptions économiques capables de soutenir l'auto-discipline des individus dans la gestion entrepreneuriale de leur humanité. Le transhumanisme, en tant que technologie politique manipulée par l'idéologie néolibérale, agirait à la manière d'une propagande afin d'assurer la stabilité que nécessite le développement du capitalisme. Afin d'éviter toute forme d'opposition, toute résistance aux logiques et à l'ordre de la société de marché, l'idéologie néolibérale doit réussir à faire triompher l'idée selon laquelle la meilleure forme d'existence dépend précisément de la pérennité de l'ordre de marché ; que la liberté véritable n'est possible qu'au sein d'une société de marché. Pour ce faire, elle doit à la fois proposer un mode d'existence idéal, une subjectivité particulière, et y faire adhérer l'ensemble des individus. Pareille réussite dépend d'un minutieux travail de propagande qui favorisera non seulement l'intériorisation du modèle idéal mais qui mobilisera également tous les domaines de l'existence humaine dans la réalisation de ce modèle afin que, dans cet engagement total, les individus n'aient plus la possibilité de penser et d'agir en vue d'un autre mode de vie.

En cela, le transhumanisme représente la meilleure arme dont dispose le néolibéralisme pour atteindre l'objectif ultime d'une dépolitisation totale des individus et de la société afin que se déploie une économisation intégrale des individus et de la société.

Cet objectif implique une conception de l'État qui associe dans un même mouvement son éloignement des sphères économiques, son institutionnalisation de la gouvernamentalité néolibérale et la mobilisation de sa force pour sanctionner certains comportements dangereux pour l'ordre du marché. A partir de là, l'État devient le garant de la subjectivité néolibérale qu'il participe à véhiculer et dont il a en charge la gouvernance à travers la structuration de technologies politiques réunies en une gouvernamentalité des sujets néolibéraux.

⁷⁶ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Op.cit, p. 12.

Le transhumanisme, en tant que technologique politique mobilisée sous forme de propagande dans la gouvernamentalité néolibérale, s'impose comme la réponse à l'énigme de l'humanité des hommes. Cette réponse a deux objectifs :

- 1- Tarir la source depuis laquelle s'alimente toute action politique : tant que l'humanité des hommes demeure énigmatique, elle constitue une source d'étonnement commune à tous les êtres qui peuvent en manifester publiquement l'indétermination et le questionnement en se constituant en une « paradoxale pluralité d'êtres singuliers » constitutive de toute action politique. L'énigme de l'humanité des hommes maintient ouvertes les possibilités infinies d'être humain toujours autrement. Elle s'oppose en cela à tout déterminisme et à toute inscription de l'humanité dans un destin téléologique qui imposerait une forme unique à ce que doit être « l'humain » comme condition de la réalisation de l'histoire des hommes.
- 2- Imposer sur les fondements de cette réponse un type de subjectivité adaptée aux exigences du marché et indiscutable. Une subjectivité néolibérale qui redéfinit le rôle de la démocratie comme un simple mode de gouvernance basé sur une capacité à éduquer l'humanité biologique des individus, à la sécuriser en vue d'en faire un matériau toujours plus efficace et performant et enfin, à prévenir ou à sanctionner tout comportement déviant, indocile et jugé « barbare » car en-dehors de la subjectivité néolibérale et de son éducation qui tend à définir le caractère « civilisé » d'un individu, d'une société.

L'erreur serait donc d'entreprendre une étude du transhumanisme détachée du contexte socio-historique dans lequel il se développe et qui a rendu possible son avènement : les sociétés capitalistes structurées par la raison normative néolibérale.

En abordant le transhumanisme comme un objet en lui-même, comme un événement indépendant du contexte socio-historique, deux attitudes peuvent être adoptées et qui ne parviennent à rendre compte du rôle exact que joue le transhumanisme au sein des sociétés contemporaines : la première consisterait à voir dans le transhumanisme une véritable idéologie capable à elle seule de mettre en place un régime politique particulier et possiblement totalitaire, avec ce désir de faire du cyborg, du posthumain, l'Homme nouveau. Cette analyse conçoit l'avènement du transhumanisme comme la logique de sa propre idée,

une idée qui aurait émergé d'elle-même avec un bagage symbolique et une conception du monde et de l'homme qui lui seraient propres.

La seconde viserait à mésestimer les impacts du transhumanisme en le caricaturant sous la forme d'une simple « fable technologique » contée par certains technoprophètes depuis des laboratoires *high-techs* de la *Silicon Valley*, isolés du reste du monde et sans véritable prise avec le réel.

Ces deux attitudes nous semblent fausses en ce qu'aucune d'elles ne rend véritablement compte du rôle propre au transhumanisme aujourd'hui : celui d'une propagande au service de la rationalité néolibérale, seule forme de rationalité capable de justifier l'extension évolutive du capitalisme. La rationalité normative néolibérale à partir de laquelle nous proposons de penser l'avènement et le développement du transhumanisme a notamment été formulée dans ces termes par Wendy Brown :

« Plutôt que d'interpréter le néolibéralisme comme un ensemble de politiques étatiques, comme une phase du développement du capitalisme ou comme une idéologie qui débride le marché pour restaurer les profits d'une classe capitaliste, je le considère, avec Michel Foucault et quelques autres auteurs, comme un ordre de la raison normative qui, lorsqu'il devient prépondérant, prend la forme d'une rationalité gouvernementale étendant à toutes les dimensions de la vie humaine une combinaison spécifique de valeurs, de pratiques et de critères économiques ⁷⁷ ».

Le transhumanisme peut alors être appréhendé comme le résultat d'une orientation idéologique de la technique conduite par cet ordre de la raison normative devenu rationalité gouvernementale inédite au sein de ce que nous envisageons de qualifier, à la suite d'un certain nombre d'auteurs, de « capitalisme cognitif ». Ce terme cherche à rendre compte de la transformation, non seulement d'un type de capitalisme industriel vers un capitalisme désormais capable de capitaliser sur les comportements, les connaissances et les facultés cognitives propres à chaque individu (soit un capital immatériel), mais également des conséquences de cette extension des logiques capitalistes au-delà des seules sphères du travail, de l'usine et du capital productif et entrepreneurial vers un capital financier et humain dans tous les champs de l'existence. Conséquences qui impactent tout particulièrement la vision de l'homme, la compréhension du monde, le rapport à soi et aux autres et qui donnent à voir une nouvelle idée de l'humanité en l'homme dans les relations inédites et possiblement

⁷⁷ Wendy Brown, *Défaire le dèmos ; le néolibéralisme, une révolution furtive*, Trad. Fr. Jérôme Vidal, Éditions Amsterdam, Paris, 2018, p. 32-33.

problématiques qu’instaurent le néolibéralisme et les logiques du capitalisme cognitif avec la démocratie.

La rationalité néolibérale des sociétés du capitalisme cognitif participerait à une restructuration épistémique fondée sur une « « économisation » de sphères et de pratiques jusque-là non économiques, un processus de reconfiguration du savoir, de la forme, du contenu et de la conduite appropriés à ces sphères et pratiques ⁷⁸ ». Pareille restructuration réunie les conditions nécessaires à la diffusion de l’imaginaire et des pratiques transhumanistes dont les images de « l’homme augmenté » ou « posthumain » semblent trouver un écho et s’ériger en utopies les plus prometteuses pour le futur de l’humanité. Ces utopies visent l’adaptation des hommes à leur nouvel environnement en conditionnant les subjectivités sur le modèle de l’*homo oeconomicus*. Néanmoins est-il important de préciser qu’il s’agit ici d’une nouvelle compréhension de l’*homo oeconomicus* qui n’est plus tout à fait celle du paradigme néoclassique. La nouvelle subjectivité néolibérale fait signe vers un *homo oeconomicus* intégré dans une microéconomie et sur lequel s’appliqueraient des micropolitiques. Avec cette subjectivité, il ne s’agit plus de gouverner un ensemble d’individus compris sur le seul schéma de l’acteur rationnel – schéma qui semble tout à fait irréaliste et faible dans son incapacité à rendre compte des divers comportements individuels – mais de gouverner l’ensemble des conduites individuelles afin de conditionner chaque individu au plus intime de son comportement. Il est erroné de penser que tous les individus sont des acteurs rationnels qui agissent naturellement comme tels dans une société de marché, sans les diriger un minimum en orientant leurs choix vers les solutions les plus rationnelles au niveau économique. La nouvelle compréhension de l’*homo oeconomicus* présenterait donc un schéma inversé au paradigme néoclassique : il ne s’agit plus de partir d’un modèle unique de conception de l’agent économique pour l’appliquer à toutes les actions individuelles, puisqu’un grand nombre d’actions peuvent s’avérer finalement irrationnelles. Il s’agit au contraire de comprendre la diversité des individualités, dans leur quotidienneté, pour mieux réussir à en appréhender les choix éventuellement irrationnels qui pourront être rectifiés pour devenir véritablement rationnels et servir le modèle économique souhaité. L’enjeu est double : dans un premier temps, capter et recueillir le maximum d’informations propres aux singularités individuelles quant à leurs choix, leurs façons de penser, d’anticiper et d’agir pour, dans un deuxième temps, réussir à adapter ses singularités à un modèle unique

⁷⁸ Ibidem, p. 33.

d'humanité en proposant, quel que soit le degré de rationalité ou d'irrationalité des actions, un choix qui confortera ce modèle et qui en améliorera l'efficacité économique. Plus il sera possible d'anticiper les comportements irrationnels, plus leur « correction » en vue de servir la rationalité économique sera efficace.

Dans cette reconfiguration de l'*homo oeconomicus*, il s'agit de remettre en cause l'abstraction néoclassique : rien ne prouve que les individus seraient des acteurs rationnels et qu'ils agiraient en fonction de cette seule rationalité. Un grand nombre de conduites individuelles va à l'encontre de cette théorie qui ne prend pas en considération tous les « biais » qui participent aux décisions des acteurs et qui traduisent la complexité humaine. Aussi serait-il plus pertinent d'analyser la diversité des comportements individuels et des biais qui les motivent afin d'agir directement sur ces biais pour mieux orienter les comportements et gouverner les conduites individuelles vers un objectif particulier, qu'il s'agisse d'un intérêt général ou d'un intérêt individuel. Cette théorie de l'économie comportementale qualifiée de *nudge* (« coups de pouce » en français) par ses auteurs que sont l'économiste Robert Thaler et le juriste Cass Sunstein, « vise à exploiter les biais de la rationalité individuelle pour orienter les décisions individuelles (des « nudgés ») dans le sens de l'intérêt général (formulé par le « nudgeur ») ⁷⁹».

Si l'*homo oeconomicus* ne constituait pas un modèle unanimement partagé par les différents courants du néolibéralisme⁸⁰, le développement des technosciences permet de repenser sa définition, le faisant apparaître aujourd'hui comme la forme de subjectivité prescrite par la raison normative néolibérale pour gouverner la conduite des individus. Seule la subjectivité propre à cette nouvelle conception de l'*homo oeconomicus* serait susceptible d'accompagner et de favoriser l'évolution du capitalisme dans sa configuration « cognitive » telle que nous la définirons au cours de ce travail.

Röpke et Hayek refusaient ce paradigme néoclassique parce que le premier le pensait irréalisable et le second impropre à la catallaxie au sein de laquelle aucun individu ne peut

⁷⁹ Henri Bergeron, Patrick Castel, Sophie Dubuisson-Quellier, Jeanne Lazarus, Étienne Nouguez et Olivier Pilmis, « Comportement correct exigé. Économie comportementale et gouvernement des conduites », La Vie des Idées, 2018. Article disponible en ligne à l'adresse suivante : <https://laviedesidees.fr/Comportement-correct-exige.html>

⁸⁰ L'*homo oeconomicus* constitue le paradigme des néoclassiques auquel s'opposent notamment les représentants de l'école Autrichienne (Hayek en tête) comme nous l'avons déjà évoqué, mais également un néolibéral comme Röpke qui refuse toute forme de « rationalisme social » dont l'*homo oeconomicus* est l'un des avatars. A ce titre, Sébastien Caré rappelle que Röpke « rejette ainsi explicitement le paradigme de l'*homo oeconomicus* qui « existe, en tant que type moyen, aussi peu que les héros et les saints » [Röpke 2009, p. 175]. Cité par Sébastien Caré, « La dérive des continents néolibéraux : essai de typologie dynamique », Op.cit, note de bas de page numéro 10.

bénéficier d'informations complètes pour s'ériger en un acteur parfaitement rationnel dans ses choix. Force est de constater qu'avec l'essor des technosciences il devient possible d'orienter les comportements des individus et de guider leurs choix vers la réalisation des objectifs déterminés par la rationalité néolibérale. L'évolution des capacités de calculs algorithmiques couplée au développement de l'économie comportementale (qui associe les logiques économiques aux analyses psychologiques) permet à la fois de connaître toujours plus précisément les « biais » qui influencent les comportements individuels et de mieux les corriger afin de conduire les choix individuels vers les objectifs requis par les logiques de marché. De ce fait, « bien qu'il soit critiqué pour son irréalisme, le modèle de l'*homo oeconomicus* reste une référence positive (les biais sont définis par rapport à la rationalité parfaite) et normative (les *nudges* visent à corriger ces biais). [...] En introduisant le principe du biais, l'économie comportementale permet paradoxalement de sauver la figure de l'*homo oeconomicus* : le comportement de celui-ci peut ne pas être rationnel, précisément à cause du biais, mais reste prévisible, puisqu'on connaît le biais ⁸¹». La reconfiguration de l'*homo oeconomicus* ajoute donc la variable de l'irrationnalité potentielle de l'agent tout en induisant une nouvelle forme de gouvernement des conduites par la connaissance intime des biais à l'origine de cette possible irrationalité et leur correction afin d'adapter les comportements à la rationalité néolibérale : « Si on ne peut (veut) pas transformer les attitudes et les croyances, transformons les comportements ! ⁸²».

Le transhumanisme et les utopies du posthumain s'inscriraient dans ce projet néolibéral qui consiste à reconfigurer en profondeur la subjectivité sur le modèle microéconomique de ce nouvel *homo oeconomicus*. L'enjeu n'est pas d'éradiquer tout comportement irrationnel propre à l'humain mais de canaliser cette irrationnalité au sein d'un cadre de marché. C'est à l'État que revient l'application de micropolitiques qui ont vocation à se concentrer surtout sur les comportements irrationnels afin de les orienter vers un choix « rationnel » en termes économiques, c'est-à-dire vers un mode de vie adapté aux exigences de marché. Comme le souligne l'économiste Daniel Cohen, « l'idée n'est évidemment pas de se contenter de la thèse que l'homme est irrationnel, elle est de faire la science de cette irrationnalité. Y a-t-il des biais de cognition que les études peuvent cerner ? C'est ce que Kahneman, en particulier, a apporté : il a mis en évidence des défauts de rationalité répétés, que l'on pouvait relier à des

⁸¹ Henri Bergeron, Patrick Castel, Sophie Dubuisson-Quellier, Jeanne Lazarus, Étienne Nouguez et Olivier Pilmis, « Comportement correct exigé. Économie comportementale et gouvernement des conduites », Op.cit.

⁸² Ibidem.

règles du fonctionnement psychologique en général. Le dernier prix Nobel d'économie, Thaler, s'inscrit dans ce courant de l'économie comportementale, dans une version néolibérale. On a parlé d'un paternalisme libéral à son sujet. L'État est devant ses ouailles comme un *pater familias* qui sait ce qu'il faut faire, mais qui connaît aussi les limites de son autorité et qui doit donc inciter (seulement) les acteurs à de bons comportements [...] ⁸³».

Ce modèle microéconomique de l'*homo oeconomicus* nécessite l'intervention de micropolitiques telles que nous les avons déjà présentées. L'enjeu de ces micropolitiques est de parvenir, non plus à un « dressage des corps » comme le théorisait Foucault, mais à un « dressage des esprits » pour mieux gouverner les conduites. En dressant les esprits, les individus disciplineront d'eux-mêmes leurs conduites en mobilisant leurs pensées, leurs actes et leurs corps sur le modèle souhaité. L'efficacité d'un tel dressage dépend de son invisibilité capable de le rendre inconscient parce qu'imperceptible. C'est notamment dans cette optique que le transhumanisme peut être mobilisé et servir de propagande au service du néolibéralisme. En tant que propagande, le transhumanisme ne fait pas que dissimuler le caractère idéologique de la rationalité normative néolibérale en vantant les mérites et les bienfaits du sujet néolibéral. Il participe aussi activement à l'édification de cette subjectivité à travers la promotion de « l'homme augmenté ». Le transhumanisme constituerait une étape clé dans l'évolution néolibérale des sociétés qui « se caractérise par une homogénéisation du discours de l'homme autour de la figure de l'entreprise ⁸⁴». En supprimant les formes plurielles de la subjectivité, c'est au bout du compte la possibilité de constituer « une paradoxale pluralité d'êtres uniques » qui devient impossible puisque tous les individus se comprendront à partir d'un modèle unitaire d'humanité tel que s'imposera un discours unique qui empêchera la manifestation de la condition politique des êtres humains.

Cette nouvelle conception de la politique qui se révèle à travers le néolibéralisme s'appuie sur une conception darwinienne de la démocratie où le besoin d'adaptation est essentiel à l'évolution de l'espèce humaine. Ce souci d'adaptation serait inscrit au cœur de la reconfiguration de l'*homo oeconomicus* par l'économie comportementale qui menace directement la démocratie en refusant aux individus l'autonomie véritable de leurs choix et la participation aux délibérations quant à la détermination de l'intérêt général. Comme l'indique Barbara Stiegler, « la démocratie libérale promue par Lippmann sacrifie clairement, et pour la

⁸³ Daniel Cohen, « La science économique en renouvellement. Entretien avec Daniel Cohen », *Le Débat*, 2018/2 (n° 199), p. 128. URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2018-2-page-126.htm>

⁸⁴ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Op.cit, p. 408.

première fois peut-être de son histoire, la revendication d'un gouvernement de soi libre et autonome à un nouveau gouvernement biopolitique de l'espèce humaine, indépendant de la souveraineté populaire et conduit d'en haut par des experts, sans que jamais leur définition de la « vie bonne » ne soit l'enjeu d'une délibération publique ⁸⁵».

Profitant de la restructuration épistémique ouverte par l'évolution du capitalisme initiant une néolibéralisation inédite des sociétés, le transhumanisme devient un outil privilégié du conditionnement, présentant ses utopies du posthumain comme le seul avenir possible et souhaitable pour les hommes. Un avenir qui sous la forme d'une prophétie auto-réalisatrice inculquerait dès à présent son modèle d'humanité : celui d'une réduction de l'homme au schème de l'*animal laborans* entièrement engagé dans un mouvement sans fin de production et de gestion d'une humanité adaptée aux exigences d'une société de marché en perpétuelle évolution.

En dessinant les contours de ses utopies de « l'homme augmenté » à partir des pratiques, formes, contenus et imaginaires de la rationalité néolibérale, le transhumanisme ne définit pas une alternative à cette réalité établie et son ordre du marché indépassable. Au contraire renforce-t-il les composantes de cette réalité en laissant apparaître l'augmentation technologique comme le meilleur moyen de se mettre en phase avec les besoins d'une économie de marché.

Le transhumanisme serait en cela dépendant des conditions néolibérales d'organisation de la société. La réussite de son développement est liée à la réussite de l'ordre normatif néolibéral et à la conception de l'homme qui lui est associée, réalisant à travers la promotion des utopies du posthumain, « la production de bien-être par [la] croissance qui va, symétriquement à la généalogie institution économique-État, produire un circuit institution économique-adhésion globale de la population à son régime et à son système ⁸⁶».

Comment définir dès lors le « transhumanisme » et doit-on le distinguer du « posthumanisme » ?

⁸⁵ Barbara Stiegler, « Il faut s'adapter ». *Sur un nouvel impératif politique*, Op.cit, p. 64.

⁸⁶ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France (1978-1979)*, Op.cit, p. 87. Cité par Wendy Brown in *Défaire le dèmos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*, Op.cit, p. 73.

Une pluralité de transhumanismes pour anticiper l'avenir posthumain des sociétés

Avec l'essor des techniques biologiques ou biotechnologies depuis le début du XX^{ème} siècle, ce sont de nouvelles interrogations, de nouveaux terrains et enjeux qui se sont ouverts à la réflexion philosophique, et dont l'importance se trouve aujourd'hui accentuée par la rapidité des avancées technologiques et l'urgence d'en définir les cadres moraux et éthiques.

L'instrumentalisation systématique de la nature par la technique est un phénomène apparu depuis le XIX^e siècle et n'est donc pas nouveau. Tout comme les volontés de modifications et de maîtrise du vivant remontent à l'Antiquité.

L'inédit tient aujourd'hui en une réactualisation des débats sur la notion d'aliénation de l'homme par la technique avec l'avènement des biotechnologies dans le sillage duquel les frontières conceptuelles jusqu'ici communément admises se font plus floues, plus poreuses, nécessitant leur révision ou leur reconsidération.

Aussi nous faut-il, à la lumière de ces débats, distinguer la notion de « transhumanisme » de celle de « posthumanisme », souvent employées sans différenciation.

Selon *L'Encyclopédie du trans/posthumanisme*, le transhumanisme « est un mouvement philosophique de transition vers un stade postérieur d'évolution de l'espèce humaine, délibérément poursuivi. Ce courant d'idées récupère l'Humanisme traditionnel afin de lui adjoindre les techniques « d'amélioration » des capacités physiques et cognitives dans un but de dépassement des limites – naturelles, biologiques – et d'adaptation perpétuelle au monde ⁸⁷ ».

Aussi est-il précisé plus loin que « l'on peut considérer que l'âge transhumaniste sera clos, dans son effort de transition, lorsqu'il permettra l'ouverture sur l'ère du posthumain. Le passage entre humain, transhumain et posthumain devrait donc se comprendre comme continu et non dans les termes d'une rupture radicale ⁸⁸ ».

Cette définition révèle la distinction à opérer lorsque sont évoqués les termes de « transhumanisme » et de « posthumanisme ». Le premier serait en quelque sorte le support du second, dans le sens où le transhumanisme véhiculerait l'idée d'une augmentation de l'humain tel qu'il a été défini par l'humanisme traditionnel, augmentation dont l'objectif final

⁸⁷ Laurent Fripiat, « Transhumanisme » in *Encyclopédie du trans/posthumanisme ; l'humain et ses préfixes*, G. Hottois, J-N. Missa et L. Perbal (sous la dir.), Éditions Vrin, Paris, 2015, p. 163.

⁸⁸ Ibidem, p. 167.

serait de permettre aux humains de se transcender par eux-mêmes afin que cette phase de transition transhumaniste débouche sur l'ère nouvelle du posthumain.

En revanche, définir avec exactitude le « posthumanisme » s'avère périlleux tant ce concept est récent et au cœur d'un débat philosophique controversé.

A se référer à l'ouvrage du philosophe allemand Peter Sloterdijk, explicitement intitulé *Règles pour le parc humain*, le terme « posthumanisme » renverrait à un « système de valeurs propice à relayer l'humanisme traditionnel, exténué dans ses versions littéraires, et à nous mettre en phase avec les « anthropotechniques » contemporaines⁸⁹ ».

Si le transhumanisme prétendait s'inscrire dans la continuité de l'humanisme traditionnel, le posthumanisme quant à lui, et selon les analyses de Sloterdijk, n'aurait plus rien à voir avec cet héritage des Lumières mais ferait de celui-ci un stade obsolète de l'histoire de l'humanité, possiblement dépassable.

La notion de posthumanisme ne fait cependant pas l'unanimité, y compris au sein des mouvements intellectuels lui étant favorables. Les principaux acteurs de ce courant ne parviennent en effet pas à s'unir autour d'une idée identique de ce que doit être le posthumanisme et par conséquent, aucune homogénéité doctrinale ne le fonde.

A titre d'exemple, alors que Nicolas Böstrom (fondateur de l'Association mondiale du Transhumanisme) revendique l'utilisation des biotechnologies afin de réaliser la perfectibilité et le bien-être de l'ensemble de l'humanité, un ingénieur et homme d'affaires comme Ray Kurzweil prétend quant à lui préparer la venue d'une Singularité qui tendra à faire de l'espèce humaine un stade obsolète de l'évolution. Entre ces deux personnalités, l'extropien Max More semble voir dans les idées transhumanistes la possibilité de mettre un terme aux lois de l'entropie qui vouent l'homme à l'extinction.

Comme l'indique le philosophe Jean-Michel Besnier, « il est difficile dans ces conditions de faire allégeance à quelque chose qui se nommerait « transhumanisme » et qui dessinerait les contours du post-humain : tantôt l'intention semble hyperhumaniste (perfectionner l'homme), tantôt elle paraît cynique (abandonner l'homme pour une autre espèce). Dans le premier cas, le posthumain ne serait guère davantage que ce qu'on nomme de plus en plus communément « l'homme augmenté » ; dans le second, il désignerait un être inédit, produit de l'émergence autorisée par les variations induites par les manipulations technologiques⁹⁰ ».

⁸⁹ Jean-Michel Besnier, « Posthumain » in *Encyclopédie du trans/posthumanisme ; l'humain et ses préfixes*, Op.cit, p. 105.

⁹⁰ Ibidem, p. 106.

Entre un simple plaidoyer en faveur des biotechnologies et une utopie dessinant les contours d'une nouvelle humanité, le posthumanisme ne se prête que trop difficilement à une définition fixe et unanime.

Le posthumanisme sera néanmoins considéré à travers ce travail comme l'objectif du mouvement transhumaniste, soit cette étape ultime qui donnerait naissance à une nouvelle forme d'humanité caractérisée par la rencontre entre nanosciences et génétique et qui aura permis de « refaire la nature humaine à l'aide des biotechnologies ⁹¹ » comme le souhaite Nicolas Bostrom. Face au manque d'homogénéité doctrinale et à l'indétermination de son contenu, nous préférons le pluriel pour qualifier le caractère utopique du posthumanisme. Ainsi parlerons-nous *des* utopies du posthumain.

Les finalités de ces transformations biotechniques semblent être présentées comme « l'avenir de l'humanité » et source d'un progrès considérable. Aussi est-il significatif de constater qu'un pareil « progrès » nécessite la vision d'un humain désormais compris comme matériau et support d'un développement favorisant l'accès à un stade supérieur de l'évolution humaine. En se référant à l'article premier de la *Déclaration transhumaniste*, on s'aperçoit que cette conception du « progrès » semble désormais liée à une capacité extérieure à l'homme d'engendrer une amélioration de son existence et de la société dans son ensemble :

« L'avenir de l'humanité va être radicalement transformé par la technologie. Nous envisageons la possibilité que l'être humain puisse subir des modifications, tel que son rajeunissement, l'accroissement de son intelligence par des moyens biologiques ou artificiels, la capacité de moduler son propre état psychologique, l'abolition de la souffrance et l'exploration de l'univers ⁹² ».

A la lecture de l'article 7, il semblerait que les modifications prévues et promues par le transhumanisme se réfèrent à un certain idéal de progrès humain :

« Le transhumaniste englobe de nombreux principes de l'humanisme moderne et prône le bien être de tout ce qui éprouve des sentiments qu'ils proviennent d'un cerveau humain, artificiel, posthumain ou animal. [...] ⁹³ ».

⁹¹ Stéphane Bauzon, *Le devenir humain ; réflexions éthiques sur les fins de la nature*, Éditions PUF, 2011, p. 44

⁹² *Transhumanist Declaration*, rédigée par The World Transhumanist Association. Cette déclaration fut modifiée et ré-adoptée lors d'un vote des membres de la WTA le 4 mars 2002 et le 1^{er} décembre 2002. Elle est présente à l'adresse suivante : <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>

⁹³ Ibidem.

L'enjeu accordé aux biotechniques semble donc être tout à fait inédit, engageant non seulement de nouvelles possibilités de maîtrise de la nature mais également la fabrication d'une nouvelle représentation de l'homme et de son humanité, soit l'idée transhumaniste d'humanité.

Le courant dominant du transhumanisme se situe aux États-Unis et se développe notamment au sein de l'emblématique Silicon Valley, haut lieu de la culture technologique et des recherches avancées en matière de N.B.I.C (Nanotechnologies, Biotechnologies, Informatique et sciences Cognitives).

D'autres courants plus secondaires émergent également en Europe, inspirés par un idéal démocratique, progressiste ou écologique.

Un chapitre sera consacré aux acteurs et pratiques des différents courants du transhumanisme au cours de ce travail. Aussi nous limiterons-nous ici à une simple évocation de ces mouvements pluriels.

Le transhumanisme d'obédience américaine se divise en deux courants que nous pouvons distinguer de la manière suivante : le mouvement des extropiens et celui des singularitariens.

Le premier, notamment représenté par une personnalité comme Max More, philosophe américain à l'origine de la création de l'Extropy Institute, revendique l'usage des technosciences pour endiguer le processus entropique qui condamne les êtres vivants au dépérissement et à la mort. L'évolution des technosciences permettrait de faire triompher l'extropie et de proposer aux individus l'amortalité, c'est-à-dire le choix d'interrompre le processus entropique et de repousser la mort, avec la possibilité d'y renoncer et de réinscrire sa vie dans ce processus si l'on ne souhaite plus continuer à vivre. More est le fondateur d'une société de cryogénisation, Alcor Life Extension Foundation, qui propose de congeler des corps humains ou animaux afin de les décongeler quand les progrès technoscientifiques permettront la réalisation de cette amortalité. Celle-ci pourrait notamment se faire à travers une duplication digitale de l'esprit (*Mind uploading*) sur des supports numériques inaltérables comme le silicium par exemple :

« L'Extropianisme est une philosophie transhumaniste. [...] Nous défions la notion d'inévitabilité du vieillissement et de la mort, de plus, nous cherchons à apporter continuellement des améliorations à nos capacités intellectuelles, physiologiques et à notre développement émotif. Nous voyons l'humanité comme une étape transitoire dans le développement évolutionnaire de l'intelligence. Nous préconisons l'utilisation de la science pour accélérer notre transition de l'état humain à la transhumaine ou à une condition posthumaine »⁹⁴.

Le mouvement singularitarien, dont Raymond Kurzweil est l'un des principaux représentants, défend quant à lui l'avènement prochain d'une super-intelligence (la « Singularité ») produite par des évolutions technoscientifiques qu'il est nécessaire d'anticiper et d'accompagner afin que celles-ci profitent pleinement aux êtres humains. Ces derniers pourront alors se transcender grâce à cette super-intelligence et parvenir à une étape supérieure et inédite de l'évolution humaine. Au-delà de cette singularité technologique, à la manière d'une singularité gravitationnelle propre aux trous noirs dans les théories de la relativité générale, il ne sera plus possible d'envisager humainement les évolutions des sociétés. Pour comprendre et s'adapter à ces évolutions engendrées par cette super-intelligence artificielle, les hommes devront s'augmenter technologiquement. Kurzweil témoigne de la manière suivante de sa prise de conscience d'une singularité prochaine et propose de la définir ainsi :

« Je suis progressivement devenu conscient de l'imminence d'un événement qui allait tout transformer pendant la première moitié du XXI^e siècle. Tout comme un trou noir dans l'espace modifie de façon très importante les motifs de la matière et de l'énergie qui accélèrent vers son horizon, l'imminence de cette singularité dans notre futur est en train de transformer chaque institution et chaque aspect de la vie humaine, de la sexualité à la spiritualité.

Mais qu'est-ce donc que la singularité ? C'est une période future pendant laquelle le rythme du changement technologique sera tellement rapide, son impact si important, que la vie humaine en sera transformée de façon irréversible. Bien qu'elle ne soit ni utopique ni dystopique, cette époque transformera les concepts sur lesquels nous nous fondons pour donner un sens à nos vies, des modèles de marché au cycle de la vie humaine, incluant même la mort. Comprendre la Singularité modifiera notre perspective sur la signification de notre passé et les ramifications de notre futur. La comprendre de façon totale et complète changera notre point de vue sur la vie en général, et sur nos modes de vie en particulier. Je considère ceux qui ont compris la singularité et qui ont réfléchi sur ses implications dans leur vie comme des « singularitairiens »⁹⁵.

⁹⁴ Max More, *Principes extropiens version 3.0*, 1999. Version numérique disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.angelfire.com/biz/martram/extropien_ca_tc.pdf

⁹⁵ Raymond Kurzweil, *Humanité 2.0 : la Bible du changement*, Op.cit, p. 29.

Ces deux courants du transhumanisme américain ne rattacheraient pas leurs ambitions à un régime politique particulier et ne sembleraient pas prescrire un cadre spécifiquement démocratique comme garde-fou au développement technoscientifique.

L'extropianisme comme le singularitarisme mobiliseraient néanmoins une pensée libertarienne favorable dans ses principes à un certain développement technoscientifique protégé des interventions étatiques trop limitantes en matière notamment de principe de précaution et de discussions bioéthiques, et énonçant également l'absolue propriété de soi qui permettrait à chacun d'expérimenter comme il l'entend toutes les formes d'augmentation technologique qu'il souhaiterait.

Il importe peu de savoir dans quel type de régime nous nous situons à partir du moment où sont autorisées une recherche technoscientifique aventureuse, explorative et sans contrainte et une expérimentation libre de ces découvertes sur le corps qui est le mien.

Les mouvements secondaires du transhumanisme se distinguent de leurs homologues américains par l'affirmation d'une ligne politique démocratique et de gauche s'opposant à l'esprit d'une droite libertarienne. Les avancées technoscientifiques doivent en ceci respecter un certain nombre de principes compatibles avec la direction démocratique des sociétés, notamment ceux d'une justice sociale et d'un accès égalitaire aux biens de l'augmentation technologique.

Parmi ces mouvances secondaires, nous pouvons évoquer le « transhumanisme démocratique » promu par des personnalités telles que le bioéthicien et sociologue américain James Hughes à travers son ouvrage *Citizen Cyborg : Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, le philosophe suédois Nick Boström qui présente sa réflexion dans son livre *Superintelligence* ou les représentants de l'Association Française du Transhumanisme, *Technoprog*, dont Marc Roux est le président et qui a rédigé avec son co-président Didier Cœurnelle un ouvrage intitulé *Technoprog ; la contre-culture transhumaniste qui améliore l'espèce humaine*.

Pour ces auteurs, la technoscience doit être au service d'un « technoprogessisme » afin d'être une véritable source d'émancipation. Ce technoprogessisme nécessite un cadre étatique au sein duquel il devra répondre aux enjeux d'une certaine justice sociale afin de ne pas servir un marché de la concurrence trop inégalitaire qui donnerait à voir une configuration dualiste des sociétés futures avec un marché à deux vitesses, entre d'un côté les individus pouvant accéder financièrement aux meilleures technologies de l'augmentation et d'un autre côté ceux qui devront se contenter de technologies de seconde main, moins efficaces et moins fiables.

Cette configuration inégalitaire engendrerait une société essentiellement discriminante, puisque les individus qui n'auraient pas accès aux derniers moyens d'augmentation seraient nécessairement moins performants sur le marché de l'employabilité et de manière générale, moins adaptés aux évolutions des sociétés hautement technologiques.

Pour ces courants technoprogressistes, l'enjeu est de penser l'impact du développement technoscientifique à long terme afin d'anticiper les moyens de l'associer à la préservation du cadre démocratique des sociétés. A l'inverse du transhumanisme extropien et singularitarien, le « transhumanisme démocratique » préconise un encadrement des recherches et des innovations afin d'éviter que l'aventurisme technoscientifique ne fasse émerger des technologies impropres à un avenir démocratique, égalitaire et progressiste des sociétés humaines. L'enjeu est alors de soumettre à la discussion ces évolutions technoscientifiques afin de débattre citoyennement des meilleures opportunités et de celles qui représentent un éventuel danger :

« Democratic transhumanism stems from the assertion that human beings will generally be happier when they take rational control of the natural and social forces that control their lives. This fundamental humanistic assertion has led to two intertwined sets of Enlightenment values : the democratic tradition with its values of liberty, equality, solidarity and collective self-governance, and to the belief in reason and scientific progress, that human beings can use reason and technology to improve the conditions of life »⁹⁶.

Pour autant, si le « transhumanisme démocratique » se distingue de l'extropianisme et du singularitarisme sur les points que nous venons d'évoquer succinctement, il n'en reste pas moins qu'aucun de ces courants ne semble s'intéresser à la question du politique dans le potentiel futur posthumain des sociétés. Plus exactement, cette négligence du politique révélerait l'incapacité des penseurs transhumanistes à comprendre l'enjeu véritable des théories de l'augmentation technologique et leur instrumentalisation par la rationalité politique du néolibéralisme dans le conditionnement du sujet néolibéral. Si les mouvances libertariennes de la Silicon Valley paraissent se développer en accord avec les logiques néolibérales comme nous le verrons, le « transhumanisme démocratique » qui se revendique quant à lui « démocratique », « progressiste », « égalitaire » et souvent de « gauche » pourrait représenter une alternative dans sa volonté de penser le développement technoscientifique à partir d'une autre orientation idéologique de la technique que celle impulsée par la rationalité

⁹⁶ James Hughes, *Democratic Transhumanism 2.0*, disponible en version numérique à l'adresse suivante : <http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm>

néolibérale. Néanmoins, cette alternative semble fortement limitée tout d'abord parce que ce « transhumanisme démocratique » reste minoritaire et ne concurrence que très faiblement le courant américain qui dispose de fonds colossaux pour la recherche et l'innovation dans les N.B.I.C.

Ensuite parce qu'en raison de son influence et des soutiens politico-militaro-économiques dont il dispose, le transhumanisme américain est capable d'imposer sa conception du transhumanisme à l'échelle mondiale et d'écarter significativement les conceptions alternatives.

Ainsi dominerait une forme de transhumanisme dont la promotion de « l'homme augmenté » serait en phase avec les objectifs d'un conditionnement néolibéral des subjectivités. Les intérêts réciproques de la rationalité néolibérale et du transhumanisme américain renforcent leur position monopolistique : ce transhumanisme dévoile un marché de l'augmentation technologique non réglementé par les interventions étatiques et sur lequel les individus seraient individuellement responsables de leur constante amélioration afin de s'adapter aux évolutions technoscientifiques idéologiquement orientées par la rationalité néolibérale en vue de façonner le sujet néolibéral parfaitement efficace et productif. D'un côté cette conception de l'augmentation technologique sert le conditionnement néolibéral des subjectivités, et d'un autre côté ce conditionnement offre aux logiques transhumanistes l'intégralité de l'humain comme terrain d'expérimentations et d'innovations ainsi que les fonds nécessaires à cette recherche.

La question qui peut alors être posée est la suivante : le progrès tel qu'il est conçu par le transhumanisme à travers la mobilisation des biotechnologies et de la technoscience est-il de nature à permettre l'évolution de l'homme vers un stade supérieur entendu comme possibilité d'accéder à une émancipation plus effective et une autonomie plus grande ? Autrement dit, le progrès conçu par le transhumanisme est-il véritablement emprunt des idéaux humanistes comme il semble en faire la promotion ?

Progrès de l'humain ou progrès sur l'humain ?

La réponse à cette question, dont les éléments seront analysés tout au long de ce travail, tend à mettre en lumière une conception du progrès envisagée depuis l'ordre normatif du néolibéralisme et son orientation idéologique de la technique dans un but moins émancipatoire que conditionnant.

Le projet d'autonomie qui constituait le fondement d'une certaine conception du progrès, notamment chez les Lumières, et qui pouvait être appréhendé comme un projet mobilisant la condition politique des hommes, semble désormais s'incarner dans la seule capacité individuelle à se performer et à se dépasser à l'aide des technologies augmentatives visant à faire de chaque individu un genre d'entrepreneur de lui-même⁹⁷. Cette conception du progrès illustre la nouvelle méthode de gouvernance des individus au sein des sociétés du capitalisme cognitif. Il s'agit désormais, comme l'observent Pierre Dardot et Christian Laval, « de gouverner un être dont toute la subjectivité doit être impliquée dans l'activité qu'il est requis d'accomplir ⁹⁸ ».

Ainsi mobilisée, la notion de « progrès » appuie le développement du capitalisme cognitif et paraît rendre légitime une certaine idée de l'homme et de son avenir comme capital humain.

Le transhumanisme, en tant que propagande du néolibéralisme, vise à faire de chaque individu le porteur de son propre bien-être, de sa propre autonomie et donc de son propre progrès purement individuel résidant dans la capacité à se dépasser soi-même, à se transformer par ses propres moyens (*enhancement*) :

« C'est l'individu performant et compétitif qui cherche à maximiser son capital humain dans tous les domaines, [...] qui cherche surtout à *travailler sur lui-même* afin de se transformer en permanence, de s'améliorer, de se rendre toujours plus efficace ⁹⁹ ».

Le transhumanisme et la conception du progrès à partir de laquelle il se développe participeraient au conditionnement des sujets néolibéraux et offriraient en cela la possibilité d'un mode inédit de gouvernementalité. Un mode qui permettrait au pouvoir de ne plus agir

⁹⁷ « Dans ses cours de l'année 1978-1979, Foucault décrit la transition d'homo oeconomicus du libéralisme économique classique au néolibéralisme, à la faveur de laquelle une image de l'homme comme créature de besoins satisfaits par l'échange laisse place à une image de l'homme comme entrepreneur de lui-même », Wendy Brown in *Défaire le dèmos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*, Op.cit, p. 86-87.

⁹⁸ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Op.cit, p. 408.

⁹⁹ Ibidem, p. 414.

par la contrainte physique sur les corps et les esprits mais qui ferait en sorte que les individus « en viennent à se conformer d'eux-mêmes à certaines normes ¹⁰⁰ ». Le transhumanisme endoctrine les individus à percevoir l'augmentation technologique comme nécessaire et à accueillir les utopies du posthumain non pas comme le triomphe d'une nouvelle forme d'aliénation mais comme le meilleur avenir possible pour une condition humaine véritablement émancipée.

L'efficacité de cette nouvelle gouvernamentalité passe par la fin de toute forme de revendication de nature politique, seule capable de permettre un changement radical de l'organisation sociale et de remettre en cause l'unicité et l'indépassabilité d'une certaine conception téléologique de l'avenir des hommes. Téléologie qui s'oppose dès lors à la conception de l'homme perfectible, « 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 ¹⁰¹ », c'est-à-dire à partir de l'affirmation de sa condition politique.

La confusion de cette perfectibilité essentiellement politique avec une perfectibilité d'ordre purement technoscientifique sert le déploiement de la gouvernamentalité néolibérale.

Comme le remarque Nicolas Le Dévédec dans ses travaux, la « grande adaptation » qui qualifie selon lui le transhumanisme, conduit à ce qu'il perçoit comme une « élusion du politique ¹⁰² » :

« À l'idée de changer politiquement le monde s'est substituée l'idée d'adapter technoscientifiquement l'être humain. [...] Cette dépolitisation de la perfectibilité humaine constitutive de l'idéologie transhumaniste rejoint entièrement le nouvel esprit du capitalisme centré sur l'individu et son adaptabilité ¹⁰³ ».

Cet impératif normatif de l'adaptation propre au néolibéralisme s'accompagne, comme l'observe Barbara Stiegler, d'une néo-démocratie qui affirme qu'« avant d'être un citoyen, l'homme est d'abord et avant tout [...] un travailleur et un consommateur, mais aussi [...] un

¹⁰⁰ Ibidem, p. 15.

¹⁰¹ Alain Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Éditions Gallimard, Paris, 1989, p. 53, cité par Nicolas Le Dévédec in *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*, Éditions Liber, Montréal, 2015, p. 15.

¹⁰² Nicolas Le Dévédec, « La grande adaptation. Le transhumanisme ou l'élusion du politique », *Raisons politiques*, 2019/2 (N° 74), p. 83-97.

¹⁰³ Nicolas Le Dévédec, « Corps et âme. Le transhumanisme, nouvel horizon biopolitique du capitalisme ? », *L'Homme & la Société*, 2018/2 (n° 207), p. 123-124.

reproducteur. C'est dans ces trois domaines, ceux du travail, de la consommation et de la reproduction, que se manifeste véritablement sa liberté de « décider » ou de « choisir » ¹⁰⁴.

L'avènement de cette néo-démocratie met en lumière la véritable question qui est en jeu à travers l'évolution technoscientifique des sociétés néolibérales : quelles sont les conditions qui permettent aux hommes de se conditionner en humanité et quelles sont celles qui le conditionnent en inhumanité ?

L'enjeu du présent travail ne s'articule pas tant autour de l'interrogation « Qu'est-ce que l'homme ? » qu'au travers de la question principalement soulevée par Arendt : « que faisons-nous (?) » pour être humain ? Cette question définit un rapport à l'humanité qui est la nôtre sous la forme d'une anthropologie de l'humain mais une anthropologie « politique – et non philosophique au sens où l'entend Heidegger, puisqu'elle interroge le mode d'être politique des humains et non l'essence abstraite de l'homme [...]. Anthropologie politique, aussi, puisqu'elle ne subordonne pas la question de l'humain à celles de l'Être, du *Dasein*, du souci, de l'authenticité, etc., mais la renvoie à la sphère phénoménale de l'apparaître commun des êtres, lieu où se décide le sens humain de la politique dans la dimension politique de la condition humaine ¹⁰⁵».

« Que faisons-nous pour devenir humain ? », cela implique de penser la fabrication par les hommes de leur humanité, mettant hors-jeu leur réduction à la seule « nature biologique » essentiellement déterministe. Cependant cette fabrication ne doit pas être pensée comme l'activité de l'*homo faber* comme le souligne Étienne Tassin dans son analyse de l'œuvre d'Arendt. Il ne s'agit pas d'un *faire* au sens de l'*œuvre* artificialisatrice, productrice d'objets. Il s'agit d'un *faire* compris comme un *agir*. Seule l'action ouvre un monde comme scène où l'homme peut apparaître devant les autres en tant qu'il est celui qui existe, celui qui est mu par un projet d'être qui n'est pas un simple projet à vivre dans sa condition biologique (projet qui ne nécessite pas un monde, mais un environnement ; pas de scène d'apparaître, pas d'acteurs ni de spectateurs et donc pas d'agir politique ; pas une vie mais une survie) comme le conçoit le transhumanisme.

Si bien qu'action politique et monde sont intimement liés et constituent *ce que nous faisons* pour devenir humain et laisser entendre *ce que nous sommes*. Comme l'indique Tassin, « n'existent que des *conditions* sous lesquelles un vivant peut être dit humain si et parce qu'il accède à un régime politique de son mode d'existence, de son exister ¹⁰⁶».

¹⁰⁴ Barbarie Stiegler, « Il faut s'adapter ». *Sur un nouvel impératif politique*, Op.cit, p. 84-85.

¹⁰⁵ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 131.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 167.

C'est précisément au régime politique du mode d'existence que s'en prend la rationalité néolibérale des sociétés capitalises contemporaines et qui, à travers la propagande transhumaniste et la détermination sotériologique du futur posthumain de l'humanité, remet en cause le fait que « l'humain n'est qu'une institution symbolique, en l'occurrence une institution politique ¹⁰⁷ ».

En cherchant à faire de la réponse à l'énigme de l'humanité des hommes la source d'un conditionnement efficace, la subjectivité néolibérale fait dominer un sens de l'humain qui rend caduque toute condition politique comme régime du questionnement et de l'indétermination. En reniant l'humain comme institution politique, comme foyer d'un pouvoir phénoménal, la rationalité néolibérale détruit l'institution symbolique de l'humain, c'est-à-dire toute humanité comme Idée à laquelle aucune détermination, aucun ordre de la vérité ne pourra jamais correspondre.

La nouveauté de cette orientation idéologique de la technique par le néolibéralisme tient au fait que désormais le « progrès technologique » a investi l'existence toute entière et semble se réaliser à la fois et de manière paradoxale contre la condition humaine et pour un avenir meilleur des sociétés humaines. Paradoxe qui donne lieu à cette étrangeté moderne qu'observe Jean-Michel Besnier et qui réside dans le fait que « certains n'hésitent pas à soutenir le paradoxe consistant à associer le bien-vivre futur à la disparition des hommes tels qu'ils sont ¹⁰⁸ ».

Ce travail de thèse propose de comprendre l'avènement du transhumanisme comme le moyen aujourd'hui le plus efficace pour imposer aux hommes une existence conditionnée par des critères qu'ils n'ont pas déterminés et sur lesquels toute emprise, toute résistance semble délicate.

Il ne s'agit pas seulement d'une réduction du corps des hommes au modèle de la machine efficace comme cela peut être le cas avec l'automatisation croissante du travail et sa disparition au profit d'une société d'employés ; pas plus qu'il ne s'agit uniquement d'une réduction du monde humain à l'instabilité et à l'éphémère de la consommation à travers la fabrication d'une artificialité qui rend impossible toute habitation humaine de la Terre au sein d'une « société encombrée ¹⁰⁹ ». Il s'agit, lorsque ces deux types de réductions sont pensés concomitamment à travers la propagande transhumaniste, d'une troisième et ultime

¹⁰⁷ Ibidem, p. 175.

¹⁰⁸ Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains ; le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Éditions Arthème Fayard, 2012, p. 23.

¹⁰⁹ Jacques Ellul, *Déviances et déviants dans notre société intolérante*, Éditions Érès, Toulouse, 2013, p. 86.

réduction : celle de l'homme à l'épreuve de la désolation marquée par l'effacement de sa condition politique au profit de l'*homo oeconomicus* dont le fonctionnement est celui de l'*animal laborans*.

Moins qu'une énième recherche sur le mouvement transhumaniste et ses perspectives futuristes d'augmentation de l'humain, cette thèse cherchera à démontrer que le transhumanisme est le fruit d'une alliance étroite entre les logiques nouvelles de l'appareil technique de production d'un capitalisme désormais cognitif et non plus industriel et la rationalité néolibérale qui l'accompagne.

Ainsi le transhumaniste ne doit-il pas être considéré comme le prolongement d'un progrès technique indépendant de tout système d'organisation sociale. Il ne doit pas non plus se lire comme l'idéologie futuriste de quelques techno-prophètes.

Les questions sur lesquelles le présent travail entend se concentrer peuvent être formulées de la manière suivante : en quoi le transhumanisme participe-t-il d'une orientation idéologique de la technique conduite par la rationalité néolibérale en vue d'apporter une réponse définitive à l'énigme de l'humanité des hommes à partir de laquelle il serait envisageable de conditionner l'ensemble des individus sur un modèle d'existence favorable aux besoins de l'appareil technique de production des sociétés du capitalisme cognitif ?

De quelle manière pareille réponse viendrait-elle à renier la démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme et avec elle, la reconnaissance de la condition politique des hommes comme désir de liberté ?

Enfin, comment l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme, en se substituant à l'Idée démocratique, prétend dépasser le défaut du sens de l'humain pour inscrire l'histoire humaine dans une téléologie où l'avenir de la démocratie serait inséparable d'un cadre étatique qui justifie son pouvoir par sa capacité à conduire les hommes vers la reconfiguration posthumaine comme possibilité unique de survie au sein d'un monde acosmique ? Autrement dit, comment passe-t-on d'une histoire écrite par l'action politique des hommes et où l'avenir est celui d'une recherche perpétuelle d'amélioration morale et politique de la condition humaine, à une sotériologie transhumaniste produite par la rationalité néolibérale et où le futur est celui de la condition posthumaine fabriquée et conditionnée sur le modèle d'une subjectivité parfaitement disciplinée à se concevoir comme une entreprise qu'il faut sans cesse travailler et technologiquement augmenter pour la rendre compétitive et économiquement efficace ?

La méthode phénoménologique au service d'une philosophie politique critique

Le transhumanisme alimente une diversité d'études et d'ouvrages dont les styles varient de la science-fiction à l'essai (scientifique et universitaire) en passant par le « coup de publicité » que permet un sujet d'actualité aussi brûlant.

Un grand nombre de ces ouvrages qui paraissent de manière épidémique depuis une dizaine d'années attestent souvent d'un parti pris en faveur ou en défaveur du transhumanisme. Ainsi avons-nous tendance à voir paraître des essais polémiques ou promotionnels de tous bords, cherchant à convaincre du danger ou du bien-fondé de la perspective transhumaniste. C'est notamment le cas d'ouvrages pro-transhumanistes directement écrits par ceux qui s'affirment transhumanistes et dont la liste n'est pas exhaustive : *Humanité 2.0 : La Bible du changement*, *How to Create a Mind : The Secret of Human Thought Revealed*, de Ray Kurzweil ; *Citizen Cyborg : Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, de James Hughes ; *The Transhumanism Reader*, de Max More et de Natascha Vita-More ; *Superintelligence ; évaluer les dangers de l'intelligence artificielle et garder le contrôle*, de Nick Bostrom ; *The Hedonistic imperative*, de David Pearce, *The Société of Mind*, *The Emotion Machine : Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, And the Future of the Human Mind*, de Marvin Minsky ; *L'avenir des robots et l'intelligence humaine*, de Hans Moravec ; *Transhumain*, de Bruce Benderson ; *Technoprog ; la contre-culture transhumaniste qui améliore l'espèce humaine*, de Marc Roux et Didier Coeurnelle.

Mais également des ouvrages d'obédience plutôt anti-transhumaniste et dont la liste, comme la précédente, n'est pas limitée : *La Fin de l'homme*, de Francis Fukuyama ; *L'avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral ?*, de Jürgen Habermas, *Demain les posthumains*, de Jean-Michel Besnier, *La tentation transhumaniste*, de Franck Damour ; *Leurre et malheurs du transhumanisme*, d'Olivier Rey ; *Le transhumanisme est un intégrisme*, de Mathieu Terence ; *Contre le totalitarisme transhumaniste. Les enseignements philosophiques du sens commun*, de Michel Weber ; *L'humanité augmentée ; l'administration numérique du monde*, de Éric Sadin.

D'autres publications encore prophétisent ce que sera le futur transhumaniste des sociétés humaines, faisant l'énumération des différentes technologies qui verront le jour dans les prochaines décennies et qui révolutionneront possiblement la civilisation des hommes.

Parmi ces ouvrages, rares sont ceux qui parviennent à proposer une analyse profonde du transhumanisme allant au-delà de la simple fable technologique, de la nouvelle idéologie

totalitaire de notre siècle ou de la promotion de la promesse millénariste d'un salut de l'Homme. Aussi, faire la recension des différents ouvrages relatifs au transhumanisme s'avérerait peu constructif tant ce courant est diversifié dans ses objectifs et ses principes. Par ailleurs, tout un travail consacré à l'analyse des seuls écrits « transhumanistes », c'est-à-dire aux principaux ouvrages rédigés par les défenseurs du transhumanisme, ne présenterait guère d'intérêt tant ces derniers sont relativement épurés en termes de conceptualisations philosophiques et de profondeur théorique. Ils se figent généralement dans l'aspect promotionnel, fictionnel, envoûtant, visant moins à faire comprendre l'enjeu véritable qui se dessine à travers le transhumanisme qu'à convertir au projet d'augmentation technologique à l'aide d'une futurologie parfois teintée de science-fiction. Aussi préférons-nous mobiliser diverses sources et ouvrages directement au cœur de notre réflexion afin d'illustrer certains propos en faisant résonner la voix des principales figures du transhumanisme anglo-saxon et européen.

C'est depuis l'observation de cet écueil que le présent travail trouve son origine, cherchant à appréhender le transhumanisme comme un phénomène au sens phénoménologique du terme, c'est-à-dire à comprendre le transhumanisme au-delà de la simple représentation de « l'homme augmenté » dont il fait la promotion, afin de savoir ce qu'il est véritablement ; afin de savoir à quoi correspond le *se-montrer* du transhumanisme pour ne pas se concentrer sur son paraître mais sur la signification de son apparition. Sans cette méthode, le risque serait de prendre le phénomène « transhumanisme » pour le *noumène* et l'effet pour la cause. Car c'est depuis le *se-montrer* du transhumanisme que nous pourrions envisager ce mouvement comme une propagande de la raison normative néolibérale. Et c'est à partir de cette révélation qu'il nous sera possible d'observer les conséquences sur le *se-montrer* des hommes et appréhender en quoi le *se-montrer* du transhumanisme absorbe celui des hommes jusqu'à le nier comme apparaissant, avec le monde qu'il manifeste.

Comme l'indique Jan Patočka, « on découvre le se-montrer des choses en interrogeant les choses apparaissantes sur ce qui fait qu'elles apparaissent de la manière dont elles apparaissent, en s'efforçant, par une démarche de différenciation questionnante, d'accéder jusqu'à ce fondement de l'apparaissant¹¹⁰ ».

La méthode phénoménologique sera donc mobilisée pour essayer de révéler le fondement de l'apparaissant « transhumanisme » et percevoir ce que le champ de son paraître occasionne

¹¹⁰ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Éditions Jérôme Million, Trad. Fr. Erika Abrams, Grenoble, 1988, p. 266.

dans la compréhension de la nouvelle subjectivité qui se dessine avec la reconfiguration du lien d'appartenance des hommes à un monde qu'ils ne déploient plus par leurs actions et auquel ils doivent pourtant s'adapter. Il nous faut ainsi, en suivant cette méthode, réussir à opérer une réduction ou *epochè* phénoménologique qui nous permettra d'extirper notre pensée du phénomène « transhumanisme » de toute préconception, et en premier lieu du monde tel que le transhumanisme le conçoit et depuis lequel nous serions amenés à analyser le *se-montrer* des hommes sous le seul angle de la rationalité néolibérale. C'est en cela que Patočka décrit la tâche qui incombe au phénoménologue :

« Dans la vie pratique, nous croyons toujours nécessairement au monde. En tant que phénoménologue, au contraire, il nous *faut* [...] mettre cette croyance hors circuit. Pour autant que nous étudions, nous *ne croyons pas* au monde. Nous nous dédoublons en un observateur pur, pour qui il y va uniquement de l'étude de l'expérience, de ses structures et de ses renvois, et en celui qui est observé, qui vit dans l'accomplissement naïf de l'expérience et de toutes les croyances. En d'autres termes, nous « réduisons » l'expérience en totalité, avec tout ce qui en relève, à la « conscience pure », de telle sorte que, pour l'observateur pur, tout ce qui est donné et accessible dans l'expérience se transforme en « phénomène pur » – « pur » parce que l'objet étudié ne peut impliquer aucun préjugé. En effet, tous les préjugés sont des présuppositions d'existence, et la plus englobante de toutes, celle qui contient nécessairement toutes les autres, est la présupposition de l'existence du monde. La mise hors circuit de la thèse du monde entraîne donc l'exclusion de toute présupposition en général ¹¹¹».

Ainsi pourra-t-on considérer que le monde est toujours ouvert par une manière d'être-au-monde, c'est-à-dire d'y apparaître à travers ce que l'on peut questionner du phénomène que *nous sommes*. Cette expérience fondamentale repose sur la considération selon laquelle l'être est une Idée qui ne se résorbera jamais dans une vérité absolue et son monde parfait : « Il s'ensuit que la vérité, la vérité absolue, n'est pas une thèse achevée, mais un devenir sous l'angle de l'idée ¹¹²».

D'un côté, *l'expérience que nous sommes* initie un questionnement incessant des hommes quant à l'indéterminé de leur être et de leur humanité compris comme des Idées. D'un autre côté, ce questionnement maintient ouverte l'énigme de l'être et de l'humanité des hommes en tant qu'Idées depuis laquelle *les expériences que nous faisons* sont intrinsèquement politiques et manifestent ce *que nous sommes* : des individus doués d'existence et d'une singularité agissante.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem, p. 139.

De telle sorte que si nous ne croyons pas au monde, si nous mettons hors circuit la thèse du monde pour se débarrasser de toute présupposition qui nuirait à l'étude du phénomène et nous le ferait apparaître dans son sens pré-donné corrélativement au monde qu'il ouvre et dans lequel il apparaît, il reste tout de même quelque chose à étudier :

« Car la réduction ne fait pas disparaître le monde. Celui-ci demeure présent dans toute sa richesse et sa validité pour la conscience étudiée (bien que sans validité pour la conscience qui effectue l'étude). Pour la conscience investigatrice, le monde subit dès lors une mutation. Il n'est plus le monde existant déjà à l'avance, en dehors de l'expérience et indépendamment d'elle, mais bien un *sens objectif*¹¹³».

C'est depuis ce sens objectif du monde qu'il nous sera possible de faire un retour à la subjectivité et de comprendre en quoi c'est elle qui fait l'expérience du monde à travers le sens et les significations que son mouvement pour l'existence fait naître. En opérant pareil retour, nous pourrions alors percevoir en quoi cette subjectivité est menacée par le déploiement de la rationalité néolibérale et du phénomène transhumaniste ; menacée dans son expérience au monde qui tend à être prisonnière de la seule vérité néolibérale qui conditionne un mode d'être en adéquation avec l'expérience de ce monde : le mode d'être posthumain comme illustration la plus aboutie du sujet néolibéral.

Comme l'écrit ainsi Catherine Meyor, « en retournant au sujet, la réduction dévoilera le monde de la vie [...]. Cela signifie que le sujet de la phénoménologie n'est pas le sujet que pense et formule la science, mais celui qui *vit* le monde, qui en fait l'expérience dans sa quotidienneté, ce qui inclut toute la texture, l'épaisseur et la densité que cette expérience comporte. Avant toute formalisation scientifique, voire pour pouvoir accéder à toute formalisation scientifique, il y a cette subjectivité toujours déjà active, toujours déjà située dans le monde, toujours déjà en relation avec le monde : c'est le sens du monde de la vie ¹¹⁴».

¹¹³ Ibidem, p. 159-160.

¹¹⁴ Catherine Meyor, « Le sens et la valeur de l'approche phénoménologique » in « Approches qualitatives et recherche interculturelle : Bien comprendre pour mieux intervenir », Revue *Recherches Qualitatives* (Hors-série N°4), octobre 2007, Canada, p. 105-106. Texte disponible en ligne à l'adresse suivante : http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/hors_serie/hors_serie_v4/meyor.pdf

C'est en pensant le sujet phénoménologiquement, dans la quotidienneté de son expérience au monde, que nous pourrions révéler la démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme¹¹⁵ : l'expérience quotidienne du monde fait de chaque individu, en démocratie, celui qui questionne son monde, son humanité et se l'approprie comme énigme afin d'en « laisser entendre quelque chose ». Sa quotidienneté qui en démocratie est quotidienneté de l'expérience de notre appartenance-au-monde comme questionnement, révèle la condition politique des hommes comme l'instrument d'une phénoménalisation de ce questionnement. Il ne s'agit plus de considérer l'agir politique comme le propre d'une minorité d'individus à la tête d'un pouvoir de gouvernement en vue de solutionner des problèmes sociaux le plus efficacement possible. Il s'agit au contraire, après réduction de la subjectivité néolibérale et de son monde présumé, de révéler le sujet phénoménologique dans l'expérience d'une démocratie qui n'est plus l'expérience de l'État et de son gouvernement, mais expérience essentiellement politique de l'énigme de l'humanité des hommes dont le *se-montrer* s'accompagne toujours de l'ouverture d'un monde comme scène d'apparaître d'une « paradoxale pluralité d'êtres uniques ».

En cela, à côté de la méthode phénoménologique, nous emprunterons à la tradition de la Théorie critique son questionnement sur la technique afin d'envisager son impossible neutralité. La technique n'est pas neutre. Elle participe à l'édification de l'environnement dans lequel l'homme évolue, s'évolue et se représente à lui-même. Or c'est bien l'homme qui module son environnement par l'usage qu'il fait de la technique.

Le problème n'est donc pas la technique en elle-même mais le cadre sociétal dans lequel elle s'inscrit et donc son orientation idéologique qui motive son utilisation et ses fins. Cette idéologie est celle du néolibéralisme et sa rationalité exprime une injonction économique à utiliser la technique comme source de profit dans la reconfiguration d'un mode d'existence intégralement destiné à l'efficacité productive.

Aussi ne s'agira-t-il pas de jouer le jeu des technophobes alarmistes ou des technophiles adeptes de prophéties mélioratives. Au-delà de cette dualité simpliste, c'est davantage les

¹¹⁵ En ceci, la méthode phénoménologique, à la fois comme méthodologie et comme méthode théorique de réflexion et de traitement de l'objet d'étude, « appelle une véritable conversion du regard du chercheur et suppose un véritable investissement du chercheur moyennant sa propre subjectivité. Le phénoménologue n'est plus cet observateur neutre du phénomène, mais le pôle subjectif lui-même à partir de qui et de quoi tout prend sens. [...] Plus la description de l'expérience est fine et approfondie, plus on rejoint l'objectivité dans la méthode. En somme, l'approche phénoménologique fonctionne à rebours des approches habituelles où le critère d'objectivité se saisit dans la position de neutralité de l'observateur par rapport à l'objet d'étude. Ici, l'objet à l'étude étant toujours un objet de l'expérience humaine, c'est le retour à la subjectivité qui importe et, dans ce retour, la saisie des modes intentionnels – ou non-intentionnels – qui permet à cet objet d'être ce qu'il est pour un sujet », Catherine Meyor, « Le sens et la valeur de l'approche phénoménologique », Op.cit, p. 113.

rouages et les alliances entre un système d'organisation social et un développement technologique que nous chercherons à comprendre et à mettre en lumière à travers l'exploration du sens du *se-montrer* « transhumaniste ».

Les outils de la Théorie critique seront mobilisés afin d'établir un lien entre la rationalité néolibérale et sa pratique (*praxis*) dans le monde social à travers le transhumanisme. L'enjeu est de parvenir à proposer une réflexion dialectique des processus sociaux capable de les réinscrire tout à la fois dans leur évolution pratique et dans une perspective d'ensemble. Pareille réflexion devra permettre de saisir les objectifs du transhumanisme sur le monde social compris comme un tout et d'en révéler les potentielles dérives capables d'affecter les processus d'émancipation et de libération de l'Homme qui mènent à la recherche d'une « vie bonne » comme le formulait notamment Horkheimer.

L'alliance de la phénoménologie comme domaine de la philosophie politique et de la Théorie critique participe à la constitution de ce que Miguel Abensour aperçoit comme « un renouveau de la philosophie politique » qu'il qualifie de « philosophie politique critique » et que le présent travail entend mobiliser pour aborder l'analyse du phénomène « transhumaniste » :

« [...] la théorie critique est-elle de nature à contribuer à l'élaboration d'une philosophie politique critique, orientée à l'émancipation ? Une des transformations requises serait, dans le couple domination-émancipation, de loger la politique non plus du côté de la domination, mais du côté de l'émancipation. [...] Ce qui donne sur un mode affirmatif, la théorie critique est un sauvetage par transfert de la philosophie politique, c'est-à-dire, elle a transféré les questions qui lui sont propres dans un autre élément, la problématique de la domination et de l'émancipation ¹¹⁶».

Comme l'identifie Abensour, l'association de la philosophie politique et de la théorie critique ne peut être fructueuse à travers la création d'une philosophie politique critique qu'à la condition de mettre en lumière les dérives possibles de chacune de ces deux traditions.

La philosophie politique doit ainsi être avertie de sa possible dérive vers l'irénisme qui consiste à penser la politique comme l'instrument d'une pacification des rapports sociaux au service d'un pouvoir dont la justification résiderait principalement dans sa capacité à unifier l'ensemble des points de vue autour d'une conception unique et homogénéisée du vivre-ensemble. Irénisme qui empêche de considérer ce qui précisément divise, fait conflit et ne

¹¹⁶ Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Éditions Sens&Tonka, Paris, 2009, p. 292.

saurait être homogène dans tout agir politique. Irénisme qui conduit possiblement à faire du politique l'instrument d'un ordre établi où la domination l'emporterait sur l'émancipation au nom d'une forme de paix sociale, « comme si l'avènement de la question politique s'effectuait désormais dans un espace lisse, homogène, sans aspérité, ni conflit. [...] Comme si l'espace politique une fois institué pouvait souverainement tenir à son extérieur tous les phénomènes qui tendent à le perturber ou à l'anéantir ¹¹⁷».

Quant à la théorie politique, son paradigme réside dans le développement d'une conception essentiellement négative du politique : l'activité politique servirait nécessairement la domination contre l'émancipation. Comme si le politique ne pouvait constituer, à côté du pouvoir coercitif et de domination qu'il permet, une force fondamentale de libération et la manifestation d'un désir de liberté visant l'émancipation. Cette conception propre à la Théorie critique d'une politique orientée uniquement en faveur de la domination, Horkheimer l'exprime explicitement comme le rapporte ici Abensour : « l'ensemble des moyens qui conduisent à cette domination et des mesures qui servent à son maintien s'appelle la politique ¹¹⁸ ». L'erreur de la Théorie critique est donc de penser l'émancipation comme une sortie du politique, quand bien même la politique constitue l'outil principal de toute émancipation si l'on se réfère à une lecture arendtienne et phénoménologique du politique.

Ainsi mis en lumière, ces deux paradigmes – « le catastrophisme pour le paradigme de la critique de la domination, l'irénisme pour le paradigme politique ¹¹⁹ » – peuvent dès lors être écartés afin de constituer une philosophie politique critique dont l'enjeu est bien de réhabiliter la condition politique des hommes contre toute forme de domination et comme instrument privilégié d'un mouvement pour l'émancipation. Soit l'association entre une philosophie capable de penser le politique comme le fruit d'un incessant questionnement des hommes sur leur humanité et l'organisation sociale de cette humanité, convoquant la pluralité d'êtres singuliers dans un conflit d'opinions et d'idées qui maintient ouverte l'institution de la société par un sujet tout à la fois individuel et collectif, libre et autonome, et une théorie critique qui accueille cette philosophie politique pour penser la domination non comme l'expression de la condition politique mais au contraire, comme sa destruction ou la privation de ce qui constitue chez l'homme la possibilité même de sa liberté et de sa résistance à tout ordre oppressif.

¹¹⁷ Ibidem, p. 310.

¹¹⁸ Max Horkheimer, *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Payot, 1980, p. 30. Cité par Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Op.cit, p. 276.

¹¹⁹ Ibidem, p. 308.

Cette philosophie politique critique que nous mobiliserons pour analyser l'objet « transhumaniste », cherche à « poser une équivalence entre émancipation et advenue de la question politique, l'émancipation n'étant plus présentée comme une disparition de la politique, mais comme son avènement en tant que question, en tant que persistante énigme et insusceptible de connaître une solution ¹²⁰».

L'association entre phénoménologie et théorie critique doit précisément nous permettre de comprendre le transhumanisme comme le moyen contemporain d'une dissociation entre émancipation et agir politique. Plus précisément, en prétendant détenir la réponse à l'énigme de l'humanité des hommes, le transhumanisme s'apparente à une forme inédite de sotériologie qui peut dès lors être idéologiquement instrumentalisée. Une sotériologie qui peut entrer au service d'une idéologie en devenant le support d'une propagande.

Quelle serait alors la signification du phénomène « transhumanisme » ? Celle précisément de se renier comme phénomène afin d'apparaître comme un mode d'être empirique qui enferme l'expérience subjective des individus dans une attitude naturelle d'adaptation à un monde.

La présente thèse s'appuie en grande partie sur la phénoménologie de l'action développée par Hannah Arendt quant à la compréhension de la condition humaine. L'objectif est d'éclairer le danger d'une inversion de la hiérarchie des valeurs qui constituent cette condition, avec l'éminence d'une domination technoscientifique sur les activités du travail, de l'œuvre et de l'action, réduisant les hommes aux seuls membres d'une espèce animale, biologique, sans monde. Conceptions que nous rattachons également à l'œuvre de Jan Patočka dans ce mouvement similaire pour l'existence qui fait de l'agir politique l'instrument d'ouverture d'un monde et la preuve que le sujet est au monde et pour le monde depuis son désir le plus profond : le désir de liberté.

Notre réflexion s'inscrit plus particulièrement dans la continuité des travaux phénoménologiques entrepris par Étienne Tassin sur l'œuvre d'Arendt et qui ont mis en lumière les liens étroits entre l'action politique et le monde comme les constituants de toute condition véritablement humaine. Travaux qui analysent l'aliénation contemporaine du monde par le déploiement d'une technopoiétique conduisant à l'acosmisme depuis lequel les hommes se trouvent privés de l'agir pluriel, du monde et donc d'une condition humaine d'existence.

¹²⁰ Ibidem.

Comprendre cette aliénation du monde, c'est également percevoir ce qui a changé dans l'expérience démocratique de l'humanité des hommes. Car si la démocratisation des sociétés était destinée à favoriser une appropriation par l'ensemble des hommes de leur condition politique en vue d'une libre et plurielle donation du sens de l'humain comme le démontre Robert Legros, l'orientation néolibérale de cette expérience démocratique participe à la reconfiguration de l'Idée démocratique d'humanité en l'homme à travers l'imposition d'un sens particulier de l'humain tel qu'il s'incarne à travers la sotériologie du posthumain.

Nous emprunterons ainsi à Legros ses réflexions sur la démocratisation des sociétés, sa conception phénoménologique de l'expérience démocratique et sa théorisation de l'humanité des hommes comme énigme que nous proposons de penser comme la source de l'action politique au sein d'une démocratie comprise comme mode d'être phénoménal de l'énigme.

Seront également convoqués tout au long de ce travail les apports de la Théorie critique quant à la conception de la technique, notamment pour établir l'origine du transhumanisme en tant qu'orientation idéologique de la technique.

Enfin, c'est en appréhendant le lien consubstantiel entre « démocratie » et « utopie » tel que l'envisage Miguel Abensour dans ses travaux que pourra être pensée une alternative à la sotériologie du posthumain, au fonctionnement des démocraties d'État clôturées dans une gouvernamentalité néolibérale des individus.

La présente thèse tentera ainsi de justifier l'avènement de ce que nous proposons de qualifier par le terme de « sociétés oubliées » afin de rendre compte de la reconfiguration de la condition humaine qui a lieu au sein des démocraties contemporaines. L'oubli¹²¹ serait ainsi celui de la condition humaine comprise sous l'angle de la *vita activa* au profit d'une condition posthumaine afin de survivre à l'univers du capitalisme cognitif.

¹²¹ La conception de « l'oubli » est notamment héritée de la Grèce Antique. De manière imagée, la fonction de l'oubli dans les sociétés contemporaines s'apparente à celle qui agit sur les compagnons de route d'Ulysse lorsque ces derniers débarquent sur l'île des Lotophages. La fleur de Lotus qu'ingèrent les habitants de cette île leur procure un oubli artificiel depuis lequel il est possible de vivre sans souvenirs ni angoisse de l'avenir. L'oubli favorise une forme de paix intérieure et d'accord à une vie paisible à condition de renoncer à la liberté qu'implique la possibilité d'agir et d'entrer dans l'histoire. Ainsi les lotophages sont-ils en dehors de l'histoire et n'existent pas. En mangeant les fleurs de Lotus, les compagnons d'Ulysse oublient leur quête d'un retour à la terre natale et le chemin qu'ils ont encore à parcourir pour tomber dans un présent sans passé ni avenir, c'est-à-dire dans une insouciance certes heureuse mais aliénée au pouvoir de l'oubli.

(I) Le transhumanisme doit être compris comme l'orientation idéologique de la technique par la rationalité néolibérale. Derrière l'horizon utopique du posthumain comme possibilité inédite d'un avenir meilleur et source d'euphorie se dissimulerait une augmentation technologique de l'homme qui permettrait de mieux le gouverner afin de diriger sa conduite et son existence vers le modèle de « l'homme augmenté » inscrit dans une forme inédite d'économie : la bioéconomie (Chap. 1). C'est désormais l'homme qui doit être transformé pour s'adapter à la production capitaliste du monde devenu l'immonde, soit ce lieu qui ne peut accueillir la condition humaine et où l'énigme de l'humanité en l'homme disparaît au profit d'une réponse technoscientifique qui l'aliène à la production de sa propre « humanité augmentée » (Chap. 2). Cette réponse que vise la rationalité néolibérale en vue de la mise à niveau des hommes sur les rythmes vitaux du capitalisme cognitif, est construite depuis les différents acteurs du transhumanisme dont les courants et les orientations diverges. La propagande transhumaniste fait des utopies du posthumain des utopies-idéologiques qui servent la logique de l'idée néolibérale en lui offrant une façade acceptable et même désirable (Chap. 3).

(II) Au cœur des sociétés oublieuses, c'est la condition humaine qui est progressivement reconfigurée sur le modèle d'une condition posthumaine. Cette reconfiguration traduit l'apprentissage du posthumain comme seul moyen de vivre au sein d'un monde devenu acosmique ; un monde privé de l'énigme de l'humanité des hommes et où s'est substitué l'espoir dans la transformation utopique des corps (Chap. 4). Il s'agit alors d'interroger le nouveau rapport que l'homme entretient avec lui-même, les autres et le monde et de constater que ce rapport repose désormais sur une double réduction propre à l'idée transhumaniste de l'humanité des hommes : une réduction de l'être à l'étant et de la vie subjective à la vie objective (Chap.5). C'est depuis ce nouveau rapport tel qu'il prend place au sein des sociétés oublieuses que la condition humaine se trouve menacée. Cette menace passe par une disqualification généralisée de l'humain dans les principaux domaines qui, selon Arendt, constituent la *vita activa*, à savoir le travail, l'œuvre et de manière fondamentale, l'action (Chap. 6).

(III) Cette disqualification généralisée de l'humain conduit à une remise en question de l'expérience démocratique. Si nous considérons que l'avènement de la démocratisation des sociétés est associé à l'appropriation par les hommes de l'énigme de leur humanité dans un mouvement politique qui met un terme à la société aristocratique tout en refusant l'imposition d'un sens transcendant de ce qu'est l'homme, le transhumanisme et les sociétés oubliées marquent une rupture radicale. L'Idée démocratique d'humanité en l'homme ouvre ainsi à une expérience inédite de l'humanité des hommes telle qu'elle institue un rapport tout à fait neuf de l'homme à lui-même, aux autres et au monde (Chap. 7). Ce rapport est éminemment politique et s'exprime dans la capacité d'action des individus. Capacité qui ouvre un monde commun où la condition humaine n'est pas simplement réduite à une condition biologique mais devient le support d'un questionnement permanent sur le sens de l'humanité et son devenir. En cela, la démocratie peut être comprise comme le mode d'être phénoménal de l'énigme de l'humanité des hommes (Chap. 8). En faisant du posthumain la réponse ultime à l'énigme de l'humanité des hommes, la rationalité néolibérale recouvre le défaut de sens depuis lequel s'ouvrirait précisément la démocratie en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme. Ainsi l'horizon qu'ouvrent les sociétés néolibérales contemporaines est un horizon postdémocratique où l'histoire ne sera plus celle des hommes mais des posthumains (Chap. 9).

PREMIERE PARTIE

Le conditionnement posthumain au service de la rationalité néolibérale : *augmenter l'homme pour mieux le gouverner*

« L'homme a trop longtemps considéré ses penchants naturels d'un « regard mauvais », de sorte qu'ils ont fini par s'amalgamer en lui à la mauvaise conscience ».

Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*

« Il est incroyable de voir comme le peuple, dès qu'il est assujéti, tombe soudain dans un si profond oubli de sa liberté qu'il lui est impossible de se réveiller pour le reconquérir : il sert si bien, et si volontiers, qu'on dirait à le voir qu'il n'a pas seulement perdu sa liberté mais bien *gagné* sa servitude ».

Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*

« Il ne s'agit plus d'ériger la question : « Qu'est-ce que l'Homme ? » en question fondamentale, mais de lui substituer cette autre : « Quel type d'Homme allons-nous construire ? » ¹²²».

Le transhumanisme entend fabriquer un homme nouveau issu des évolutions technoscientifiques et qualifié d'« homme augmenté ». La convergence des technologies NBIC semble ouvrir la possibilité inédite d'une transformation radicale de l'humain et de sa condition. A travers la figure de cet « homme augmenté », un imaginaire se développe et qui mobilise l' ancestrale question du pouvoir de faire reculer la vieillesse, la mort et à terme de proposer l'immortalité ou plus exactement l'amortalité. Nombreux sont les mythes qui de Gilgamesh à Frankenstein en passant par Achille, Prométhée, la quête du Graal, la fontaine de Jouvence, l'élixir de longue vie, la résurrection ou encore *Le portrait de Dorian Grey*, illustrent cette volonté de défier la condition de mortalité propre au vivant et à la conscience

¹²² Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains : le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Op.cit, p. 56.

d'une fin inévitable. La quête d'immortalité n'est donc pas nouvelle. Néanmoins, cette quête relevait jusqu'ici du domaine du mythe, de la croyance ou de l'espérance eschatologique.

Avec l'avènement du transhumanisme, il semblerait que l'essor des technosciences, en particulier dans le domaine des biotechnologies, rendent cette quête si ce n'est encore possible, du moins plausible. Certains transhumanistes annoncent alors la possibilité prochaine de la « mort de la mort », pour reprendre le titre d'un ouvrage du chirurgien et entrepreneur français Laurent Alexandre¹²³.

Une ère inédite dans l'histoire de l'humanité semble s'ouvrir sur les promesses transhumanistes et l'horizon d'une évolution profonde de l'espèce humaine. Une ère à l'intérieur de laquelle la compréhension de l'humain se trouverait profondément bouleversée tant dans le rapport de l'homme à la Nature (son environnement dont il s'est progressivement rendu « comme maître et possesseur ») que dans celui qu'il entretenait jusqu'ici avec lui-même (la définition de sa « nature humaine »).

La technoscience constitue aujourd'hui un univers au cœur duquel l'homme évolue et s'évolue, tout en éprouvant des sentiments ambivalents oscillants entre ordinaire et extraordinaire, espoir et appréhension, banalité et étrangeté. Cet univers plonge les sociétés contemporaines dans une transition vers une forme radicalement inédite de civilisation.

Pareille transition repose sur la nouvelle conception de la technique née de l'alliance entre les logiques d'un capitalisme en mutation et les progrès biomédicaux ouverts par les N.B.I.C. L'effervescence d'objets, d'outils et de pratiques progressivement intégrés au quotidien des hommes et capables à long terme de participer conséquemment à l'édification d'une nouvelle vision du monde, traduit cette possibilité inédite de transformation de la compréhension de l'homme par l'homme :

« Les ordinateurs étaient à l'origine des machines très grossières et distantes, dans des pièces climatisées où travaillaient des techniciens en blouse blanche. Ils sont ensuite arrivés sur nos bureaux, puis sous nos bras et maintenant dans nos poches. Bientôt, nous n'hésiterons pas à les mettre dans notre corps ou dans notre cerveau ¹²⁴».

Comme l'observe le philosophe et psychologue français Jean-Michel Truong, la transition amorcée par la révolution numérique tend à se faire de manière extrêmement rapide, allant

¹²³ Laurent Alexandre, *La mort de la mort*, Éditions Jean-Claude Lattès, Paris, 2011.

¹²⁴ Jean-Michel Truong, *Totalement inhumain*, Éditions Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2001, p. 32.

jusqu'à investir la biologie humaine. Si notre humanité est indissociable de notre pratique technique, un renversement de la relation par laquelle ce procédé opérait se fait jour. Le processus d'hominisation tel que le décrit l'ethnologue français André Leroi-Gourhan, passe nécessairement par un processus d'extériorisation technique. Nous prenons conscience de notre humanité et comprenons celle-ci notamment à partir des outils que nous créons, que nous plaçons au-devant de nous-même et qui apparaissent comme le prolongement des mécanismes et mouvements de notre corps.

Ce processus tend aujourd'hui à s'inverser avec le développement de technologies toujours plus petites et efficaces, des nanotechnologies qui participent à un processus d'intériorisation technique : nous prenons désormais conscience de notre humanité à partir des objets sur lesquels nous sommes connectés, qui nous sont greffés et que nous absorbons, illustrant le phénomène d'augmentation technologique (*enhancement*) promu par le transhumanisme.

L'inversion du processus d'hominisation participe sans doute à rendre floues les frontières entre l'humain et le non-humain, le naturel et l'artificiel.

Si la technique est née des volontés de répondre aux besoins vitaux des hommes, elle est donc originairement extériorisation. La technique correspond en premier lieu à « la réforme que l'homme impose à la nature en vue de la satisfaction de ses nécessités ¹²⁵ ». Cela ne signifie pas que la technique permette de satisfaire directement les besoins de l'homme, mais qu'elle opère une modification de la nature, de l'environnement, en vue de fournir les nécessités vitales à l'homme. Ce point est par la suite devenu la ligne de partage entre l'homme et l'animal : tandis que le premier, né tout à fait nu et inadapté, va devoir se confronter à la nature et l'adapter à son existence, la façonner pour lui donner les contours propices à la vie humaine, le second s'adapte à son environnement naturel sans y apporter de transformations radicales possiblement artificialisantes ou dénaturalisantes.

Ainsi « la technique est le contraire de l'adaptation du sujet au milieu, puisqu'elle est l'adaptation du milieu au sujet ¹²⁶ ». On pourrait voir dans cette définition le reflet de la célèbre formule écrite par Descartes dans son *Discours de la méthode*, à savoir que la technique pourra rendre les hommes « comme maîtres et possesseurs de la nature ¹²⁷ ». Néanmoins, Ortega Y Gasset pense différemment la finalité de la technique. A l'inverse de Descartes, il ne s'agit pas de faire advenir le règne de l'homme sur terre à travers la recherche

¹²⁵ José Ortega Y Gasset, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p.28.

¹²⁶ Ibidem, p.31.

¹²⁷ René Descartes, *Discours de la méthode* (Sixième Partie), Éditions LGF, Paris, 2000, p. 153.

d'une maîtrise rationnelle de son environnement. Les outils que l'homme crée ne permettent pas uniquement de devenir comme maître et possesseur de la nature. Ils favorisent également la libération du poids des besoins pour s'orienter vers un projet à être en dépassant l'emprisonnement dans la vie nue et purement biologique.

La technique aurait ainsi une base ontologique : l'être serait un être-de-technique dont le principal souhait, puisqu'inadapté au monde dans lequel il a été jeté, serait de concevoir un monde nouveau capable d'accueillir l'humaine condition.

Une fois libéré de ses besoins vitaux, l'homme continuera d'utiliser la technique pour imaginer d'autres choses, d'autres projets à être. Et c'est dans cette seconde possibilité offerte à l'être par la technique que s'identifie le projet de bien-être : « C'est précisément cette vie inventée, inventée comme s'invente un roman ou une pièce de théâtre, que l'homme appelle la vie humaine, le bien-être ¹²⁸ ».

Le principal problème qui affecterait aujourd'hui le développement technique résiderait dans son émancipation radicale d'avec l'être. En perdant son fondement ontologique, la technique ne serait plus au service du déploiement de l'existence humaine ; elle ne serait plus pensée en vue de la construction d'un monde capable d'accueillir la condition humaine.

Cette problématique est notamment imputable au cartésianisme renforcé qui se met en place dans les années 1950, marquant l'ouverture de la période dite wienerienne en référence à Norbert Wiener, mathématicien américain et père fondateur de la cybernétique. Cette période sera annoncée par des ouvrages d'anticipation souvent dystopiques comme celui d'Eugène Zamiatine, *Nous autres* ou d'Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes* qui décrit la possibilité d'une production d'enfants par éprouvette à partir de qualités préalablement attribuées. L'ouvrage interroge déjà la possibilité de créer des hommes de toutes pièces. L'idée que le créateur pourra se faire dépasser par sa créature est présente dès le XIX^{ème} siècle, notamment à travers le célèbre ouvrage de l'écrivaine anglaise Mary Shelley, épouse du poète du même nom, au titre révélateur : *Frankenstein ou le Prométhée moderne*.

Malgré son message critique, cette anticipation va progressivement faire l'objet d'un certain engouement scientifique. On trouvera des auteurs pour aller plus loin que Descartes.

C'est le cas de Norbert Wiener, élaborateur de la science des systèmes¹²⁹. Ce dernier poussera cette dynamique jusqu'à son extrême en reprenant l'idée cartésienne selon laquelle la nature

¹²⁸ Ibidem, p. 43-44.

¹²⁹ La science des systèmes est l'autre nom pour désigner la cybernétique. Elle renvoie à une science capable de contrôler des systèmes vivants ou non-vivants. Par « système » il faut entendre un ensemble d'éléments en

est un système sans forme ni signification pouvant faire l'objet d'une appropriation technicienne par l'homme. Le problème qui résulte de cette vision technicienne réside dans le fait que la nature n'est pas la seule à faire l'objet d'une possible appropriation.

Aussi Wiener développe-t-il son entreprise de conquête au-delà de la nature, du côté de l'homme lui-même. L'entreprise transformatrice doit pouvoir s'appliquer directement à l'être humain qui peut également faire l'objet d'une transformation, tout comme la nature. Ce qui lui fera dire précisément que la transformation que l'on fait subir à la nature peut également être appliquée à l'homme.

Tout comme il existe le « système de la nature », il existerait le « système de l'homme ». La sacralité de ce dernier ou son extériorité vis-à-vis de la nature est abolie au point de considérer l'homme comme totalement intégré à la nature et à son « système » modélisable scientifiquement.

Cette conception nouvelle rend compte d'une *défrontiérisation* entre la nature et l'homme, notamment lorsque se trouve appliqué à ce dernier ce qui était appliqué aux animaux, lorsque l'on intervient sur la création du vivant.

Ainsi naîtra Louise Brown en 1978, le premier bébé éprouvette qui ouvrira la voie à la création d'une vie nouvelle par la technique. S'imposeront par la suite des réflexions sur la génétique. Dans les années 1990 la science et la technique offrent la possibilité d'un diagnostic pré-implantatoire permettant de déceler d'éventuelles anomalies génétiques afin de préserver les embryons sains avant de les réintroduire dans l'utérus. Ce diagnostic pourrait conduire à une dérive de type eugéniste comme le remarque notamment Jürgen Habermas¹³⁰, si son usage sert le choix des parents pour fabriquer l'enfant de leurs rêves : un enfant intelligent, un enfant aux yeux bleus, aux cheveux bruns, ou bien un enfant présentant une particularité identique à celle de l'un des parents et qui peut être un handicap similaire.

La question du clonage arrive sur le devant de la scène bioéthique, avec le cas de la brebis Dolly en Écosse, premier mammifère créé à partir d'un noyau de cellule somatique adulte d'une autre brebis dont elle devient le clone. La réflexion se concentre alors directement sur la possibilité du clonage humain qui entre dans la réalité scientifique.

interaction capables de communiquer et d'échanger des informations, de la matière, de l'énergie etc. A ce titre, autant une société, une économie qu'une machine, un individu, un cerveau ou un ordinateur constituent un système auquel la cybernétique s'intéressera.

¹³⁰ Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Trad. Fr. Christian Bouchindhomme, Éditions Gallimard, Paris, 2002 [2001].

Le transhumanisme qui émerge avec la convergence des N.B.I.C accentuerait de manière significative cette période d'un cartésianisme renforcé et ouvrirait un horizon inédit dans le développement des biotechnologies et la reconfiguration du sens de l'humain. La création de la bioéthique à partir des années soixante et l'effervescence des débats autour de celle-ci aujourd'hui seraient les signes d'une préoccupation nouvelle : face à l'évolution des technologies et leur convergence, quelle image de l'homme est en train de se dessiner ?

La littérature mais également le cinéma foisonnent des images d'une humanité futuriste tantôt utopique, tantôt dystopique. L'image du cyborg semble se diffuser dans l'imaginaire collectif et offre à la réflexion philosophique un vaste champ de questions et d'enjeux.

L'accouplement de l'humain et de la machine – ce que représente le cyborg – pose de nombreux problèmes parmi lesquels l'effacement de la frontière entre artificialité et naturalité, de cette « nature » jusqu'ici pensée comme proprement humaine.

Tandis que l'on constate l'avènement d'une quatrième révolution industrielle de l'ordre du nanomètre, tandis que fleurissent les prédictions de technoprophètes à même de dévoiler une « humanité augmentée » pour mieux être transformée, ressurgie la notion de « nature humaine », brandie comme la dernière frontière à ce que le politologue américain Francis Fukuyama qualifie de « Fin de l'homme »¹³¹.

La relecture de la « lettre à l'humanisme » de Heidegger par le philosophe allemand Peter Sloterdijk déclencha une vive polémique lorsque ce dernier évoqua l'idée d'une « domestication de l'être » soumis aux règles du « parc humain ». Sa tentative de démontrer la mort de l'humanisme en 1945 et l'émergence d'une nouvelle « gestion » de l'homme à l'heure de l'anthropotechnologie, n'a pas manqué de soulever des réactions, notamment de la part du théoricien allemand Jürgen Habermas.

Ce dernier, dans une sorte de réponse à l'ouvrage de Sloterdijk¹³², publia son questionnement sur *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*. A travers ce texte, il n'hésite pas à défendre l'existence d'une nature humaine dont l'indétermination radicale est la source même de la condition humaine.

La question de la « nature humaine » est donc au centre d'une multitude de débats, tout particulièrement dans le domaine de la bioéthique. La profusion de ces débats démontre l'incapacité à définir précisément et univoquement cette notion.

¹³¹ Francis Fukuyama, *La fin de l'homme (les conséquences de la révolution biotechnique)*, Trad. Fr. Denis-Armand Canal, Éditions Gallimard, 2010.

¹³² Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain ; suivie de la domestication de l'Être*, Trad. Fr. Olivier Mannoni, Éditions Mille et une nuit, 2010.

Néanmoins, l'enjeu actuel réside moins dans la définition de celle-ci que dans son utilisation à des fins idéologiques.

Ainsi le phénomène contemporain traduisant une volonté de dépassement de toute prétendue « nature humaine » susceptible de distinguer l'homme des autres vivants est-il l'argument des défenseurs du transhumanisme afin de révéler la plasticité propre au vivant biologique dans son souci d'adaptation à son environnement.

La vie humaine est biologisée de manière à s'inscrire dans l'évolution des espèces, mais une évolution qui sera conduite par les progrès technoscientifiques jusqu'à l'avènement d'une « Singularité » comme le prophétise Ray Kurzweil et qui marquera une étape supérieure et inconnue dans l'évolution humaine. Comme l'évoque Jean-Yves Goffi, « dans ces conditions, un transhumain est à la fois un humain de transition, sorte de pont entre l'humain et le posthumain ; mais aussi un être humain cherchant à transcender son humanité, reprenant à son compte l'œuvre immémoriale de l'évolution biologique et se préoccupant de réaliser de nouvelles possibilités de sa nature humaine, ou de nouvelles possibilités pour celle-ci. Dans les deux cas, la nature humaine apparaît comme un travail en cours, comme un chantier à jamais inachevé [...]»¹³³. Mais un travail qui devient le fruit des progrès technoscientifiques suivant un but qui est celui de l'entrée de l'homme dans l'histoire posthumaine, celle de la civilisation de l'augmentation technologique.

La volonté, au contraire, d'affirmer la « nature humaine » face à une instrumentalisation technique de l'homme, serait l'argument de ceux qui perçoivent dans les biotechniques la possibilité d'une transformation radicale de l'homme jusqu'à le faire disparaître entièrement. Il s'agit de la position de personnalités intellectuelles telles que Jürgen Habermas ou encore Francis Fukuyama à la lumière de son ouvrage *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*¹³⁴. La « nature humaine » n'est donc pas conçue comme un chantier. Elle est ce qui caractérise l'humain en propre et ce qui en lui est immuable. Une sorte de barrière tangible au-delà de laquelle l'humanité en l'homme serait menacée.

Cet argument associe donc au concept de la « nature humaine » un impératif moral en vertu duquel toutes les transformations technoscientifiques ne sont pas tolérables. A l'opposé des transhumanistes se déploie donc un courant parfois qualifié de « bioconservateur ».

¹³³ Jean-Yves Goffi, « Transhumain » in *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Op.cit, p. 158.

¹³⁴ Francis Fukuyama, *Our Post human Future : Consequences of the Biotechnology Revolution*, Éditions Profile Books, 2002.

Il semblerait que l'instrumentalisation du concept de « nature humaine » soit intimement liée à la manière que l'homme a de se représenter son humanité inscrite dans une vision du monde à une époque donnée.

L'invention et la diffusion des biotechniques remettent en cause les principales représentations que l'homme pouvait avoir jusqu'ici élaborées, relativement à sa nature et plus encore à l'idée qu'il se faisait de son humanité.

Désormais, l'homme devient produit de l'homme. Il ne s'agit plus pour ce dernier d'être « comme maître et possesseur de la Nature », c'est-à-dire de chercher à maîtriser ce dont il se distinguait, mais bien de se considérer comme un « matériau » possiblement confondu avec une nature dont il se pensait différencié.

L'homme tend ainsi à devenir un élément intégré à l'ensemble du monde vivant et sur lequel une instrumentalisation est envisageable. Les biotechniques relatives au génie génétique en sont la preuve : il est aujourd'hui possible d'identifier un gène et de l'isoler, le couper, l'insérer et donc le transformer¹³⁵. S'ouvre la possibilité de modifier le patrimoine génétique de l'homme, autrement dit cette caractéristique à partir de laquelle il s'identifiait comme appartenant à l'espèce humaine. A partir de là, ce sont les idées d'une humanité en l'homme déterminée par les lois de la Nature ou les lois divines, mais également par les lois issues de l'homme lui-même comme être autonome, qui viennent à être remises en question : si la place de l'homme n'apparaît plus soumise au Cosmos, à l'ordre divin ou à sa seule capacité d'être autonome dans la discussion de ce qu'il est, alors quelle compréhension du monde et de l'humain se dessine et succède aux autres ? Quelle idée de l'humanité en l'homme justifie désormais la représentation du monde propre à l'époque contemporaine ?

Réintégré dans une nature étudiée sous l'angle de la machinerie et de la mécanique, l'homme devient le nouvel objet d'étude. Son corps, son fonctionnement biologique et psychologique se trouvent soumis à une analyse le révélant comme un ensemble de dynamismes apparenté à une mécanique, pouvant être décomposé et recomposé au gré des transformations entreprises par les biotechniques et dont les faits et gestes, les pensées et le for intérieur peuvent être calculés par une captation algorithmique de l'existence quotidienne afin d'anticiper les réponses que l'homme ne se pose pas encore. Cette nouvelle « connaissance » de l'homme et sur l'homme agit contre sa possibilité d'action en ce qu'elle le prive progressivement de toute forme d'imprévisibilité, de conflit et d'authenticité propre au questionnement humain dans une confrontation libre à l'énigme de l'humanité des hommes.

¹³⁵ Nous pensons ici à la récente découverte du CRISPR-Cas9 notamment.

A vivre quotidiennement dans cet univers où le développement technique ne cesse de s'accélérer en même temps qu'il se détache de son fondement ontologique, l'homme perd progressivement sa capacité imaginative sans cesse réduite aux projections techniques idéologiquement orientées vers la consommation d'une vie déployée par les seules logiques économiques. De ce fait, il lui devient impossible de s'imaginer en tant que modèle à édifier par une technique dont il se coupe jusqu'à en être assujéti. Si la technique n'est plus perçue comme un instrument de questionnement du sens de l'humain, et si elle n'est plus orientée par ce questionnement afin de participer à la construction d'un monde favorable à la condition humaine, alors elle retrouve sa fonction première de satisfaction des besoins primaires à laquelle elle se trouve réduite. Coupée de tout projet à être, de toute discussion quant à ses finalités, la technique n'est plus créatrice de projets intrinsèquement humains mais d'artificialité possiblement aliénante. Ainsi, « l'homme actuel ne sait pas quoi être [*porque qu'il*] lui manque l'imagination pour inventer l'argument de sa propre vie¹³⁶ ». Un mécanisme pervers semble se mettre en place et qui consiste à priver l'homme de son imagination d'une part, et d'autre part, à substituer à cette privation un autre imaginaire hétéronomique capable de dessiner, avec l'appui d'une technique orienter en ce sens, les traits d'une vie nouvelle et prétendument meilleure. Cet autre imaginaire serait celui produit par la rationalité néolibérale. Un imaginaire de l'adaptation à l'environnement capitaliste par l'augmentation technologique : l'imaginaire de « l'homme augmenté ».

C'est depuis cette progressive séparation de l'être et de la technique que la convergence des technologiques N.B.I.C. semble être guidée par l'idéologie adaptative et normative du néolibéralisme. Pareille séparation serait le produit d'une certaine configuration politique de la modernité, souhaitant utiliser la technique à des fins prioritairement économiques, concevant l'homme comme un support inédit de capitalisation. S'opère alors une captation de la raison technologique privée de son ancrage dans l'être et replacée au cœur d'un système d'organisation sociale de type capitaliste afin de servir une forme nouvelle de domination en tant qu'orientation idéologique de la technique par l'ordre normatif néolibéral (Chapitre 1).

De cette orientation idéologique semble émerger un mouvement caractérisant une société en pleine transition : le transhumanisme (Chapitre 2). Initié par l'expansion de l'ordre normatif néolibéral et la figure renouvelée de l'*homo oeconomicus* qui le sous-tend, le transhumanisme semble ouvrir une transition sociétale vers une nouvelle expérience de l'humanité des hommes favorable à l'adaptation de ces derniers à l'environnement capitaliste (Chapitre 3).

¹³⁶ José Ortega Y Gasset, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Op.cit, p. 56.

CHAPITRE 1 : Le transhumanisme, une orientation idéologique de la technique : la téléologie de « l'homme augmenté »

« C'est toujours par surprise et en secret que l'on découvre ce qui vaut la peine d'être connu ».

Hermann Hesse, *Le Dernier été de Klingsor*

Un changement radical de paradigme survenu à partir du XVII^e siècle initia l'avènement des sociétés contemporaines. Ce changement correspond au renversement du rapport à la mort comme source de pouvoir étatique et souverain tel que Michel Foucault l'observa en écrivant son *Histoire de la sexualité* : « On pourrait dire qu'au vieux droit de faire mourir ou de laisser vivre s'est substitué un pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort¹³⁷ ».

Le pouvoir sur la vie a donc remplacé celui de la mort comme instrument de gouvernance au service du pouvoir. Désormais le souverain n'est plus celui qui est doté du droit de vie ou de mort sur ses sujets, mais celui qui parviendra à les faire vivre dans les meilleures conditions, le plus longtemps possible et qui acceptera éventuellement de les laisser mourir.

Le souverain n'est également plus ce Roi investi du pouvoir divin sur Terre, à la tête d'un royaume régi par la transcendance et l'hétéronomie, mais l'État dans sa forme progressivement démocratique.

Cette transformation profonde de la société a ouvert la voie à la Modernité libérale telle qu'elle est encore en débat aujourd'hui : avons-nous cessé d'être des modernes et l'avons-nous seulement déjà été pour reprendre le titre d'un ouvrage de Bruno Latour ? Sommes-nous passés dans une postmodernité ou bien au contraire la modernité se poursuit-elle dans une forme d'« hypermodernité » ?

C'est en essayant de comprendre la transition amorcée par les sociétés contemporaines que nous parviendrons à cerner la vision du monde qui se met progressivement en place et qui tend à s'appuyer sur une forme inédite de rationalité technologique au service d'un système de domination.

¹³⁷ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité (Tome I : La volonté de savoir)*, Éditions Gallimard, Paris, 1976, p. 181.

Système qui pour continuer à exister cherche en lui-même les moyens d'évoluer et d'adapter à ses exigences l'ensemble des individus qui le composent et qui pérennisent son fonctionnement.

Si certains auteurs comme Marcel Gauchet ont pu dire des concepts foucauldien de « gouvernementalité » et de « micro-pouvoirs » qu'ils ne permettaient pas de rendre compte de ce qui se passe dans nos sociétés¹³⁸, il semble pourtant intéressant d'éclairer ces concepts à la lumière des enjeux contemporains et d'en proposer une réactualisation conséquemment au développement technoscientifique qui ne représentait pas, à l'époque de Foucault, la dimension qu'on lui connaît aujourd'hui. La convergence des technologies N.B.I.C. tend à produire un pouvoir inédit sur la vie, redonnant aux notions de biopolitique et de gouvernementalité un intérêt pour tenter de comprendre les nouveaux rapports de pouvoir qui s'établissent au sein des sociétés contemporaines, ainsi que la conception inédite de l'homme qui en découle.

Pour Foucault, la gouvernementalité correspond à un mode spécifique d'exercice du pouvoir tel qu'il se donne à voir à travers les pratiques étatiques, mais également au sein de l'ensemble des institutions d'une société et dans les rapports intersubjectifs. La gouvernementalité rompt avec la vision classique du pouvoir qui s'illustrait dans *Le Prince* de Machiavel. Le pouvoir n'est plus ici considéré sous l'angle des savoir-faire et techniques permettant de conquérir et de conserver le pouvoir sur un ensemble d'individus, mais bien plutôt à partir des pratiques sous-jacentes à l'État et qui se déploient à travers une rationalité politique des techniques de contrôle regroupées notamment autour de politiques d'hygiénisation non du peuple mais de la « population ». Pareille rationalité politique à l'origine de la gouvernementalité de la population s'exerce par le biais d'un ensemble de

¹³⁸ « Prenons deux auteurs dont la postérité politique et universitaire est manifeste, Michel Foucault et Pierre Bourdieu. Leurs pensées sont encore fécondes ou conduisent-elles à des impasses ?

Marcel Gauchet : « Le succès des concepts de « *rhizome* », de « *machines désirantes* », de « *réseaux* », de « *micropouvoir* » ou de « *biopouvoir* » est très compréhensible. Ces notions et les pensées qui les portent épousent parfaitement le mouvement de nos sociétés. Mais est-ce qu'elles permettent de le comprendre et de l'analyser ? Je ne le crois pas. La pensée foucauldienne fournit une traduction théorique efficace de la sensibilité libertaire qui est le fond de l'air de nos sociétés individualistes. Mais est-ce que les micro-pouvoirs et la gouvernementalité rendent compte de ce qui se passe dans nos sociétés ? Je pense que non ». ». Extrait du Journal *Le Monde*, 28 juillet 2015. Débat organisé entre Marcel Gauchet et Elisabeth Roudinesco autour de la question : « L'héritage de la pensée de 68 est-il épuisé ? ». Disponible à l'adresse suivante : http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/07/28/l-heritage-de-la-pensee-de-68-est-il-epuise_4702049_3232.html

mécanismes propres au gouvernement et de manière plus large à toute forme de contrôle disciplinaire qui puise sa force dans des systèmes de connaissances à partir desquels cette rationalité trouve sa légitimité et sa force d'application sur les corps et la vie de la population. A ce titre, l'État n'est pas la figure universelle du pouvoir et le gouvernement n'est pas nécessairement étatique. Foucault précise ainsi que « l'État ce n'est pas en lui-même une source autonome de pouvoir ; l'État ce n'est rien d'autres que des faits : le profit, la découpe mobile d'une perpétuelle étatisation ou de perpétuelles étatisations, de transactions incessantes qui modifient, qui déplacent, qui bouleversent, qui font glisser insidieusement, peu importe, les financements, les modalités d'investissements, les centres de décision, les formes et les types de contrôles, les rapports entre pouvoirs locaux et autorité centrale etc. L'État ce n'est rien d'autre que l'effet mobile d'un régime de gouvernementalité multiple ¹³⁹».

Ainsi, pour Foucault, le pouvoir est immanent, évolutif, lié à un savoir et propre à une époque donnée. Le pouvoir est immanent dans le sens où il n'est pas unique mais dispersé. Il s'exerce depuis des foyers locaux que sont l'école, l'hôpital, la caserne, les administrations etc., signifiant que les relations de pouvoir « ne se localisent pas dans les relations de l'État aux citoyens ou à la frontière des classes et qu'elles ne se contentent pas de reproduire au niveau des individus, des corps, des gestes et des comportements, la forme générale de la loi ou du gouvernement ¹⁴⁰».

Le pouvoir est évolutif dans le sens où, n'étant pas réduit au schéma de l'État, il est détenu par une multitude d'acteurs et définit des rapports de force qui peuvent sans cesse varier en fonction du rôle et de l'évolution de ces acteurs et de leurs stratégies : « l'étude de cette microphysique suppose que le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une stratégie, que ses effets de domination ne soient pas attribués à une « appropriation », mais à des dispositifs, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements ; qu'on déchiffre en lui plutôt un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir [...] ¹⁴¹».

Il existerait une forte intrication entre pouvoir et savoir qui se constituent ensemble dans une perspective de normalisation sociale. Autrement dit, il ne peut y avoir de relations de pouvoir sans l'établissement d'un champ de savoir. Le fait que l'homme soit devenu un objet de

¹³⁹ Michel Foucault, « La phobie de l'État », extrait du cours du 31 janvier 1979 au Collège de France, *Libération*, n° 967,30/31 juin 1984, p. 21.

¹⁴⁰ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Éditions Gallimard, Paris, 1975, p. 35.

¹⁴¹ Ibidem.

savoir, notamment à travers l'ensemble des sciences cliniques, permet au pouvoir, c'est-à-dire à la gouvernementalité, de s'appliquer de manière plus efficace et intense afin de mieux contrôler les individus.

Mais il est évident qu'en contrepartie le savoir se constitue en tant que relations de pouvoir au sein d'un champ de rapports de force. C'est ce que Foucault qualifie de *nexus*, c'est-à-dire de « nœud de pouvoir et savoir » permettant de mesurer non seulement l'acceptabilité, mais aussi la légitimité et le fonctionnement d'un système. Comme l'écrivait l'auteur de *Surveiller et punir*, « le pouvoir n'est qu'un type particulier de relations entre individus¹⁴² » mais il nécessite moins une violence instrumentale qu'une forme de rationalité lui permettant de se faire « accepter » plus facilement voire inconsciemment.

Bien que le pouvoir se fragmente en micro-localités, il caractérise de manière globale une certaine logique d'action qui détermine une épistémè, c'est-à-dire un mode culturel propre à une époque donnée. Ainsi le savoir qui détermine les cadres de pensée, de représentation du monde et d'organisation d'une société est-il intimement lié à l'expression singulière du pouvoir qui a lieu dans cette société à ce moment donné et qui impacte l'ensemble de son histoire : « le renversement de ces « micropouvoirs » n'obéit donc pas à la loi du tout ou rien ; il n'est pas acquis une fois pour toute par un nouveau contrôle des appareils ni par un nouveau fonctionnement ou une destruction des institutions ; en revanche, aucun de ses épisodes localisés ne peut s'inscrire dans l'histoire sinon par les effets qu'il induit sur tout le réseau où il est pris ¹⁴³».

Ce que remarque Foucault, c'est qu'à un pouvoir fonctionnant par la loi, le châtement et la punition, incarné par la figure centrale de l'État, a succédé un gouvernement parvenu à déborder les appareils d'État et à opérer grâce aux technologies de contrôle et de discipline des corps. Le nouveau pouvoir est donc apparu en même temps que ces technologies permirent l'avènement des « disciplines anatomo-politique du corps humain », à savoir la biopolitique. Or si la pratique du pouvoir n'a pas ou peu évolué depuis les observations de Foucault, son support, c'est-à-dire les technologies de contrôle et de discipline a quant à lui considérablement progressé.

Si jusqu'ici la gouvernementalité était liée non pas à l'État mais au processus d'étatisation comme technique d'assujettissement d'une population, elle semblerait faire aujourd'hui

¹⁴² Michel Foucault, « *Omnes et singulatim* » : Vers une critique de la raison politique » in Danièle Defert et François Ewald (dir.), *Dits et écrits* (Tome I), Éditions Gallimard, « Quarto », Paris, 2001, p. 953-980.

¹⁴³ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Op.cit, p. 35-36.

« peau neuve » en mobilisant de nouvelles technologies de contrôle, plus efficaces dans leur capacité à inciter les individus à la normalisation plutôt qu'à la leur imposer.

Le pouvoir n'est donc plus perçu négativement comme la source d'une domination et d'une répression mais peut agir positivement en permettant aux individus d'être les acteurs de leur propre conditionnement : « Si le pouvoir ne s'exerçait que de façon négative, il serait fragile. S'il est fort, c'est qu'il produit des effets positifs au niveau du désir et du savoir¹⁴⁴ ».

La force de ce « pouvoir positif » réside dans l'illusion d'une liberté purement individuelle, c'est-à-dire entièrement réalisable par l'individu lui-même. Les nouvelles technologies qui favorisent le développement d'un corps connecté et quantifiable au quotidien (le *quantiself*) sont ainsi orientées idéologiquement afin de soutenir cette forme nouvelle de gouvernamentalité.

Fruit d'une alliance entre les logiques économiques et les progrès technologiques centrés sur la vie, le transhumanisme participerait d'une économie politique qui viendrait renforcer le système d'organisation sociale capitaliste en développant une logique d'augmentation technologique. En prétendant offrir une possibilité nouvelle à la libération des individus, cette logique augmentative ne ferait en réalité que les adapter à l'environnement qui les contrôle et les discipline selon ses procédés normatifs. D'une certaine manière, le transhumanisme illustrerait l'observation déjà établie par Herbert Marcuse selon laquelle « le progrès technique renforce tout un système de domination et de coordination qui, à son tour, dirige le progrès et crée des formes de vie (et de pouvoir) qui semblent réconcilier avec le système les forces opposantes [...] ¹⁴⁵ ».

Ces technologies de contrôle et de discipline renouvellent donc une forme de gouvernamentalité propre aux sociétés contemporaines. Il s'agit moins d'un pouvoir disciplinaire tel que Foucault l'analysait dans les années 70-80 qu'un pouvoir incitatif à la discipline, traduisant le passage d'un individu aux prises avec les politiques disciplinaires, tantôt acteur, tantôt résistant, à un individu auto-discipliné qui accepte de se soumettre à « [...] un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble¹⁴⁶ ».

¹⁴⁴ Michel Foucault, « Pouvoir et corps » in *Dits et écrits* (Tome II), Éditions Gallimard, Paris, 1975, p. 757.

¹⁴⁵ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Éditions de Minuit, Paris, 1968, p. 18.

¹⁴⁶ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Op.cit, p. 180.

I.1.1 L'augmentation technologique des corps comme nouveau support de gouvernementalité : s'auto-discipliner dans l'investissement de son capital humain

« Toutes les actions humaines pourront être évidemment calculées mathématiquement d'après ces lois, comme l'on fait pour les logarithmes, jusqu'au cent millième, et seront inscrites dans les éphémérides, ou bien l'on fera des livres estimables, dans le genre de nos dictionnaires encyclopédiques, où tout sera si bien calculé et prévu, qu'il n'y aura plus d'aventure, plus d'actions même ».

Fédor Dostoïevski, *Le Sous-sol*

Dans son analyse du pouvoir, Foucault accordait une place fondamentale aux « relations stratégiques » entre les différents acteurs d'une gouvernementalité multiple. Ces relations étaient envisagées comme des « jeux stratégiques entre libertés – qui font que les uns essaient de déterminer la conduite des autres, à quoi les autres répondent en essayant de ne pas laisser déterminer leur conduite ou en essayant de déterminer en retour la conduite des autres ¹⁴⁷ ».

Le pouvoir pouvait donc reposer sur des relations stratégiques qui l'écartait d'un état de domination. Entre cet état de domination et les relations stratégiques interviennent les technologies gouvernementales, c'est-à-dire des techniques politiques de plus en plus concentrées sur la gestion du corps tant individuel que social. Ces technologies deviennent centrales dans l'analyse du pouvoir à partir du moment où l'on se demande comment introduire « la manière de gérer comme il faut les individus, les biens, les richesses comme on peut le faire à l'intérieur d'une famille, comme peut le faire un bon père de famille qui sait diriger sa femme, ses enfants, ses domestiques, qui sait faire prospérer sa famille, qui sait ménager pour elle les alliances qui conviennent [...], à l'intérieur de la gestion d'un État ¹⁴⁸ ». Comme le remarque Foucault, ces technologies peuvent certes instaurer un état de domination lorsqu'elles sont appliquées de manière unilatérale par un individu ou un groupe sur un ensemble large d'individus (une population) qui n'aurait aucun moyen de résistance, c'est-à-dire qui ne pourrait développer aucune relation stratégique vis-à-vis de ces technologies.

¹⁴⁷ Michel Foucault, « La gouvernementalité » in Daniel Defert et François Ewald (dir.), *Dits et écrits* (Tome IV), Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 729.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 641-642.

Mais il semblerait que la microphysique du pouvoir laisse entrevoir une utilisation diversifiée et multiple de ces technologies dès lors capables d'être retournées par ceux sur qui elles étaient censées s'appliquer ou détournées de leur objectif initial afin de soutenir un rapport alternatif ou inversé de pouvoir.

Cette conception du pouvoir « impliquait que l'on place au centre de l'analyse non le principe général de la loi, ni le mythe du pouvoir, mais les pratiques complexes et multiples de gouvernementalité qui suppose d'un côté des formes rationnelles, des procédures techniques, des instrumentations à travers lesquelles elle s'exerce et, d'autre part, des enjeux stratégiques qui rendent instables et réversibles les relations de pouvoir qu'elles doivent assurer ¹⁴⁹».

A partir de cette analyse, le pouvoir disciplinaire peut être compris comme essentiellement politique, non dans le sens d'une action que l'État se serait approprié, sorte de souveraineté descendante de l'État sur les citoyens, mais comme des relations stratégiques de pouvoir qui amènent chaque individu à résister à sa propre disciplinarisation et à retourner les technologies politiques par des usages tactiques et des manœuvres plurielles sur lesquelles l'État n'aurait jamais une emprise totale. Les technologies gouvernementales sont ici appréhendées comme « technologie politique du corps », c'est-à-dire « un « savoir » du corps qui n'est pas exactement la science de son fonctionnement, et une maîtrise de ses forces qui est plus que la capacité de les vaincre ¹⁵⁰».

Cette conception du pouvoir et des technologies gouvernementales fait suite à une transformation majeure de la Modernité, lorsque la « vie » est devenue un enjeu véritable de pouvoir et de lutte dont la maîtrise peut permettre l'extension quasi illimitée d'un nouveau type de pouvoir. Cette transformation s'illustre dans la confusion progressive entre ce que les Anciens maintenaient distinct : la *zoê* et le *bios*. Ces deux termes qualifient la « vie », notamment chez les Grecs. La *zoê* renvoie à la « vie nue », naturelle, biologique, propre à tout vivant tandis que le *bios* est la vie dans la forme qu'on lui donne, c'est-à-dire l'existence que l'individu décide de mener. Pour les Grecs, le *bios* s'inscrit dans un projet essentiellement politique, celui du citoyen au sein de la *Polis*. La politique est donc le moyen privilégié pour donner une forme à la « vie nue ». La politique donne vie à l'existence, pourrait-on dire, et l'existence ne peut prendre vie qu'à travers sa manifestation politique.

¹⁴⁹ Michel Foucault, « Texte de 1984 » in *Dits et écrits* (Tome IV), Op.cit, p. 584.

¹⁵⁰ Michel Foucault, *Surveillance et punir. Naissance de la prison*, Op.cit, p. 34.

À partir de la Modernité, la vie cesse d'être pensée à travers ces deux termes. Foucault observe ainsi l'intrusion de la *zoê* dans la sphère politique et donc la réduction du *bios* à la « vie naturelle » synonyme d'un oubli de la « vie politique ». Il en déduit également l'intérêt de cette intrusion : la « vie nue », celle des corps biologiques, est plus facilement manipulable, dissécable, contrôlable que toute « vie politique » qui résulte d'un mode d'être propre à chaque individu se constituant en *dêmos*, soit une pluralité d'individus singuliers généralement réticente à toute forme de conditionnement purement biologique et dont les actions demeurent imprévisibles. Cette confusion favorise le développement de la biopolitique à travers l'avènement d'une forme de gouvernementalité qui façonne le sujet et exerce sur ses actions un contrôle social à travers l'invention d'une technologie politique des corps qui normalise les individus et leur impose un mode de vie, un *bios*, sur lequel ils ont de moins en moins de prise.

Ce changement décisif traduit la nouvelle vision de l'homme comme artifice et non plus comme partie intégrante d'une cosmologie naturelle ou divine. Les rapports symboliques que l'homme entretenait avec son corps depuis l'Antiquité sont ainsi passés de ce « corps-cosmique ou corps-divin » dont la mortalité demeurait une énigme au cœur d'une totalité naturelle indéchiffrable et harmonieuse, à ce « corps-mécanique », résultat d'une nature raisonnée, mathématiquement déchiffrée et où la finitude s'explique désormais à partir des dysfonctionnements ou défaillances propres à cette mécanique.

La Modernité s'est ainsi ouverte à partir d'une interrogation inédite de l'homme sur son humanité, interrogation que le terme même de « Modernité » aura suscité et qui trouve son fondement dans la corporalité. C'est donc à partir d'un intérêt nouveau pour l'image du corps que l'homme va repenser sa condition d'être vivant parmi les vivants.

C'est ce changement épistémique qui anima en partie les travaux de Michel Foucault, notamment dans l'édification de sa notion de « biopolitique ». La naissance de la biopolitique ne peut se concevoir comme la caractéristique majeure de la nouvelle épistémè qu'à condition de prendre en compte l'essor des techniques propres à la société industrielle. Les progrès scientifiques, notamment en matière de technique du vivant, expliquent l'avènement de la biopolitique comme pouvoir politique inédit.

Désormais le pouvoir politique s'exerce sur la vie perçue comme un nouveau champ d'action et de contrôle. Ce biopouvoir se développe à travers deux pratiques, deux visions : la première consiste à concevoir le corps comme une machine susceptible d'être dressée, améliorée,

augmentée, et à partir de laquelle peut être extraite une force, une utilité productive, à condition que le corps soit intégré dans un ensemble de contrôles économiques.

La seconde repose sur le corps comme espèce vivante, biologique. Caractérisé par sa capacité à se reproduire, par sa naissance et sa mortalité, ce corps-espèce peut avoir une longévité variant en fonction de certaines conditions de vie, d'alimentation, de santé, de médication etc. C'est à partir de ces deux visions du corps que va s'exercer le nouveau pouvoir sur la vie, cherchant à maîtriser le corps-espèce pour mieux utiliser le corps-machine :

« Les disciplines du corps [*relatives au corps-machine*] et les régulations de la population [*propres au corps-espèce*] constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie. La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face – anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie – caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part ¹⁵¹».

Cet investissement de la vie par le pouvoir politique se fait au profit de la nouvelle structure économique-sociale qui émerge avec l'ère industrielle et qui caractérise la Modernité libérale.

Le capitalisme résulterait de la collusion entre l'avènement d'une économie de marché et l'essor des progrès techniques et scientifiques, transformant profondément la société et l'image de l'homme à travers l'élaboration d'une économie politique que l'on pourrait finalement comprendre comme économie du politique, soit la manière de s'auto-limiter du pouvoir afin de rendre ses actions acceptables. L'idéologie propre à cette Modernité libérale est ainsi marquée par le technicisme et le rationalisme qui vont permettre d'établir la rationalité nécessaire à la nouvelle forme de gouvernement et au nouveau pouvoir qui s'appliquera non seulement aux gouvernés mais également aux gouvernants.

Un mouvement double et complémentaire se met alors en place, ayant pour conséquence première de soutenir l'investissement politique du corps.

Dans un premier temps, avec le développement économique et scientifique (notamment en matière agricole) du XVIII^e siècle, les conditions de vie s'améliorent ostensiblement, permettant de s'extirper des menaces antérieures à partir desquelles la mort était au centre de la société et de la vie.

Dans un second temps, de ce même développement économique et scientifique va naître un intérêt inédit pour la nouvelle vision du vivant et de l'homme, produisant les premières

¹⁵¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Op.cit, p. 183.

connaissances sur la vie comme sujet d'étude. Ainsi biopouvoir et capitalisme sont-ils intimement liés dans la production de ces images de corps-machine et corps-espèce, à tel point que « ce bio-pouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques ¹⁵²».

L'influence des théories de Marx semblent évidente dans la conception du biopouvoir foucauldien, lorsque ce dernier affirme que le capitalisme a exigé davantage qu'une simple insertion des corps dans le mécanisme de l'appareil de production, puisqu' « il lui a fallu la croissance des uns et des autres, leur renforcement en même temps que leur utilisabilité et leur docilité ; il lui a fallu des méthodes de pouvoir susceptibles de majorer les forces, les aptitudes, la vie en général sans pour autant les rendre plus difficiles à assujettir [...] ».

Tout comme Marx, Foucault estime que ce besoin de corps disponibles à la production selon les méthodes capitalistes a été satisfait par un ensemble d'institutions de pouvoir qui ont commencé à investir la vie et le corps afin de produire les savoirs et connaissances nécessaires à son assujettissement et à sa docilité. La « microphysique » du pouvoir se déploie à travers diverses institutions. Chacune de ces institutions va ainsi utiliser « [...] les rudiments d'anatomo- et de bio-politique, inventés au XVIIIe siècle comme *techniques* de pouvoir [...] » afin d'agir directement « au niveau des processus économiques, de leur déroulement, des forces qui y sont à l'œuvre et les soutiennent [...] »¹⁵³.

L'épistémè moderne serait donc celle de la *bio-histoire*, puisque « pour la première fois sans doute dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique¹⁵⁴ ». Au sein de cette bio-histoire, la mécanique de la vie – puisqu'il s'agit désormais d'un vivant mécanique observé sur le modèle de la machine – se trouve soumise à un pouvoir-savoir capable de transformer la vie humaine et jusqu'à la conception que l'homme peut se faire de son humanité.

Ainsi à la suite de Foucault pouvons-nous évoquer un « seuil de modernité biologique » franchi par la Modernité, caractérisant précisément « [...] le moment où l'espèce entre comme enjeu dans ses propres stratégies politiques¹⁵⁵ ».

¹⁵² Ibidem, p.185.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 187.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 188.

Néanmoins, la biopolitique et la gouvernementalité que décrivait Foucault se déployaient encore au sein d'une société marquée par un capitalisme de type industriel, bien qu'ayant déjà entamé sa mutation en raison d'une évolution significative des technologies politiques des corps corrélée à celle des technosciences. Autrement dit, la raison gouvernementale observée par Foucault n'est plus celle qui agit aujourd'hui puisqu'il semblerait ne plus y avoir de « résistance » à une gouvernementalité désormais produite par les individus eux-mêmes afin de s'auto-discipliner.

Pour Foucault, il ne s'agit plus de savoir ce qu'est le pouvoir, quelle entité le détient souverainement, mais de connaître les moyens occultés, discrets et inconscients par lesquels celui-ci s'exerce dans nos sociétés. Les technologies et les pratiques disciplinaires seraient davantage le fruit d'une forme de rationalité gouvernementale que d'un pouvoir souverain. Si bien que lorsque cette rationalité s'étend à l'ensemble des domaines de l'existence, les individus en intériorisent la systématité du mode d'être qu'elle détermine jusqu'à penser légitime le fait d'adopter pareil mode de vie.

Le perfectionnement des technologies de gouvernementalité n'entraîne pas la fin de la souveraineté. Elle la renforce d'une manière toujours plus forte parce que non violente et rationnelle, « de sorte qu'il faut bien comprendre les choses non pas du tout comme le remplacement d'une société de souveraineté par une société de discipline, puis une société de discipline par une société, disons, de gouvernement. On a, en effet, un triangle : souveraineté-discipline, gestion gouvernementale dont la cible principale est la population ¹⁵⁶».

Plus ces technologies seront abouties, c'est-à-dire rationalisées et omniprésentes dans le quotidien de chaque individu, plus elles participeront à une pratique disciplinaire qui sera souveraine parce que non remise en cause. C'est lorsque ces technologies deviennent « invisibles » de par leur assimilation totale au processus d'individualisation dans une confusion entre moyens et fin, que la gouvernementalité sert un état de domination, précisément parce qu'à travers cette invisibilité s'estompe la conscience d'une domination telle qu'elle permet le développement d'une résistance comme relations stratégiques de pouvoir :

¹⁵⁶ Michel Foucault, « La gouvernementalité » in *Dits et écrits* (Tome IV), Op.cit, p. 654.

« Une relation de pouvoir [...] s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir : que « l'autre » (celui sur lequel elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action ; et que s'ouvre devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles ¹⁵⁷ ».

C'est précisément ce champ qui semble aujourd'hui réduit par le développement d'un appareillage de technologies politiques au service de la rationalité néolibérale contemporaine. Le néolibéralisme s'identifierait non pas à une forme de pouvoir douée de la pleine souveraineté, il ne saurait être cristallisé dans une forme d'État, mais constituerait une gouvernementalité spécifique à partir de laquelle les rapports de pouvoir seraient reconfigurés sur le modèle de la domination. Cela signifie que les techniques de gouvernement seraient orientées idéologiquement par la raison normative néolibérale qui vise précisément à maintenir les individus dans un état de domination, c'est-à-dire un état qui les empêcherait de mettre en œuvre des relations stratégiques dans leur rapport au pouvoir.

Pour Foucault, les technologies de gouvernement représentent un élément essentiel dans l'analyse du pouvoir en ce qu'elles sont déterminantes dans la création de relations stratégiques ou d'état de domination. Ces technologies permettent d'élaborer des pratiques visant « à constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns par rapports aux autres ¹⁵⁸ ».

La conception néolibérale du gouvernement nécessite de penser non seulement le cadre contemporain d'utilisation des technologies gouvernementales mais également les conséquences du perfectionnement significatif de ces technologies dans l'édification et la diffusion d'une nouvelle forme de société et donc d'un nouveau type d'homme.

Comme l'évoquent à ce titre Pierre Dardot et Christian Laval, « considéré comme rationalité, le néolibéralisme est précisément le déploiement de la logique du marché comme logique normative, depuis l'État jusqu'au plus intime de la subjectivité ¹⁵⁹ ». Ainsi, l'ensemble des technologies gouvernementales se trouveraient orientées par cette rationalité normative afin d'exercer une gouvernementalité par la liberté, c'est-à-dire de gouverner la conduite des individus en faisant en sorte qu'ils « en viennent à se conformer d'eux-mêmes à certaines

¹⁵⁷ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir » in *Dits et écrits* (Tome IV), Op.cit, p. 237.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 728.

¹⁵⁹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde ; essai sur la société néolibérale*, Op.cit, p. 21.

normes¹⁶⁰ ». La vie normée selon la raison néolibérale consiste en l'auto-production par les individus, d'une individualité amenée à se « concevoir comme une entreprise¹⁶¹ ». En devenant l'entrepreneur de lui-même, l'individu s'auto-discipline en manipulant les technologies gouvernementales qui lui permettent d'investir dans le capital humain, à travers la seule expérience de l'*homo oeconomicus* à laquelle son humanité est réduite.

Si bien que les relations stratégiques se trouvent figées dans la vision néolibérale du monde et les institutions que celle-ci met en place. Pareil usage des technologies gouvernementales ne favorise pas l'asymétrie des relations sociales à partir de laquelle se créent, se renouvellent et s'inventent des relations stratégiques qui font de chaque individu un acteur participant au rapport de pouvoir. Ou plus exactement, cet usage uniformise et cloisonne chaque individu dans un état de domination maquillé en état de liberté ; la liberté de devenir le propre entrepreneur de soi-même en concurrence perpétuelle avec les autres « individualités-entreprises ».

Ce type d'individualisme qui fait naître une expérience nouvelle de l'humanité des hommes dans un type de société lui-même inédit, coïncide avec un « changement global de la relation à l'égalité¹⁶² » tel que l'observe Alain Ehrenberg.

L'individu auto-discipliné des sociétés contemporaines serait l'emblème de ce changement dont l'existence sociale exige de chacun qu'il se comporte en individu, c'est-à-dire en producteur de sa propre individualité défaite de tout ancrage social.

Ce type d'individu – ou ce changement dans le processus d'individualisation – aurait été occasionné par trois déplacements qu'observe Ehrenberg au niveau des représentations sociales, des techniques d'exercice du pouvoir et de la culture politique. Ce changement correspondrait « d'abord à l'effondrement de la représentation de la société en termes de classes sociales qui avait été amorcée dans la vie privée par la consommation de masse grâce à la croissance d'après-guerre et à la généralisation de l'État-providence ». Cet effondrement entraînerait une restructuration du rapport hiérarchique de la société qui ne s'effectuerait plus entre la classe supérieure dominante et une classe inférieure dominée, mais à partir de nouvelles formes de hiérarchisation plus verticales, entre l'ensemble des individus, quelle que soit leur appartenance sociale.

¹⁶⁰ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France (1978-1979)*, Éditions Gallimard, Paris, 2002, p. 15.

¹⁶¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Op.cit, p. 5.

¹⁶² Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1991, p. 280.

Ensuite, ce changement « accompagne[rait] le recul de l'assujettissement disciplinaire qui enfermait les individus à une place et les individualisait comme nombres interchangeables au profit de modes d'exercice du pouvoir qui passent par le challenge permanent et la mise en avant de la singularité de chacun ». Ce recul remettrait en question la gouvernementalité fondée sur la technologie politique du corps décrite par Foucault, non pour attester de son dépassement ou de sa disparition mais pour signifier son adaptation à l'évolution des sociétés contemporaines. Soit une façon nouvelle de gouverner les individus liée aux progrès technologiques qui ont favorisé la mutation d'un capitalisme industriel vers un capitalisme cognitif.

Enfin ce changement dans les modalités d'individualisation prendrait « la place laissée vacante par l'effondrement des diverses politiques de l'émancipation collective et de leurs utopies de la société réconciliée avec elle-même [...] au profit de celles qui consistent à se produire soi-même dans un projet personnel »¹⁶³.

Ces trois déplacements accompagnent la mutation des sociétés capitalistes industrielles vers une nouvelle forme de capitalisme dont les pratiques de gouvernementalité tendent à concevoir la société et l'ensemble de ses membres sur le mode entrepreneurial, « faisant de l'entreprise une communauté d'appartenance et du travail un moyen de s'épanouir¹⁶⁴ ».

Comment la raison normative néolibérale qui structure cette gouvernementalité est-elle parvenue à dominer toute autre forme de rationalité et instaurer de fait un état de domination à l'intérieur duquel le transhumanisme se présente comme un projet d'adaptation ?

En reprenant les trois déplacements évoqués par Ehrenberg, nous pouvons appréhender l'évolution des technologies gouvernementales en faveur de la domination de la rationalité néolibérale et du type d'individualité qu'elle impose.

L'effritement de la hiérarchie de classes qui structurerait un certain rapport au pouvoir et une certaine compréhension du social n'est pas synonyme d'une disparition des relations de pouvoir mais d'une reconfiguration de son ontologie. Cette reconfiguration s'illustre dans le passage de la verticalité du pouvoir à son horizontalité, rendant dès lors plus floue la distinction entre dominés et dominants telle qu'elle clivait la société de classes. Désormais les inégalités ne sont plus ressenties à travers les résistances à un pouvoir clairement identifié comme exploiteur et aliénant. Elles sont comprises comme inhérentes à un processus

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 281.

d'égalisation qui ne vise plus l'égalité des conditions d'existence de tous mais les manières dont chacun peut s'adapter aux exigences sociales de ce processus, dans la revendication d'un égal accès aux pratiques et techniques permettant de devenir l'entrepreneur de soi-même. Dès lors, « la réussite sur le mode entrepreneurial constitue [...] un étalon de mesure suffisamment crédible pour symboliser cette relation à l'égalité et prendre la place de nos anciens repères identitaires et sociaux parce qu'elle est exclusivement produite dans une relation de comparaison [...]. Plus reculent les formes d'autorité qui fixent par avance chacun dans une position, plus ce genre de relations sociales est appelé à se développer, au point de devenir l'ordre même des choses ¹⁶⁵».

Autrement dit, lorsque le pouvoir n'agit plus depuis une instance aisément identifiable (le tyran, le roi, le dictateur, la classe bourgeoise, l'État) par ceux sur qui il s'exerce, alors les relations stratégiques sont plus difficiles à mettre en place précisément parce que la résistance au pouvoir ne parvient plus à s'organiser et à œuvrer contre une forme instituée de domination. Lorsque les technologies gouvernementales servent une application du pouvoir directement dans la sphère individuelle et quotidienne des individus et non plus seulement dans la sphère du travail ou de l'espace public, ce sont d'autres formes de hiérarchisation qui se mettent en place. Dans le cadre du néolibéralisme, ces nouvelles formes prennent l'apparence d'un contrôle social des individus par eux-mêmes, à travers leur propre mise en compétition dans la compréhension entrepreneuriale de leur individualité. Les technologies de gouvernementalité qui s'appliquaient dans les cadres institutionnels du pouvoir aussi variés que l'usine, la prison, l'école, l'hôpital etc., débordent aujourd'hui très largement ces instances pour s'appliquer dans la sphère intime, c'est-à-dire depuis l'intériorité même du sujet qui tend à ne plus distinguer la limite entre le privé et le public et donc à accepter un contrôle permanent de son existence. C'est du moins ce que semble noter Ehrenberg lorsque celui-ci affirme la transparence de la société contemporaine dans laquelle les portes de l'intime sont ouvertes à l'intrusion des techniques disciplinaires qui contrôlaient jusqu'ici les individualités publiques ou institutionnalisées :

« Transparence, parce qu'on y lit facilement les performances de chaque individu et l'on vérifie que chacun fait ses preuves en permanence [...]. Cette nouvelle transparence permet alors d'assigner de façon dynamique à chacun la place qu'il s'est faite lui-même. Elle a pour conséquence la formation

¹⁶⁵ Ibidem.

d'un style de lien social où l'implication de chaque individu s'échange contre son épanouissement et sa visibilité personnels ¹⁶⁶».

L'individu, en s'auto-disciplinant, cherche moins à établir des relations stratégiques de contre-pouvoir qu'à consolider son propre état de domination et celui des autres dans ce jeu de transparence et de comparaison qui ne fait que renforcer la légitimité de l'état de domination instauré par la pratique néolibérale du pouvoir.

Si cet état n'est pas pensé en termes de domination, c'est parce qu'il rend le sujet acteur de son « bon dressement ¹⁶⁷», c'est-à-dire de sa mise en conformité à l'égard de la rationalité néolibérale.

Ce premier déplacement occasionne logiquement le second, c'est-à-dire « le recul de l'assujettissement disciplinaire ». Il n'est désormais plus nécessaire de discipliner les individus mais de leur fournir de manière la plus égalitaire possible l'accès aux techniques disciplinaires. C'est ce qu'indique Foucault lorsqu'il écrit que « la discipline « fabrique » des individus ; elle est la technique spécifique d'un pouvoir qui se donne les individus à la fois pour objets et pour instruments de son exercice ¹⁶⁸ ». La gouvernementalité néolibérale assujettie moins par la punition et le châtiment disciplinaires que par l'incitation des individus à la discipline. Cette incitation les pousse alors à se *challenger* en permanence eux-mêmes pour se façonner une individualité singulière et visible dans l'espace de compétitivité désormais ouvert à la sphère privée. C'est en cela que l'on peut relire d'une manière différente mais toujours pertinente le concept de surveillance hiérarchique proposé par Foucault : « L'exercice de la discipline suppose un dispositif qui contraigne par le jeu du regard ; un appareil où les techniques qui permettent de voir induisent des effets de pouvoir, et où, en retour, les moyens de coercition rendent clairement visibles ceux sur qui ils s'appliquent ¹⁶⁹ ». Il ne s'agit plus, comme c'était le cas à travers cette citation, d'une technologie de type panoptique qui distinguait entre les observateurs dominants et les observés dominés. Avec l'évolution des technologies du numériques et la diffusion des outils de visibilité, celui qui observe et qui est observé est aujourd'hui la même personne : celui qui regarde est aussi celui qui est vu.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 182.

¹⁶⁷ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Op.cit, p. 200. Ce chapitre intitulé « les moyens du bon dressement » est une référence de l'auteur à J.J Walhausen, *L'Art militaire pour l'infanterie*, 1615, p. 23.

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 201

Dans un contexte néolibéral où la rationalité est fondée sur la concurrence économique, chaque individu doit se lancer à « la conquête de son identité personnelle et de sa réussite sociale, sommé de se dépasser dans une aventure entrepreneuriale ¹⁷⁰». Cette conquête nécessite l'utilisation des nouvelles techniques de visibilité qui véhiculent une forme renouvelée de gouvernementalité par l'auto-discipline des individus.

Si je ne peux exister comme individu qu'à travers une réussite sociale qui m'oblige à devenir l'entrepreneur de moi-même, et si cette réussite ne peut être validée que par le regard des autres, je me trouve alors soumis à un double rapport de pouvoir, à la fois intérieur et extérieur. Un pouvoir intérieur que je m'applique à moi-même afin de me transformer en entrepreneur de mon être (le *self-made-man* anglo-saxon), et un pouvoir extérieur qui me contraint à avouer ma réussite sociale par la visibilité de ma singularité performative en même temps que je suis moi-même l'examineur de la performativité d'autrui. Dans ce schéma, les individus entretiennent eux-mêmes le processus de mise en conformité et leur standardisation sur le modèle entrepreneurial. C'est ainsi que je m'auto-discipline afin de mener une existence conforme à l'exigence sociale contemporaine qui « pousse chacun à se rendre visible et le contraint à l'autonomie ¹⁷¹».

Cette contrainte à l'autonomie résulte en partie du troisième déplacement décrit par Ehrenberg, faisant suite à « l'effondrement des diverses politiques de l'émancipation collective et de leurs utopies de la société réconciliée avec elle-même ». Pareil effondrement entraîne la réduction du projet d'autonomie à son pan individuel, oubliant celui du collectif dont la complémentarité au premier est essentielle pour permettre une autonomie effective des individus. Si ces derniers ne défendent pas leur autonomie collectivement, c'est-à-dire en manifestant leur condition politique dans l'action visant à se donner à soi-même ses propres lois et à s'opposer à celles jugées opprimantes, alors cette action sera progressivement conduite par d'autres instances qui imposeront à chaque individu en particulier des lois qu'ils n'ont pas décidées et qui normaliseront leur existence individuelle tout en empêchant leur existence collective. Et réciproquement, si la collectivité vient à nier toute forme d'individualité, alors les lois décidées collectivement ne permettront pas de garantir la liberté d'être de chacun, contraint de s'oublier au profit de la communauté. Dans le cas du néolibéralisme, les individus sont repliés sur eux-mêmes et ainsi tenus éloignés de l'espace public.

¹⁷⁰ Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2008, p. 11.

¹⁷¹ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Op.cit, p. 208.

Il s'opère alors « un double processus de privatisation de l'espace public et de publicisation de l'espace privé » qui favorise non seulement l'introduction des techniques gouvernementales à l'intérieur de l'espace privé comme nous l'indiquions précédemment, mais également l'impossibilité d'utiliser ces techniques dans le cadre de relations stratégiques qui se développent en grande partie sur l'espace public, lorsque les individus entrent en interactions les uns avec les autres et se confrontent idéologiquement dans des mouvements fluctuant de contestation. Privés de l'espace public, les individus ne disposeraient plus d'un au-delà politique de leurs existences ainsi cloisonnées dans leur seule capacité d'autonomie individuelle. N'ayant plus accès à la sphère publique, c'est leur condition politique qui disparaît et avec elle le champ de résistance qui autorisait des utilisations multiples et réversibles des technologies de gouvernement plaçant les individus dans un rapport de participation au pouvoir et non dans un état de domination. Désormais les individus participeraient à leur propre domination ce qui renforcerait une pratique particulière du pouvoir.

Parallèlement à cette privatisation de l'espace public, la publicisation de l'espace privé entraîne la négation des formes de résistance que l'individu pouvait encore trouver dans son intimité, dans sa liberté intérieure qu'elle soit celle de la maison, des cercles familiaux ou amicaux ou celle encore de sa propre intériorité. Les technologies de la gouvernementalité néolibérale investissent alors la chambre à coucher comme le remarquait Marcuse, et désormais jusqu'aux corps des êtres dans cette alliance toujours plus poussée avec les technosciences et les biotechnologiques comme le promeut le transhumanisme.

Aussi l'individu est-il obligé de se penser jour et nuit, chez lui et à l'extérieur, comme l'entrepreneur de lui-même tant l'autonomie purement individuelle domine l'ensemble des domaines de son existence et exige de lui cette réduction que l'ouverture au collectif, à un au-delà politique et donc déconditionnement n'est plus en mesure de limiter.

Le développement des pratiques dites « *Quantiself* » ou « *Quantified Self* » illustre cette extension des technologies gouvernementales à l'ensemble des faits et gestes du quotidien des individus, et non plus seulement aux activités laborieuses.

L'Agence Nationale de Recherche précise l'origine et les objectifs de ces pratiques sur son site internet de la manière suivante :

« QUANTISELF est un Projet de Recherche Collaborative-Entreprise (PRCE) interdisciplinaire (sociologie, anthropologie, sciences de l'information et de la communication, ergonomie) consacré à l'analyse du déploiement des technologies numériques réflexives de quantification de soi ou Quantified Self (QS). A partir d'une étude des usages et de la conception de ces dispositifs adossés à des capteurs toujours plus ajustés aux individus qui mesurent, enregistrent et agencent – souvent de façon automatique – des données relatives aux comportements et aux activités physiques, il a pour objectif d'en comprendre les pratiques réelles et les enjeux sociaux en termes d'appropriation de ces technologies, de régulation « souple » des comportements, et de production des individus ainsi « calculés » ¹⁷²».

Ce projet est mené par le laboratoire CERLIS de l'Université Paris-Descartes, en collaboration avec les entreprises Télécom ParisTech et Orange. Pareil partenariat semble indiquer que la collusion entre les domaines de la recherche et du monde entrepreneurial participe à l'orientation idéologique de la technique à des fins économiques. Cette orientation qui permet un développement et un usage des technologies de plus en plus connectées au quotidien des individus, favorise non seulement une augmentation significative de la connaissance des données personnelles liées aux pratiques individuelles et intimes, mais également leur utilisation en vue de personnaliser les techniques de vente et ainsi faire de l'existence entière un support inédit de capitalisation. Cette extension du support de capitalisation et cette orientation idéologique de la technique s'inscrivent dans la mutation du capitalisme industriel en capitalisme cognitif tel que nous l'analyserons ultérieurement et qui enjoint « chaque sujet à [...] se concevoir et à se comporter dans toutes les dimensions de son existence, comme un porteur de capital à valoriser ¹⁷³».

¹⁷² <https://anr.fr/Projet-ANR-16-CE26-0009>

¹⁷³ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde ; essai sur la société néolibérale*, Op.cit, p. 285.

I.1.2 Le transhumanisme ou l'illustration de l'impossible neutralité de la technique

« Sans la sécurité économique, l'amour de la servitude n'a aucune possibilité de naître [...]. Lais la sécurité a tendance à être très rapidement prise comme allant de soi. [...] L'amour de la servitude ne peut être établi, sinon comme le résultat d'une révolution profonde, personnelle, dans les esprits et les corps humains ».

Aldoux Huxley, *Le meilleur des mondes*

Comment expliquer la croyance en la toute-puissance de la technoscience qui anime les discours transhumanistes ? Une technoscience qui seule serait à même d'offrir un avenir meilleur pour les hommes à travers une alliance toujours plus profonde avec le non-humain. Le posthumain aurait en effet une finalité d'ordre eschatologique, incarnant la transcendance technologique capable de sauver l'homme de son humaine condition qui le voue à être de plus en plus inadapté à l'environnement qu'il construit. Dans cette sotériologie technologique, les hommes devraient accepter de s'en remettre entièrement aux évolutions technoscientifiques comme le laissent entendre deux figures éminentes du transhumanisme, Ray Kurzweil et Max More :

« Bien que la Singularité ait de nombreux aspects, son application la plus déterminante est la suivante : notre technologie va rejoindre et ensuite largement excéder le raffinement et la qualité de ce que nous considérons comme les meilleurs traits humains ¹⁷⁴».

« Les transhumanistes étendent l'humanisme en mettant en question les limites humaines par les moyens de la science et de la technologie combinés à la pensée critique et créative. [...] Nous voyons l'humanité comme une phase de transition dans le développement évolutionnaire de l'intelligence. Nous préconisons l'usage de la science pour accélérer notre transition d'une condition humaine à une condition transhumaine, ou posthumaine ¹⁷⁵».

¹⁷⁴ Raymond Kurzweil, *Humanité 2.0 : la Bible du changement*, Éditions M21, Paris, 2007, p. 31.

¹⁷⁵ Max More, *Principes extropiens 3.0*. Consultable à l'adresse suivante : <http://éditions-hache.com/essais/more/more1.html>

En quoi cette conception de l'évolution humaine fait-elle écho à l'observation formulée par Norbert Wiener selon laquelle « nous avons modifié si radicalement notre milieu que nous devons nous modifier nous-mêmes pour vivre à l'échelle de ce nouvel environnement ¹⁷⁶ » ?

L'augmentation technologique de l'homme telle que la défend le transhumanisme cherche à produire des hommes capables de s'adapter aux nouveaux besoins économiques de l'appareil technique de production des sociétés capitalistes contemporaines. La conséquence qu'en tire le philosophe italien Francesco Paolo Adorno, est que « cette réduction implique aussi, suivant un diagnostic partagé par la plupart des philosophes du XXe siècle, non pas simplement la perte du sens mais, bien plus radicalement, l'incapacité même de s'interroger sur le sens de l'existence humaine au-delà de la perspective de la reproduction indéfinie de la vie ¹⁷⁷ ».

Aussi nous faut-il préciser ce que l'on entend par « rationalité technologique » et « appareil technique de production » et comprendre en quoi cette rationalité technologique est toujours idéologiquement orientée en vue de satisfaire les objectifs de l'idéologie qui l'oriente selon la logique de son idée.

Jürgen Habermas rappelle, dans son ouvrage *La technique et la science comme « idéologie »*, que « la rationalisation désigne tout d'abord l'extension des domaines de la société qui sont soumis aux critères de décision rationnelle ¹⁷⁸ ». Aussi précise-t-il que « la « rationalisation » croissante de la société est liée à l'institutionnalisation du progrès scientifique et technique ¹⁷⁹ ». Pareille institutionnalisation fait directement entrer la science et la technique au cœur du mécanisme politique et culturel d'une société. Ce phénomène introduit la possibilité que la science et la technique soient au service d'un projet politique particulier. C'est ce qu'observe Marcuse, « convaincu que, dans ce que Max Weber a appelé la « rationalisation », ce qui l'emporte, ce n'est pas la « rationalité » en tant que telle, mais au nom de la rationalité une forme déterminée de domination politique inavouée ¹⁸⁰ ».

¹⁷⁶ Norbert Wiener, *Cybernétique et Société ; l'usage humain des êtres humains*, Éditions Points sciences, Paris, 2014, p. 77, paru en 1950 sous le titre *The Human Use of Human Beings*.

¹⁷⁷ Francesco Paolo Adorno, *Le désir d'une vie illimitée ; anthropologie et biopolitique*, Éditions Kimé, Paris, 2012, p. 10.

¹⁷⁸ Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, Trad. Fr. Jean-René Ladmiral, Éditions Gallimard, Paris, 1973, p. 3.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 4.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 4-5.

A la manière de Foucault, Marcuse refuse de penser les techniques comme de simples outils subordonnés à une tâche dont ils ignoreraient le sens et la finalité. Autrement dit les techniques ne sont pas des moyens au service d'objectifs qui les transcendent mais participent bien plutôt à la création d'un environnement et d'un mode de vie particulier.

La technique n'est donc pas neutre chez des auteurs comme Foucault et Marcuse, à l'inverse d'Habermas qui réfutera la double fonction que Marcuse associe à la rationalité technologique, à savoir sa force productive et son potentiel idéologique issu de l'institutionnalisation du progrès technologique. Habermas refuse de considérer que la technique puisse influencer directement le système juridico-politique et servir une forme possible de domination.

Pour l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel*, si la rationalité technologique peut être source d'instrumentalisation, celle-ci demeure cependant neutre politiquement.

Marcuse considère en revanche que la technique n'est pas un simple moyen utilisé en vue d'atteindre des objectifs qui lui seraient étrangers. La technique n'est pas neutre. Elle serait déjà tout un projet social et historique inscrit dans l'appareil technique de production, induisant des formes de pouvoir et de domination.

L'association entre politique et technique donnerait à voir une certaine orientation idéologique de la technique. Cela signifie que si la technique n'est pas neutre, si elle incarne en elle-même un rapport de domination de l'homme sur la nature et par la suite une domination possible de l'homme sur l'homme, alors elle peut servir une forme de domination politique : celle des dominants disposant des outils technologiques et orientant idéologiquement la technique afin de maintenir leurs intérêts par l'instrumentalisation des dominés.

La technique, notamment à travers l'appareil technique de production propre aux sociétés industrielles avancées qu'observait Marcuse, déterminerait des modes de vie et un environnement potentiellement compatibles avec l'organisation sociale déterminée par la politique en place au sein de ces sociétés.

L'appareil technique de production désigne chez Marcuse, « les institutions, le dispositif et l'organisation de l'industrie sous sa forme sociale dominante¹⁸¹ ». L'appareil technique de production est le propre de toute société industrielle avancée, que celle-ci soit autoritaire ou non. Quel que soit le projet politique qui organise la société, capitaliste ou communiste par exemple, l'appareil technique de production nécessite une rationalité technologique qui « agit

¹⁸¹ Marcuse Herbert, « Quelques implications sociales de la technologie moderne », *Tumultes*, 2001/2 (n° 17-18), p. 15 (Note de bas de page numéro 6). URL : <http://www.cairn.info/revue-tumultes-2001-2-page-11.htm>

dans les intérêts de ceux qui tirent bénéfice du mode actuel de division du travail en bloquant ce que la technique elle-même rend possible en termes d'émancipation collective dans la lutte de l'homme pour la domination de la nature¹⁸² ». Qu'il s'agisse des sociétés capitalistes ou communistes, l'appareil technique de production est mobilisé en vue de servir la domination individualiste ou collectiviste, c'est-à-dire la production d'un mode de vie qui contraint l'individu, soit à perdre la signification de son engagement collectif au profit de la valorisation d'une individualité isolée dans la seule sphère privée, soit la signification de son individualité et de sa possible singularisation dans une anonymisation collectiviste. Pareille mobilisation de l'appareil technique de production empêche dans les deux cas l'existence d'un projet d'autonomie qui nécessite un sujet politique constitué par une pluralité d'êtres singuliers.

La technique serait donc un *pharmakon* dont l'utilisation peut soit empoisonner le mode d'être des hommes, soit au contraire lutter contre cet empoisonnement et produire un remède visant à améliorer les conditions d'existence en favorisant l'autonomie et l'émancipation. La technique, remarque Marcuse, peut servir l'autoritarisme tout comme la liberté. Son utilisation dépend du projet politique qui décidera d'en faire l'outil d'un asservissement ou d'une émancipation possible des hommes. En ceci Marcuse s'éloigne des substantialistes qui conçoivent la technique comme essentiellement dirigée vers la domination, c'est-à-dire fixée dans cette essence éternelle de domination qui serait la sienne à travers l'histoire.

La conception marcusienne de la technique peut certes s'apparenter aux principes substantialistes selon lesquels la technique n'est pas neutre et incarne des valeurs spécifiques capables de façonner les modes de vie. Cependant Marcuse s'éloigne radicalement de ces principes en refusant de penser la technique comme véritablement autonome de tout environnement social ; comme n'étant qu'un projet de domination intrinsèque faisant du progrès technique la source d'un accroissement efficace de la domination technique sur les hommes et leurs êtres. Marcuse s'oppose ainsi à une certaine conception heideggerienne de la technique qui tend à inscrire celle-ci dans une vision téléologique propre au *Gestell*.

Pour l'auteur de *L'homme unidimensionnel*, la domination technique doit être comprise comme inséparable d'une forme d'organisation sociale et donc d'un projet politique.

¹⁸² Bertrand Olivier, « Avant-propos », *Tumultes*, 2001/2 (n° 17-18), p. 8. URL : <http://www.cairn.info/revue-tumultes-2001-2-page-7.htm>

Si bien qu'à l'inverse des substantialistes, Marcuse pense que la technique pourrait avoir un tout autre rôle que celui de l'exercice d'une domination, à condition de mettre en place une forme d'organisation sociale qui lui permettrait de proposer une émancipation et une libération véritable des hommes¹⁸³.

Dans les sociétés industrielles avancées, la rationalité technologique qui supprime la rationalité individuelle a directement influencé l'évolution du mode de production capitaliste. Ainsi le développement des forces productives est-il intrinsèquement lié au développement de la rationalité technologique qui nécessite l'adaptation de ces forces à l'évolution des technologies. A travers cet aspect la technique peut jouer le rôle d'une idéologie capable d'exercer une répression plus masquée que la violence autrefois pratiquée de façon visible et explicite par l'État ou toute autre institution établie. En ce qu'elle parvient à définir les modes de production, la rationalité technologique tend à s'ériger en une domination capable d'influencer considérablement le processus social, soit en provoquant les changements sociaux que nécessite son développement, soit en maintenant l'ordre établi lorsque celui-ci répond à ses besoins.

Marcuse observe que la rationalisation théorisée par Weber renforce à la fois l'appareil technique de production dans les sociétés capitalistes tout en rendant légitime le fonctionnement de ce dernier dont l'irrationalité aliénante est désormais comprise comme pure rationalité introjectée par les individus.

Si bien que la rationalité technologique devient un moyen de domination de l'homme sur l'homme au sein du système d'organisation capitaliste. La technique est alors réduite à un outil de pure instrumentalisation de l'homme.

Rappelons que pour Weber, « rationalisation » et « domination » sont des termes étroitement liés en ceci que la domination peut s'exercer à partir d'une rationalité et devenir une domination rationnelle « reposant sur la croyance en la légalité ¹⁸⁴ ». Pareille domination, c'est-à-dire l'obéissance d'un groupe déterminé d'individus à un ordre spécifique, tire sa légitimité du fonctionnement rationnel qu'elle parvient à mettre en place : soit les procédures bureaucratiques cherchant à légaliser tout acte de domination.

¹⁸³ En ceci, Marcuse comme Foucault font partis du mouvement qualifié de « gauche anti-utopique » par Andrew Feenberg : « La gauche anti-utopique rejette la notion d'une essence éternelle de la technique et affirme la possibilité d'un changement radical de la nature de la modernité ». Andrew Feenberg, *(Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique*, Op.cit, p. 29.

¹⁸⁴ Max Weber, *Le savant et le politique*, Trad. Fr. Julien Freund, Éditions 10/18, Paris, 2002, p. 102.

En reconnaissant la légalité des actes de l'ordre dominant, les individus lui consacrent son caractère légitime. Ainsi en va-t-il de la domination de l'État et de son administration dont la légitimité repose essentiellement selon Weber, sur sa capacité à appliquer une domination rationnelle, c'est-à-dire légale aux vues des individus dominés¹⁸⁵.

Pour Weber, la technique peut donc être au service d'une domination rationnelle sans être pour autant à l'origine de cette domination.

En reprenant les concepts wébériens, Marcuse y apporte une inflexion fondamentale : la technique n'est pas seulement une manifestation pratique de la rationalité au service d'une forme de domination. La technique est devenue la rationalité par laquelle s'exprime la domination, soit une technique devenue source de domination en elle-même. Le *logos* se serait progressivement réduit à la *tekhnè* comme moyen de soumettre à la rationalité technologique l'ensemble des domaines de la vie sociale :

« [...] la technologie est conçue comme un processus social dans lequel la technique en tant que telle, c'est-à-dire tout l'appareillage technique de l'industrie, des transports et des communications, ne représente qu'un facteur parmi d'autres...

La technologie est une forme d'organisation et de perpétuation (ou de transformation) des rapports sociaux, une manifestation des modes de pensée et de comportement dominants et un instrument de contrôle et de domination ¹⁸⁶».

Marcuse réfute clairement la neutralité de la technique et va jusqu'à considérer celle-ci comme l'expression même de la domination :

« Les buts et les intérêts du système de domination ne sont pas « octroyés » à la technique après coup et de l'extérieur, ils font déjà partie de l'appareil technique au moment de sa construction : la technique est à chaque fois un projet historique et social, et ce projet reflète les intentions que nourrissent une société et les intérêts qui la dominent sur les hommes et les choses ¹⁸⁷».

¹⁸⁵ « L'État ne peut exister qu'à la condition que les hommes dominés se soumettent à l'autorité revendiquée chaque fois par les dominateurs ». Ibidem, p. 101.

¹⁸⁶ Some Social Implications of Modern Technology, in *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941 ; cité d'après la traduction allemande, Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technologie, in *Schriften*, 3, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1979, p. 286. Passage cité par Gérard Raulet, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Éditions PUF, Paris, 1992, p. 122.

¹⁸⁷ Herbert Marcuse, *Culture et société*, Trad. Fr. Gérard Billy, Daniel Bresson et Jean-Baptiste Grasset, Éditions de minuit, Paris, 1970, p. 291.

La technique en elle-même devient ici un rapport de production. Elle n'est plus considérée simplement comme une manifestation pratique de la rationalité formelle visant une domination particulière. En devenant un rapport de production, la technique s'incarne en tant que raison technique et projet socio-historique.

Ainsi, « le progrès technique et le « cadre institutionnel », la rationalité technologique et la rationalité politique se confondent ¹⁸⁸».

La rationalité technologique a les effets d'une rationalité wébérienne. Elle vise à mettre en place des stratégies de domination.

En partant des trois types de domination établis par Weber, Marcuse constate que la domination n'est plus traditionnelle : elle n'est plus issue du caractère sacré des dispositions transmises par le temps dont parle Weber, ni de la croyance des individus en la légitimité de ceux qui, par l'héritage, peuvent exercer la domination à travers l'exercice de ces dispositions. La domination n'est plus d'ordre charismatique non plus : elle a cessé de reposer sur la croyance irrationnelle des individus en un chef possédant des qualités sacrées, extraordinaires ou héroïques.

La domination est ainsi de l'ordre de la légalité fondée en rationalité, soit une domination rationnelle-légale selon Weber.

Sur les bases de ce constat, Marcuse cherche à comprendre ce qui désormais constitue la structure de légitimation de cette domination. Il s'aperçoit que la rationalité technologique n'est pas qu'un instrument au service d'une organisation politique des rapports de production mais qu'elle participe également à l'organisation de ces rapports. Cela signifie qu'en fonction de l'idéologie politique en place, capitaliste ou socialiste par exemple, la rationalité technologique servira une structuration particulière de la société en fonction des rapports de production qu'elle mettra en œuvre suivant l'orientation idéologique à laquelle elle répond.

Ainsi la technique est-elle un projet socio-historique dont l'orientation idéologique structure l'appareil technique de production. Au sein des sociétés capitalistes, cet appareil cherche à toujours augmenter sa productivité tout en renforçant sa légitimité et en exploitant de nouvelles forces de travail. Autrement dit, si les individus acceptent de plus en plus leur soumission aux logiques de l'appareil technique de production c'est parce que la rationalité technologique qui le structure est parvenue à se fondre dans la rationalité politique et donner ainsi toute sa légitimité au cadre institutionnel qui fonctionne à partir de cet appareil de

¹⁸⁸ Gérard Raulet, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Op.cit, p. 123.

production. Dans ce schéma, la technique détermine un projet socio-historique fondé sur l'aliénation des individus à l'appareil technique de production et non l'utilisation de la technique en vue d'édifier des rapports de production favorables à l'émancipation et à l'autonomie.

Si la rationalité technologique peut servir d'instrument de domination c'est parce que les sociétés industrielles avancées ont toujours fait de la technique « une des bases des formes modernes de l'hégémonie sociale ¹⁸⁹ ».

Par hégémonie sociale, Andrew Feenberg entend « une domination si profondément enracinée dans la vie sociale qu'elle semble naturelle aux dominés. On pourrait aussi la définir comme cet aspect de la distribution du pouvoir qui est soutenu par la force de la culture ¹⁹⁰ ».

C'est en cela que Marcuse propose une critique de la rationalité non pas abstraite mais telle qu'elle se présente dans son projet socio-historique concret à travers la rationalité technologique. Car c'est bien depuis cette rationalité technologique développée à partir d'une orientation idéologique de la technique que le pouvoir politique pourra se constituer en un ordre hégémonique social et exercer une domination d'autant plus forte qu'elle apparaît légitime aux individus. Ou bien défendre une conception de la technique qui favorise un projet d'autonomie et d'émancipation des individus. Projet qui, comme le remarque Marcuse ou bien encore Murray Bookchin¹⁹¹, nécessiterait en premier lieu de redonner à la technique une nouvelle orientation idéologique en substituant à l'imaginaire capitaliste – visant à dominer la nature puis l'homme lui-même en l'adaptant à cette nature dominée –, un tout autre imaginaire social au sein duquel le nouveau rapport à la technique se constituerait sur un renversement du schème de la domination et donc de l'adaptation. Un renversement qui obligerait à penser la domination de l'homme sur la nature intrinsèquement liée à la domination de l'homme sur l'homme.

Si bien que pour entrevoir une autre orientation idéologique de la technique, il faudrait imaginer la constitution d'un tout autre rapport des hommes à la nature et donc à eux-mêmes :

¹⁸⁹ Andrew Feenberg, *(Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique*, Op.cit, p. 58.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ Murray Bookchin, *Une société à refaire : vers une écologie de la liberté*, Éditions Ecosociété, Montréal, 1992.

« Il serait alors possible de créer une science et une technique nouvelles qui nous permettraient de vivre en harmonie avec la nature. La nature serait traitée plus comme un autre sujet que comme une matière première. Les êtres humains apprendraient à atteindre leurs objectifs tout en réalisant les potentialités inhérentes à la nature, au lieu de l'exploiter pour le pouvoir et le profit ¹⁹²».

Marcuse révèle donc l'impossible neutralité de la technique en ceci que les objets et instruments qu'elle produit apparaissent toujours dans un monde social vécu. Ils sont toujours le résultat d'une sélection d'innovations techniques en fonction des valeurs sociales et des intérêts dominants d'une époque. Ce qui fait dire à Feenberg que « la technique se développe sous la contrainte de normes culturelles provenant de l'économie, de l'idéologie, de la religion et de la tradition ¹⁹³».

Plus les objets et instruments techniques sont le reflet des normes culturelles d'une époque donnée, plus ils servent potentiellement de base à l'hégémonie sociale dans laquelle ils sont apparus et dont ils renforcent la légitimité. C'est pourquoi la rationalité technologique qui gouverne l'appareil technique de production est elle-même conforme aux normes culturelles d'une époque donnée. Rappelons qu'«une interprétation plausible de ce que Marcuse signifiait à travers le terme de « rationalité technique » pourrait être la suivante : elle désigne *la forme sous laquelle les contraintes sociales les plus fondamentales sont internalisées par une culture technique*¹⁹⁴ ».

C'est à partir du lien que la science et la technique entretiennent avec la société et le monde social vécu que peuvent être appréhendés l'articulation et le maintien des rapports de domination et de légitimation propres à une société à une période donnée. Si le transhumanisme tend à se développer aujourd'hui, c'est parce qu'il reflète les demandes sociales et les normes culturelles des sociétés capitalistes contemporaines. De ce fait, son développement n'est pas sanctionné par ces sociétés parce qu'il permet une forme de maintien de l'hégémonie sociale : le transhumanisme correspond alors à l'orientation idéologique de la technique par la rationalité normative néolibérale et ne peut se maintenir qu'aussi longtemps que se maintiendra cette rationalité.

Les deux sont intrinsèquement liés bien que le néolibéralisme pourrait se passer du transhumanisme si celui-ci ne cristallisait pas l'imaginaire d'un capital humain que chacun doit chercher à améliorer en permanence.

¹⁹² Andrew Feenberg, *(Re)penser la technique*, Op.cit, p. 135.

¹⁹³ Ibidem, p. 58.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 145.

« L'histoire montre que la technique occidentale moderne a été profondément façonnée par l'entreprise capitaliste. En ce sens, elle privilégie les objectifs étroits de la production et du profit ¹⁹⁵ ». Autrement dit, l'entreprise capitaliste à travers les normes culturelles qu'elle établit opère une sélection des innovations techniques en faveur d'un développement particulier de l'appareil technique de production ; développement qui devra permettre d'une part la poursuite des objectifs de production et de profit et d'autre part l'acceptation de la domination que nécessite pareille poursuite.

Comme l'indique Feenberg, « les techniques sont sélectionnées parmi beaucoup de configurations possibles selon les intérêts dominants. Le processus de sélection est guidé par des codes sociaux établis par les luttes politiques et culturelles qui définiront l'horizon de la nouvelle technique. Une fois introduite, celle-ci offre une validation matérielle de cet horizon culturel ¹⁹⁶ ».

Les contrôles techniques qui assurent la domination de l'appareil technique et la rationalité technologique qui fait passer cette domination pour légitime n'apparaissent plus comme la source d'une aliénation possible mais comme l'expression d'une rationalité légale qu'il semblerait irrationnel de remettre en cause. Pareille rationalité uniformise l'ensemble des êtres sur le modèle du posthumain en reniant la diversité et la pluralité des modes d'être et de leur expression politique.

Comme l'indique Jean-Michel Palmier, cette domination ou cette « uniformisation économico-technique » n'est pas liée « simplement à un système spécifique de gouvernement mais constitue plutôt la tendance inhérente au système industriel de production et de distribution, incompatible avec le « pluralisme » sous toutes ses formes, qu'il s'agisse des idées, des aspirations, de libertés et de volontés ¹⁹⁷ ».

L'appareil technique de production n'est plus dominé par une rationalité individuelle propre au début du libéralisme ¹⁹⁸. Cette rationalité s'est progressivement effacée en même temps que les progrès techniques et scientifiques permirent un perfectionnement de l'appareil technique

¹⁹⁵ Ibidem, p. 217.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 59.

¹⁹⁷ Jean-Michel Palmier, *Marcuse et la nouvelle gauche*, Éditions Pierre Belfond, Paris, 1973, p. 418.

¹⁹⁸ « La réalisation concrète de l'individualisme présupposait un contexte économique et social adéquat, c'est-à-dire un environnement adapté à des individus dont le travail serait largement responsable de leur réussite sociale. On a jugé que la société libérale constituait un tel cadre pour l'individualisme. Dans la sphère de la libre compétition, les réalisations tangibles de l'individu, lequel a fait de ses produits et de son action (performances) une partie des besoins mêmes de la société, constituaient la marque de son individualité ». Marcuse Herbert, « Quelques implications sociales de la technologie moderne », Op.cit, p. 14.

de production, c'est-à-dire la mécanisation et la rationalisation « des institutions, du dispositif et de l'organisation de l'industrie sous sa forme sociale dominante ».

Ainsi, « au fil du temps [...], le processus de production des biens en est venu à saper les bases économiques sur lesquelles la rationalité individuelle était construite. La mécanisation et la rationalisation ont contraint les compétiteurs les plus faibles sous la domination d'entreprises mécanisées géantes qui, en réalisant la domination de la nature par l'homme, ont aboli le sujet économique libre¹⁹⁹ ».

Les sociétés industrielles avancées reposaient principalement sur un appareil technique de production qui sollicitait le développement d'une forte rationalité technologique. Cette dernière participait à concentrer le pouvoir économique dans les mains des industries et des entreprises les plus grandes, c'est-à-dire les plus à même de produire une forte quantité de biens divers tout en étant propriétaires des moyens de production. Celles-ci seraient à l'origine de l'orientation idéologique de la technique traduisant par-là une domination politique inavouée selon les propos de Marcuse :

« Sous l'impact de cet appareil, la rationalité individuelle s'est transformée en rationalité technologique. Celle-ci n'est en aucun cas confinée aux sujets et aux objets de la grande entreprise, mais caractérise la pensée ambiante et même les diverses formes de protestation et de révolte. Cette rationalité établit des normes de jugements et favorise chez l'individu l'acceptation et l'intériorisation des dictats de l'appareil ²⁰⁰».

L'individu rationnel n'est plus celui qui poursuit des intérêts individuels à partir de l'exercice d'une pensée et d'une action libres et autonomes. La rationalité de cet individu est à présent soumise à la rationalité technologique, de sorte que la première doit être conforme à la seconde à travers la mise en place d'une pensée et d'une action qui servent toutes deux l'appareil technique de production. Autrement dit, l'individu est devenu une personnalité objective, un « être ayant appris à transférer toute spontanéité subjective vers la machine qu'il sert, à subordonner sa vie à la factualité (*matter-of-factness*) d'un monde démystifié dans lequel la machine est l'agent et lui le fait ²⁰¹». Pareille rationalité technologique parvient donc à rendre l'objectivation de l'individu tout à fait rationnelle :

¹⁹⁹ Ibidem, p. 36.

²⁰⁰ Ibidem, p. 15.

²⁰¹ Ibidem, p. 16.

« Dans ces conditions où le standing de vie est croissant, ne pas se conformer au système n'a apparemment aucune utilité sociale, d'autant moins que cela entraîne des inconvénients économiques et politiques sensibles et menace le bon fonctionnement de l'ensemble ²⁰² ».

L'orientation idéologique de la technique au sein des sociétés contemporaines tend à substituer à l'idéologie bourgeoise du capitalisme industriel une idéologie technoscientifique dont les caractéristiques seront abordées en détail au cours de la seconde partie de ce travail.

La technique servirait ainsi une idéologie capable de s'ériger en projet socio-historique à travers lequel les individus seront progressivement dépossédés de leur capacité originelle à s'inscrire dans une historicité qu'ils déterminent par leurs pensées et leurs actes autonomes et libres, c'est-à-dire par l'affirmation de leur condition politique.

Au sein des régimes capitalistes industriels, la technique avait une finalité particulière et intrinsèque : le maintien d'une situation historique et des intérêts de classes. Si ce maintien n'est plus nécessairement celui des intérêts de classes au sein des sociétés contemporaines, l'orientation idéologique de la technique continue de maintenir une forme de domination inédite qui se révèle notamment à travers le transhumanisme.

Sur ce point, Habermas s'oppose directement à Marcuse en défendant le postulat d'une neutralité de la technique. Pour Habermas, les productions techniques demeurent indifférentes aux intérêts politiques et de classes. Ces productions ont comme unique conséquence, non pas la légitimation d'une domination historique quelconque mais l'extension des domaines de la rationalité technologique au monde social vécu.

Pareille extension entraîne cependant des risques qu'Habermas conçoit à travers la capacité d'une transformation radicale des modes de vie de plus en plus soumis à une adaptation au monde social vécu dont la totalité historique se trouve imprégnée de cette rationalité technologique.

Ce constat n'est cependant pas le fruit d'une essence idéologique de la technique capable d'être orientée par les pouvoirs politiques mais plutôt celui d'une confusion entre le travail et l'interaction qui conduirait à la domination – ou à la colonisation pour reprendre le vocabulaire d'Habermas – des logiques propres au travail sur celles de l'interaction.

Pour Habermas, le travail correspond à une activité rationnelle par rapport à une fin, soit « une activité instrumentale, ou bien un choix rationnel, ou bien encore une combinaison des deux ²⁰³ ».

²⁰² Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 28.

L'interaction quant à elle doit être comprise comme une activité communicationnelle, c'est-à-dire « une interaction médiatisée par des symboles. Elle se conforme à des normes en vigueur de façon obligatoire, qui définissent des attentes de comportements réciproques et doivent être nécessairement comprises et reconnues par deux sujets agissants au moins ²⁰⁴ ». L'interaction implique donc l'introjection de normes sociales à partir desquelles se fondent l'intersubjectivité et l'inculcation des structures de personnalités.

Dans ce schéma dichotomique, le progrès technologique apparaît comme un soutien au travail permettant d'améliorer l'activité instrumentale en vue de réaliser les objectifs d'efficacité. Selon Habermas, la mobilisation de la technique est propre à l'activité « travail ». Pour parvenir à une fin déterminée, le travail nécessite l'utilisation d'outils technologiques qui facilitent les étapes de réalisation de cette fin, soit l'amélioration de l'efficacité.

De ce fait, le développement technologique est perçu par Habermas comme « un projet générique », c'est-à-dire « un "projet" de l'espèce humaine dans son ensemble ²⁰⁵ ». Ce projet octroie d'office sa neutralité à la technique qui ne ferait qu'agir au sein de sa propre sphère. Cette sphère correspond au développement technique dans le but de réaliser une activité rationnelle par rapport à une fin. Lorsque la technique est déployée en vue de soutenir le travail, elle n'outrepasse pas sa sphère et demeure neutre selon Habermas. La technique sert l'homme. Elle fournit un pouvoir instrumental qui lui permet de rendre la vie sur Terre possible sous sa forme humaine.

Le problème selon Habermas, c'est lorsque la technique sort de sa sphère pour étendre sa logique sur d'autres domaines, notamment celui du monde social vécu, monde de l'interaction. Pareille colonisation entraînerait la structuration des symboles communicationnels sur la base des logiques instrumentales d'efficacité.

Lorsque la distinction entre le travail et l'interaction est évidente, le premier renvoie à ce qu'Habermas qualifie de système d'activité rationnelle par rapport à une fin, c'est-à-dire des « institutions rationnelles régulées par les médias telles que le marché et l'administration ²⁰⁶ ». Quant à la seconde, elle correspond au cadre institutionnel d'une société, c'est-à-dire au monde vécu à travers la sphère socioculturelle.

²⁰³ Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, Op.cit, p. 21.

²⁰⁴ Ibidem, p. 22.

²⁰⁵ Andrew Feenberg, *(Re)penser la technique*, Op.cit, p. 137.

²⁰⁶ Ibidem, p. 151.

Au sein des sociétés contemporaines, Habermas observe une confusion croissante entre le travail et l'interaction à travers l'extension des sous-systèmes du travail sur le cadre institutionnel. Cette extension signifie la domination progressive des logiques techniques propres à la sphère du travail sur l'ensemble du cadre institutionnel, c'est-à-dire du monde socioculturel vécu. Il y aurait une imprégnation des logiques instrumentales et d'efficacité dans le langage et les normes sociales propres à l'interaction.

Habermas observe alors la disparition de la communication comme fondement de l'interaction et donc de l'agir humain au profit d'une action menée de façon conforme aux seules logiques techniques d'instrumentalité et d'efficacité. Cette « colonisation » implique dès lors un bouleversement de l'intersubjectivité qui ne trouve plus sa source ni dans le partage de médiations symboliques, ni à travers la compréhension réciproque de normes sociales introjectées et mises en discussion en fonction de la diversité et de la pluralité des êtres qui interagissent.

Le débordement de la technique de sa sphère conduit Habermas à reconnaître, dans ce cas précis, que la technique n'est plus neutre. Dans ce cas précis, son utilisation a un impact sur le monde social vécu à travers la modification des modes de vie. Ainsi envisage-t-il la possibilité d'une refondation des structures communicationnelles et symboliques de l'interaction, soit la domination de techniques de contrôle et d'instrumentalisation capables de déterminer technologiquement les comportements et personnalités de chaque individu en vue de leur efficacité économique :

« Le monde vécu se contracte à mesure que le système s'étend en son sein et « délinguistifie » les dimensions de la vie sociale qui devraient être médiatisées par le langage ²⁰⁷ ».

La théorie d'Habermas semble se vérifier dans les pratiques contemporaines. Ainsi observe-t-on en effet une tendance au débordement de la technique de sa seule sphère en même temps que le travail domine l'interaction et que les critères d'efficacité s'imposent à la sphère communicationnelle. La sphère de la technique s'immisce donc dans la sphère communicationnelle, non sans poser d'importants problèmes dans la définition de l'intersubjectivité, que ce soit au sein de l'éducation, de la famille ou bien du débat public par exemple.

²⁰⁷ Ibidem.

Pour autant, Habermas postule une neutralité originelle de la technique, critiquant ainsi la vision de Marcuse. Malgré la possible colonisation du monde social vécu par l'extension de l'action orientée vers le succès, Habermas n'accorde à la technique qu'une faible importance. Comme l'indique Feenberg, « malgré la dénonciation de ce qu'il nomme, à la suite de Luhmann, la « technicisation du monde vécu », Habermas mentionne à peine la technique ». Et Feenberg de comprendre cela comme « une erreur grossière, [puisque] de façon évidente, la technique, elle aussi, coordonne l'action humaine tout en réduisant au minimum la nécessité du langage, exactement de la même façon que les autres médias ²⁰⁸ ».

Dans la dichotomie opérée par Habermas entre travail et interaction, la technique se trouve progressivement écartée, supplantée par la confrontation entre le système et le monde social vécu. La rationalité du système est dès lors consolidée davantage par les données du pouvoir et de l'argent que par l'implication technique.

Selon Feenberg, l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* « prétend que seul le pouvoir ressemble suffisamment à l'argent pour constituer un médium véritable », capable de permettre « aux individus de coordonner leurs actions tout en poursuivant individuellement leur succès dans une attitude instrumentale du monde ²⁰⁹ ». Pour Habermas, l'argent et le pouvoir seraient devenus une alternative à l'agir communicationnel comme fondement de l'interaction et participeraient ainsi à sa « délinguistification ».

Le fait qu'Habermas refuse de prendre en compte la technique en elle-même comme médium aux côtés de l'argent et du pouvoir traduit sa volonté de lui conférer une neutralité autour de laquelle il a établi sa dichotomie entre travail et interaction. Ce refus caractérise la vision abstraite qu'Habermas propose de l'action technique comme projet générique, indépendant de toute orientation idéologique. L'action technique correspond toujours à une instrumentalisation visant l'efficacité dans la réalisation d'une fin rationnelle. En ceci, quelle que soit son utilisation et quel que soit le régime politique dans lequel elle est mobilisée, la technique demeure neutre en elle-même et foncièrement non sociale : sa neutralité vient de son abstraction. Autrement dit la technique est toujours comprise dans son intérêt générique, l'intérêt de l'ensemble des hommes dans leur souci commun de maîtriser efficacement une situation afin de parvenir au succès dans la réalisation d'une fin donnée. C'est ce qu'Habermas qualifie de rationalité cognitive-instrumentale selon laquelle la technique est neutre et ne sert aucune idéologie particulière mais seulement le projet générique qu'elle porte en elle.

²⁰⁸ Ibidem, p. 152.

²⁰⁹ Ibidem, p. 150.

Cette abstraction l'empêche de penser la technique justement comme plurielle en fonction des réalités sociales dans lesquelles elle intervient et des demandes sociales qui la particularisent. Tant que la technique permet de résoudre ou de faciliter les interactions entre les hommes au sein d'une société complexe, elle sert le projet générique qui caractérise son essence. Elle ne serait donc pas idéologique en ce qu'elle ne dépasserait pas le cadre de son usage « normal », celui de son domaine d'application originelle.

C'est précisément sur ce point que divergent les pensées d'Habermas et de Marcuse. L'auteur de *L'homme unidimensionnel* considère que la technique s'incarne à travers une pluralité de rationalités technologiques qui confèrent à la technique un ancrage social et une orientation idéologique en fonction des demandes sociales pour lesquelles elle est mobilisée.

Dans la conception d'Habermas, la technique ne pourrait maintenir son abstraction qu'à condition de considérer qu'il n'existe qu'une seule et même culture technologique, soit une pratique universelle de la technique comme moyen au service de la réalisation d'une activité rationnelle par rapport à une fin.

A la conception d'une rationalité abstraite s'oppose ainsi la conception d'une rationalité technique théorisée par Marcuse en tant qu'expression concrète et historique de la rationalité abstraite.

Comme l'observe Feenberg, pour Marcuse « les principes techniques ne deviennent historiquement actifs que dans une culture technologique. Les applications ne font pas que dépendre de principes abstraits, elles ne les intègrent que dans la mesure où ils sont incorporés dans des disciplines techniques concrètes. Or, en tant qu'institutions sociales, ces disciplines sont soumises à des contraintes sociales qui influencent tant la formulation des problèmes techniques que leur résolution et qui se manifestent dans les applications qu'elles conçoivent²¹⁰ ».

L'abstraction technique se concrétise donc à travers la multitude des réalités sociales et les institutions sociales mises en place pour y répondre. C'est précisément à travers cette concrétisation que la technique s'idéologise en servant des projets particuliers qui sont autant de tentatives de réponses aux demandes sociales mises en œuvre par les institutions d'une société donnée à une époque donnée : soit le principe de l'orientation idéologique de la technique.

²¹⁰ Ibidem. 144.

Pris en ce sens, le transhumanisme correspondrait à une conception et un usage particulier de la technique auquel celle-ci ne saurait être réduite, notamment dans l'imaginaire social collectif. Le transhumanisme n'est qu'une orientation idéologique particulière de la technique telle qu'elle vise à répondre aux besoins de l'appareil technique de production du capitalisme en réalisant l'augmentation de l'humain sur les critères d'efficacité et de productivité qu'insuffle la rationalité néolibérale. Parce qu'elle émerge au sein de cette rationalité, la technique se trouve idéologiquement orientée vers la satisfaction des exigences d'une société de marché. Cette orientation empêche toute neutralité de la technique et cette impossible neutralité permet de concevoir la technique comme une pratique aujourd'hui censée reproduire dans tous les domaines de l'existence et de la société la même finalité que celle appliquée aux activités du travail.

Les demandes sociales des différentes sociétés humaines, en fonction des diverses époques historiques, ne sont pas identiques. Elles évoluent en même temps que les projets socio-historiques et que se développent les institutions sociales capables de les réaliser. Avec le développement de ces institutions, de nouvelles demandes sociales émergent. Et c'est alors à chaque fois la mobilisation d'une nouvelle rationalité technologique qui est sollicitée, soit une orientation idéologique particulière de la technique.

Et « puisque la conception technique est techniquement sous-déterminée, ce « mélange » du technique et du social n'est pas extrinsèque et accidentel comme le pense Habermas. Au contraire, il *définit* la nature même de la technique ²¹¹ ».

Le problème qui apparaît alors dans la vision habermassienne de la technique réside dans la confusion que le philosophe opère entre une rationalité abstraite et une rationalité concrète. Les deux niveaux ainsi distingués correspondent aux principes techniques abstraits d'un côté, soit le projet générique de la technique et, de l'autre côté, à la réalité sociale concrète d'un monde social vécu dans lequel est mis en œuvre ce projet générique.

Cette vision « définit le domaine technique comme une abstraction et ensuite applique cette définition à une « sphère de valeur » supposée « différenciée » et composée d'institutions, d'activités et de productions techniques ²¹² ». En ceci, l'ensemble du domaine technique est qualifié d'abstrait, de non social par Habermas en raison de la confusion qu'il opère et à laquelle s'oppose Marcuse. Or seuls les principes abstraits de la technique, c'est-à-dire son projet générique, peuvent être effectivement abstraits.

²¹¹ Ibidem.

²¹² Ibidem, p. 145.

La technique en elle-même ne saurait être abstraite. Elle apparaît toujours dans sa concrétude à travers les applications qui en sont faites en fonction des diverses réalités sociales d'une époque.

Dès lors, c'est davantage la vision marcusienne de la rationalité technologique que nous mobiliserons pour appréhender la réalité transhumaniste comme une vision et une utilisation particulière de la technique. Ainsi partirons-nous de l'affirmation de Feenberg selon laquelle « les technologies ne sont pas des dispositifs physiques que l'on peut extraire des valeurs sociales contingentes. La technique incorpore toujours le social dans sa structure ²¹³ ».

Le transhumanisme fonde son discours sur une forme particulière d'utilisation de la technologie. Son objectif étant l'amélioration technologique de l'espèce humaine afin de faire évoluer celle-ci vers un stade jugé supérieur de son évolution qui marquera une adaptation efficace des individus à l'environnement capitaliste et aux exigences de la société de marché qui en résulte.

Préférer ici la vision marcusienne de la rationalité technologique à celle d'Habermas pour tenter de comprendre le transhumanisme, c'est concevoir ce dernier comme une technologie qui est essentiellement sociale et non-neutre et qui conforte l'idéologie politique dominante dans laquelle elle est mobilisée et de ce fait orientée. Cela signifie que le transhumanisme résulte d'une volonté particulière visant à répondre à des demandes sociales à travers lesquelles il s'institue comme disciplines techniques concrètes.

Cette volonté correspond à une orientation idéologique de la technique à travers l'association entre les progrès technologiques et le cadre institutionnel des sociétés capitalistes contemporaines. Pareille orientation fait apparaître la technologie comme « forme d'organisation et de perpétuation (ou de transformation) des rapports sociaux, une manifestation des modes de pensée et de comportement dominants et un instrument de contrôle et de domination ²¹⁴ ».

Le transhumanisme ne peut s'appréhender qu'à condition de comprendre les demandes sociales qui ont motivé son développement ainsi que le cadre institutionnel au sein duquel ces demandes ont émergé. Ce travail nécessite un dépassement de la vision technique comme abstraction et unité indépendante de toute contingence sociale.

²¹³ Ibidem, p. 202.

²¹⁴ « Some Social Implications of Modern Technology », in *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941 ; cité d'après la traduction allemande, *Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technologie*, in *Schriften*, 3, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1979, p. 286. Passage cité par Gérard Raulet in *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Op.cit, p. 122.

A la suite d'Andrew Feenberg, il s'agit de définir l'essence de la technique par « son ouverture systématique aux variables socioculturelles qui en diversifient les actualisations historiques. De ce point de vue, l'essence de la technique ne réside pas simplement dans le petit nombre de caractéristiques distinctives que partagent toutes les formes de pratique technique. Ces propriétés constantes ne représentent que l'abstraction des étapes sociales concrètes d'un processus de développement déterminé. C'est la logique de ce processus qui doit désormais jouer le rôle de l'essence de la technique ²¹⁵».

L'appareil technique de production qui s'appuie sur la rationalité technologique, repose sur « [...] un lien entre le projet scientifique (méthode et théorie) [...] et un projet social spécifique ²¹⁶». Ce lien correspond à celui que nous évoquions précédemment, à savoir le lien qui unit dans les sociétés contemporaines les progrès scientifiques et techniques aux fondements bioéconomiques et somatrocraques de l'organisation sociale capitaliste actuelle. Le projet social contemporain serait dominé par une vision économique de l'homme que le projet scientifique continu de présenter dans sa version mécanique afin que s'exerce sur lui une rationalité technologique prenant la forme d'un biopouvoir dont la « [...] pratique constitutivement économique a pour objet exclusif la vie d'un corps dont elle cherche constamment la maximisation ²¹⁷».

C'est à travers cette complexe et néanmoins puissante complémentarité entre projet scientifique et projet social qu'apparaît la finalité du transhumanisme. Celui-ci pourrait alors se concevoir comme l'un des plus efficaces instruments de l'idéologie néolibérale, incarnant cette alliance entre un projet technico-scientifique et un projet social particulier devant aboutir à la réification de l'humain sur le modèle de l'*animal laborans* entièrement engagé dans la production et la gestion d'une humanité adaptée aux exigences d'une société de marché en perpétuelle évolution. C'est d'ailleurs ce que semble affirmer Franck Damour lorsqu'il observe que « l'utopie transhumaniste ne réside pas dans l'imagination d'un monde parfait, mais dans la transformation de notre conception de la vie et de la condition humaine, bref dans notre conversion idéologique ²¹⁸».

²¹⁵ Andrew Feenberg, *(Re)penser la technique*, Op.cit, p. 192.

²¹⁶ Ibidem, p. 183.

²¹⁷ Francesco Paolo Adorno, *Le désir d'une vie illimitée*, Op.cit, p. 110.

²¹⁸ Franck Damour, *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 41.

I.1.3 L'idéologie du travail ou le processus d'adaptation permanente comme nouvelle source de plus-value

« [...] Plus le niveau de vie augmente et moins il y a de pulsions révolutionnaires violentes ; plus le niveau de vie augmente et plus les gens sont conformisés. Ils ne demandent qu'à marcher au pas, à être bien tranquilles, à traverser dans les clous et à faire, chacun, son petit travail, etc., etc. Il n'y a pas de problème ! Pourquoi l'État se révélerait-il comme une grande brute à leur égard ? ».

Jacques Ellul, « L'État et la liberté » in *La politique*

Lorsque l'accès aux techniques de gouvernement est ouvert à l'ensemble des individus qui peuvent alors concourir à l'exercice du pouvoir, les risques de domination sont modérés. Inversement, si cet accès est restreint à un nombre limité d'individus, les états de domination peuvent plus facilement se mettre en place.

Ainsi, lorsque ces techniques sont employées par l'ensemble des individus à travers la manifestation de leur volonté d'être libres et non dominés, elles favorisent le développement d'un type d'hommes incarné par la figure de l'*homo politicus*. Dans le cas opposé, c'est la condition politique des hommes qui est refusée à la majorité.

La figure de « l'homme augmenté » dont la structure est celle d'une forme renouvelée d'*homo oeconomicus* semble s'inscrire dans ce second cas si l'on observe « la manière dont le triomphe d'*homo oeconomicus*, en tant que figure totale de l'humain, érode les pratiques et l'imaginaire démocratiques en défaisant le sujet qui s'auto-gouverne (par l'autorité morale) et qui gouverne avec les autres (par la souveraineté populaire) ²¹⁹ ».

« L'homme augmenté » correspond au modèle d'humanité projeté comme le plus adapté aux évolutions des sociétés de marché. Aussi ce modèle d'humanité fonctionne-t-il à la manière de l'*homo oeconomicus* dont la rationalité économique le conduit à concevoir son humanité comme une entreprise à investir, à entretenir, à améliorer et à éduquer aux logiques de la compétition. L'adaptation est alors synonyme d'une acceptation de la réalité définie dans les termes de la rationalité néolibérale dont la critique devient d'autant plus difficile que disparaît la figure de l'*homo politicus*. Foucault dira que, « l'*homo oeconomicus*, c'est-à-dire celui qui accepte la réalité ou qui répond systématiquement aux modifications dans les variables du

²¹⁹ Wendy Brown, *Défaire le dèmos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*, Op.cit, p. 85.

milieu, cet *homo oeconomicus* apparaît justement comme ce qui est maniable, celui qui va répondre systématiquement à des modifications systématiques que l'on introduira artificiellement dans le milieu. L'*homo oeconomicus*, c'est celui qui est éminemment gouvernable ²²⁰».

Le transhumanisme n'est pas une technologie de la libération en ce qu'il résulte d'une rationalité technologique qui sous-tend un système de domination. Ainsi le transhumanisme participe-t-il de cette domination à un niveau inédit : la possibilité d'un usage technologique capable d'adapter l'humain, dans l'ensemble de ses conditions d'humanité, aux demandes évolutives d'un capitalisme qui sait que sa survie dépend de son extension à travers la perpétuelle transformation de son appareil de production en vue de découvrir et d'exploiter de nouvelles forces de travail : « c'est l'un des grands triomphes du capitalisme contemporain que d'avoir fait basculer la fantasmagorie humaine dans la sphère économique ²²¹».

Si le capitalisme industriel n'a pas périclité comme pouvait le prédire Marx notamment, c'est précisément parce qu'il a su s'adapter et transformer son appareil de production face aux besoins de forces de travail toujours plus accrus au fur et à mesure de son expansion. Cet appareil de production repose principalement sur la technique qu'il est capable de mobiliser en vue d'accroître le capital par une extension des supports de capitalisation. L'évolution des technologiques a représenté en cela un instrument particulièrement efficace. Elle ouvrait la possibilité d'un nouveau support de capitalisation en intégrant de nouvelles forces de travail dans le processus de production. Ces nouvelles forces s'identifiaient à la constitution d'une humanité entièrement réifiée et soumise aux logiques de la compétition et de la concurrence sur un marché de l'amélioration constante de la performance physique et cognitive. Marché qui ne pouvait s'ouvrir qu'à la condition d'orienter idéologiquement le développement technologique vers la réalisation de ce type d'humanité. L'enjeu était alors de produire des individus qui n'allaient plus représenter une force de travail dans le seul secteur du travail mais au-delà, dans le moindre de leurs faits et gestes au service du travail efficace et productif de leur humanité-entreprise. De sorte que le désir de liberté devait pouvoir être inhibé par le développement de la puissance technoscientifique orientée vers l'accroissement du confort matériel et l'oubli de l'autonomie et de l'émancipation (oubli qui s'exprime, comme nous le constaterons, par la perte de la condition politique des hommes).

²²⁰ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Op.cit, p. 274.

²²¹ Christian Godin, « Le post-humain, la barbarie qui vient », *Cités*, 2013/3 (n° 55), p. 88-89.

Comme l'observait Jacques Ellul, au sein du capitalisme industriel le patron rémunère la force de travail immédiate mais également la force de travail à long terme « c'est-à-dire qu'il y a un moment où l'être humain, comme la machine, s'use, et il faut le remplacer par un plus jeune : son fils. Une part de la valeur produite doit donc être consacrée à l'élevage des enfants qui remplaceront le père. Cette opération est identique à celle que fait le capitaliste quand il met de côté de l'argent en vue de remplacer la machine qui s'use au fur et à mesure qu'elle fonctionne. C'est un « amortissement » de l'ouvrier, comme il y a amortissement de la machine ²²²».

Avec les évolutions technologiques, et plus particulièrement dans le domaine des biotechnologiques et de la médecine, il est désormais possible d'améliorer la santé physique et cognitive des individus. Pour le capitalisme, l'enjeu sera d'utiliser ces progrès afin d'éduquer non plus seulement les enfants mais les adultes eux-mêmes à prendre soin d'un corps qui se doit d'être toujours au maximum de ses capacités pour servir un optimum d'efficacité. Les enfants sont donc élevés dès leur plus jeune âge dans la conscience d'une compétition permanente qui requiert une discipline particulière en vertu de laquelle seront valorisés certains modes de vie fondés sur des pratiques physiques conformes à l'esprit de concurrence. Dès leur plus jeune âge, les enfants doivent se comporter comme des entrepreneurs. Il en est de même pour les adultes qui doivent se soumettre à cette discipline sous peine de se voir sanctionnés par tout un ensemble d'interdictions (financières, bancaires, assuranciennes, de santé, « d'employabilité » etc.). Le capitalisme investit donc dans l'humain comme dans une machine en lui prescrivant un mode de vie qui favorisera son entretien, sa révision et son amélioration constante comme nouveau support de capitalisation : les individus disciplinés à ce mode de vie sont assimilés à des forces de production de l'intégralité de leur humanité :

« Le règne normatif d'*homo oeconomicus* dans toutes les sphères signifie qu'il n'est pas de motivations, d'efforts et d'aspirations en dehors des motivations, des efforts et des aspirations économiques, que l'humanité des êtres humains se réduit à « la simple vie ». Le néolibéralisme est la rationalité par laquelle le capitalisme engloutit pour finir l'humanité – non seulement avec sa mécanique de marchandisation obligatoire et d'expansion orientée par la recherche du profit, mais aussi par sa forme de valorisation ²²³».

²²² Jacques Ellul, *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat*, Éditions du Seuil, Paris, 1982, p. 10.

²²³ Wendy Brown, *Défaire le dèmos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*, Op.cit, p. 47.

La pérennité du capitalisme n'a pu se faire qu'à condition que ses logiques apparaissent aux individus comme étant normales, c'est-à-dire qu'elles définissent une certaine normativité. Cela n'a été possible qu'à partir du moment où cette normativité s'est accompagnée d'une normalisation adéquate des subjectivités. Ce que permet le développement de la rationalité néolibérale.

Ainsi les individus ne sont plus des ouvriers dans le seul secteur du travail, ils sont désormais des ouvriers au quotidien, dans leurs moindres faits et gestes car c'est leur humanité qui est devenue l'entreprise et le lieu d'un travail dont on ne saurait s'échapper et se passer.

Comme pour le capitalisme industriel, le capitalisme cognitif ne va pas payer la force de travail d'un individu plus chère que ce qu'elle vaut. Si un individu n'est pas suffisamment discipliné dans son mode de vie, s'il ne s'entretient pas assez efficacement pour être compétitif, alors il ne sera pas adapté à la société de marché et ne vaudra pas grand-chose. Il sera donc faiblement rémunéré. Néanmoins dans cette société du capitalisme cognitif, des mécanismes seront mis en place pour pallier ce manque d'efficacité et qui inciteront les individus à se responsabiliser dans l'intégration des modes de vie adéquates et de leur discipline. Le capitalisme cognitif continu d'exploiter la force de travail des individus mais plus efficacement encore que sous le capitalisme industriel. Cette efficacité réside dans le fait que ce genre de capitalisme va également réussir à obtenir des profits des mécanismes qui permettent de reproduire la force de travail.

Le capitalisme cognitif dégage un double capital : il capitalise d'une part en ne rémunérant pas le travail mais la force de travail (ce qui est commun au capitalisme industriel) et il capitalise d'autre part sur tous les processus qui permettent aux individus d'améliorer leur efficacité. Si bien qu'en travaillant son humanité comme une entreprise, les individus sont productifs dans leur propre mise en production. Ils investissent dans tous les instruments qui leur permettent ensuite de s'investir efficacement dans leur travail.

C'est sur ces deux niveaux d'investissement que le capitalisme cognitif dégage des profits inédits. Plus l'individu investira dans les moyens d'améliorer son efficacité, plus il pourra s'investir efficacement et être rémunéré à hauteur de sa valeur. Et plus cette rémunération sera élevée, plus elle servira à réinvestir dans les instruments d'amélioration de la performance ; plus elle sera réinvestie sur le marché de l'augmentation technologique. Ce cercle vertueux pour l'esprit du capitalisme lui offre le cycle inépuisable de capitalisation dont il a besoin pour pérenniser son existence.

Pour prospérer, le capitalisme doit faire en sorte qu'il y ait toujours une force de travail à acheter afin de dégager une plus-value qui constitue la source du profit. Comme le remarque ainsi Ellul, « [...] la croissance du capital est théoriquement illimitée, tant qu'il existe une force de travail disponible. Et le rôle du capitaliste sera forcément de découvrir sans cesse de nouvelles forces de travail à intégrer dans le processus de production. Par ailleurs on voit que la situation du travailleur est déjà tragique : plus il travaille, plus il produit de plus-value, c'est-à-dire justement ce qui va accroître cette puissance qui l'exploite et le dépouille, en même temps qu'il lui donne le moyen de mettre au travail un nombre croissant de travailleurs ²²⁴»

Ce fut l'un des objectifs du néolibéralisme de constituer cette force de travail en édifiant le sujet néolibéral comme celui qui conçoit son humanité sur le modèle de l'entreprise, comme cet entrepreneur de lui-même. Et c'est au transhumanisme qu'il appartient de faire la promotion de cet idéal de subjectivité dans une forme inédite de propagande.

Car le capitalisme était menacé. Il secrétait le poison qui pouvait conduire à sa propre mort et que Marx envisageait comme la destruction inhérente au capitalisme lui-même : plus celui-ci avance, plus il prolétarise les individus et plus il sera impossible de trouver de nouvelles forces de travail dans lesquelles investir afin de dégager des profits. Il s'agissait pour Marx d'une auto-destruction du processus d'accumulation capitaliste. Ce dernier reconnaissait cependant que si le capitalisme produit des conditions de déshumanisation à une échelle planétaire, il est également à l'origine d'un progrès qui fait évoluer la société : les profits permettent des investissements dans de nouvelles machines, le développement de nouvelles techniques et l'apparition d'un confort de vie qui s'améliore sans cesse. Malgré cela, la prolétarianisation de la société continuerait de progresser jusqu'à détruire les logiques fondamentales du capitalisme.

C'est à cette destruction que le capitaliste fut confronté et à laquelle il devait trouver une alternative. Cette alternative consistait à continuer de dégager une force de travail tout en évitant la prolétarianisation croissante de la société. Il s'agissait d'améliorer l'appareil technique de production afin qu'il n'ait plus à s'alimenter uniquement au sein des seuls secteurs du travail et de l'usine. Il fallait trouver une force de travail au-delà du travail, de l'usine et de la figure de l'ouvrier et réussir à investir des champs qui ne relevaient pas du travail tout en y appliquant les mêmes logiques d'exploitation.

²²⁴ Jacques Ellul, *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat*, Op.cit, p. 12.

L'objectif était de déborder ce domaine du travail industriel à la chaîne, ce lieu de l'usine, cette humanité ouvrière afin de conquérir le domaine de l'existence toute entière à travers la réification d'une humanité comprise comme le support premier de production et de capitalisation.

Pour Marx, l'élimination du capitalisme « *était* inéluctable : d'une part le prolétariat *arriverait* à son inhumanité absolue, il ne *pourrait* plus supporter, d'autre part le capitalisme lui-même par son propre fonctionnement se condamne à disparaître ²²⁵».

Force est de constater que le caractère inéluctable de cette élimination n'était peut-être pas si évident. Le capitalisme s'est développé sur un déséquilibre potentiellement néfaste pour sa longévité entre d'un côté une prolétarianisation des sociétés et de l'autre une croissance productive favorable à une amélioration du confort de vie. Ce déséquilibre devait être corrigé pour assurer la survie du capitalisme de sorte que la croissance productive n'entraîne pas une prolétarianisation de la société ou plus exactement une prolétarianisation conscientisée dans la formation d'une classe pour soi. En insérant l'humanité sur le marché des marchandises et en associant chaque individu à son entretien et à son amélioration, le capitalisme aurait réussi à faire de cette nouvelle force de travail l'origine de l'amélioration du confort de vie et du progrès des sociétés. Ainsi, seule la croissance productive pourrait « permettre la satisfaction des besoins de tous les hommes ²²⁶», ce qui est suffisant pour justifier le maintien des logiques qui la déterminent et la recherche de la force de travail capable de l'alimenter le plus efficacement possible.

L'évolution capitaliste des sociétés n'a bien évidemment pas réduit l'écart entre les plus riches et les plus pauvres qui continue de se creuser. Pour autant, ce n'était pas la paupérisation des sociétés qui menaçait le capitalisme mais bien la prolétarianisation. Ellul insiste sur la distinction fondamentale qu'opérait Marx entre « le pauvre » et « le prolétaire » :

« Pour lui [Marx] prolétaire n'est pas équivalent à pauvre. Le prolétaire est celui qui, d'une part est dépouillé de la totalité de ses moyens de vivre par la croissance du capital, d'autre part n'a qu'une issue pour survivre, c'est vendre sa force de travail au capitaliste. [...] Les salaires du prolétaire ne lui permettent pas de vivre vraiment, dès lors sa femme, et très tôt ses enfants, doivent s'engager dans le travail industriel ; de même la durée du travail aussi longue que possible interdit au prolétaire de vivre une vie de famille « normale », autrement dit, le prolétaire est celui qui n'a pas de famille.

²²⁵ Ibidem, p. 13. Les verbes sont en italiques car ils étaient au présent dans le texte et ont été conjugués dans un souci de concordance des temps.

²²⁶ Ibidem.

Le travail d'usine, non seulement pénible et dangereux, fait que le prolétaire ne peut pas mener une vie saine : il n'a pas de santé... »²²⁷.

La force de la transformation de l'appareil de production capitaliste est d'avoir réussi à améliorer les conditions du prolétaire sans pour autant supprimer la nécessité de vendre sa force de travail. Avec le capitalisme cognitif, la vente de la force de travail permettrait à l'individu d'accéder à une liberté comprise comme augmentation de son standard de vie. Plus encore, la vente de cette force de travail se ferait au profit du travailleur lui-même puisqu'elle lui permettrait d'améliorer en retour ses performances physiques et cognitives, sa santé, son espérance de vie et d'assurer l'amélioration de ses moyens de vivre dont étaient complètement dépossédés les prolétaires du capitalisme industriel. Le travail n'est plus synonyme d'une vie malsaine, physiquement éprouvante et source d'aliénation : le travail est désormais ce qui favorise la santé, ce qui en permet l'entretien comme source de liberté dans la possibilité de consommer et d'augmenter son confort matériel.

Nous comprenons alors que l'autre réussite de l'évolution du capitalisme est d'être parvenue à radicalement transformer l'image symbolique associée au travail. Désormais l'activité laborieuse n'est plus l'instrument irrationnel d'une exploitation, elle est au contraire le moyen rationnel d'une libération puisque « la rationalité va de pair avec l'efficacité »²²⁸. Et ce moyen rationnel impose une conduite morale, un mode de vie normal avec ses désirs normaux et ses comportements normaux. Cette « idéologie du travail », comme le remarque Ellul, détermine un schéma circulaire dans lequel se retrouve prisonnier l'individu : le travail est une activité libératrice en ce qu'elle permet aux individus de consommer, que la consommation donne à elle seule tout son sens à l'existence et qu'elle nécessite de travailler toujours plus non seulement pour continuer à produire des biens de consommation mais également pour les consommer et continuer à trouver du sens à l'existence. La circularité de cette conception de l'existence renforce l'idéologie du travail comme vérité du sens de la vie :

²²⁷ Ibidem, p. 14.

²²⁸ Jacques Ellul, *Déviances et déviants dans notre société intolérante*, Op.cit, p. 89.

« Le travail c'est la vertu, le bien, le principe de toute morale. La seule bonne conduite est celle du travail. « Travailleur » est un titre de noblesse, en même temps que le travail est inéluctablement nécessaire : doublement, il est nécessaire à notre société pour fonctionner et se développer ; exactement tout repose sur le travail, nos possibilités de consommation, comme notre développement, comme l'équilibre social. Tout est travail. »²²⁹

En valorisant ainsi l'activité du travail, le capitalisme parvient à faire du travail le seul moyen d'exister et d'atteindre la liberté véritable. La société de marché ne reconnaît que le statut de « travailleur » à laquelle elle réduit la compréhension de l'humanité des hommes. Par-là même, elle ne fait plus du travailleur un prolétaire puisqu'en travaillant l'individu accède aux moyens de vivre. Il n'a pas l'impression de vendre sa force de travail mais de la mobiliser le plus efficacement possible en vue d'une liberté toujours plus grande. Les diverses aliénations qui résultent de la réduction des hommes à la vente de leur seule force de travail pour survivre sont ainsi invisibilisées parce que ces derniers n'ont plus le sentiment d'être aliénés par le travail, quand bien même le sens tout entier de l'existence repose désormais sur la capacité à améliorer et à vendre son humanité plus performante sur le marché du travail. En diminuant la conscience des aliénations par de progressives réformes, par la mobilisation d'innovations technologiques et la justification d'une hausse perpétuelle du standard de vie, le capitalisme supprime ce qui rendait possible une conscience prolétaire dont l'unification permettrait selon Marx cette « inéluctable élimination » du capitalisme. En effet, sitôt que ces aliénations « sont mitigées, partielles, compensées, il n'y a plus de prolétariat au sens de Marx. [...] Car en diminuant la rigueur de l'aliénation, sa totalité, on ne dira pas que l'on diminue la volonté révolutionnaire du prolétariat, ou qu'on l'adapte, mais bien plus fortement que le prolétariat cesse de l'être, il n'a plus aucun rôle historique à jouer. Il est dans le système et non plus la négation des systèmes »²³⁰.

Sous couvert d'émancipation des individus, les progrès technologiques semblent être idéologiquement orientés en vue de soutenir l'évolution du capitalisme par destruction de la menace prolétaire. Cette orientation idéologique serait conduite par la rationalité néolibérale qui sélectionnerait les innovations technologiques capables de conditionner la subjectivité sur le modèle du sujet néolibéral entièrement mobilisé par la gestion de son humanité-entreprise comprise comme forme ultime de liberté. Au cœur du sujet néolibéral, la figure du prolétaire

²²⁹ Ibidem, p. 90-91.

²³⁰ Ibidem, p. 16.

se trouve dépassée puisque cette subjectivité est parfaitement adaptée au système, à sa rationalité. L'individu ne peut en rien se comprendre comme la négation de la condition humaine, négation de la liberté qui permettrait d'entreprendre en retour la négation de ce système. Il en découle l'observation suivante :

« La liberté dépend très largement du progrès technique et des acquisitions de la science. Cela ne doit pas faire perdre de vue la condition essentielle : pour devenir des agents de la libération, il faudrait que la science et la technique modifient leur orientation et leurs objectifs actuels ; il faudrait qu'elles soient reconstruites conformément à une sensibilité nouvelle – aux impératifs des pulsions de vie. C'est seulement alors que l'on pourra parler d'une technologie de la libération, fruit d'une imagination scientifique libre désormais de concevoir et de réaliser les formes d'un univers humain où seraient exclus le labeur et l'exploitation ²³¹ ».

La puissance de cette rationalité technologique participe à la difficulté que l'homme rencontre dans sa tentative de (re)penser sa liberté et son existence au-delà de l'ordre établi du capitalisme et de son imaginaire institué. Difficulté qui s'illustre à travers la recherche de ce que Marcuse qualifie de « faux besoins » au détriment des « vrais besoins », ceux d'une émancipation et d'une réalisation authentiquement humaines notamment :

« Choisir librement parmi une grande variété de marchandises et de services, ce n'est pas être libre si pour cela des contrôles sociaux doivent peser sur une vie de labeur et d'angoisse – si pour cela on doit être aliéné. Et si l'individu renouvelle spontanément des besoins imposés, cela ne veut pas dire qu'il soit autonome, cela prouve seulement que les contrôles sont efficaces ²³² ».

L'objectif premier de la rationalité technologique telle qu'elle résulte de l'orientation idéologique de la technique est la construction d'un monde-objet au cœur duquel les hommes et la nature deviendraient aisément interchangeables : leur « nature » intrinsèque serait réduite à l'état de chose, opérant ainsi la réification nécessaire au règne technologique : « en d'autres mots, la technologie est devenue le grand véhicule de la *réification* – une réification qui est arrivée à la forme la plus achevée et la plus efficace ²³³ ».

La puissance de cette rationalité technologique n'a d'égale que sa capacité à rendre possible, de façon de plus en plus prégnante et dissimulée, une fausse libération : la possibilité de se

²³¹ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 43.

²³² Ibidem, p. 33.

²³³ Ibidem, p. 192.

soustraire technologiquement à un quotidien opprimant. La libération défendue par le transhumanisme ne passe plus par la révélation de la condition politique des hommes dont la manifestation permettrait la conscientisation d'un état de domination et sa lutte mais par leur seule transformation technologique. A l'autonomie politique se substitue une autonomie par la technologie orientée idéologiquement par le néolibéralisme. Si bien qu'à la capacité politique de refuser un certain ordre social impropre à l'autonomie et à l'émancipation s'impose la capacité technologique d'une adaptation à l'ordre établi.

Aussi est-il important de comprendre que cette adaptation, dont l'injonction devenue un impératif politique structure profondément l'ensemble de notre société, est le nouveau support de plus-value pour le capitalisme. Nous avons évoqué précédemment la capacité du capitalisme contemporain à capitaliser à un double niveau : sur la force de travail des individus et sur leur humanité-entreprise qui doit permettre d'améliorer leur force de travail.

Ce cycle vertueux pour le capitalisme pourrait néanmoins prendre fin si l'individu devenait parfaitement adapté à la société de marché, c'est-à-dire si son augmentation technologique en faisait un individu à la force de travail la plus élevée possible. Cela serait susceptible d'arriver si l'homme devenait un jour une machine dont la potentialité pourrait atteindre un optimal au-delà duquel il ne serait plus possible d'envisager une efficacité supérieure. Ou bien si le nombre des « inadaptés » devenait majoritaire et, comme pour le prolétariat, se constituait en classe pour soi afin d'entraver la recherche perpétuelle d'adaptation en dénaturant les différentes formes de la domination du travail. Un paradoxe se fait jour : d'un côté les logiques capitalistes cherchent à faire de la société une société intégrale de marché en mobilisant pour cela l'idéologie néolibérale qui conditionne les subjectivités sur le modèle de la machine efficace, gage d'une adaptation requérant une association toujours plus profonde avec la machine. D'un autre côté, en favorisant pareille augmentation technologique de l'humain, l'idéologie néolibérale pourrait parvenir à produire un type d'homme à l'efficacité si aboutie qu'elle deviendrait indépassable. Il serait alors impossible de découvrir de nouvelles forces de travail à exploiter pour assurer l'extension du capitalisme. Il n'y aurait plus de compétition entre des individus parvenus à une augmentation technologique telle qu'ils auraient tous la même force de travail, la même efficacité.

Pour dépasser ce possible paradoxe, il est indispensable d'empêcher l'adaptation parfaite des individus aux exigences du marché. Ce faisant, il ne faut pas non plus abandonner la normalisation adaptative sans quoi les individus pourraient remettre en cause la société de marché et la rationalité de ses exigences : si nous ne sommes pas tenus de nous adapter et si cette adaptation ne nous apparaît pas comme le gage d'une liberté, à quoi bon continuer à

vivre selon les exigences de la société de marché ? Pourquoi ne pas vivre différemment, c'est-à-dire inventer une autre forme de société que la société capitaliste ?

Ce dépassement du paradoxe propre au capitalisme contemporain, Ellul l'avait perçu d'une certaine manière lorsqu'il affirmait la chose suivante :

« Notre société est remarquable par l'existence de processus contradictoires. Elle est ordonnée de telle façon *qu'elle ne supporte aucune inadaptation, aucune marginalité, aucune différence*. Elle exige une parfaite conformité, une identité, une reproduction. Or, en même temps, *elle développe des conditions de vie telles qu'elle produit l'inadaptation, elle marginalise*, comme sans doute, aucune société avant elle ²³⁴».

Ces processus contradictoires sont essentiels au capitalisme et à son développement contemporain. C'est en cela que l'idéologie néolibérale est mobilisée pour entretenir de tels processus : sa rationalité normative cherche à imposer l'adaptation à l'environnement de la société de marché comme un idéal et un mouvement indispensable pour la liberté des individus. Elle en fait un idéal incarné par un modèle d'existence à atteindre en même temps qu'elle déploie un ensemble de techniques de contrôle, de discipline et de sanction de tous les comportements déviants, de tous les modes de vie qui refuseraient de s'inscrire dans la recherche de cet idéal. Pour autant, cette même idéologie va mettre en place des obstacles à la réalisation d'un idéal qui ne cesse d'évoluer, de changer. La société unitaire est une société immunitaire : les individus doivent être unifiés autour de l'idéal du sujet néolibéral, entrepreneur de lui-même, et pour ce faire lutter contre toute pathologie sociale qui les dévierait de ce chemin ; pathologies que la société ne cesse de produire par la constitution de conditions de vie de plus en plus précaires.

Comme le remarque Ellul, à partir de là, « on comprend sans peine que cette obsession de l'Unité soit un facteur décisif de la constitution de la déviance ²³⁵».

Cette déviance n'est cependant pas déterminée une fois pour toute, précisément parce que l'idéal du sujet néolibéral est lui-même fluctuant en ce sens qu'il ne cesse de s'adapter aux exigences mouvantes d'une société de marché en termes de recherche de nouveaux capitaux, de nouvelles forces de travail, de stratégies économiques²³⁶.

²³⁴ Jacques Ellul, *Déviances et déviants dans notre société intolérante*, Op.cit, p. 80.

²³⁵ Ibidem, p. 64.

²³⁶ Notamment dans la gestion de la baisse tendancielle du taux de profit qui dépend d'un certain nombre de critères comme l'augmentation de la population, le degré d'exploitation, les relations de commerce au niveau international etc.

La subjectivité néolibérale est essentiellement plastique pour être adaptable. A partir de là, le non-déviant d'aujourd'hui peut devenir le déviant de demain s'il n'arrive pas à transformer son individualité afin de l'adapter aux évolutions de l'idéal du sujet néolibéral. Les individus apprennent à vivre avec le risque permanent d'être « inadaptés », ce qui les désignera comme des « déviants » auxquels des solutions seront proposées afin de retrouver un comportement « normal » et de déployer par lui-même les moyens nécessaires à une réadaptation qui gagera de son retour dans le jeu du marché et donc d'une *démarginalisation* (l'individu est à nouveau intégré dans la société de marché).

Ce risque de la désadaptation et le mouvement constant d'investissement, d'entretien et d'amélioration d'une humanité qui doit rester compétitive pour être adaptée, constituent la forme d'une exploitation inédite des individus et la source nouvelle de plus-value.

Aussi est-il nécessaire d'opérer un contrôle social des individus par lequel l'adaptation sera conceptualisée par des experts en sciences humaines (notamment par une certaine psychologisation de l'existence), véhiculée ensuite par un ensemble de technologies politiques dont fait aujourd'hui partie la propagande transhumaniste, afin d'être introjectée par les individus. L'adaptation dispose ainsi d'un fondement scientifique qui permet de justifier le fonctionnement « normal » de la société de marché par la définition d'un comportement idéal-type soumis à l'idéologie du travail constitutive d'une exploitation capitaliste inconsciente.

Cette normalisation sociale a toujours existé et les sociétés n'ont cessé de trouver des moyens de lutter contre les déviations, en dissimulant les déviants dans des prisons ou des asiles comme le remarque Foucault, en les supprimant de l'ordre social par la voie juridique (condamnation à mort, suppression des droits civils, mort civile, déchéance de nationalité etc.).

Dans une société de marché, ces procédés de dissimulation sont toujours présents mais c'est avant tout le contrôle social qui est mobilisé pour conditionner les individus à l'idéologie du travail.

Ce contrôle social est au cœur de la rationalité néolibérale et est également à l'œuvre au sein de la propagande transhumaniste. Il consiste en « « une action éducative spécialisée » qui a pour but de mettre le déviant hors d'état de nuire, de le contraindre à intérioriser les valeurs transgressives, puis de le normaliser, de l'intégrer ²³⁷ ». La figure du posthumain, en tant que réalisation de « l'homme augmenté » incarnerait la réduction des individus à ce qu'il y a de plus gouvernable chez eux, leur constitution biologique, qui pourrait permettre leur parfaite

²³⁷ Ibidem, p. 68. Ellul cite entre guillemets A. Vauchelin, « L'action éducative spécialisée et contrôle social », dans *Variations autour de l'idéologie de l'intérêt général*, II, 1979.

normalisation à partir d'une standardisation aisée de leurs comportements biologiques identiques à chaque individu compris comme membre d'une même espèce animale. Cette normalisation illustrerait leur intégration totale à la société de marché en tant qu'unité de production dont les désirs, les choix et les actions seraient entièrement guidés par la survie qui elle-même impose deux valeurs dominantes : le travail et la sécurité²³⁸.

L'axiome qui structure ainsi la société de marché néolibérale serait celui de la survie par l'adaptation. Dans cette forme de darwinisme social, les individus sur qui opère un contrôle social de plus en plus prégnant et omniprésent depuis les communications de masse et la colonisation des objets technologiques connectés, en viennent à assimiler le credo selon lequel : « la vie normale est la vie de travail [...]. La loi du travail est la norme ²³⁹».

Pour survivre aux sociétés de marché, il faut s'adapter à ses règles, ses finalités, ses rythmes. La rationalité néolibérale fait la promotion de cette survie dans la capacité adaptative propre au sujet néolibéral qu'il incombe de devenir. Adaptatif, ce sujet l'est. Il se trouve dès lors intégré dans la société de marché qui sollicitera de lui sa perpétuelle adaptation en inscrivant son humanité dans le jeu de la compétition marqué par la production des moyens qui permettront de faire fructifier cette humanité en lui évitant d'être inadaptée, c'est-à-dire en adoptant les comportements d'efficacité et d'augmentation de la force de travail. La productivité dégagée de ces comportements dépend de la création de conditions de vie toujours plus précaires contre lesquelles les individus doivent lutter en capitalisant davantage sur leur humanité à augmenter.

Ayant introjecté ce modèle normé d'existence sur l'idéologie du travail, les individus en viennent à justifier le traitement des « déviants » tel qu'il est pratiqué par la société de marché, parce qu'il n'y a qu'un seul mode de vie rationnel et juste, un seul mode toléré et tolérable :

²³⁸ « [...] l'opinion publique, entraînée par les connaissances de sciences humaines diffusées, par la reconnaissance des « psys » comme autorité dernière, revient en force dans ce contrôle, et maintenant, est orientée en fonction de l'idée de sécurité. Le contrôle social spécialisé est une étape vers la réalisation d'un contrôle social total. », Ibidem, p. 69.

²³⁹ Ibidem, p. 91-92.

« Dans cette société, on ne ressent nullement l'importance, ni le besoin de chacun de ses membres. D'où la réaction non pas d'adoption réciproque, mais de rejet, d'exclusion, d'enfermement, etc. : les déviants sont non pas des membres du groupe qui pourraient être acclimatés et fournir leur apport, mais des surplus que l'on peut évacuer ²⁴⁰».

Le transhumanisme participe de ce contrôle social normatif : d'une part il joue le rôle d'une propagande capable de légitimer l'autorité à travers la justification de l'ordre établi de la société de marché et de sa norme dominante et d'autre part, il assoit cette légitimité à travers la promotion d'une forme particulière de rationalité technologique identifiée comme le moteur d'un progressisme inédit. L'association des deux constitue une nouvelle forme de domination contemporaine, celle de la technique comme pure instrumentalité au service de la raison néolibérale.

²⁴⁰ Ibidem, p. 70.

I.1.4 La propagande de « l'homme augmenté » dans l'État technicien

« J'appelle méchant et antihumain tout cet enseignement d'un être unique, absolu, immuable, satisfait et impérissable. Tout ce qui est impérissable – n'est qu'image ! ».

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*

« L'État est prisonnier de la technicité qu'il prétend diriger. [...] Ni l'État ni la science ne peuvent plus vivre sans l'autre. Le discours sur la productivité et l'économie est un prétexte : la vraie raison est la puissance de l'un par l'autre ».

Jacque Ellul, *Le bluff technologique*

La rationalité technologique obéit à un principe qui favorise « la soumission et le conformisme à des normes « mécaniques », à des objectifs fixés de l'extérieur ²⁴¹ ». En ceci la rationalité technologique semble opposée à la rationalité politique qui est quant à elle porteuse de conflit, révélatrice de l'autonomie et de la singularité des êtres.

L'homme ne pouvant plus espérer la perfectibilité de sa condition par ses propres moyens (notamment ceux liés à sa condition politique), il doit s'en remettre tout entier à un usage particulier de la technologie dans l'écriture du destin social-historique des sociétés humaines.

Comme le précise Marcuse, « la société s'est reproduite dans un ensemble de choses et de relations qui étaient de plus en plus techniques, y compris le fait qu'on a utilisé l'homme techniquement – en d'autres mots, la lutte pour l'existence, l'exploitation de l'homme et de la nature sont devenues de plus en plus scientifiques et rationnelles ²⁴² ».

Ainsi est-il nécessaire de s'intéresser à la participation du transhumanisme à la nouvelle forme de réalité qui se construit au sein des sociétés contemporaines. En cela le transhumanisme semble correspondre à « un complexe d'idées ou de représentation qui passe aux yeux du sujet pour une interprétation du monde ou de sa propre situation, qui lui représente la vérité absolue, mais sous la forme d'une illusion par quoi il se justifie, se dissimule, se dérobe d'une façon ou d'une autre, mais pour son avantage immédiat ²⁴³ ». Nous verrons que le transhumanisme n'est cependant pas une idéologie à part entière mais davantage une forme de propagande au service de l'idéologie néolibérale.

²⁴¹ Daniel Dagenais, *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Presses de l'Université de Laval, 2003, p. 418.

²⁴² Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 169.

²⁴³ Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, Trad. Fr. Hélène Naef, Plon, Paris, 1954, p. 163.

Selon Alain Besançon, l'idéologie est « une doctrine systématique qui promet, moyennant conversion, un salut ; qui se donne pour conforme à un ordre cosmique, déchiffré dans son évolution ; qui déclare s'appuyer sur une certitude scientifique ; qui impose une pratique politique visant à transformer totalement la société sur le modèle immanent que celle-ci recèle et que la doctrine a découvert ²⁴⁴ ».

Le transhumanisme semblerait satisfaire de prime abord aux critères propres à la définition de l'idéologie proposée ici par Besançon. L'augmentation technologique est promise comme un véritable salut. Ce salut est fondé sur le déchiffrement de l'évolution humaine à partir d'une compréhension de l'homme réduite au seul biologisme et érigée en certitude scientifique. C'est sur ce modèle que la société doit être transformée en totalité afin d'initier l'ère du posthumain.

Néanmoins, si le transhumanisme semble jouer le rôle d'une idéologie c'est en tant qu'orientation idéologique de la technique par l'ordre normatif néolibéral. De ce fait, il ne saurait exister une idéologie transhumaniste véritable advenue par ses propres moyens et qui incarnerait à elle seule la logique de sa propre idée capable de clôturer la société dans une compréhension totale du monde et des hommes depuis laquelle se réaliserait la loi de l'Histoire.

En tant qu'orientation idéologique de la technique, le transhumanisme sert la promotion de l'ordre normatif établi par le néolibéralisme. Autrement dit, la compréhension de l'homme relative au transhumanisme est une compréhension qui ne remet pas en cause celle qui se développe au sein des sociétés capitalistes. Au contraire la promotion du posthumain se conforme-t-elle à la subjectivité néolibérale, à cet individu entrepreneur de lui-même. En cela le transhumanisme joue le rôle non pas d'une idéologie mais d'une propagande en ce qu'il consolide et légitime le système de domination néolibérale et la logique de son idée de l'humain. Le transhumanisme « sert [...] de code d'interprétation qui assure l'intégration, [et il] le fait en justifiant le système présent d'autorité ²⁴⁵ ».

²⁴⁴ Alain Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1977, consulté sur Internet à l'adresse suivante (les pages n'étant pas indiquées) : http://books.google.fr/books?id=Bx5CONs_g8YC&pg=PT38&lpg=PT38&dq=une+doctrine+syst%C3%A9matique+qui+promet,+moyennant+conversion,+un+salut+;+qui+se+donne+pour+conforme+%C3%A0+un+ordre+cosmique+d%C3%A9chiffr%C3%A9+dans+son+%C3%A9volution+;+qui+d%C3%A9clare+s%E2%80%99appuyer+sur+une+certitude+scientifique+;+qui+impose+une+pratique+politique+visant+%C3%A0+transformer+totalement+la+soci%C3%A9t%C3%A9+sur+le+mod%C3%A8le+que+la+doctrine+a+d%C3%A9couvert&source=bl&ots=Q3G-0460rx&sig=luBc84R8_eXGBEi4NW5ldODJ9xk&hl=fr&sa=X&ei=swOvJamBL4mThgektoGgAQ&ved=0CC0Q6AEwAA

²⁴⁵ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p. 32.

Pour jouer son rôle de propagande, ce courant fonde son discours sur un prophétisme technologique qui envisage un changement radical mais non violent de la société humaine. La non-violence de cette transformation ne doit cependant pas en occulter ou en diminuer le caractère radical. Elle signifie plutôt que l'ordre normatif néolibéral a trouvé dans le transhumanisme le moyen efficace d'orienter son idéologie en vue de « satisfaire notre croyance dans sa légitimité²⁴⁶ ».

Cette efficacité réside dans la difficile prise en considération de la violence (symbolique dans un premier temps) de ses conséquences, tant à travers l'absence d'un discours critique qu'à travers la ferveur que le transhumanisme semble soulever chez certains individus déjà préparés à l'intégrer dans leurs perceptions quotidiennes du monde et de leur humanité.

En parvenant à détourner les individus de la véritable source de leur aliénation qui se situerait dans l'organisation sociale capitaliste incapable de produire des conditions d'existence favorables à l'humain, le transhumanisme participe à camoufler l'irrationalité de cette organisation sociale en la projetant sur le corps des hommes présenté comme déficient et source de leur véritable aliénation. Aussi cette aliénation pourra-t-elle être combattue comme le soutient le transhumanisme, lorsque les hommes réussiront à s'augmenter technologiquement. Si comme l'affirme Paul Ricœur, aucun système d'autorité n'est entièrement rationnel et en cela nécessite le recours à l'idéologie pour assurer la légitimité de sa domination, le transhumanisme pallie ce manque de rationalité par son discours fondé sur la certitude scientifique, le prophétisme technologique et la vraisemblance de ses utopies du posthumain projetées depuis les avancées technoscientifiques et biotechnologiques. Si bien qu'il parvient à « brider les tensions qui caractérisent le procès de légitimation, c'est-à-dire les tensions entre la prétention à la légitimité revendiquée par le pouvoir et la croyance dans cette légitimité que proposent les citoyens ²⁴⁷».

Comme l'indique Arendt, « les idéologies ne s'intéressent jamais au miracle de l'être ²⁴⁸ » mais cherchent à se constituer en systèmes d'explication totale de ce qui demeure inexplicable, miraculeux laïquement parlant. Pour le néolibéralisme, l'enjeu n'est pas de révéler le miracle de l'être qui permettrait aux individus d'en faire la source infinie d'un questionnement intrinsèquement lié à sa manifestation politique. L'objectif est au contraire de faire disparaître ce miracle en évacuant l'indéterminé du sens de l'être tel qu'il peut maintenir le désir politique et tel qu'il constitue la part éminemment ingouvernable des individus.

²⁴⁶ Ibidem, p. 33.

²⁴⁷ Ibidem.

²⁴⁸ Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Trad. Fr. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Éditions Points-Essais, Paris, 1995, p. 296.

Le transhumanisme promet ainsi un salut à travers la transformation de l'homme en posthumain. C'est ce « fantasme d'une humanité « délivrée » de ses conditions humaines d'appartenance-au-monde et de la vie ²⁴⁹ » qui est véhiculé par le transhumanisme et qui sert à légitimer la domination de l'ordre normatif néolibéral des sociétés capitalistes contemporaines.

Le transhumanisme ne fait qu'apporter les moyens de réaliser l'humanité des hommes réduite à son sens purement économique qui caractérise le sujet néolibéral. Et des acteurs du transhumanisme comme Ray Kurzweil ou l'extropien Max More de défendre cette conception de l'humain :

« Je considère que l'existence humaine ne dépend pas d'un corps biologique. La biologie elle-même n'est qu'un ensemble de machines [...]. Pour moi le but de la vie est d'aller toujours au-delà des limites ²⁵⁰ ».

« Nous n'allons plus tolérer la tyrannie du vieillissement et de la mort. [...] nous déciderons nous-mêmes combien de temps nous vivrons ²⁵¹ ».

En faisant du corps l'« ennemi » de la condition humaine, le transhumanisme opère un déplacement du véritable problème pour mieux l'occulter. Ce déplacement consiste à faire croire aux individus que l'origine de leur conditionnement est liée au corps, à cette « nature humaine » qui les destine à l'angoisse perpétuelle de la mort et de la souffrance mais également à la faiblesse et à la honte d'être moins performant et moins productif avec le temps, alors que le problème véritable réside dans les conditions inhumaines d'existence auxquelles sont contraints de s'adapter les individus privés de leur agir politique et de toute forme de contestation. En se concentrant sur cette « nature humaine » et la possibilité technoscientifique de sa transformation, ce sont en réalité les conditions humaines qui sont modifiées en premier lieu desquelles le fait qu'il revient aux hommes de définir ensemble, par le débat, ce qui les conditionne en humanité. L'enjeu n'est pas tant de savoir si l'augmentation technologique est envisageable ou non, en fonction d'une quelconque utilisation du concept

²⁴⁹ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 139.

²⁵⁰ Wellesley, Massachusetts. Rencontre avec Raymond Kurzweil, 124, in Monique Atlan et Roger-Pol Droit, *Humain ; une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies (Chapitre II : La machine pensante)*, Éditions Flammarion Champs essai, Paris, 2014, p. 126 et 129.

²⁵¹ Max More, in Max More et Natasha Vita-More dir., *The transhumanist Reader : Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Futur*, Wiley-Blackwell, 2013, p. 605, cité par Franck Damour in *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 40.

de « nature humaine ». Le véritable enjeu dissimulé par les promesses technoscientifiques du transhumanisme réside dans une compréhension des conditions par lesquelles nous apprenons à devenir humain, à vivre humainement et à vouloir exister toujours plus humainement.

Ce sont ces conditions que le transhumanisme écartent de son discours afin d'éviter de penser leurs mutations et leurs transformations en conditions de moins en moins propices à une existence humaine. En cela le transhumanisme incarne cette « fabrication émotionnelle de la volonté générale par les arts symboliques de la propagande ²⁵²» que revendiquait notamment Walter Lippmann.

La propagande transhumaniste fabrique le consentement des individus afin que ces derniers ne menacent pas la bonne évolution de la société capitaliste et acceptent de constituer l'inépuisable source de forces de travail exigée par le développement du capitalisme dans la constitution d'une société intégrale de marché. Dans cette optique, la démocratie doit parvenir à pacifier le peuple compris comme « masse » et orienter l'opinion publique vers le consentement de son adaptation à l'environnement capitaliste. C'est ainsi, comme le remarque Barbara Stiegler, que « défendant une conception à la fois minimaliste et verticale du gouvernement politique, jusque dans sa forme néo-démocratique, Lippmann va avancer que la source de la règle ne sera jamais l'opinion publique elle-même, mais l'homme fort d'une situation de crise, auquel l'opinion fait confiance pour cette raison. Privée de toute capacité de penser, l'opinion ne doit évidemment pas chercher à redéfinir elle-même la règle ²⁵³». C'est en cela que le caractère normatif du néolibéralisme cherche à « redéfinir le champ d'exercice de la démocratie, qui selon [Lippmann] n'a pas cessé d'augmenter, afin de le restreindre au strict nécessaire ²⁵⁴».

Le transhumanisme serait alors « une utopie de notre temps²⁵⁵ » qui interviendrait et se développerait à une époque où précisément les projets utopiques véritablement émancipateurs deviennent difficiles à formuler par un sujet néolibéral conditionné au respect de l'ordre établi et à l'acceptation du futur posthumain qu'il impose.

Avec le transhumanisme, l'être va jusqu'à disparaître totalement au sein d'un monde où son existence est si frustrée qu'il n'est plus pensé ni même conscientisé. Le rapport des hommes à leur être devient cette donnée que l'idéologie méprise en la confondant dans la multitude des masses réduites à l'espèce biologique.

²⁵² Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Op.cit, p. 88.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ Ibidem, p. 87.

²⁵⁵ Franck Damour, *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 69.

Le « mystère de l'être », titre d'un ouvrage du philosophe Gabriel Marcel²⁵⁶, s'est progressivement transformé en « problème de l'être » dont la résolution passe désormais par l'oubli du problème, donc de l'être et de l'exigence ontologique ingouvernable et porteuse d'un questionnement capable de se heurter à la rationalité de l'ordre établi.

Comme l'indique alors Marcel, « le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi ²⁵⁷ ».

Le conditionnement du sujet néolibéral n'accepte pas que subsistent des zones d'ombre, de l'indétermination sur laquelle sa rationalité ne pourrait pas imposer sa vérité pour mieux conformiser les individus et la société dans son ensemble. Le sujet néolibéral est un sujet purement économique qui doit correspondre à un modèle mathématique concret pour servir les modélisations du système économique :

« Dès lors on dira : nous abandonnons momentanément toute une part de l'homme. Nous ne considérons l'homme que sous un aspect, son aspect de producteur et de consommateur, c'est tout. L'homme n'est pour nous, économistes, rien d'autre que cela : producteur et consommateur. On fait abstraction de tout le reste. Par conséquent, l'homme a pour fin de produire, l'homme a comme élément essentiel de sa vie sa vie matérielle. Dans ces conditions, nous pouvons raisonner, nous pouvons faire un système économique en ne considérant l'homme que de cette façon ²⁵⁸ ».

D'où un discours néolibéral qui prône le besoin de sécurité dans les limites d'un mode de vie biologique conforme à l'idéologie du travail qui requiert un corps efficace et qui fait barrage aux modes de vie alternatifs, présentés comme dangereux puisqu'en dehors de la sécurité biologique, incapables de s'adapter aux sociétés de marché et destinés à périr par d'aventureuses expéditions sur l'espace public, par la manifestation d'une existence « anormale » et non conforme à la norme qui garantit précisément la sécurité²⁵⁹.

²⁵⁶ Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, Éditions Aubier, Paris, 1951.

²⁵⁷ Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Éditions Aubier, Paris, 1935, p. 145.

²⁵⁸ Jacques Ellul, « L'économie, maîtresse ou servante de l'homme ? », dans : Patrick Troude-Chastenet éd., *L'Économie*. Le Bouscat, L'Esprit du temps, « Jacques-Ellul », 2005, p. 72.

²⁵⁹ Arendt précise en ce sens que « le danger d'échanger la nécessaire insécurité, où se tient la pensée philosophique, pour l'explication totale que propose une idéologie et sa *Weltanschauung* [vision du monde] n'est pas tant le risque de se laisser prendre à quelque postulat généralement vulgaire et toujours précritique, que d'échanger la liberté inhérente à la faculté humaine de penser pour la camisole de la logique, avec laquelle l'homme peut se contraindre lui-même presque aussi violemment qu'il est contraint par une force extérieure à lui », Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Op.cit, p. 297.

Le transhumanisme renforce le caractère essentiellement technicien de l'idéologie néolibérale à travers « la sacralisation des outils techniciens ». Comme le remarque Patrick Chastenet à propos de la pensée d'Ellul, cette sacralisation participe au « credo des sociétés techniciennes fondé sur le culte de la performance et de l'efficacité à tout prix qui, après avoir colonisé les esprits, finira par s'insinuer dans les corps [...] ²⁶⁰ ». Les symboles de « l'homme augmenté », d'une vie plus forte et plus puissante grâce aux avancées biotechnologiques ont ainsi « pour fonction précise de relayer l'autorité venue d'en haut, afin de rassembler [...] la masse hétérogène en une volonté commune ». La propagande transhumaniste qui véhicule ces symboles est ainsi « destinée à fabriquer, à une échelle industrielle, le consentement des populations ²⁶¹ ». En manipulant de la sorte le consentement des populations par une propagande permanente et diffusée à tous les niveaux de l'existence, l'enjeu est bien de favoriser l'auto-production par les individus eux-mêmes des comportements adéquates aux besoins évolutifs, flexibles et productifs des sociétés capitalistes :

« Une telle conduite des masses par l'autorité des dirigeants, indique Barbara Stiegler à propos de la pensée de Lippmann, implique à nouveau la contribution des experts, pour lesquels s'ouvre ici un autre champ d'action. Il ne s'agit plus de l'expertise des sciences de la nature pour prolonger la révolution technoscientifique, ni de l'expertise des sciences sociales pour produire une augmentation globale de la qualité de vie. Il s'agit d'une nouvelle forme d'expertise, que seules peuvent fournir les sciences humaines en général et la psychologie en particulier. Son rôle est d'indiquer aux dirigeants comment gouverner la masse statique, amorphe et hétérogène de la population, rigidifiée par ses stéréotypes, en la conduisant dans la bonne direction : celle d'une réadaptation à son nouvel environnement, mobile, imprévisible et mondialisé ²⁶² ».

L'acteur principal de l'idéologie technicienne néolibérale est l'État à travers son rôle nouveau dans la gestion d'une population qu'il lui faut soumettre à la discipline de l'adaptation. Il ne s'agit plus pour l'État d'agir depuis une gouvernementalité disciplinaire vécue comme sanction et puissance normative mais depuis le déploiement de la gouvernementalité néolibérale qui consiste à faire de chacun l'entrepreneur de sa propre adaptation, de sa propre auto-discipline déterminée et pensée par les leaders néolibéraux aidés d'experts qui perçoivent dans le transhumanisme un moyen efficace de produire les « symboles » sur lesquels

²⁶⁰ Patrick Chastenet, « Jacques Ellul » in Cédric Biagini, David Murray et Pierre Thiesset (coordinateurs), *Aux origines de la décroissance -Cinquante penseurs*, Éditions L'Échappée, Le pas de côté, Écosociété, Paris, 2017, p. 102.

²⁶¹ Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Op.cit, p. 66.

²⁶² Ibidem, p.65.

s'opérera la fabrique d'un consentement à la règle unique de l'adaptation néolibérale. Ce n'est pas le transhumanisme qui dirige la politique néolibérale en investissant la structure étatique pour s'imposer comme idéologie. C'est l'idéologie politique néolibérale qui utilise le transhumanisme comme une propagande visant l'insertion de l'homme dans le milieu technique du capitalisme tout en proposant l'augmentation technologique comme le moyen de réaliser efficacement cette insertion.

Si la société peut désormais être qualifiée de « technicienne » par Ellul entre autres, c'est notamment parce que l'évolution de l'appareil technique de production du capitalisme a appelé pareille technicisation de la société, jusqu'à édifié un milieu technique auquel l'homme doit s'adapter en employant les techniques prescrites par ce milieu pour s'y conformer. L'évolution de l'appareil technique de production du capitalisme a toujours entraîné le développement technique et réciproquement, un certain développement technique a trouvé dans l'évolution de l'appareil de production un tremplin économique favorable à l'innovation technologique. A l'époque du capitalisme industriel, le développement technique a donné naissance à des méthodes d'organisation scientifique du travail inédites qui associaient l'innovation technologique en matière de machines industrielles, d'outillages et d'analyse des modes de production afin de rendre le plus efficace possible le travail. L'évolution de l'appareil technique a imposé la valeur travail à l'ensemble de la société. C'est ainsi un milieu technique qui s'est progressivement mis en place au sein de la société des hommes et dans lequel domine une orientation idéologique de la technique par l'idéologie capitaliste du travail. Autrement dit, le milieu technique tout entier structuré par cette idéologie impose aux individus une conception de leur humanité, des conditions de vie et des rythmes intégralement imposés par les exigences du développement capitaliste. Dans ce milieu technique, ce n'est plus l'homme qui agit mais la technique économique qui tend à valoriser l'efficacité productive de la machine jusqu'à en faire le modèle le plus adapté à la société technicienne. Cette association de la technique et de l'économie dans sa forme capitaliste donne à voir une technique qui ne sert qu'une innovation technologique à destination de l'efficacité économique et une économie qui repose entièrement sur la technique comme moyen de consolider l'idéologie du travail à travers la création d'un milieu technique qui nécessite des hommes leur conformité aux modèles de la machine efficace. Avec le passage d'un capitalisme industriel à un capitalisme cognitif capable de capitaliser sur les forces immatérielles, ce processus s'étend véritablement à l'ensemble des domaines de l'existence, colonisant par la technique l'intégralité des corps et des esprits.

Cette évolution renforce le processus adaptatif de l'homme au milieu technique par lequel celui-ci va s'associer de plus en plus profondément à la machine pour gagner en efficacité. Dès lors, « adapter l'homme à la machine participe de ce mouvement de dépersonnalisation engendré par le phénomène technique. Et, comme la société se massifie, il faut contrôler les individus à la marge, ficher et surveiller les populations [...] à tous les stades de la vie [...] ²⁶³». L'évolution d'un type de capitalisme industriel à un capitaliste cognitif n'a fait qu'accentuer l'ampleur et la profondeur de cette technicisation de la société en débordant le seul lieu du travail pour toucher la totalité de la société et des hommes, au-delà de la seule figure du prolétaire : « cette aliénation n'est pas celle du seul prolétariat mais la condition de l'homme moderne obligé de s'adapter à un monde pour lequel il n'est pas fait ²⁶⁴». C'est précisément dans cette technicisation généralisée de la société que le capitalisme trouve les moyens à la fois de surmonter les dangers d'une prolétarisation croissante en reconfigurant l'ensemble de la condition humaine sur les valeurs de l'idéologie du travail de manière à réduire la conscience de classe, et de coloniser de nouveaux pans de l'existence pour découvrir des forces de travail inédites dans la capitalisation de l'humain. Soit la révélation du nouvel horizon de plus-value dans l'antagonisme d'un idéal d'adaptation à un environnement qui s'édifie partout et en tout contre la condition humaine. L'homme est à la recherche d'une perpétuelle adaptation technique à un milieu qu'il contribue à rendre inhumain par la recherche même de son adaptation. Si l'adaptation passe par l'association de l'homme à des procédés mécaniques qui contribuent à le couper « de plus en plus de son milieu naturel pour le plonger dans un univers bétonné, confiné et administré²⁶⁵ », alors la recherche de cette adaptation ne fait que légitimer et renforcer le développement des technologies économiques de l'efficacité ainsi que le milieu qui leur est associé et dans lequel l'homme sera toujours inadapté.

La forte intrication entre la technique et l'économie engendrée par l'évolution de l'appareil de production capitaliste fait signe vers la formation d'un véritable système technicien dont le caractère systémique participe au renforcement des logiques capitalistes et de leur extension. La technique entretient le rapport purement économique des hommes à leur milieu, à leur humanité et à eux-mêmes. La technique évolue alors dans des productions technologiques qui ne vont faire que renforcer l'efficacité économique des individus en proposant par exemple une alliance toujours plus aboutie de l'homme à la machine (qu'il s'agisse d'une alliance

²⁶³ Patrick Chastenet, *Introduction à Jacques Ellul*, Éditions La Découverte, Paris, 2019, p. 34.

²⁶⁴ Ibidem, p. 33.

²⁶⁵ Ibidem.

d'ordre physique, cognitif, psychologique ou symbolique). Comme l'observe alors Ellul, ce système technicien, véritable matrice du capitalisme²⁶⁶, correspond à « un ensemble d'éléments en relation les uns avec les autres de telle façon que toute évolution de l'un provoque l'évolution de l'ensemble et que toute modification de l'ensemble se répercute sur chaque éléments ²⁶⁷ ». L'idéologie néolibérale soutient ce système en veillant à toujours orienter la technique de manière à ce qu'elle renforce le système technicien d'une part, et d'autre part à ce qu'elle serve de medium pour l'adaptation des individus à ce milieu pour lequel leur humanité n'est pas faite.

C'est désormais la technique qui sert de médiatisation entre les hommes et la nature mais également entre les hommes eux-mêmes et jusque dans leur rapport à une humanité redéfinie par cette même médiatisation :

« La médiatisation par la technique est fondamentale pour comprendre la société moderne. Non seulement elle est médiatrice entre l'homme et le milieu naturel, puis médiatrice au second degré entre l'homme et le milieu technicien, mais elle est aussi médiatrice entre les hommes : ceux-ci entrent de plus en plus en contact les uns avec les autres au moyen d'instruments techniques (téléphone), de techniques psychologiques (pédagogie, relations humaines, dynamique de groupe), mais bien plus, chacun entre en contact avec l'humanité, l'ensemble des hommes, au travers de ces moyens techniques [...] ²⁶⁸ ».

La société de marché peut dès lors s'accompagner d'un État technicien puisque ce dernier est fondé sur la recherche de l'efficacité dans toutes ses actions. Cette économisation de la société ne peut se faire qu'à la condition de développer simultanément une technicisation de l'économie par laquelle celle-ci pourra s'appliquer efficacement.

L'État technicien est conçu par Ellul comme différent d'une technocratie puisqu'il s'agit d'un « État ayant surtout des fonctions techniques, une organisation technique et un système de décision rationalisé ²⁶⁹ ». Ainsi comme le remarque Chastenet, « dans la société technicienne, la politique relève du Nécessaire et de l'Ephémère. Les gouvernants s'agitent pour conserver les apparences d'une initiative abandonnée en réalité aux experts. [...] Ellul stigmatise

²⁶⁶ Notons que pour Ellul, la rationalité technicienne constitue un système que l'on retrouve au sein des différents régimes politiques. Cette rationalité n'est donc pas le propre des régimes capitalistes bien que ces derniers orientent idéologiquement cette rationalité dans une forme systémique propre à ses finalités qui ne sont pas identiques à celles d'un régime communiste par exemple.

²⁶⁷ Jacques Ellul, *Le Système technicien*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1977, p. 88. Cité par Patrick Chastenet, *Introduction à Jacques Ellul*, Op.cit, p. 35.

²⁶⁸ Jacques Ellul, *Le système technicien*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1977, p. 47-48.

²⁶⁹ Ibidem, p. 70.

l'évacuation du politique par le fait bureaucratique.

Il constate l'inversion du modèle démocratique d'une administration soumise à l'autorité des élus, avec désormais l'efficacité comme seul critère de légitimation ». Tout en sachant que l'efficacité est perçue par Ellul comme le propre de toute technique qui vise « la recherche du meilleur moyen dans tous les domaines »²⁷⁰.

L'État technicien est alors celui qui agit efficacement, via des techniques économiques multiples, à la gestion, la direction, l'éducation d'une humanité efficace. Il devient le gardien de la bonne adaptation des individus au modèle de la subjectivité néolibérale. Il a en charge l'administration de la médiatisation technique de la relation des hommes à la société de marché, en passant par l'éducation de la médiatisation technique du rapport des hommes à eux-mêmes et aux autres. En cela l'État technicien est-il amené à sanctionner les comportements déviants, inadaptés et à prévenir les comportements futurs par une éducation renforcée à la subjectivité néolibérale.

Comme le souligne Chastenet, Ellul est convaincu que « la technicisation de l'économie a favorisé la croissance d'un État interventionniste ²⁷¹ ». Cet interventionniste de l'État se réalise à la fois dans les sociétés socialistes et capitalistes, parce que les deux types de régime reposent sur le développement technique comme source de modernisation. Néanmoins, dans le développement des sociétés capitalistes, Ellul a très vite remarqué l'évolution de la place du capital : « le pouvoir et la capacité de reproduction de la valeur ne sont plus liés au capital mais à la technique ²⁷² ». De ce déplacement résulte la conséquence majeure et structurante des sociétés capitalistes contemporaines : c'est désormais par la technique que le capital sera dégagé. Il appartient à la technique de rendre efficace tous les supports de production jusqu'à ce que son développement permette de faire de l'humain lui-même un support de capitalisation. Dans le système technicien tel qu'il se constitue au sein des sociétés capitalistes, l'homme se met au service de l'économie parce que la technique réussit à en faire une valeur.

Plus encore, de la manière dont elle est idéologiquement orientée, la technique parvient à ce que ce soit l'individu lui-même qui reproduise son humanité comme valeur économique.

²⁷⁰ Patrick Troude-Chastenet, « Jacques Ellul et la politique », in Patrick Troude-Chastenet éd., *La Politique*. Le Bouscat, L'Esprit du temps, « Jacques-Ellul », 2008, p. 43. URL : <https://www.cairn-int.info/la-politique--9782847950977-page-32.htm>

²⁷¹ Patrick Chastenet, *Introduction à Jacques Ellul*, Op.cit, p. 31.

²⁷² Jacques Ellul, *Ellul par lui-même (Entretiens avec Willem H. Vanderburg)*, Éditions Table-Ronde – La Petite Vermillon, Paris, 2008, p. 57.

Si le rôle de l'État est reconfiguré pour que celui-ci intervienne, ce n'est pas à la manière de l'État Providence mais dans le seul souci néolibéral d'empêcher une politisation de l'économie en même temps que de favoriser l'économisation de la société dans son ensemble. L'État intervient ainsi directement sur les individus de manière technique afin de les mettre totalement au service de l'économie et ce dans les moindres domaines de leur existence et de leur être. L'enjeu d'une telle intervention est de façonner le sujet néolibéral entièrement soumis à une pratique technique qui l'aliène de par sa dépendance à celle-ci comme facteur d'adaptation et de survie. Si l'homme n'est plus autonome par rapport à la technique, c'est parce qu'il n'est plus autonome par rapport à l'économie. C'est parce qu'il est pris en charge par l'économie, que celle-ci détermine la compréhension de son humanité et les conditions de son existence, qu'il dépend de la technique pour correspondre à cette compréhension et s'adapter à ces conditions.

Pour faire advenir la société de marché qu'elle revendique, l'idéologie néolibérale fait dominer la conception purement économique de l'homme parce que cette conception est la seule que la technique peut réaliser de manière efficiente. Jamais la technique ne pourra s'emparer de la complexité de l'humain pour la réduire à un modèle d'efficacité économique car cette complexité s'exprime à travers une multitude de domaines culturels et sociaux dont la technique fait partie. Comme l'observe très justement Ellul :

« L'homme n'est plus en face de l'économie une créature indépendante : l'homme est englobé dans l'économie. Il appartient à l'économie, corps et âme. [...] Voici que maintenant nous assistons à un homme qui est créé de toutes pièces, de l'intérieur, par l'économie. L'homme économique, l'*homo oeconomicus*, n'était au début, il y a cent cinquante ans, qu'une hypothèse. Une hypothèse des économistes pour raisonner plus commodément, pour construire leur système économique plus simplement. Et vous comprenez la raison : si l'on considère l'homme dans sa totalité, c'est un phénomène beaucoup trop complexe pour pouvoir raisonner sur cet homme, un phénomène beaucoup trop difficile à réduire en formules pour s'en servir dans les problèmes économiques ²⁷³ ».

Si l'homme est créé de toutes pièces, de l'intérieur, par l'économie, c'est parce que l'économie mobilise une technique dont les productions technologiques servent à gouverner économique les individus réduits à des unités de production. Ces technologies façonnent l'homme sur le modèle de l'*homo oeconomicus* de l'intérieur et ce à deux niveaux : premièrement, elles produisent les images, la culture et l'éducation à partir desquelles les

²⁷³ Jacques Ellul, « L'économie, maîtresse ou servante de l'homme ? », dans : Patrick Troude-Chastenot éd., *L'Économie*. Le Bouscat, L'Esprit du temps, « Jacques-Ellul », 2005, p. 71-72.

individus intériorisent la subjectivité néolibérale de l'*homo oeconomicus*.

Deuxièmement, une fois cette intériorisation réussie, les individus en viennent à mobiliser leur être à la manière d'une machine, allant jusqu'à s'engager dans les processus de l'augmentation technologique qui, avant de les transformer en « cyborg », les concentrent sur les rythmes machiniques, les obligent à s'entourer d'objets technologiques de mesure de l'efficacité et les incitent à la discipline de l'efficacité par des pratiques physiques et cognitives visant l'entretien et la performance des corps et des esprits.

Ces technologies sont employées au sein des micropolitiques propres à l'État technicien dont le mode de gouvernement n'est plus fondé sur la répression mais sur l'incitation. Il s'agit de mobiliser un ensemble toujours plus large de technologies comprises comme des méthodes d'organisation de la vie sociale sur le seul critère de l'efficacité afin de diriger une population. La micropolitique doit ainsi être comprise comme « une technologie visant à modifier les façons de se conduire soi-même et de se comporter avec les autres [...]. Altérer radicalement les capacités de penser et les manières d'agir, ceci à un niveau anthropologique ²⁷⁴».

Le mode de gouvernement de l'État technicien fondé sur cette micropolitique relègue les figures symboliques de l'État – le Président de la République, les assemblées parlementaires ou bien encore le dictateur dans des régimes non démocratiques – au second plan comme l'atteste Patrick Chastenet :

« [...] plus la technique économique se perfectionne, plus la vie démocratique se réduit au profit d'une nouvelle « aristocratie de techniciens » composée de l'élite des ingénieurs (nucléaire, énergie, spatial etc.) et de la haute fonction publique (Polytechnique, ENA, Mines etc.). Mais les techniques économiques ne se limitent pas au stade du constat puisqu'elles débouchent sur la mise en œuvre de politiques publiques, *via* le plan et les normes ²⁷⁵».

L'État technicien gouverne sa population par l'extension de ces normes à l'ensemble des individus. Soit la mise en place de micropolitiques qui veilleront non seulement à l'introjction de ces normes mais plus encore à leur respect volontaire et à leur reproduction spontanée par les individus eux-mêmes. Car l'objectif ici est de viser l'efficacité de tout ce que ces micropolitiques normalisent.

²⁷⁴ Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Op.cit, p. 261.

²⁷⁵ Patrick Chastenet, *Introduction à Jacques Ellul*, Op.cit, p. 29.

Dans cette conception de l'État au sein de laquelle les individus restent ignorants des meilleurs choix à opérer en termes d'efficacité, il est du devoir des techniciens de parvenir à les guider, à les manipuler voire à les contraindre à faire les choix les plus efficaces :

« L'homme ne sachant pas spontanément choisir le moyen le plus efficace, le but sera toujours de la contraindre d'une manière ou d'une autre ²⁷⁶ ».

Cette contrainte n'est pas nécessairement violente. Elle peut être douce et inconsciente comme en attestent aujourd'hui les techniques de la gouvernamentalité néolibérale. La micropolitique veille à ce que le sujet néolibéral soit parfaitement intégré au milieu technique de la société de marché comme le démontre le fait que désormais, « la préoccupation de l'immense majorité des hommes de notre temps [est] de rechercher en toutes choses la méthode absolument la plus efficace ²⁷⁷ ». Cette intégration signifie que les individus ne sont désormais plus la mesure du monde. N'étant plus cette mesure, ils ne peuvent plus œuvrer par leurs propres actions à l'ouverture d'un environnement capable d'accueillir une condition proprement humaine dont le désir de liberté est l'une des caractéristiques principales. Pour Ellul, ce constat illustre l'autonomisation progressive de la technique au profit des logiques économiques.

Si les hommes ne sont plus autonomes dans l'orientation de la technique, et si la technique est quant à elle autonome dans l'orientation de l'humanité des hommes, il revient aux seuls experts et ingénieurs de l'idéologie néolibérale la tâche non pas de maîtriser cette technique pour mieux réussir à l'orienter vers un projet d'émancipation, mais d'y soumettre efficacement les hommes, c'est-à-dire de pérenniser l'autonomisation de la technique. Les experts sont les nouveaux détenteurs du pouvoir dans un État technicien parce qu'ils sont ceux qui peuvent le mieux prendre les décisions techniques qui favoriseront le fonctionnement efficace de l'État dans sa mise en efficacité des individus :

« Les leaders politiques ne sont pas à même de maîtriser la complexité grandissante de la machine étatique [...]. En réalité, la plupart des décisions politiques sont prises pour des raisons techniques car c'est l'expert qui, au nom de la recherche de l'efficacité, prédétermine le champ des possibles. Le politicien s'aligne sur le technicien et non l'inverse [...].

²⁷⁶ Ibidem.

²⁷⁷ Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Éditions Armand Colin, Paris, 1954, p. 19. Cité par Patrick Chasteney in *Introduction à Jacques Ellul*, Op.cit, p. 23.

Partout et dans tous les domaines doit prévaloir la règle de l'efficacité et du rendement ²⁷⁸».

Si le néolibéralisme a recours à l'État pour assurer la mise en place d'une société de marché intégrale, c'est la forme technicienne de l'État qui est mobilisée. Cette forme a ceci d'intéressant pour le projet néolibéral qu'elle fournit un ensemble de techniques propices à la normalisation des individus et à leur adaptation à la société de marché puisque l'État technicien fonctionne entièrement à partir de la règle de l'efficacité et du rendement censée définir une mise en compétition permanente des individus. Tout devient technique dans un État technicien qui pense les individus comme des unités économiques devant être régies par une rationalité économique, normées par elle et agissent selon ses stratégies. Cette technicisation de l'État est entièrement orientée vers la réalisation économique. Autrement dit, toute son action consiste à gérer techniquement la société de marché. Pareille forme étatique ne politise donc pas l'économie mais favorise au contraire l'économisation efficace, parce que technique, de tous les pans de la société.

L'État technicien « se considère désormais l'ordonnateur et le précepteur de toute la nation [...]. Du coup, il s'est transformé en un organisme gigantesque et complexe, doté d'une multiplicité de services spécialisés, qui pour garder une cohérence doivent être interconnectés, coordonnés, centralisés. [...]. Conséquence première de cette technicisation de l'État : les experts et les techniciens spécialisés qui font tourner cette énorme machine considèrent la nation comme une affaire à gérer, une puissance économique qu'il faut mettre en exploitation, une entreprise, et non plus une entité avant tout humaine, géographique, historique ²⁷⁹».

Et si l'efficacité, comme le pense Ellul, correspond à la recherche du meilleur moyen dans tous les domaines, alors l'État technicien est toujours en quête des meilleures techniques qui permettront d'obtenir l'efficacité économique de tout ce qu'il gère, c'est-à-dire de la société dès lors comprise comme une entreprise et des individus qui la composent perçus comme des entrepreneurs jusque dans leur humanité elle-même réduite à un capital.

Nous comprenons ainsi en quoi l'État technicien est la forme étatique qui correspond le mieux aux finalités de l'idéologie néolibérale. Car si l'État technicien aliène les individus à l'efficacité économique de leur quotidien et de leur existence par la mobilisation, l'introjection et la reproduction de techniques économiques, il montre également combien

²⁷⁸ Patrick Chastenet, *Introduction à Jacques Ellul*, Op.cit, p.31.

²⁷⁹ Jean-Luc Porquet, *Jacques Ellul. L'homme qui avait (presque) tout prévu*, Éditions Le cherche midi, Paris, 2003, p. 105

cette aliénation favorise l'amélioration du confort de vie et le « progrès » de la société en termes technico-scientifiques. Et il est vrai que l'efficacité économique a permis l'évolution rapide de certains secteurs comme celui de la médecine. La question suivante doit néanmoins être formulée : quelle est la finalité de cette évolution, de ce progrès lorsqu'elle est déterminée par les logiques de l'État technicien et non par la discussion politique des hommes ?

Plus le niveau de vie augmente, plus l'horizon du confort de vie est large et moins l'État aura besoin d'exercer son pouvoir de manière autoritaire. Il pourra gérer sa population en douceur par la force d'une propagande qui associe toujours plus rationnellement l'aliénation et la liberté. Le transhumanisme joue aujourd'hui le rôle de cette propagande. Pour Ellul, la propagande est un produit de la technique qu'il définit de la manière suivante :

« L'ensemble des méthodes utilisées par un groupe organisé en vue de faire participer activement ou passivement à son action, une masse d'individus psychologiquement unifiés par des manipulations psychologiques et encadrés dans un organisation ²⁸⁰».

Les manipulations psychologiques correspondent à la manufacture du consentement et trouvent aujourd'hui dans les discours transhumanistes et les utopies du posthumain des moyens inédits de conditionnement par l'espoir qu'ils suscitent. Manipulations qui favorisent l'encadrement des individus dans l'organisation d'une société de marché. Le transhumanisme agit alors comme une propagande sociologique, d'intégration et horizontale pour reprendre la typologie des propagandes établie par Ellul et détaillée par Chastenet.

Propagande sociologique tout d'abord, en ce que le transhumanisme agit comme un processus de socialisation aux théories de l'augmentation technologique et au futur posthumain des sociétés par l'éducation des hommes aux valeurs et normes dominantes de ces théories qui reflètent la rationalité néolibérale propre à une société de marché. La propagande sociologique diffère de la propagande politique organisée et mise en place par des instances politiques comme les partis politiques, les associations militantes, des leaders charismatiques. En cela, comme le remarque Chastenet, « Ellul oppose le caractère direct, délibéré et coercitif de la propagande politique [...] au caractère plus vaste, incertain, diffus, inconscient et spontané de la propagande sociologique qui agit en douceur, par imprégnation ». La propagande transhumaniste est davantage sociologique en ce qu'elle « tend à imposer tout un style de

²⁸⁰ Jacques Ellul, *Propagandes*, Éditions Armand Colin, Paris, 1962, p. 74. Cité par Patrick Chastenet in *Introduction à Jacques Ellul*, Op.cit, p. 49.

vie ²⁸¹», celui des sociétés de marché. Ce qui n'empêche pas qu'elle puisse s'associer à une propagande politique si elle venait à se structurer au sein d'un discours politique particulier et possiblement coercitif.

Le transhumanisme est ensuite une propagande d'intégration qui vise à obtenir la conformité du plus grand nombre à un modèle particulier d'existence, à une conception de la société et à un idéal. Plus nombreux seront les individus conditionnés à ce conformisme, plus forte sera la croyance en la légitimité et en l'efficacité du modèle imposé et à son idéal. La propagande d'intégration diffère de la propagande d'agitation dont Chastenet rappelle qu'elle est mobilisée notamment en temps de guerre pour engager les individus dans un mouvement contre un ennemi commun identifié :

« La propagande d'agitation est la plus visible et la plus massive. Indispensable en temps de guerre, elle joue sur l'autojustification et la haine de l'adversaire. En tant que propagande subversive, elle peut aussi déclencher la crise révolutionnaire. *A contrario*, la propagande d'intégration est une propagande de conformisation. L'individu doit se fondre dans le parti ou la nation, l'unanimité étant la condition de l'efficacité ²⁸²».

Dans le cas de la propagande transhumanisme, l'individu doit se fondre dans le modèle de « l'humain augmenté » afin de s'intégrer à la société de marché. Notons que la propagande d'intégration transhumanisme peut également s'associer à une propagande d'agitation dans la mesure où l'humain non augmenté viendrait à être identifié comme l'ennemi, celui de la conformisation, du posthumain. Il serait le déviant par excellence contre lequel les individus adaptés devraient s'indigner et à l'égard duquel ils développeraient une certaine haine.

Enfin, la propagande transhumanisme correspond à une propagande horizontale. Elle ne s'impose pas d'en haut aux individus qui pourraient alors identifier le propagandiste et remettre en cause sa volonté d'endoctrinement. C'est au contraire une propagande sans leader, sans véritable centre d'impulsion identifiable et qui se diffuse au niveau des individus eux-mêmes. Véhiculée notamment par les médias de masse, par des pratiques communicationnelles quotidiennes et par un techno-prophétisme parfois sensationnel, cette propagande accompagne l'existence du quotidien et renforce ainsi les caractères d'intégration

²⁸¹ Patrick Chastenet, *Introduction à Jacques Ellul*, Op.cit, p. 50.

²⁸² Ibidem, p. 51.

et sociologique de la propagande transhumaniste.

Cette propagande ne traduit cependant pas une homogénéité du transhumanisme. La diversité des mouvements transhumanistes et leurs variations sur le thème de « l'homme augmenté » produisent des discours hétérogènes à travers la pluralité de ses acteurs. Néanmoins, une essence commune réside dans une forme de techno-prophétisme qui cherche à fixer l'avenir de la condition humaine dans un modèle d'humanité jugé le meilleur et qui marquerait en cela la fin de l'histoire et l'avènement d'un ordre parfait et indépassable. Cette essence techno-prophétique du transhumanisme conduit à promouvoir les utopies d'une posthumanité comme genre ultime de l'humanité des hommes dont le véritable objectif serait idéologique et consisterait à déterminer un type d'humanité adapté et docile à un ordre social particulier.

CHAPITRE 2 : Acteurs et pratiques du transhumanisme : l'avenir de l'Homme selon les technoprophètes

« Les seuls progrès scientifiques qui y soient spécifiquement décrits sont ceux qui intéressent l'application aux êtres humains des recherches futures en biologique, en physiologie et en psychologie. C'est uniquement au moyen des sciences de la vie que la qualité de la vie pourra être modifiée radicalement ».

Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*

Le transhumanisme se présente aujourd'hui comme le mouvement qui défend une convergence entre l'humain et le non-humain sur le modèle d'une machinisation de l'homme conforme aux exigences de l'adaptation qui dominent l'idéologie du travail des sociétés néolibérales. S'il fonde ses discours sur cette nécessaire convergence, ce courant ne fait qu'exploiter une vision de l'homme qui n'est pas inédite. Il serait ainsi faux de croire que le transhumanisme est né de « nulle part », sans aucun héritage philosophie ou culturel. De croire qu'il est à l'origine d'une conception de l'homme tout à fait nouvelle.

Comme le précise Franck Damour, le transhumanisme « participe d'une vision de l'homme plus ancienne dont il n'est que l'avatar actuel ²⁸³ ».

²⁸³ Franck Damour, *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 23.

Cet avatar qui prend le nom « d'homme augmenté » est celui qu'actualise l'ordre normatif néolibéral afin de fournir un nouveau support de production à l'appareil technique du capitalisme cognitif dont la fonction véritable est dissimulée sous la propagande transhumaniste.

Néanmoins, si le transhumanisme n'est que l'avatar actuel d'une certaine vision de l'homme plus ancienne, la particularité de cet avatar est de disposer d'un nombre conséquent de moyens au service d'une pluralité d'acteurs lui permettant de participer directement à la compréhension que l'homme peut avoir de lui-même et de prendre part activement au projet social-historique déterminé par l'idéologie néolibérale.

Pareille propagande s'exprime à travers ce que l'on nomme aujourd'hui les « utopies du posthumain ». Ces utopies semblent refléter les problèmes contemporains que soulève l'organisation capitaliste des sociétés, notamment dans cette profonde perturbation du sens de l'humain et la redéfinition de ses conditions conformément aux besoins de l'appareil de production. A travers leur scientificité affirmée, ces utopies parviennent à se présenter comme réalistes et réalisables en même temps que la source d'un bonheur à venir plus grand et plus profond. Dès lors les utopies du posthumain constituent le paroxysme de la propagande transhumaniste. Paroxysme dont l'efficacité repose « presque exclusivement sur la prophétie scientifique, par opposition à la référence plus traditionnelle au passé » ; prophétie qui favorise une forte démagogie, puisque comme le reconnaît Arendt, « il n'est pas de meilleur moyen d'éviter la discussion que de déconnecter un argument du contrôle du présent et de dire que seul l'avenir peut en révéler les mérites²⁸⁴ ».

Il s'agit, à travers la promotion de « l'homme augmenté », de fournir l'horizon utopique qui maintiendra les individus dans le conditionnement d'une expérience particulière de leur humanité à partir de laquelle ils se comprennent comme des unités de production efficaces. L'objectif ultime des utopies du posthumain est de reconfigurer la condition humaine à partir des seules logiques de l'économie de marché étendue à l'ensemble des domaines de l'existence. Soit l'avènement d'une nouvelle *topie* de laquelle l'homme ne doit plus chercher à s'évader mais à laquelle il est sommé de s'adapter à travers sa mise en « conformité volontaire ». Par ce terme, Friedrich Hayek entend signifier deux éléments à l'origine d'une conception particulière du néolibéralisme pour laquelle le transhumanisme est mobilisé en tant que propagande : un élément évolutionniste et un élément conservateur qui, réunis,

²⁸⁴ Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Op.cit, p. 98-99.

offrent la possibilité d'une « uniformité volontaire » capable de conditionner « l'usage fructueux de la liberté ²⁸⁵ », celle du marché chez Hayek et les néolibéraux.

Comme l'affirment Douglas Kellner et Clayton Pierce, auteurs d'une série d'ouvrages consacrés à la pensée d'Herbert Marcuse, « non seulement les pulsions sexuelles des êtres humains sont réorganisées sous de nouvelles formes de contrôle technologique et de consommation dans la société capitaliste tardive, mais la base même de la vie biologique est en train d'être reconstruite pour la vie de marché ²⁸⁶ ».

La multitude d'acteurs se revendiquant du transhumanisme ne permet cependant pas de dégager une homogénéité doctrinale à partir de laquelle il serait possible de définir avec précision ce que serait une société constituée de posthumains. Cette absence d'homogénéité doit nous interpeller dans la mesure où elle traduit le décalage entre le vrai et le vraisemblable qui fait du posthumanisme une fiction avant tout. Cependant, c'est à travers la manipulation de cette fiction et sa revendication par les différents défenseurs du transhumanisme que les utopies du posthumain deviennent une fiction que l'on peut qualifier « d'instituante » et dont le caractère de vraisemblance se confond avec celui de vérité jusqu'à dessiner le seul avenir véritablement possible pour les sociétés humaines contemporaines. Avenir dès lors introjecté comme tel par les individus et révélant toute l'efficacité de la propagande transhumaniste. C'est en érigeant les utopies du posthumain en vérité d'un futur révélé selon les logiques de la rationalité néolibérale que le transhumanisme peut être compris comme porteur d'une « utopie idéologique ». Cela signifie que les acteurs de ce mouvement défendent une conception de l'homme qui prétend incarner l'étape ultime pour accéder à un monde meilleur alors qu'elle ne fait qu'adapter les individus à l'ordre établi en légitimant son indépassabilité. C'est du moins ce que théorise Nicolas le Dévédec lorsqu'il affirme dans ses travaux que le transhumanisme est le meilleur outil pour entamer « la grande adaptation ²⁸⁷ » que nécessite l'ordre normatif néolibéral des sociétés capitalistes contemporaines et que Barbara Stiegler a notamment mise en évidence dans ses travaux sur le néolibéralisme de Lippmann.

²⁸⁵ Friedrich Hayek, *La constitution de la liberté*, Paris, Litec, coll. « Liberalia », 1994 [1960], p. 61, cité par Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval, Pierre Sauvêtre in *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Éditions Lux, Québec, 2021, p. 158.

²⁸⁶ Douglas Kellner et Clayton Pierce, *Herbert Marcuse. Marxism, revolution and utopia*, Éditions Routledge, New-York, 2014, p. 6. Traduction de l'extrait suivant : « not only are the sexual drives of humans being reordered under new forms of technological control and consumption in late capitalist society, but the very biological basis of life is being reconstructed for market life ».

²⁸⁷ Nicolas le Dévédec, « La grande adaptation. Le transhumanisme ou l'élusion du politique », *Raisons politiques*, 2019/2 (N° 74), p. 83-97. URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2019-2-page-83.htm>.

Comme nous le verrons, cette « grande adaptation » est au cœur des pratiques et des discours transhumanistes quelle qu'en soit la mouvance. Ce trait commun à la pluralité des transhumanismes révèle l'objectif premier de ce mouvement : fabriquer un homme entièrement dépolitisé et réduit à une autonomie purement individualiste comme l'observe Le Dévédec. Cet « homme augmenté » promu par les transhumanistes devient le meilleur moyen d'initier cette « grande adaptation » comprise comme l'étape obligée pour accéder au monde meilleur des posthumains.

I.2.1 L'utopie-idéologique du posthumain : une fiction instituant au service de la « conformité volontaire » et de la « réadaptation » néolibérale

« Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu'on ne le croyait autrefois. [...]. Et peut-être un siècle nouveau commence-t-il, un siècle où les intellectuels et la classe cultivée rêveront aux moyens d'éviter les utopies et de retourner à une société non utopique moins « parfaite » et plus libre ».

Nicolas Berdiaeff, épigraphe au *Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley

« Le savant d'aujourd'hui qui enseigne : autrefois Dieu voulait se faire animal : voyez, c'est l'homme : – un Dieu fait animal ! ».

Friedrich Nietzsche, *Fragments poétiques*

C'est à Lucien Sfez que nous empruntons le terme d'« utopie idéologique » dont l'originalité et la possible antinomie doivent être précisées. L'association des termes « utopie » et « idéologie » que le philosophe Paul Ricœur a pris soin d'analyser séparément pour mieux en montrer les congruences dans son ouvrage *L'idéologie et l'utopie*²⁸⁸, n'est pas anodine.

Elle traduit une certaine complémentarité, avec la possibilité de domination de l'une des deux parties, soit de l'utopie, soit de l'idéologie. Plus précisément, il s'agit de comprendre le terme d'« utopie idéologique » comme cette manière de camoufler sous les traits de l'utopie, c'est-à-dire de cet idéal du lieu le meilleur qui n'est en aucun lieu, un projet idéologique.

²⁸⁸ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

D'utiliser l'engouement utopique et sa puissance de signification afin de conduire plus efficacement les individus à accepter la logique d'une idée qui constitue toute idéologie :

« Utopie rêvée et exhibée, comme un drapeau. Utopie qui joue le rôle, ici, d'une idéologie ²⁸⁹ ».

Du projet utopique au discours idéologique il n'y a qu'une mince frontière. L'utopie comme description de ce « lieu de nulle part », si parfait, si meilleur peut avoir un ancrage idéologique quand elle cherche à s'imposer, c'est-à-dire à rallier à elle, à sa vision idéale les individus qu'elle souhaite conduire dans ce lieu. Autrement dit l'utopie risque souvent de jouer le rôle d'une idéologie pour exister et dominer les autres « lieux de nulle part » afin de s'imposer comme seul et unique idéal à atteindre.

L'une des caractéristiques majeures de l'utopie est l'imagination. La construction du projet utopique trouve ses fondements dans cette capacité propre à l'homme d'imaginer autre chose que le cadre étroit de la réalité établie ; un cadre que l'imagination utopique permet de dépasser à travers la pratique de l'épochè phénoménologique sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir au cours de ce travail. C'est précisément le monopole de cette pratique de l'imaginaire qui peut dès lors poser problème. En effet, si la capacité imaginative d'un homme, d'un groupe ou d'une institution parvient à proposer *son* utopie, ce « monde meilleur » devient celui d'une minorité, pensé par elle et incapable de s'ouvrir à la discussion de ce qui constitue ce « monde meilleur », de s'ouvrir à la pluralité des imaginaires.

C'est à travers cette dérive possible que l'utopie partage avec l'idéologie un certain nombre d'aspects qui ne permettent pas de les opposer aussi facilement. L'utopie peut emprunter à l'idéologie son pendant négatif qui est celui d'une possibilité totalisante.

L'utopie idéologique traduirait ainsi cette volonté de masquer l'idéologie et ses pendants négatifs sous les traits d'une utopie à travers un discours dont le bien-fondé reposerait sur ce désir souvent légitime d'une société meilleure pour l'ensemble des individus. Le principal facteur de cette utopie idéologique est de s'ériger en fiction instituante.

La question est alors de savoir comment une fiction, souvent comprise comme quelque chose d'irréalisable, d'imaginée ou de spéculée, tantôt dénoncée tantôt approuvée, peut devenir instituante, c'est-à-dire capable de fonder une réalité ?

²⁸⁹ Lucien Sfez, *Technique et idéologie ; un enjeu de pouvoir*, Éditions du Seuil, Paris, 2002, p. 164.

Selon Sfez, cela tient au principal facteur de la structure instituante, à savoir la vraisemblance :

« Si la fiction s'éloigne de la réalité, prend des distances avec la description des choses telles qu'elles sont, c'est qu'elle se place sur un plan qui n'est pas celui de la vérité (adéquation de ce qui est énoncé avec l'objet de l'énonciation), mais celui du vraisemblable, c'est-à-dire d'une ressemblance avec les objets et les situations réels²⁹⁰ ».

Si la structure instituante de l'utopie idéologique parvient à inscrire son discours dans le cadre de la réalité c'est parce qu'elle réussit à exacerber les traits culturels dominants d'une époque en rendant floue la frontière entre le vrai et le vraisemblable. Et cela à travers la ressemblance qu'elle opère entre les objets de son discours et les situations réelles expérimentées.

L'utopie idéologique qui souhaite s'implanter dans les esprits afin de les faire cheminer vers sa propre logique doit nécessairement rencontrer la reconnaissance des individus, du public devant lequel elle tient son discours. Or l'utopie idéologique sait que les fondements de son discours et l'objet même de son existence ne sont pas vrais (en tant qu'ils ne se fondent pas sur une adéquation entre ce qui est prononcé et l'objet de l'énonciation), mais qu'ils pourraient le devenir. L'enjeu de son action est alors de parvenir à faire croire aux individus que son discours est vraisemblable, c'est-à-dire que les objets qu'il met en avant ne sont pas fictifs mais réalisables, qu'ils s'inscrivent dans une forme de réalité. C'est là précisément qu'intervient la structure instituante de l'utopie idéologique :

« La production fictionnelle doit satisfaire à des critères de crédibilité, autrement dit obéir aux règles du vraisemblable : pour fonctionner elle doit être acceptée comme possible, entrer dans l'« imaginable » d'une époque, c'est-à-dire dans ce qui peut être imaginé sans contrevenir aux principes fondamentaux d'une croyance commune²⁹¹ ».

A travers les utopies du posthumain, cette fiction est d'autant plus instituante que le caractère de vraisemblance appuyé par la convergence des technologies N.B.I.C. et leur promotion est fort. Dans le cadre du transhumanisme, la technique partage de nombreuses caractéristiques avec la fiction vraisemblable, toutes deux ouvrant des « mondes possibles » qui ne sont ni tout à fait la réalité, ni tout à fait en dehors de la réalité.

²⁹⁰ Ibidem, p. 227.

²⁹¹ Ibidem.

Lorsque le transhumanisme prétend par exemple pouvoir faire reculer considérablement la vieillesse dans les années à venir notamment grâce à l'utilisation de prothèses ou de nanorobots capables de parcourir les veines et l'organisme afin de détecter les éventuelles cellules cancéreuses ou empêcher leur vieillissement, la technologie qu'elle met en avant s'allie à une fiction vraisemblable.

Il y a quelques décennies encore, cette hypothèse aurait été refoulée au rang de spéculation douteuse ou scientifiquement infondée. De ce fait, personne n'aurait cru en un tel discours parce que son objet aurait opéré une rupture d'avec la « croyance communément partagée à cette époque donnée²⁹² ». Évoquer l'une des hypothèses transhumanistes actuelles plusieurs décennies auparavant aurait occasionné une transgression du cercle de la croyance communément partagée ; un cercle délimité par l'état des techniques de l'époque et de la fiction instituante lui étant associée. Comme l'indique Sfez, pareille transgression conduirait à « rompre la liaison de la fiction avec la crédibilité, et de la technique avec ses réalisations²⁹³ ».

Si le transhumansime se développe aussi facilement aujourd'hui c'est justement parce qu'il n'opère pas cette transgression du cercle de la croyance communément partagée au sein des sociétés contemporaines. Au contraire s'appuie-t-il sur une fiction instituante solide qui définit les cadres de sa crédibilité. Cette crédibilité lui assure l'acceptation de ses hypothèses d'augmentation technologique de l'homme auprès du public en permanence plongé dans la vraisemblance du futur posthumain à travers le foisonnement d'images littéraires et cinématographiques et l'accroissement de leur connexion aux divers outils technologiques qui diffusent ce futur.

Si bien que le transhumanisme n'invente rien et ne fait que s'inscrire dans le cadre des croyances communément partagées en participant à l'édification du contexte culturel de l'époque dans laquelle il se développe. De sorte qu'en se rapprochant le plus près possible des situations et objets réels du quotidien, il parvient à ouvrir un monde des possibles, celui du devenir posthumain des hommes dont les ramifications ont un ancrage dans la réalité présente et un autre dans un futur projeté, considéré comme utopique. Ainsi pouvons-nous dire à la suite de Sfez qu'« il n'y a de réalité que construite, et les technologies la construisant deviennent les qualités intrinsèques de ce qu'elles construisent²⁹⁴ », renvoyant ici à l'impossible neutralité de la technique telle que nous l'avons abordée antérieurement.

²⁹² Ibidem, p. 232.

²⁹³ Ibidem, p. 233.

²⁹⁴ Ibidem, p. 205.

Les utopies du posthumain tendent à s'ériger comme l'unique futur possible et souhaitable pour les sociétés humaines. La vraisemblance de leur fiction finit par rendre de plus en plus ténue la distance entre ce qu'elles énoncent et l'objet de leur énonciation. De cette observation découle la difficulté croissante à formuler une critique véritablement efficace de ce prophétisme technologique. Difficulté notamment occasionnée par le fait qu'il apparaît de plus en plus inutile voire injuste de remettre en cause l'imaginaire technologique sur lequel se justifie le transhumanisme, en raison de sa forte intrication avec la rationalité néolibérale telle qu'elle détermine un certain mode d'être conditionné à accueillir ce futur posthumain.

Ainsi s'estompent progressivement les imaginaires alternatifs qui permettraient d'envisager un autre rapport à la technique et donc d'ouvrir l'avenir à l'indétermination qui préserve la condition politique des individus en refusant de réduire la pluralité d'êtres singuliers à la figure conforme et unique du posthumain. Soit la difficulté à proposer une orientation idéologique de la technique différente de celle qui domine actuellement et telle qu'elle dessinerait les contours d'une autre société que la société de marché. La prédiction transhumaniste se transforme alors en prédication dont Sfez décrit la subtilité liée à un usage particulier de la technique :

« Pour la technique la fiction n'est pas seulement une alliée occasionnelle, c'est une alliée nécessaire ; en ouvrant les « possibles », elle prépare les esprits à accueillir l'innovation qu'elle a déjà esquissée dans la narration, et qu'elle a située en action dans des situations vraisemblables. Elle fait office d'ouvreuse, elle habitue les esprits à concevoir un futur fictif qui n'aura plus aucun mal ensuite à passer dans le monde existant ²⁹⁵ ».

L'utopie idéologique transhumaniste participe à la production de ce discours fictionnel à partir des technologies qu'elle défend comme devant permettre l'augmentation technologique des hommes. Ce discours fictionnel s'implante d'autant plus facilement dans les esprits des individus que ceux-ci sont déjà préparés à recevoir cette fiction et à concevoir leur futur à partir de celle-ci, notamment à travers la désubstantialisation de la condition humaine par la mode d'organisation sociale capitaliste et l'avènement de la somatocratie et des rapports intersubjectifs qu'elle induit.

Ainsi pour Frank Damour, « sans doute cette utopie n'est-elle pas aussi extravagante qu'il y paraît et, au contraire, est-elle tout à fait conforme à notre époque. D'abord parce le transhumanisme est cohérent avec des courants de pensée qui traversent puissamment notre

²⁹⁵ Ibidem, p. 233.

monde contemporain, des courants qui discutent l'héritage de l'humanisme. Ensuite parce qu'il est en prise avec des pratiques qui se développent hors de toute pensée cohérente et qui pourraient trouver dans le transhumanisme le projet et le récit qui leur manquent ²⁹⁶».

Ce qui est alors déterminant pour le bon développement d'une utopie idéologique comme le transhumanisme, c'est de parvenir à connaître ce qui est vraisemblable pour le public ciblé afin de rendre plus efficace le caractère instituant de sa fiction.

L'avantage qui joue en faveur de cette connaissance est celui de l'extension des évolutions technologiques à l'ensemble des secteurs de la société et de l'existence humaine. Cet avantage permettrait de renforcer le vraisemblable des énoncés futuristes : « les figures du discours qu'employaient les utopies classiques ont acquis, avec les outils technologiques, une sorte de réalité : elles sont visibles, elles sont d'abord des images, auxquelles le texte est surajouté (alors que dans l'utopie classique l'image venait à l'esprit du lecteur d'après le texte), elles ne peuvent donc, pense-t-on, tromper ²⁹⁷».

L'immédiateté des images dans les sociétés contemporaines s'est largement imposée à travers les technologies numériques. Cette immédiateté réduit la possibilité de prise de recul par rapport à l'énoncé que ces images viennent illustrer. L'image s'inscrit dans l'esprit avant que celui-ci n'ait pu analyser le discours qu'elle appuie, créant un trouble entre réalité et fiction. L'immédiateté de l'image va donc se confondre avec la réalité du discours et participe ainsi à cette autre confusion entre le futur et le présent, la fiction et la réalité. Si bien que l'esprit pourra croire que l'image présentée n'est plus une fiction mais une réalité. C'est ainsi que s'édifie un futur fictif passant sans difficulté dans le monde existant au point d'être dévoilé aux individus comme futur possible et réalisable, comme futur déjà présent et dès lors inéluctable.

Cette surabondance d'images que font aujourd'hui déferler sur les hommes les outils numériques, « installe un troisième monde entre le réel et l'imaginaire, un « demi-monde » si l'on veut, où il est impossible ou du moins difficile de faire le départ entre nature et artifice. Nous vivons alors dans la fiction, dans un univers mi-apparence, mi-réalité ²⁹⁸».

²⁹⁶ Franck Damour, *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 69.

²⁹⁷ Lucien Sfez, *Technique et idéologie*, Op.cit, p. 239.

²⁹⁸ Ibidem. Lucien Sfez précise que dans ce « demi-monde » dont la construction est aujourd'hui facilitée par les films, les téléfilms, documentaires, et bien entendu le Net comme « monde du Net », « nous ne démêlons qu'à grand-peine ce qui appartient à la science ou à la fiction, au réel ou à l'illusion. Le monde du Net, devenant le

En exploitant les supports de cette virtualisation du monde, supports plus anciens que le transhumanisme, ce dernier réussit à maintenir l'homme dans cet état de confusion. Le futur fictif du posthumain devient, au sein du troisième monde ou « demi-monde », un futur réalisable, une réalité-vraie où l'adéquation entre l'énoncé et l'objet de l'énoncé constitue la réalité. Cette réalité est alors celle d'un futur unique pour l'humanité. L'unicité de ce futur traduit, comme nous le verrons au cours des deux prochaines parties de ce travail, la volonté d'évincer la condition politique des hommes dont le mode est celui de la pluralité agonistique : pluralité des mots, des actions, des imaginaires, des commencements et des singularités qui sont autant de résistances à l'imposition d'un futur unique.

La diversité des acteurs du transhumanisme traduit la multiplicité d'impacts que la convergence des technologies peut avoir sur les différents secteurs de la société.

Si les directeurs des centres de recherche sont aussi bien des hommes politiques que des entrepreneurs, ingénieurs ou universitaires, c'est que chacun trouve un intérêt dans le développement et la maîtrise du secteur des N.B.I.C. Bien que leurs intérêts divergent parfois, ils savent que l'ampleur de la convergence technologique nécessite en retour la convergence de leurs efforts pour soutenir ce développement. Car ils n'ignorent pas que les N.B.I.C. révolutionneront l'ensemble de la société et pas seulement le cadre restreint d'une utilisation médicale ou militaire, mais bien jusqu'à l'humain dans ses représentations sociales et les rapports qu'il entretient avec lui-même, les autres et son environnement. Soit la possibilité d'un pouvoir inédit dans l'organisation politique des individus pour celui qui anticiperait les évolutions technologiques et les maîtriserait.

Les avancées technologiques ont toujours participé à l'évolution des représentations du monde et de l'homme. Les façons de faire la guerre ne sont plus les mêmes qu'il y a ne serait-ce un peu plus d'un demi-siècle ; les discours sur le savoir ne procèdent plus des mêmes outils de la connaissance ; les rapports interindividuels ont profondément changé depuis l'avènement du numérique ; la perception du réel ne se fait plus à travers les images platoniciennes mais davantage à partir d'une production virtuelle ; la conception de l'humanité des hommes tend de plus en plus à incorporer le non-humain, l'artificiel.

Ces bouleversements sont en grande partie imputables à l'évolution technologique de nos sociétés qui suit, selon un certain nombre d'auteurs, les prédictions de la loi de Moore²⁹⁹.

monde tout court et non plus un outil pour opérer sur le monde, projette son illusion sur l'ensemble de nos croyances ». Lucien Sfez, *Technique et idéologie*, Op.cit, p. 239.

²⁹⁹ Les lois de Moore qui sont plus proches d'hypothèses puisque sans véritable fondement scientifique, prédisent l'accroissement exponentielle de la puissance des ordinateurs et des systèmes intégrés d'année en année et de manière infinie.

Par conséquent, « sans qu'il soit possible de les réduire au transhumanisme, certaines évolutions contemporaines de la technologie viennent le conforter et, en retour, celui-ci peut constituer un « programme métaphysique de recherche » qui donnerait cohérence à ces pratiques³⁰⁰».

Si les visions développées aujourd'hui par le transhumanisme furent pendant longtemps considérées comme relevant de la science-fiction, avec la convergence des technologies celles-ci tendent à délaisser la fiction pour légitimer leur scientificité.

C'est cette scientification de la fiction transhumaniste qui permet tout à la fois de légitimer les discours d'augmentation technologique de l'humain et de les élever au rang de prophéties auto-réalisatrices. Cette fiction transhumaniste s'immisce dès lors dans l'imaginaire social des sociétés contemporaines jusqu'à être intériorisée par les individus prisonniers d'un imaginaire unique et du futur qu'il projette.

Le terme d'« imaginaire social » renvoie au vocabulaire castoradien et doit être compris comme ce qui permet l'institution de l'individu c'est-à-dire sa socialisation, sa capacité à vivre dans une société possédant une unité malgré la présence de particularités diverses et de différents mondes sociaux. D'où vient cette unité ? : « On ne peut pas vraiment répondre à cette question *dira Castoriadis* ; mais on peut l'approfondir, en constatant que cette unité découle elle-même de la cohésion interne d'un tissu de sens, ou de significations, qui pénètrent toute la vie de la société, la dirigent et l'orientent : ce que j'appelle les significations imaginaires sociales³⁰¹».

L'institution de l'individu passe donc par la mise en jeu et la participation à ces significations imaginaires sociales. De telle sorte que ces significations ne s'identifient ni à une forme de philosophie de la création (selon laquelle l'imaginaire instituant serait séparé de l'individu et originellement préexistant à toute forme de significations imaginaires sociales, comme le serait Dieu avec ses créatures, qui dans un acte absolu aurait créé à partir du néant le Tout, l'Univers), ni à une forme de holisme social selon lequel l'individu se confondrait au tout social, c'est-à-dire à un ensemble d'individus fondus dans une conscience collective au détriment de toute individualité, comme le théorisa Durkheim. Cela signifie que l'imaginaire social, porteur de significations imaginaires sociales, n'est pas situé au-delà de l'individu, au-dessus de lui comme une force transcendante sur laquelle il n'aurait aucune emprise, ni que

³⁰⁰ Franck Damour, *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 54.

³⁰¹ Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive. Entretiens et débats (1974-1997)*, Éditions du Seuil, Paris, 2005, p. 88.

cet imaginaire est le fruit d'une pure conscience collective d'individus constituant un ensemble cohérent. En ce point Castoriadis s'éloigne radicalement du contrat social rousseauiste, refusant d'associer le recours à l'imaginaire social à toute forme de contractualisme. Pour Castoriadis, l'auto-institution de la société, c'est-à-dire ce qui résulte du partage des significations sociales imaginaires par les individus serait le produit d'un collectif anonyme, d'un « nous » indéterminable et impossible à inscrire dans un pur ensemble :

« Pourquoi appeler ces significations « imaginaires » ? Parce qu'elles ne sont ni rationnelles (on ne peut pas les construire logiquement) ni réelles (on ne peut pas les dériver des choses) ; elles ne correspondent pas à des « idées rationnelles », et pas davantage à des objets naturels. Et parce qu'elles procèdent de ce que nous considérons tous comme ayant affaire avec la création, à savoir l'imagination qui ici n'est pas bien sûr l'imagination individuelle, mais ce que j'appelle l'imaginaire social. C'est aussi la raison pour laquelle je les appelle sociales : création de l'imaginaire social, elles ne sont rien si elles ne sont pas partagées, participées, par ce collectif anonyme, impersonnel, qu'est aussi chaque fois la société ³⁰² ».

Les concepts d'« imaginaire social » et de « significations imaginaires sociales » sont à relier directement au processus de création de la « fiction instituante ».

Comme l'écrit Lucien Sfez, « les élans technologiques contemporains, la croyance en la toute-puissance du principe de la science instaurent des pratiques très voisines d'une culture spirituelle ³⁰³ ». Et c'est précisément ce type de « culture spirituelle » qui peut orienter les significations imaginaires sociales dans l'élaboration et la croyance en une fiction instituante transhumaniste. C'est en participant aux significations imaginaires sociales qu'ils incarnent que les individus intègrent également ces significations à partir desquelles se consolide la fiction instituante d'une époque.

Ainsi, « aucune institution, aucune des formes instituées qui organisent, à tel ou tel moment, telle ou telle société historique n'est pleinement intelligible si l'on fait abstraction de l'acte créateur qui l'a instituée : les formes symboliques, dans lesquelles s'exprime l'imaginaire institué, renvoient toujours à l'activité instituante dont elles sont issues et sans laquelle elles deviendraient des formes vides ³⁰⁴ ».

³⁰² Ibidem, p.89-90.

³⁰³ Lucien Sfez, *Critique de la communication*, Éditions du Seuil, Paris, 1988, p. 243.

³⁰⁴ Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis*, Éditions La Découverte, Paris, 2007, p. 97.

Se révèle ici la complémentarité entre fiction instituante et significations imaginaires sociales dont le principal lien serait la technique contemporaine dans le cas du transhumanisme et non plus l'activité instituante du collectif anonyme par laquelle cette pluralité organise la vie sociale à partir des imaginaires sociaux partagés, et notamment en sélectionnant par le débat les orientations idéologiques de la technique sur lesquelles elle souhaite s'appuyer. Nous l'avons évoqué, la fiction instituante s'établit et s'institue précisément à partir du critère de vraisemblance. Or la vraisemblance sera d'autant plus forte, c'est-à-dire confondue avec la vérité, si elle participe directement de significations imaginaires sociales. Et inversement, les significations imaginaires sociales trouveront dans le caractère de vraisemblance leur activité instituante, celle à partir de laquelle elles donneront sens à la société, à travers son auto-institution.

Dans un système technicien, si la technologie devient le seul acteur de l'institution de la société, cela signifie qu'elle projette sa fiction instituante dans l'ensemble des significations imaginaires sociales dès lors réduites au seul projet idéologique propre à son orientation. En cela la pluralité des mondes possibles qui résulte directement de l'expression de la pluralité d'imaginaires sociaux par l'activité instituante des individus tend à disparaître au profit de l'unicité d'un monde possible inventé par le seul imaginaire technoscientifique qui, à travers le projet transhumaniste, devient imaginaire de « l'homme augmenté », imaginaire propre à l'idéologie néolibérale :

« Les mondes possibles sont des mondes inventés, construits parallèlement aux nôtres, et où nous pouvons projeter des doublures, munies de caractéristiques solides, qui ne se démentent pas... Or il est indéniable que la technique nous offre aussi des perspectives cohérentes dans des mondes possibles, perspectives qu'elle entend bien réaliser. L'innovation (ou l'invention) technique projette au-devant d'elle des fictions vraisemblables. Elle leur est consubstantielle. Fiction et technique sont donc alliées ³⁰⁵ ».

Pour reprendre les mots de Jean-Louis Prat, c'est donc bien à partir de cette activité instituante que nous pouvons chercher à comprendre les institutions et les formes instituées qui organisent aujourd'hui la société historique. Cela revient à dire que le transhumanisme imprègne l'imaginaire social, préparant les esprits et la société à cette reconfiguration de l'humain et de l'humanité sur le modèle souhaité. Notons que cette reconfiguration s'opérera d'autant plus facilement que le transhumanisme se sera imposé comme unique imaginaire

³⁰⁵ Lucien Sfez, *Technique et idéologie*, Op.cit, p.232.

social, c'est-à-dire lorsque sa fiction instituante deviendra la source unique d'institution du social. Cela signifiera d'une part que la technique aura réussi à remplacer la condition politique des hommes dans l'institution de la société (elle sera devenue le seul support de médiatisation comme l'évoquait déjà Ellul) et d'autre part, qu'il ne sera plus possible d'imaginer un autre avenir, un autre modèle d'institution du social. La production d'une pluralité d'imaginaires sociaux capable d'ouvrir l'institution du social à son indétermination perpétuelle et donc à un avenir toujours incertain et source d'autonomie va de pair avec la manifestation de la condition politique des hommes en tant qu'expression d'une pluralité de singularités qui trouvent dans le caractère agonistique de la démocratie la possibilité de s'exprimer contre toute forme de conditionnement et de déterminisme.

Le cinéma, la littérature et l'art de manière générale ont depuis longtemps participé à l'injection d'images technologiques futuristes dans les esprits des individus. L'imaginaire social s'en est trouvé fortement marqué puisque de nombreuses significations imaginaires sociales ayant pour thème l'utopie technologique sont aujourd'hui partagées par le collectif anonyme. Ces véhiculent artistiques sont essentiels en ce qu'ils constituent des supports d'interprétations symboliques pour les imaginaires individuels et sociaux. Tant que les artistes revendiquent leur singularité dans la production d'un imaginaire libre des représentations symboliques et sociales dominantes, ils continuent de proposer aux individus des interprétations plurielles du présent et de l'avenir. Des interprétations susceptibles d'être discutées par les individus qui à leur tour participent à la mobilité de l'imaginaire social qui préserve la possibilité d'un futur indéterminé et empêche tout déterminisme.

Le problème apparaît lorsque l'imaginaire des artistes est lui-même conditionné par un imaginaire social dominant, lorsque la politique d'un ordre social déterminé impose une orientation artistique en fonction de ses propres intérêts. D'un support de singularisation, l'art deviendrait un véhicule de la standardisation et de la réification comme en atteste Walter Benjamin dans son ouvrage *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*.

Qu'il s'agisse d'utopies ou de dystopies technologiques, les œuvres littéraires et cinématographiques révèlent les images d'un futur potentiel de l'humanité ; futur dans lequel la technologie est presque toujours dominante ou omniprésente.

Ces œuvres sont comme autant de supports propices à la fiction instituante en ce qu'elles participent à la projection de cette fiction via les « mondes possibles » qu'elles édifient et dont elles imprègnent l'imaginaire social des individus qui les lisent ou les regardent.

La littérature, le cinéma, mais également d'autres supports comme la publicité et les jeux vidéo, peuvent consolider d'une certaine manière le transhumanisme en légitimant, consciemment ou inconsciemment, le caractère instituant de sa fiction. Ces « fictions utopiques » doivent ainsi être considérées comme des « vecteurs d'identité, d'homogénéisation et d'acculturation, *[qui]* visent l'intégration d'éléments hétérogènes dans un ensemble narratif qui les distribue en unités conjointes. Récits qui jouent de la vraisemblance et mettent en scène des images de mondes possibles, généralement conçus pour être meilleurs que ceux où nous vivons mais qui présentent des analogies avec lui ³⁰⁶».

Ces vecteurs d'identité sont indispensables à la constitution de toute culture et ne posent aucun problème lorsqu'ils « visent l'intégration d'éléments hétérogènes » afin de produire une diversité de récits propices à alimenter la source agonistique de la démocratie. Ainsi en va-t-il de la diversité des styles littéraires, cinématographiques et artistiques, des symboles sur lesquels ils se constituent et des imaginaires qu'ils véhiculent, des batailles qui peuvent exister entre ces différents styles, ces différents imaginaires favorisant le rôle instituant des individus. Le problème survient cependant lorsque ces vecteurs d'identité n'accueillent plus d'éléments hétérogènes et se trouvent saturés d'une seule et même image d'un monde possible à partir de laquelle ils édifient leur récit. Il ne s'agit pas d'affirmer que l'ensemble des domaines artistiques sont aujourd'hui saturés de l'utopie technologique et qu'ils ne sont plus que des vecteurs d'identité, d'homogénéisation et d'acculturation visant à reconfigurer l'homme sur le modèle du posthumain. Il s'agit au contraire d'essayer de comprendre en quoi la fiction instituante du transhumanisme passe également par les supports artistiques afin d'imprégner les imaginaires sociaux collectifs.

A l'image des artistes transhumanistes comme Natasha Vita-More et ses créations de prothèses corporelles intégrales, Stelarc, artiste performeur qui associe corps biologique et technologies électroniques ou robotiques à travers une œuvre qui se concentre sur l'augmentation prothétique du corps, Neil Harbisson et son antenne implantée dans le crâne pour « entendre les couleurs » ou encore Orlan, artiste plasticienne qui utilise les biotechnologies dans ses créations.

³⁰⁶ Ibidem, p. 237.

Ainsi sommes-nous de plus en plus habitués aux images de super-héros technologiquement augmentés comme *Iron man* ou *Batman*, génétiquement modifié comme *Spiderman*, aux futurs uniquement technologiques de nos sociétés. Nos significations imaginaires sociales se construisent sur l'absorption de ces images, de ces futurs qui paraissent inéluctables et source d'une réalité à venir au cœur de laquelle le transhumanisme tiendra le premier rôle.

Notons à titre d'exemple qu'un certain nombre de réalisateurs de films de science-fiction font désormais appel à des ingénieurs de chez Google, experts en robotique et en informatique. Cette demande, loin de déplaire à l'entreprise du numérique, lui permet d'avoir un pied dans l'univers du cinéma afin de conseiller les réalisateurs dans l'édification d'un univers futuriste très réaliste et empreint d'une technologie qui n'existe déjà plus uniquement que dans la fiction cinématographique. L'objectif est ici de renforcer le caractère vraisemblable du scénario filmique, ce qui sert de support supplémentaire au transhumanisme pour légitimer sa conception du futur.

Néanmoins, s'il semblerait que nous soyons aujourd'hui dans ce « demi-monde » construit par les outils technologiques et renforcé par l'entassement d'images, nous n'observons pas encore une volonté générale d'augmentation technologique. Plus encore, cet avenir déterminé par les prévisions des technoprophètes transhumanistes rencontre de nombreux détracteurs, notamment qualifiés par les transhumanistes eux-mêmes de « bioconservateurs ». Ce bioconservatisme peut être d'inspiration chrétienne par exemple et qui à partir d'une lecture religieuse s'oppose à toute intervention contraire aux lois de la nature qui sont les lois fixées par Dieu lui-même. Mais on peut également trouver ces théories bioconservatrices dans des mouvements politiques d'extrême gauche. Les promesses transhumanistes sont en effet la cible de courants, notamment ceux d'une gauche écologique, altermondialiste ou marxiste. Pour les uns, la trajectoire technologique contemporaine nuit de manière tragique à la préservation de l'environnement. Pour les autres, elle conduit à accroître les inégalités géographiques et sociales. Tous se rejoignent cependant sur le fait que cette orientation idéologique de la technique qu'incarne le transhumanisme résulte directement du système d'organisation sociale capitaliste, de l'individualisme qu'il fait naître et de l'intérêt qu'il a à favoriser certaines évolutions sociales.

De sorte que ce conservatisme de gauche entend lutter, à travers son opposition à un certain culte du Progrès, contre les logiques du capitalisme considérées comme à l'origine d'une aliénation inédite des hommes.

Cette remarque doit nous amener à appréhender les principaux acteurs du transhumanisme qui évoluent à travers des mouvements de diverses obédiences, proposant une vision de « l'homme augmenté » soutenue aussi bien par une philosophie libertarienne que par des valeurs démocratiques et progressives. L'analyse succincte et non exhaustive de ce panel devra nous permettre d'édifier le constat selon lequel la dimension politique est absente des préoccupations transhumanistes. Cette absence doit être perçue comme significative de l'essence et des objectifs du transhumanisme : en tant qu'orientation idéologique de la technique par la raison normative néolibérale ce courant n'est qu'un outil visant à renforcer le conditionnement requis par ces logiques normatives. Si la défense de l'« homme augmenté » constitue chez un certain nombre de transhumanistes un espoir sans borne dans les progrès technoscientifiques afin d'améliorer la condition humaine, force est de reconnaître que cet espoir semble être instrumentalisé afin de légitimer l'ordre établi par le projet social-historique néolibéral. Cette instrumentalisation révélerait l'usage d'un transhumanisme au service d'une forme particulière de néo-conservatisme.

Le néo-conservatisme transhumanisme doit être entendu comme la volonté de valoriser l'innovation technologique qui permettra de conserver l'ordre établi et ses structures de conditionnement. L'innovation technologique se présente comme le ciment des utopies d'une posthumanité, tandis que l'objectif dissimulé derrière ce futur idéal serait celui, idéologique, d'une préservation de l'ordre établi et de sa doctrine.

Comme l'indique Wendy Brown, il y aurait un lien entre néolibéralisme et néo-conservatisme, en ceci que ce dernier, « dont les graines auraient été semées dans un terrain préparé par le néolibéralisme, donne naissance à une forme politique nouvelle, une modalité spécifique de gouvernance et de citoyenneté dont l'incompatibilité avec les pratiques et institutions démocratiques formelles ne provoque pas de crise de légitimité car le néolibéralisme dévalue ces pratiques et ces institutions que le néoconservatisme consacre ensuite ³⁰⁷ ». Le transhumanisme incarne alors l'outil le plus efficace de l'ordre néolibéral pour étendre sa gouvernementalité à l'ensemble des domaines de l'existence, en ce que la figure du posthumain camoufle sous son apparent dessin utopique, « la tendance conservatrice et dissimulatrice de l'idéologie ³⁰⁸ » néolibérale.

³⁰⁷ Wendy Brown, « Le cauchemar américain : le néoconservatisme, le néolibéralisme et la dé-démocratisation des Etats-Unis », *Raisons politiques*, 2007/4 (n° 28), p. 82. URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2007-4-page-67.htm>

³⁰⁸ Michel Johann, « Le paradoxe de l'idéologie revisité par Paul Ricœur », *Raisons politiques*, 2003/3 (n° 11), p. 152. URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2003-3-page-149.htm>

Le transhumanisme joue ainsi le rôle de propagande au profit d'une idéologie néolibérale qu'il faut analyser à la lumière des écrits des premiers néolibéraux afin de percevoir que « les stratégies contenues dans les doctrines néolibérales se trouvent depuis le début devant la difficulté d'articuler deux aspects : la modernisation de la société pour l'adapter à l'ordre du marché et la défense ou « restauration » des formes traditionnelles de vie en tant que modes d'encadrement hiérarchique et de normalisation autoritaire de la population ³⁰⁹».

Le transhumaniste illustre cette dualité inhérente au néolibéralisme et qui le constitue en tant qu'idéologie évolutionniste et conservatrice tout à la fois, en ce que la propagande de « l'homme augmenté » repose sur une forme de progressisme technoscientifique en vue d'une évolution significative de la société dont l'objectif serait la constitution d'une communauté humaine parfaitement adaptée à l'ordre du marché néolibéral. De la réalisation et de la préservation de cette communauté dépendrait le maintien de l'ordre néolibéral sur cet « usage fructueux de la liberté » pensé par Hayek ou encore Lippmann.

En mobilisant les discours transhumanistes, l'idéologie néolibérale entend défendre l'injonction à l'adaptation évoquée par Barbara Stiegler à partir de la promotion d'une mise en « conformité volontaire » par les individus eux-mêmes qui s'auto-disciplineront à mener une existence conforme aux exigences de la conception néolibérale de la liberté – soit une liberté comprise dans le respect d'une forme de tradition favorable au développement d'une société régit par les lois du marché.

Ce respect de la tradition est clairement évoqué par Hayek, notamment dans son ouvrage *La constitution de la liberté*, lorsque ce dernier affirme que « c'est cette soumission à des règles et conventions non fabriquées à dessein, dont le sens et l'importance nous sont largement incompréhensibles, c'est cette révérence pour le traditionnel [...] [qui est] indispensable au fonctionnement d'une société libre ³¹⁰».

³⁰⁹ Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval, Pierre Sauvêtre, *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit, p. 191.

³¹⁰ Friedrich A. Hayek, *La constitution de la liberté*, Trad. Fr. Raoul Audouin et Jacques Garello avec la collaboration de Guy Millière, Éditions Litec, Paris, 1993, p. 62.

A l'inverse de l'hyperconservatisme sociologique³¹¹ théorisé par l'auteur néolibéral Wilhelm Röpke, le conservatisme de Hayek ne vise pas une intégration dans des communautés authentiques comme moyen de régénérer les hiérarchies sociologiques qui permettent de lutter contre la massification sociale, la perte du sens des origines et des traditions telles qu'elles favorisent l'avènement de l'État social et collectiviste. L'objectif pour Hayek, et qui est sensiblement proche de celui de Lippmann, est de produire une seule et même communauté humaine caractérisée par une mise en « conformité volontaire » capable de permettre son adaptation permanente aux besoins d'efficacité et de flexibilité du marché. En cela les progrès technoscientifiques peuvent être idéologiquement orientés en vue de la fabrication de cette communauté d'individus auto-disciplinés. La propagande transhumaniste émerge donc de cette volonté néolibérale de parvenir à une communauté d'individus entrepreneurs d'eux-mêmes qu'incarne la figure du posthumain en tant que figure de l'humain qui procède de lui-même aux augmentations technologiques de ses capacités dans le but de répondre toujours plus efficacement et réactivement aux demandes évolutives du marché.

Si chez Lippmann la création d'une pareille communauté implique l'intervention de l'État à travers une expertise toujours plus approfondie et injonctive, chez Hayek cette création doit autant que possible être le fruit de l'ordre spontané du marché et limiter les interventions étatiques. Néanmoins Hayek reconnaît le rôle coercitif que peut jouer l'État lorsque les individus refusent de s'uniformiser en suivant les règles et conventions du marché qui s'identifient à des valeurs morales issues de la tradition et non d'un ordre organisé et intentionnel³¹². La coercition est donc admise par Hayek et l'État doit savoir sanctionner tout comportement qui viendrait à menacer la « société libre » comme l'évoquent Dardot, Laval, Guéguen et Sauvêtre en citant sur ce point Hayek lui-même :

³¹¹ L'hyperconservatisme sociologique de Röpke signifie que « la politique de société doit à ses yeux associer à la défense intransigeante de l'économie de marché, qui « responsabilise l'individu », la promotion d'un cadre social et moral dans lequel l'individu retrouvera le sens de la mesure, du travail, de l'honnêteté, de la relation altruiste et surtout le sens de la hiérarchie et de la communauté. [...] Il s'agit d'opposer l'intégration dans les communautés authentiques, dont les membres vénèrent l'autorité légitime, à la « pseudo-intégration » dans la « société des termites » et le « tas de sable », où les individus sont à la fois agglomérés et isolés et ne trouvent que dans l'État collectiviste le vain espoir d'un mieux-être », Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval, Pierre Sauvêtre, *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit, p. 150-151.

³¹² « Nous pouvons nous comprendre les uns les autres, nous pouvons cheminer de conserve, nous pouvons agir et réussir selon nos plans, parce que, la plupart du temps, les membres de notre civilisation se conforment à des schémas inconscients de comportement, manifestent une régularité dans leurs agissements qui ne provient pas de commandements ou contraintes – et souvent même pas d'une obéissance consciente à des règles connues – mais découle d'habitudes et de traditions fermement établies. Le respect spontané de ces conventions, de façon générale, est une condition nécessaire pour qu'il y ait dans le monde où nous vivons un ordre qui nous permette de trouver notre route, même si nous ne comprenons pas leur importance, et même si nous n'avons pas idée de leur existence », Friedrich Hayek, *La constitution de la liberté*, Op.cit, p. 61.

« En certains cas, si ces conventions n'étaient pas respectées, il deviendrait impératif, pour assurer à la société un fonctionnement régulier, d'imposer par la coercition une uniformité équivalente. Par conséquent, la coercition ne peut parfois être évitée que parce qu'il existe un degré élevé de conformité volontaire ; ce qui revient à dire que la conformité volontaire est sans doute un ingrédient qui conditionne l'usage fructueux de la liberté ³¹³».

Pour autant, cette coercition doit être évitée dans la mesure du possible. C'est en cela que la « conformité volontaire » doit être privilégiée car elle assure un fonctionnement beaucoup plus efficace et serein de « la société libre ». Cette nécessité de parvenir à une adaptation des hommes aux besoins du marché garante d'une liberté fructueuse est présente tant chez Hayek que chez Lippmann. Elle passe chez les deux auteurs par le déploiement d'une propagande qui favorise précisément la « conformité volontaire » chez Hayek ou la « réadaptation » chez Lippmann. L'avènement du transhumanisme constitue en ceci un moyen inédit de renforcement de la propagande au service des objectifs néolibéraux. Formulé à partir des avancées technoscientifiques, le transhumanisme offre tous les avantages d'un discours progressiste et d'une pratique conservatrice dont la possible coercition peut être camouflée par la revendication de ce caractère progressiste et évolutionniste. En anticipant un futur dans lequel les individus pourraient appartenir à une seule et même communauté caractérisée par la seule capacité d'augmentation technologique, le transhumanisme devient l'instrument efficace de la « conformité volontaire » et de la « réadaptation » en ce qu'il entérine le fait que « la liberté ne peut s'exercer que dans le conformisme de tous ³¹⁴ ». En tant qu'orientation idéologique de la technique, le transhumanisme est le résultat d'une sélection des innovations favorables au développement de l'ordre néolibéral de marché en même temps qu'il sert directement à imposer une compréhension particulière et normative de l'humanité des hommes et de son avenir.

L'utopie idéologique du transhumanisme n'est pas seulement mobilisée en vue de transformer chaque individu en entrepreneur responsable de sa propre performativité qu'il lui incombe de toujours améliorer afin de justifier sa place au sein de l'ordre néolibéral. Cette forme d'utopie idéologique cherche également à maintenir cet ordre en participant à la sélection des

³¹³ Friedrich Hayek, *La constitution de la liberté*, Paris, Litec, coll. « Liberalia », 1994 [1960], p. 61. Cité par Pierre Dardot, Haug Guéguen, Christian Laval, Pierre Sauvêtre in *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit p. 158.

³¹⁴ Pierre Dardot, Haug Guéguen, Christian Laval, Pierre Sauvêtre in *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit p. 161.

innovations qui renforcent son système normatif et les subjectivités qu'il façonne :

« Il faut laisser évoluer le système normatif « sur la base de la tradition » ou, plus précisément, ne laisser passer les innovations que si, en se répandant, elles confortent le système normatif « sous l'angle de l'efficacité de leur contribution à la formation du même genre d'ordre global des activités que servent toutes les autres ». Les règles morales et économiques formant système, le seul changement admissible est dès lors celui qui renforce le système en « réparant » les dysfonctionnements ou les incohérences normatives ³¹⁵».

L'essor des théories de l'augmentation morale ou *moral bioenhancement* associées au mouvement transhumaniste peut être appréhendé comme un outil capable de réparer les dysfonctionnements ou les incohérences normatives qui jalonnent le processus de « conformité volontaire » et de « réadaptation ». L'enjeu de ces théories est d'affirmer que les hommes ne sont pas adaptés aux incroyables potentialités de l'avenir offertes par les inventions technologiques parce qu'ils ne possèdent pas une morale suffisamment développée pour comprendre et utiliser convenablement ces technologies. En l'absence d'une « augmentation morale », les hommes mobiliseront nécessairement les technologies qu'ils inventent de manière désastreuse et dangereuse pour la survie de l'espèce humaine. C'est précisément ce que traduit le titre de l'ouvrage des professeurs de philosophie Ingmar Persson et Julian Savulescu, *Unfit for the Futur : The Need For Moral Enhancement* ³¹⁶(« Inapte à l'avenir : La nécessité d'une amélioration de la morale ») sur lequel nous aurons l'occasion de revenir au cours des prochains chapitres. Les deux auteurs affirment ainsi que face aux problèmes que rencontrent nos sociétés contemporaines et qui s'accroîtront selon eux dans le futur, la seule solution pour envisager une maîtrise de ces problèmes réside dans l'augmentation biotechnologique de notre morale :

« Given the gravity of the adverse outcome and the uncertainty that traditional means of enhancement could accomplish the great moral boost necessary, it is important to pursue research into the possibility of moral bioenhancement, and not to put aside the prospect of techniques of human moral bioenhancement [...] ³¹⁷».

³¹⁵ Ibidem, p. 160-161. Les auteurs citent ici Friedrich Hayek in *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013, p. 906.

³¹⁶ Ingmar Persson et Julian Savulescu, *Unfit for the Futur : The Need For Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

³¹⁷ Ibidem, p. 3.

Cette augmentation biotechnologique de la morale représente une solution qui évince toute remise en question de l'ordre social à l'origine de la production et de l'utilisation négative de certaines technologies. Autrement dit, l'amélioration morale n'a plus vocation à être le fruit d'un long perfectionnement culturel qui implique les interactions des individus entre eux et avec leur milieu afin de faire émerger une conscience politique des changements nécessaires et débattus pour l'amélioration des conditions d'existence.

Au contraire, l'amélioration biotechnologique de la morale consiste en une prise en charge biomédicale de ce qui favorisera « la bonne morale », selon des critères qui semblent être fixés par l'ordre social auquel les individus pourront s'adapter à condition de développer cette « bonne morale ». Dans l'ordre social néolibéral, cette « bonne morale » est celle qui sert « un usage fructueux de la liberté », c'est-à-dire un mode d'existence entièrement conforme aux exigences de la société de marché. L'augmentation biomédicale et biotechnologique de la morale se met ici au service de la « conformité volontaire » et de la « réadaptation » en vue du respect des règles morales et économiques du système normatif néolibéral, pouvant palier les dysfonctionnements et les incohérences normatives possiblement engendrés par un sentiment d'inadaptation qui pourrait à son tour entraîner une possible résistance au mode d'existence défendu par le système normatif. L'égalité socio-économique ne passerait pas seulement par une égalité des chances sociales mais surtout par la possibilité d'une égalité intellectuelle et pratique entre les individus afin de leur permettre de s'adapter efficacement à la liberté telle qu'elle est pensée par le marché. Cette égalité intellectuelle et pratique de marché qui perfectionnerait l'adaptation des individus serait rendue possible par l'augmentation biotechnologique de la morale humaine comme l'affirment Parsson et Savulescu dès l'introduction de leur ouvrage :

« [...] to attain socio-economic equality in a market economy, it is not enough to create an equality of social opportunities. It would also take an enhancement of the intellectual and practical capacities of human being, e.g. by means of genetic or pharmacological methods, to make humans more equal in respect of them ³¹⁸».

Non seulement cette conception d'une morale biotechnologiquement améliorable sert-elle l'adaptation des individus à un système dont il ne s'agit plus de questionner le bien-fondé et le caractère possiblement déshumanisant, mais elle renforce également le caractère de responsabilité de l'individu face à son adaptation.

³¹⁸ Ibidem, p. 5.

Si bien que celles et ceux qui ne parviendraient pas à vivre selon les critères du système normatif, celles et ceux qui ne pourraient ou ne voudraient pas concevoir l'augmentation technologique de leurs capacités physiques, cognitives et morales comme l'instrument de l'accès à la liberté néolibérale, seraient tenus à l'écart de cette communauté d'individus parfaitement adaptés aux logiques du marché devenu le seul espace de liberté. Autrement dit, dans le système normatif néolibéral la responsabilité de l'aliénation pèse sur les individus qui ne sont pas technologiquement augmentés, qui ne font pas partis de la communauté des « hommes augmentés ». Aussi est-il important que cette responsabilité de l'aliénation pèse sur les réfractaires ou sur celles et ceux qui sont dans l'incapacité de s'adapter aux normes néolibérales afin de renforcer tout à la fois la légitimité du système normatif et de ses prescriptions en termes de « conformité volontaire » et de « réadaptation ».

Les règles morales sont directement dictées par les règles économiques afin d'obtenir des individus le comportement efficace et conforme aux exigences du marché. Il incombe dès lors à chaque individu de jouer selon les règles morales et économiques qui affirment que « puisqu'il n'y a que des échecs individuels et pas de causes sociales à la souffrance, seule la contrainte exercée sur soi est censée conduire à la réussite ³¹⁹ ».

Ainsi s'agit-il de progresser sans cesse dans l'amélioration de ses capacités productives et performatives (le pan évolutionniste du néolibéralisme) afin de maintenir l'ordre social d'une société de marché (le pan conservateur du néolibéralisme). L'utopie d'une posthumanité est donc profondément idéologique en ce qu'elle vise la transformation de l'homme en capital humain avec ses règles morales qui définissent la communauté d'appartenance à la société de marché. Cette communauté pourrait prendre la forme d'une posthumanité qui s'identifierait à une forme d'existence de plus en plus dépendante de la capacité individuelle à se maintenir à la pointe des augmentations technologiques.

La communauté de posthumains qui se dessine à travers l'utopie idéologique du transhumanisme reposerait sur la défense de valeurs morales dans le respect desquelles cette communauté pourrait continuer d'évoluer tout en répondant aux besoins du système normatif néolibéral. Toute évolution serait ainsi soumise aux limites de l'ordre établi qu'elles doivent impérativement servir. Et réciproquement, toute évolution qui ne servirait pas le maintien de cet ordre serait écartée.

³¹⁹ Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval, Pierre Sauvêtre, *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit p. 227.

En somme, « le geste innovant de Lippmann comme de Hayek a consisté à ne pas défendre la morale traditionnelle en simples conservateurs d'un ordre passé, mais à en faire l'une des conditions de l'adaptation au nouvel ordre économique ou le résultat de l'évolution sociale spontanée ³²⁰ ».

L'État néolibéral, en plus de participer activement à la normalisation des individus à travers le déploiement de la gouvernementalité néolibérale, doit désormais assurer la protection de la communauté « des adaptés » en leur assurant les moyens de continuer à augmenter leur puissance vitale par l'accès aux marchés de l'augmentation technologique et en les défendant des « inadaptés » et de leurs possibles modèles alternatifs d'existence. En ceci le néolibéralisme peut, comme l'affirmait de manière évidente Hayek mais également d'autres théoriciens du néolibéralisme comme Ludwig von Mises, Wilhelm Röpke ou encore Louis Rougier, s'affranchir du cadre démocratique pour s'associer à une forme autoritaire de régime capable d'assurer la liberté de marché de la « société libre » par la coercition et la répression violente de toute velléité sociale qui viserait la politisation de l'économie et la résistance à la morale de l'ordre néolibéral. Le néolibéralisme peut donc faire l'éloge de « l'État fort » et dérivé vers une forme de libéralisme autoritaire comme l'envisage Grégoire Chamayou dans ses ouvrages *Du libéralisme autoritaire*, *Carl Schmitt*, *Hermann Heller* et *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire* ³²¹.

La propagande transhumaniste ne vise pas à renvoyer les individus dans les limites de leurs communautés d'appartenance depuis lesquelles se réaffirmeraient les valeurs traditionnelles de la famille, du travail, de la religion et de la hiérarchie à l'origine d'un sens retrouvé comme le théorise Röpke. Cette propagande entend recommunautariser l'ensemble des individus en acceptant en son sein une diversité de pratiques d'augmentation technologique qui peuvent donner lieu à une pluralité de comportements à partir du moment où ceux-ci demeurent adaptés aux exigences du marché.

Ainsi la propagande transhumaniste constitue ce « récit unificateur qui intègre dans une même nation toutes les classes, notamment les classes populaires, [et qui] accomplit une triple opération : une recommunautarisation imaginaire de la société, une réidéalisation de l'État

³²⁰ Ibidem, p. 164.

³²¹ Cette idée a également été abordée à travers l'ouvrage déjà cité de Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval et Pierre Sauvêtre, *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme* ou encore celui de Norbert Lenoir, *Déconstruction du néolibéralisme*. La liste des ouvrages sur ce sujet n'étant ici pas exhaustive.

souverain et une radicalisation de la liberté individuelle ³²²».

Le point marquant de ce récit unificateur transhumaniste réside dans le rapport profondément dépolitisé de « l'homme augmenté ». Cette dépolitisation est identifiable dans l'ensemble des discours propres à ce mouvement et ce malgré l'hétérogénéité de ses acteurs. La raison d'une pareille dépolitisation semble directement imputable à la réduction de l'homme à un capital, traduisant le triomphe d'une compréhension purement économique de l'humain :

« La théorie du capital humain apparaît de la sorte au principe d'une conception exclusivement économique de l'agir humain qui sous-tend le modèle normatif de l'entrepreneuriat. Si chaque individu est responsable des investissements qu'il fait ou ne fait pas, et donc de sa réussite comme de ses échecs, c'est que tout individu se définit par le « capital » qu'il constitue pour lui-même et qu'il lui revient d'investir en faisant chaque fois les bons choix, que ce soit en matière d'éducation ou de santé ou sur le plan professionnel ou matrimonial ³²³».

I.2.2 Acteurs et courants majeurs du transhumanisme : le foyer américain de la Silicon Valley

« [...] j'ai commencé à utiliser mes modèles pour projeter et anticiper les technologies futures, les innovations qui feraient leur apparition en 2000, 2010, 2020 et au-delà. Cela m'a permis d'inventer en concevant et en créant des inventions utilisant les capacités du futur. [...] En effet, je vois l'époque à venir comme une collaboration de plus en plus intime entre notre héritage biologique et un futur qui transcendera la biologie ».

Ray Kurzweil, *Humanité 2.0 : la Bible du changement*

Pour qu'une utopie idéologique produise une fiction instituante nécessaire à son développement, il faut qu'elle soit pratiquée c'est-à-dire vécue chaque jour par les individus qu'elle souhaite voir adhérer à sa fiction.

En cela, le transhumanisme dispose des moyens humain, économique et politique pour parvenir à ses fins. Et si le transhumanisme ne repose pas sur une idée nouvelle en soi – cette volonté de transformation de l'homme a connu bien des avatars –, « cet avatar a un avantage

³²² Ibidem, p. 210-211.

³²³ Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval, Pierre Sauvêtre, *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Op.cit, p. 226.

certain sur ses prédécesseurs : celui d'avoir – du moins suffisamment de personnes le croient – les moyens de se réaliser. C'est sans doute ce qui lui permet de formuler aussi crûment les enjeux ³²⁴».

Les principaux acteurs et penseurs du transhumanisme partagent une vision de l'humanité qu'ils entendent réaliser. Cette vision n'est pas révolutionnaire dans le sens où, dépourvue en soi de fondement politique, elle repose sur le schéma prescrit par l'ordre normatif néolibéral. L'acte « révolutionnaire » de l'« humain augmenté » n'apparaît véritablement comme tel que dans les limites des sociétés marquées par l'exacerbation de l'individualisme et l'extension des logiques de marché à l'ensemble des domaines de l'existence humaine. Ce postulat explique pourquoi les transhumanistes fondent leur discours sur une conception particulière de la « nature » de l'homme et non pas sur la « condition » humaine.

Comme nous l'évoquions en introduction de ce travail, tandis que la « nature humaine » est un concept vide pouvant aisément faire l'objet d'une instrumentalisation, la « condition humaine » renvoie quant à elle aux formes d'existence par lesquelles l'homme parvient à se mettre en condition d'humanité.

Cette mise en condition est, à l'inverse de toute « nature humaine », essentiellement politique. En se fondant sur la capacité humaine à s'affranchir de toutes limites naturelles comme identité même de l'humanité en l'homme, les transhumanistes réduisent la compréhension des conditions d'humanité au seul critère biologique, évinçant de ce fait tout ce qu'il y a d'indéterminé et d'irréductible à une conception organiciste de l'humain.

Là où l'humain est pensé par certains bioconservateurs à partir de sa « nature » proprement limitée, notamment à travers un corps vieillissant et mourant qui lui assure une dignité particulière, le transhumanisme le pense à partir de sa possibilité infinie à dépasser tous les déterminismes biologiques que sa prétendue « nature humaine » lui imposerait. Pour autant, ce geste qui pourrait s'apparenter à un décentrement de la définition de l'humain sur la « nature humaine » correspond en fait à l'ancrage de la compréhension de l'homme dans une nature déterminée par sa plasticité. Sous couvert de cette plasticité, c'est une forme d'existence que soutient le transhumanisme. C'est en tout cas la vision du chantre du transhumanisme, Ray Kurzweil³²⁵ lorsqu'il se prononce sur la question :

³²⁴ Frank Damour, *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 23.

³²⁵ Raymond Kurzweil est un informaticien, ingénieur, chef d'entreprise et prospecteur américain. Considéré comme un futurologue, il s'est particulièrement fait connaître ces dernières années suite à la création de l'Université de la Singularité dont il est le cofondateur, mais également grâce à la publication d'un certain nombre d'ouvrages relatifs à l'intelligence artificielle, le transhumanisme, la santé parfaite et les NBIC.

« Pour moi, le but de la vie est d'aller toujours au-delà des limites. Parmi toutes les espèces, ce que les êtres humains ont d'unique, c'est bien de transcender toutes les limitations. Nous ne restons pas rivés au sol, ni bloqués sur cette planète, et nous ne restons pas non plus dans les limites de notre biologie, qui nous accordait il y a quelques milliers d'années une espérance de vie de vingt ans ³²⁶ ».

Cette étape de franchissement des limites biologiques, Kurzweil la qualifie de « Singularité ». Ainsi affirme-t-il que « la Singularité nous permettra de vaincre des problèmes vieux comme l'humanité et d'amplifier de façon gigantesque la créativité humaine. Nous pourrions préserver et augmenter l'intelligence que l'évolution nous a donnée tout en surmontant les limitations de notre évolution biologique³²⁷ ».

Ce dépassement des limitations de notre évolution biologique nécessite en premier lieu une réduction de la compréhension de l'homme à l'espèce biologique.

Car comme l'exprime Kurzweil, ce qui incombe au futur des hommes qu'il qualifie de manière significative comme étant une « Singularité » et dont il prédit la possibilité dans un ouvrage au titre tout aussi significatif *Humanité 2.0 : la bible du changement*, c'est de poursuivre une évolution biologique par des moyens technologiques. Autrement dit, c'est davantage dans les capacités de perfectionnement technologique de notre vie biologique que dans l'amélioration d'une existence au-delà du seul biologisme que réside l'humanité des hommes. Ce postulat justifie le passage d'une autonomie politique liée à la perfectibilité morale à une autonomie technologique assise sur le seul perfectionnement des capacités biologiques comme l'observe notamment Nicolas Le Dévédec³²⁸. La foi en la technologie, comme l'indique l'évocation du terme « bible » dans le titre du livre de Kurzweil, doit prendre le dessus sur la foi dans l'humain en tant qu'acteur des conditions d'amélioration de son existence tant individuelle que sociale. Comme le souligne Stanislas Deprez, « pour de nombreux transhumanistes, la dimension proprement politique est obsolète, dépassée par la technologie ³²⁹ ».

Directeur de l'ingénierie chez Google depuis 2012, il participe aux recherches sur l'intelligence artificielle et le transhumanisme largement financées par le leader du marché de l'internet qu'est Google.

³²⁶ Monique Atlan et Roger-Pol Droit, *Humain ; Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, Éditions Flammarion, Paris, 2014, p. 129. Il s'agit ici de l'interview de Raymond Kurzweil par les auteurs, à Wellesley, Massachusetts.

³²⁷ Raymond Kurzweil, *Humanité 2.0 : la bible du changement*, Éditions M21 Éditions, Paris, 2007, p. 41.

³²⁸ Nicolas Le Dévédec, *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*, Éditions Liber, Canada, 2015.

³²⁹ Stanislas Deprez, « Le transhumanisme peut-il échapper au libertarianisme ? Le cas de James Hugues », *Raisons politiques*, 2019/2 (N° 74), p. 30. URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2019-2-page-29.htm>

La mise en scène que propose Kurzweil dans son ouvrage reflète bien cette foi dans l'évolution technologique de l'humain. En élaborant un dialogue entre plusieurs interlocuteurs, notamment un robot nommé « Georges 2048 », il cherche à justifier sa vision de l'homme futur à laquelle chacun devra s'adapter :

«

Molly année 2004 : Mais sérieusement, j'ai du mal à me tenir au courant avec tout ce qui se passe actuellement. Comment est-ce que je vais réussir à tenir le rythme avec la Singularité ?

Georges 2048 : Tu auras des assistants virtuels – en fait, tu n'en auras besoin que d'un seul.

Molly 2004 : Et je suppose que ce sera-toi ?

Georges 2048 : A ton service.

Molly 2004 : C'est super. Tu pourras t'occuper de tout, tu n'auras même pas à me tenir informée.

« Oh, inutile de s'ennuyer à tenir Molly au courant, elle ne comprendra rien de toute façon, laissons la heureuse et dans le noir ».

Georges 2048 : Non, ça ne va pas le faire, pas du tout.

Molly 2004 : La partie heureuse, c'est ça ?

Georges 2048 : Je faisais plutôt référence au fait de te laisser dans le noir. Tu seras capable de comprendre ce que je fais si tu le veux vraiment.

Molly 2004 : Tu veux dire, en devenant...

Ray : Améliorée ?

Molly 2004 : Oui, c'est ce que j'essayais de dire.

Georges 2048 : Eh bien, si notre relation doit vraiment être ce qu'elle est, ce n'est pas une mauvaise idée.

[...] ³³⁰ »

Cette foi technologique semble induire une adaptation de l'humain à une forme d'existence façonnée par des normes et des instruments sur lesquels l'individu n'aurait plus aucun contrôle. Une existence sur laquelle il ne pourrait plus agir et peut-être pour laquelle il n'éprouverait pas le sentiment d'être aliéné. « Tu seras capable de comprendre ce que je fais si tu le veux vraiment », indique le robot Georges 2048. La seule chose que peut et même que doit vouloir Molly 2004 est donc l'augmentation technologique afin de continuer à exister en 2048. L'homme doit vouloir s'augmenter. Il s'agit d'une véritable injonction morale.

³³⁰ Raymond Kurzweil, *Humanité 2.0 : la bible du changement*, Op.cit, p. 50.

C'est notamment à partir de cette vision personnelle et subjective du sens de la vie humaine que le transhumanisme prétend s'immiscer dans les esprits des individus, produisant une fiction instituante dont l'objectif est de véhiculer dans les quotidiens et les interprétations de l'homme, ce « but de la vie » défini et partagé par un certain nombre de défenseurs du transhumanisme.

Bien que Kurzweil soit une figure de proue du mouvement transhumaniste, il n'en représente qu'une variante à côtés des nombreuses autres qu'incarnent certaines personnalités tant scientifiques qu'entrepreneuriales, artistiques, intellectuelles ou politiques. Chaque branche idéologique de l'« arbre transhumaniste » représente une conception et une utilisation particulière des technosciences. Si leur objectif commun est l'augmentation technologique de l'homme, la convergence de l'humain et du non-humain et l'avènement d'une posthumanité, aucune homogénéité doctrinale ne permet aujourd'hui de définir avec précision la forme que prendrait cette posthumanité. Ainsi diverses théories semblent être mobilisées pour justifier cette posthumanité. De ce fait, nous remarquons une certaine hiérarchisation entre ces différentes obédiences, avec des courants dominants et des mouvements mineurs ou plus marginaux.

Si le transhumanisme prend sa source dans la contre-culture cyberpunk des années 70 aux États-Unis, il est évident que le plus fort de ce courant est d'origine américaine. En témoignent les deux principaux mouvements transhumanistes : les extropiens d'un côté et les singularitariens de l'autre.

Les extropiens développent une pensée particulière du transhumanisme. Celle-ci conçoit les avancées biotechnologiques comme la possibilité de mettre un terme aux lois de l'entropie qui vouent l'homme à la mort. L'entropie, qui en biophysique désigne un état de désordre depuis lequel les cellules vivantes évoluent et se dégradent, pourrait trouver une fin à travers certains processus de ralentissement de ce désordre potentiellement capables à terme de stabiliser et de figer dans un ordre permanent la vie cellulaire. Cela passe notamment par des pratiques de cryogénisation ou bien les recherches en matière d'*uploading* visant à télécharger le cerveau sur un support inaltérable comme un ordinateur, à partir duquel il se matérialiserait sous la forme d'un logiciel capable de résister à toute forme d'entropie.

L'un des fondateurs et représentants du mouvement extropien est le philosophe anglais Max More, diplômé d'Oxford et principal rédacteur des principes extropiens en 1998. Il est depuis 2011 le Président et directeur de l'entreprise *Alcor Life Extension Foundation* dont les recherches s'axent autour de la cryogénisation et des moyens technoscientifiques d'améliorer ce procédé afin « d'étendre la vie » au-delà des seules limites biologiques et corporelles.

More est le fondateur, en 1990, de l'*Extropy Institute* qui réunit des scientifiques, biologistes, physiciens, artistes, intellectuels, psychologues, désireux d'envisager une certaine image d'un futur ouvert aux innombrables possibilités technologiques. L'*Extropy Institute* a fermé en 2006, Max More considérant que la mission de cette fondation avait été réalisée.

Les différents principes de l'extropianisme sont inscrits dans la *Déclaration extropienne 3.0*, rédigée par More en 1999 et retouchée à de nombreuses reprises par l'auteur lui-même.

Les voici énumérés de façon succincte :

- La recherche du progrès perpétuel
- La valorisation de la transformation de soi
- La promotion d'un optimisme pratique
- Le développement de la technologie intelligente
- La défense d'une société ouverte
- Le désir d'auto-orientation
- La nécessité d'une pensée rationnelle

Ces principes, dans leur approfondissement, révèlent de nombreux points communs avec certaines théories libertariennes.

La recherche du progrès perpétuel s'accompagne pour les extropiens d'une levée des barrières éthiques et morales que pourrait imposer l'État. Aussi les extropiens entendent-ils substituer au principe de précaution le principe proactif en vertu duquel est reconnue la liberté totale d'innover et de transcender les limites du naturel dans lesquelles nous maintient selon eux la peur du progrès et de l'inconnu.

La valorisation de la transformation de soi, qui va de pair avec la promotion d'un optimisme pratique (en lutte contre la croyance aveugle ou le pessimisme immobilisant ou réfractaire) et le développement de la technologie intelligente, s'accompagne d'une vision du corps proche de celle défendue par le libertarianisme. Il s'agit en effet de laisser à l'individu la possibilité de faire ce qu'il veut en fonction de ce qui lui appartient, de ce qui est à lui.

Pareille philosophie s'oppose à tout interventionnisme, qu'il soit étatique bien sûr, mais également religieux ou communautaire. Le principe étant celui de non-agression, c'est-à-dire l'interdiction faite à autrui d'intervenir dans ma vie privée ou de porter atteinte à ma propriété privée, tout comme je m'y interdis réciproquement.

Ainsi, la première chose qui m'appartient en propre, c'est mon corps. Depuis ce postulat, il apparaît cohérent que je puisse décider librement de faire ce que je veux de ce corps et qu'on me laisse en faire ce que je désire. L'État n'a pas à m'interdire, par l'édification d'un code éthique et légal, quelque utilisation que ce soit, à condition bien entendu que ma libre utilisation de mon corps n'entraîne pas une agression de la libre utilisation du corps d'autrui. Si je revendique l'implantation d'une prothèse particulière, je ne peux en revanche imposer pareille opération à autrui.

Cela signifie également que personne ne peut m'obliger à mourir si je ne le souhaite pas. Puisque ce corps m'appartient et qu'on doit me laisser en faire ce que je veux, alors il m'est légitimement permis d'utiliser tous les moyens technologiques légaux pour lutter contre son vieillissement, sa dégradation et sa mort. Je peux donc favoriser son augmentation technologique sans que personne ne me contraigne dans ce choix. Ce postulat défend l'individualisme face à tout collectivisme qui nuirait au libre-arbitre de l'individu, seul à même de décider ce qui est le meilleur pour lui et non pour les autres.

Enfin, les principes de société ouverte et d'auto-orientation renvoient ici à la philosophie du laisser-faire défendue notamment par les libertariens.

Pour les extropiens, la société ouverte, terme emprunté au philosophe des sciences Karl Popper, correspond à une sorte de capitalisme entièrement déréglementé. Elle vise à « soutenir des organisations sociales qui favorisent la liberté d'expression, la liberté d'action et l'expérimentation. S'opposer au contrôle social autoritaire et préférer l'autorité de la loi et la décentralisation du pouvoir. Préférer la négociation au conflit et l'échange à la contrainte ; choisir l'ouverture à l'amélioration plutôt qu'une utopie statique³³¹ ».

La logique économique du laisser-faire semble être la seule à permettre le développement du transhumanisme en le soutenant économiquement. En effet, la technologie sur laquelle se fonde le projet de « l'homme augmenté » nécessite des fonds colossaux.

³³¹ Ce passage est tiré de la « version 3.0 » des Principes extropiens. L'auteur, Max More, a produit des versions successives au fil des années. La version la plus récente pouvait, au moment où cette traduction par les éditions Hache fut mise en ligne, être lue sur le site de l'*Extropy Institute*, même si cet institut a officiellement mis un terme à ses activités. Le présent extrait est consultable à l'adresse numérique suivante : <http://éditions-hache.com/essais/more/more1.html>

Ces fonds proviennent presque essentiellement d'entreprises privées telles que les GAFA qui pratiquent une innovation technologique pour laquelle l'État est un frein. Cette efficacité résulte de l'échange entre acteurs économiques sans contrainte étatique, permettant la réalisation des choix individuels, la sélection des plus innovants. Seule cette liberté d'échange entraîne la production d'une richesse bénéficiant à tous. Il s'agit ici d'une mise en pratique de la théorie de la « main invisible » d'Adam Smith selon laquelle l'action menée par chaque individu (compris comme un acteur économique) motivé par son propre intérêt conduira à la réalisation de l'intérêt de tous. Cette logique économique du laisser-faire reprend le constat du négociant français Vincent de Gournay : « Laissez faire les hommes, laissez-passer les marchandises ».

La logique du laisser-faire produit ainsi une richesse tant au niveau économique qu'au niveau de la liberté des individus qui peuvent agir librement pour l'amélioration de leur sort. Cette double réalisation se reflète ostensiblement à travers l'extropianisme. Elle favorise en effet la liberté à travers la recherche, l'expérimentation et l'innovation sans contrainte ou limites que l'État fixe aux entreprises publiques par exemple. Il s'agit donc de l'illustration du principe d'auto-orientation défendu par More :

« L'autonomie individuelle et la responsabilité vont de pair avec l'autoexpérimentation. Les extropiens assument leurs responsabilités face aux conséquences de leurs décisions libres. [...] L'expérimentation et l'autotransformation ne vont pas sans prendre des risques, mais nous souhaitons être libres d'évaluer nous-mêmes ces risques potentiels, de même que les avantages, d'émettre nos propres jugements et d'assumer la responsabilité de leurs conséquences. Nous nous élevons avec force contre toute coercition venant de ceux qui prétendraient imposer leurs options concernant la sécurité ou l'effectuation de l'autoexpérimentation ³³²».

C'est au nom de la réalisation du plus grand bonheur du plus grand nombre que le transhumanisme justifie son projet d'« homme augmenté » et l'utilisation du laisser-faire comme moyen de le réaliser. Nous retrouvons ici les traits de l'utilitarisme tel qu'il fut théorisé par Bentham et par la suite Stuart Mill notamment. Pour les utilitaristes, le bonheur est considéré comme un intérêt propre à chaque individu puisque tous cherchent à maximiser les plaisirs et à éviter la douleur. Dès lors, un acte sera juste s'il participe au bonheur du plus grand nombre d'individus.

³³² Extrait du manifeste de Max More, *The Extropian Principles Version 3.0 A transhumanist Declaration*, cité par Luc Ferry in *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Éditions Plon, Paris, 2016, p. 83.

Il s'agit d'un pur calcul pour maximiser les plaisirs en vue de l'intérêt de tous dans un but d'utilité (d'où la notion d'utilitarisme), celui de parvenir au plus grand bonheur du plus grand nombre.

Nous percevons alors les fondements utilitaristes du transhumanisme à partir desquels ce dernier va concevoir le bonheur comme l'absence de souffrance, de douleur et de mort et ériger cette vision du bonheur en principe d'utilité. Rechercher le plus grand bonheur du plus grand nombre passe nécessairement et légitimement par le transhumanisme qui permettra, à travers l'augmentation technologique, de maximiser les plaisirs et de parvenir à la conception du bonheur telle que la formulent les utilitaristes. Cette conception du bonheur et des moyens d'y parvenir est finalement conforme à la recherche du bonheur définie par la raison normative néolibérale.

La principale critique adressée aux utilitaristes, et qui n'est pas des moindres, consiste à dénoncer le côté sacrificiel de cette doctrine. En effet, l'utilitarisme conçoit le sacrifice d'une minorité au profit de la majorité si ce sacrifice permet de procurer le plus grand bonheur du plus grand nombre. Car il est évident que la définition d'un tel bonheur ne pourra englober et satisfaire l'ensemble des individus d'une part, et qu'elle pourrait très bien passer par la suppression de ceux désignés comme « nuisibles » au bonheur du plus grand nombre d'autre part. Ainsi, comme l'a fortement critiqué John Rawls dans son célèbre ouvrage *Théorie de la justice*³³³, la morale utilitariste conçoit le fait de sacrifier un individu si cela permet d'augmenter la satisfaction du plus grand nombre.

Suivant cette logique, ceux qui s'opposeraient au transhumanisme représenteraient une minorité qu'il ne faudrait au mieux pas écouter, au pire sacrifier pour que soit réalisé le bonheur du plus grand nombre. C'est ce qu'affirme ouvertement l'écrivain américain et pro-transhumaniste Bruce Benderson dans son entretien avec le philosophe français Christian Godin dans le cadre d'un article pour la revue *Cités* :

« Les gens avec l'éducation, l'intelligence et/ou les richesses pour augmenter leurs corps et leurs cerveaux deviendront une espèce qui aura des pouvoirs très supérieurs à ceux de l'espèce humaine [...]. Les gens qui, pour une raison ou une autre, n'évolueront pas dans le même sens, s'ils existent,

³³³ John Rawls, *A Theory of Justice*, Éditions HUP, Harvard, 1971.

deviendront l'espèce inférieure incapable de survivre ou ne pouvant survivre que pour servir d'esclaves ou de viande pour les autres (comme les vaches aujourd'hui)³³⁴ ».

Un tel sacrifice paraîtrait légitime au regard de la morale utilitariste qui sous-tend le transhumanisme. Il semblerait néanmoins incompatible avec la philosophie libertarienne qui repose précisément sur un principe de non-agression.

Cependant comme le précise Sébastien Caré, « si le libertarianisme n'apporte aucune justification théorique au mode de vie promu par le transhumanisme, il ne le proscriit pas, et sa concrétisation (qu'attesterait un retrait significatif de l'État) viendrait même l'encourager en instaurant une concurrence exacerbée et en créant ainsi faisant un besoin de performance que les technologies amélioratives voudraient pouvoir satisfaire ». Pour autant, « [...] la réalisation du transhumanisme, et l'avènement de l'homme augmenté, consacrerait l'obsolescence d'une théorie libertarienne originellement destinée à des êtres très imparfaits, et ouvrirait la possibilité de son contraire totalitaire ³³⁵ ».

Le transhumanisme n'est donc pas nécessairement lié au libertarianisme, tout comme ce dernier ne débouche pas systématiquement sur une valorisation de l'augmentation technologique de l'homme. Caré évoque à ce titre l'ambiguïté de ce lien parfois revendiqué par les transhumanistes, à travers notamment la possibilité d'un État qui serait favorable au projet de « l'homme augmenté » et qui mettrait tout en œuvre pour développer le marché de l'augmentation technologique en favorisant l'accès de celui-ci aux individus.

Dans ce postulat, la limitation de l'intervention étatique ne serait plus recherchée par le transhumanisme qui verrait en celui-ci un allié de taille.

Par ailleurs, certaines interprétations des auteurs libertariens par les transhumanistes s'avèrent erronées ou détournées afin de servir leur propre conception de « l'humain augmenté ». Comme le souligne Caré, de nombreuses références à Ayn Rand sont présentes dans les discours transhumanistes. La proximité entre l'auteure libertarienne et les défenseurs du transhumanisme réside dans une même « éthique maximaliste définissant les principes d'une morale individuelle encourageant l'égoïsme et vantant le recours à la technique ³³⁶ ».

³³⁴ Bruce Benderson, « Ce que pense un transhumaniste », *Cités*, 2013/3 (n° 55), p. 75. URL : <https://www.cairn.info/revue-cites-2013-3-page-73.htm>

³³⁵ Sébastien Caré, « La route (libertarienne) de la servitude (transhumaniste) », *Raisons politiques*, 2019/2 (N° 74), p. 15. URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2019-2-page-13.htm>

³³⁶ Ibidem, p. 18.

Cependant, l'appropriation des écrits randiens par les transhumanistes semble parfois souffrir d'une mésinterprétation. Ayn Rand fonde son postulat à partir d'une vision aristotélicienne de l'homme. Cela signifie qu'elle ancre ce dernier dans une nature qui définit une norme de vie qu'il ne faut pas chercher à dépasser mais à connaître afin d'agir conformément au devoir qu'implique la norme de la nature. Ce qui implique, pour Rand, un effort de l'homme sur lui-même afin de cultiver la connaissance de sa propre nature par laquelle il pourra devenir un véritable *self-made-man* et maîtriser son environnement, le façonnant de manière à ne plus en être dépendant et réduit à la simple survie. Cet effort passe par la réflexion et l'appétence pour un travail productif. A l'opposé de ce procédé, les transhumanistes pensent « l'homme augmenté » dans un effort purement technologique de dépassement de la nature humaine qui lui permettra de ne plus fournir aucun effort, qu'il s'agisse d'un effort physique ou même réflexif. Tous ses gestes, toutes ses pensées seront assistés technologiquement afin de « faciliter » sa vie toute entière et la rendre plus « forte ».

De manière explicite, Caré confirme cette opposition entre Rand et les promoteurs du posthumain en affirmant que « le plaidoyer randien en faveur du progrès technique ne saurait donc tromper : il vise moins au fond une adaptation de l'homme à son environnement qu'une adaptation de l'environnement à l'homme ³³⁷ ». Cette opposition frontale caractérise le projet transhumaniste et explique en grande partie le mépris du politique dans les utopies du posthumain. En effet, « l'homme augmenté » est promu dans un souci d'adaptation des individus à l'environnement de la société de marché.

En adaptant l'homme à son environnement, le transhumanisme renforce l'existence profondément dépolitisée qui naît de cet environnement. Caré évoque également une divergence entre la pensée de Hayek et celle des transhumanistes qui se revendiquent de lui.

De manière succincte, cette divergence concerne l'indétermination et la nature de l'ordre spontané propre aux théories hayekiennes. Celui-ci n'est pas voulu par les individus mais s'impose dans sa complexité qu'aucune institution ou gouvernement ne pourrait saisir dans sa totalité. Tout projet de société qui réduirait cet ordre spontané à un schéma constructiviste ou qui chercherait à le conformer à une logique rationnelle d'organisation sociale évincerait automatiquement l'autonomie des individus, l'indétermination de leurs libres choix et l'imprévisibilité de leurs actes. Vouloir imposer un idéal de société, c'est courir le risque d'imposer une fausse compréhension de la complexité du système social et de simplifier

³³⁷ Ibidem, p. 20.

l'ensemble de ses composantes afin de les faire converger vers cette forme idéale.

Soit le risque d'instaurer un système dictatorial ou totalitaire. Pour Hayek, « la plupart des règles de conduite qui gouvernent nos actions et la plupart des institutions qui se dégagent de cette régularité sont autant d'adaptations à l'impossibilité pour quiconque de prendre en compte tous les faits distincts qui composent l'ordre de la société³³⁸ ».

C'est bien un idéal que vise le transhumanisme à travers la valorisation de « l'homme augmenté » et l'avènement d'une société de posthumains. Cet idéal repose essentiellement sur un ordonnancement de l'homme et une réduction de sa complexité à la prévisibilité de la technoscience et du technoprophétisme. Ainsi, « on trouve bien chez certains transhumanistes une ambition prométhéenne de substituer à l'évolution naturelle une forme de « sélection délibérée », et d'ainsi faire des ordres spontanés que sont, chez Hayek, le marché, la société et même le cerveau humain, des ordres organisés dont l'origine deviendrait imputable à une intention, et le fonctionnement susceptible d'un contrôle ³³⁹ ». Tandis que les ordres spontanés incarnent l'imperfection de notre propre connaissance qui laisse finalement la possibilité aux imprévisibilités humaines et donc aux choix des êtres tels qu'ils sont dans leur pluralité, l'ordre transhumaniste qui comme nous le verrons s'apparente à un ordre moral, détermine l'ensemble des conditions de possibilité de sa société posthumaine. Comme le résume justement Sébastien Caré, « le libertarianisme s'intéresse davantage aux règles qu'aux comportements qu'elles régissent, davantage aux libertés qu'à ce qu'elles permettent d'accomplir, davantage à la justice des règles qu'à la moralité des conduites qu'elles n'interdisent pas ³⁴⁰ ». C'est l'inverse que propose le transhumanisme : en conditionnant les comportements humains à partir de l'idéal de « l'homme augmenté », en défendant les accomplissements de la liberté technoscientifique du posthumain et en définissant une conduite morale favorable à l'augmentation technologique, les transhumanistes planifient la société à partir de ce que doit être l'homme futur. Ils déterminent ainsi une morale purement individualiste qu'ils imposent de suivre aux individus afin d'accéder à la société posthumaine. En revanche, les règles qui régiront le vivre-ensemble de cette société ne sont pas pensées. Le seul objectif est de parvenir à une posthumanité et leur vision du futur est ainsi réduite à l'accomplissement de leur idéal. Quant à savoir comment s'organisera la cohabitation entre posthumains et humains ou entre les différents types de posthumains, cela reste un mystère sur lequel le transhumanisme n'apporte aucune piste de réflexion.

³³⁸ Friedrich A. Hayek, *Droit, législation et liberté* (Tome 1), Éditions PUF, Paris, 1980, p. 15.

³³⁹ Sébastien Caré, « La route (libertarienne) de la servitude (transhumaniste) », *Op.cit.*, p. 21.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 23.

Face à ce courant majeur du transhumanisme, un autre tout aussi important peut être mentionné : le Singularitarisme.

Celui-ci prévoit la venue d'une Singularité, c'est-à-dire la création d'une hyper-intelligence résultant d'une augmentation technologique des hommes et débouchant sur une évolution supérieure et inédite de l'espèce humaine. Le terme de « singularité » vient du vocabulaire de l'astrophysique et désigne la courbure de l'espace-temps à proximité de laquelle les forces gravitationnelles convergent jusqu'à créer une confusion entre l'espace et le temps. Au cœur de cette singularité se situe l'horizon des événements, point à partir duquel toute donnée quantique est infinie et mystérieuse. Autrement dit, nul ne sait ce qui se trouve à l'horizon des événements d'une singularité.

Dans le sillage des extropiens, les transhumanistes singularitariens prônent le développement technoscientifique sans limite et l'utilisation libre de ses résultats à des fins d'augmentation technologique de l'homme. La technologie est ici conçue comme un moyen au service d'une fin : l'avènement du posthumain comme réalisation de la singularité technologique :

« En dignes héritiers des extropiens, leurs recherches se concentrent sur les technologies transhumaines qui peuvent potentiellement conduire à l'augmentation de l'intelligence, à l'interface cerveau-ordinateur, et enfin à l'intelligence artificielle ³⁴¹ ».

L'un des principaux représentants du courant singularitarien est l'informaticien, ingénieur, chef d'entreprise professeur au M.I.T et prospecteur américain, Ray Kurzweil. Considéré comme un futurologue, il s'est particulièrement fait connaître ces dernières années grâce à la publication d'un certain nombre d'ouvrages relatifs à l'intelligence artificielle, au transhumanisme, à la « santé parfaite » et aux N.B.I.C. : *The Age of Intelligent Machines* (1990), *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (2005), *How to Create a Mind : The Secret of Human Thought Revealed* (2013). Directeur de l'ingénierie chez Google depuis 2012, il participe aux recherches sur l'intelligence artificielle et le transhumanisme, largement financées par le leader du marché de l'Internet et des services de technologies numériques.

Kurzweil est également le cofondateur, avec Peter Diamandis, de l'Université de la Singularité au cœur de la *Silicon Valley*. La « singularité technologique » que revendique l'Université est un concept qui fut inventé par le mathématicien et écrivain de science-fiction Vernor Vinge. Pour ce dernier, « la singularité désigne un saut technologique, un horizon au-

³⁴¹ Béatrice Jousset-Couturier, *Le transhumanisme*, Éditions Eyrolles, Paris, 2016, p. 37.

delà duquel le futur est inobservable du fait de l'accélération technologique et des progrès de l'intelligence ³⁴²». C'est cette idée de saut technologique que reprend à son compte l'Université de la Singularité, réunissant en son sein un grand nombre de scientifiques, d'ingénieurs et de moyens techniques permettant de donner corps aux projets des techno-prophètes et futurologues comme Ray Kurzweil. Les principaux axes de recherche qui y sont développés s'articulent autour de l'intelligence artificielle et la recherche d'un perfectionnement technologique du corps humain en vue d'une alliance toujours plus poussée avec les interfaces numériques et mécaniques telle qu'elle s'incarne à travers la figure du *cyborg*. Le terme « université » ne renvoie cependant pas à une académie d'enseignements et d'étude, mais signifie ici un lieu de convergence des principales recherches en matière de technologies de l'augmentation de l'homme.

C'est justement cette intrication des milieux scientifiques, universitaires, entrepreneuriaux et politiques à l'origine du transhumanisme qui peut paraître emblématique du problème que pose cette mouvance.

Comme le rappellent Monique Atlan et Roger-Pol Droit, « c'est aussi cela le transhumanisme : un curieux cocktail de recherches de pointe et d'opportunités commerciales, d'utopies millénaristes et de rêves spirituels transplantés dans les technologies actuelles et futures de la Silicon Valley californienne. De la prospective et du mythe, de la science et de la fiction, des scénarios possibles pour des résultats impossibles, des calculs vertigineux pour des résultats naïfs, des inventions réellement prometteuses et des fantasmes présentés comme réalisables sous peu ³⁴³».

Sous les différents fantasmes de certains techno-prophètes se trouvent en effet des projets soutenus non seulement par des scientifiques reconnus, mais également par des politiciens ou des chefs d'entreprises intéressés.

Ce conglomerat qui détient la possibilité financière de mettre en œuvre la vision transhumaniste doit être analysé de l'intérieur afin d'en comprendre les rouages, les mécanismes à partir desquels se profile le changement désiré dans l'humanité des hommes.

Plus qu'une simple communauté refermée sur elle-même, les acteurs du transhumanisme sont présents dans différentes branches de la société, notamment dans les plus hautes sphères du gouvernement américain.

³⁴² Franck Damour, *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 44.

³⁴³ Monique Atlan et Roger-Pol Droit, *Humain ; Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, Op.cit, p. 124.

Ainsi ce mouvement ne se cantonne-t-il pas aux bancs universitaires³⁴⁴, ni aux laboratoires high-tech et ultrasécurisés de la Silicon Valley³⁴⁵.

Bien au contraire, ces lieux où l'on essaye de transformer la fiction en réalité sont également les vitrines derrière lesquelles s'affichent les derniers progrès en matière de numérique, de robotique ou de biotechnologies, en vue d'attirer les investisseurs.

Pour reprendre l'exemple de l'Université de la Singularité, celle-ci « abrite des centres de recherche, mais sert surtout à promouvoir le transhumanisme auprès des financiers et technologues de la Silicon Valley ³⁴⁶ ».

Il est évident que les recherches en matière d'intelligence artificielle ou de biotechnologies sont coûteuses. C'est pourquoi la plupart des grandes entreprises présentes au sein de la Silicon Valley et qui se concentrent sur ce type de recherches sont des entreprises privées ou recevant des financements privés (de la part d'investisseurs, de parrains ou de mécènes) ou encore publics (notamment d'institutions politiques).

A ce titre, nous pouvons noter l'incroyable concurrence entre les géants du numérique que sont Google, Apple, Facebook ou Amazon (GAFA) dans le rachat de *startups* spécialisées dans la recherche sur l'intelligence artificielle ou le séquençage génétique. Dans cette course à la maîtrise des N.B.I.C., les GAFA arrivent à détenir un véritable monopole³⁴⁷ à même de

³⁴⁴ Nous pensons plus précisément ici à l'Université de la Singularité, édifée par Raymond Kurzweil et Peter Diamandis, au cœur de la Silicon Valley, en Californie. Le terme de « singularité » fut inventé par le mathématicien et écrivain de science-fiction Vernor Vinge. Pour ce dernier, « la singularité désigne un saut technologique, un horizon au-delà duquel le futur est inobservable du fait de l'accélération technologique et des progrès de l'intelligence » (Franck Damour, *La tentation transhumaniste*, Op. cit, p. 44). C'est cette idée de saut technologique que reprend à son compte l'Université de la Singularité, réunissant en son sein un grand nombre de scientifiques, d'ingénieurs et de moyens techniques permettant de donner corps aux projets parfois fantasques des techno-prophètes comme Raymond Kurzweil. Les principaux axes de recherche qui y sont développés, s'articulent autour de l'intelligence artificielle et la recherche d'un perfectionnement technologique du corps humain, en vue de ralentir le vieillissement, et à terme la mort.

³⁴⁵ La Silicon Valley est depuis toujours le lieu de référence en matière de nouvelles technologies. Dans cet emblématique espace californien se retrouvent les locaux de nombreuses firmes internationalement reconnues et œuvrant dans la technologie numérique ou robotique. Parmi elles nous pouvons notamment citer Google, Apple ou encore Facebook et Amazon, qui se partagent aujourd'hui le marché du numérique et sont entrées dans une course au progrès en matière d'intelligence artificielle.

³⁴⁶ Franck Damour, *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 46.

³⁴⁷ A titre d'exemple, Google détient désormais presque l'ensemble des entreprises de la Silicon Valley spécialisées dans les NBIC et les nouvelles technologies de communication. Nous pouvons citer, parmi le nombre impressionnant, le rachat de la société de robotique *Boston Dynamics* en 2013, ou bien encore la compagnie *Deepmind technologies*, spécialisée dans l'intelligence artificielle. Ce rachat, pour lequel Google était en concurrence avec Facebook, ne fait que s'inscrire dans le cortège impressionnant de *startup* dont le groupe a fait l'acquisition en l'espace de seulement un mois (durant l'année 2014) : après *Bitspin* (spécialisée en développement androïde), *Nest Labs* (fabriquant les thermostats intelligents), *Impermium* (société de logiciels de sécurité), *DNNreserach*, *Wavii* et *Boston Dynamics* (spécialisées dans l'intelligence artificielle et la robotique).

Ainsi, selon Franck Damour, « [...] Google est en passe de devenir le principal acteur de la convergence des NBIC ». Franck Damour, *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 51.

soutenir leurs prédictions transhumanistes. Comme le souligne Damour, ceci est « tout à fait emblématique de ce qu'est en train de devenir le transhumanisme, une utopie qui a pignon (doré) sur rue, bénéficiant de puissants appuis privés et publics³⁴⁸ ».

Il faut avant tout remarquer la présence d'un nombre conséquent d'acteurs du transhumanisme au sein même de ces grandes compagnies du numérique ; des acteurs qui peuvent orienter les diversifications nécessaires à la pérennité de ces firmes. Force est de constater, à la lumière de cette concurrence accrue et des nombreux rachats d'entreprises, que la diversification passe aujourd'hui par les N.B.I.C. et le financement de leur développement. Si ces firmes enchaînent les rachats et les investissements dans ces domaines, c'est bien parce qu'elles y perçoivent un intérêt stratégique et financier.

Dans le cas du rachat de *Deepmind* par Google, l'intérêt pour la firme du numérique est bien de perfectionner ce qu'on qualifie de *deep learning*, c'est-à-dire des algorithmes capables de mieux comprendre, analyser et donc anticiper le comportement des internautes. On peut alors se questionner sur l'intérêt premier de cette amélioration : s'agit-il de répondre au mieux aux désirs de l'internaute ou bien de créer les propres objets de son désir, notamment pour soutenir l'économie collaborative ?

A travers ces diversifications, l'objectif est la maîtrise des technologies qui édifieront le futur de l'humanité.

Maîtriser ces technologies reviendrait donc à maîtriser en quelque sorte le futur des individus. La reconfiguration de l'homme sur les bases d'une alliance avec la machine repose en effet sur les N.B.I.C. qui « résument les promesses qui convergeront, une fois réalisées, sur l'au-delà de l'humain : naissance calculée, souffrance conjurée, vieillissement neutralisé, mort involontaire écartée, dépollution de l'environnement assurée...³⁴⁹ ».

Autrement dit, l'objectif principal des GAFA est aujourd'hui le développement des N.B.I.C. à partir desquelles se dessinerait l'avenir posthumain de l'humanité. Ces GAFA ont été les pionniers de la révolution numérique qui a profondément bouleversé la société des hommes il y a une trentaine d'années environ. Cette première révolution dans la représentation du monde et des hommes n'était que les prémices d'une révolution d'ensemble beaucoup plus profonde et inédite : celle de l'ouverture de l'avenir à une étape supérieure de l'évolution humaine que

³⁴⁸ Ibidem, p. 47.

³⁴⁹ Jean-Michel Besnier, « Posthumain » in G. Hottois, J-N. Missa et L. Perbal (dir.), *Encyclopédie du trans/posthumanisme*, Op.cit, p. 107.

semble incarner le posthumanisme. Si le développement des N.B.I.C. doit permettre de fournir les technologies³⁵⁰ nécessaires à la réalisation de cet avenir posthumain, il faut bien voir que ce développement s'inscrit au sein d'un lieu emblématique incarné par la Silicon Valley ; un lieu où se mélangent les intérêts économiques, politiques, scientifiques et militaires regroupés autour de la convergence des technologies.

Si c'est aujourd'hui « une volonté politique qui lie le développement des nanotechnologies à l'amélioration des capacités humaines, dans une perspective transhumaniste ³⁵¹ », l'origine d'un tel développement était avant tout militaire.

Sans retracer l'historique de l'essor des N.B.I.C., notons que c'est à partir des années 2000 que sera initié un véritable programme de recherche et de développement en matière de nanotechnologies et qui donnera naissance à la *National Nanotechnology Initiative (NNI)*.

Ce programme sera établi à la demande du président Clinton, largement influencé par Mihail Roco alors créateur et président du sous-comité *Nanoscale Science, Engineering and Technology* (NSET) au sein du conseil national américain de la science et de la technologie.

En tant que coordonnateur de la NNI, Roco a clairement affirmé l'objectif du programme américain en matière de nanotechnologies lors du premier *EuroNanoForum* organisé par la communauté européenne en décembre 2003, à Trieste en Italie :

« Le programme américain qui associe les nano-bio-info-cognitio-socio-technologies vise à améliorer les performances humaines, ses capacités d'apprentissage comme de défense ».

Cette affirmation corrobore l'un des objectifs majeurs du transhumanisme et la convergence des technologies commence à devenir l'une des possibilités de réalisation du posthumain.

C'est au cours de l'année 2003 que sera rédigé le rapport *Converging Technologies for Improving Human Performance*, toujours sous la direction de Mihail Roco, aidé cette fois du

³⁵⁰ Parmi ces technologies résultant de la convergence des NBIC et participant à la fabrication du posthumain, nous pouvons évoquer les implants neuro-électroniques capables de contrôler l'appétit, le comportement, toutes formes d'addiction ou encore d'augmenter l'attention et les capacités cérébrales. L'optogénétique, quant à elle, vise l'amélioration de la mémoire ou la modification des souvenirs, tandis que les puces RFID sous-cutanées permettent de mémoriser et récupérer des données. Les prothèses de membres directement articulées depuis le cerveau ou bien les rétines artificielles en passant par les implants cochléaires, doivent permettre, dans un premier temps, de « réparer » certaines déficiences ou handicaps, puis dans un deuxième temps, viser l'augmentation technologique des compétences physiques de l'ensemble des hommes. Enfin, la liste n'est pas exhaustive, nous pouvons évoquer les manipulations issues du séquençage ADN (*Crispr Cas9*), des interfaces neuronales et de la sélection génétique des embryons, autant de pouvoirs sur le génome humain qui ne vont pas sans poser un certain nombre de questions et problèmes éthiques.

³⁵¹ Céline Kermisch, « NBIC et nanotechnologies » in G. Hottois, J-N. Missa et L. Perbal (dir.), *Encyclopédie du trans/posthumanisme*, Op.cit, p. 337.

sociologue William Sims Bainbrige, expert des idéologies et codirecteur d'anthropologie numérique à la *National Science Foundation*.

Ce rapport situe pour la première fois « le développement des nanotechnologies dans le cadre de la convergence NBIC, avec le but clairement avoué d'améliorer les performances humaines par l'intégration de technologies³⁵² ». Si bien que malgré les nombreuses applications dans des domaines variés de la société ou de l'entreprise, « il apparaît néanmoins qu'aux États-Unis, la recherche dans ce secteur n'est pas dissociable des ambitions transhumanistes ³⁵³».

Ce rapport de 2003 a largement influencé les orientations politiques et les financements vers la recherche en matière de nanotechnologies aux États-Unis, traduisant l'imbrication entre intérêts politiques, économiques et scientifiques au cœur de la convergence technologique.

Bien que Roco ne soit pas un transhumaniste avéré, il n'en demeure pas moins que sa vision du développement nanotechnologique sert les intérêts transhumanistes tout en influençant les décideurs politiques. Si bien que la convergence technologique semble conduire à une convergence des intérêts : les décideurs politiques soutiennent l'initiative en matière de N.B.I.C. à des fins militaires, sociales, et surtout économiques tandis que cette convergence technologique croissante permet aux transhumanistes d'asseoir leurs discours d'augmentation de l'homme sur une efficience des progrès technologiques, accentuant la fiction instituant du posthumain. Quel que soit l'intérêt en jeu, la convergence des technologies « repose sur l'idée que la maîtrise de la matière à l'échelle nanométrique permettra d'unifier les disciplines en jeu et de réaliser une « unité matérielle », de sorte qu'à cette échelle le vivant et le non-vivant ne seraient plus distincts et pourraient être intégrés ³⁵⁴».

Les décideurs politiques semblent percevoir avant tout les intérêts économiques en matière de développement des N.B.I.C., et non pas nécessairement le véritable enjeu qu'ouvre le soutien financier à ce développement par lequel leur pouvoir sera diminué au sein de l'État technicien qu'ils participent à mettre en place.

C'est à partir de ces convergences d'intérêts que les défenseurs du transhumanisme gravitent désormais dans les sphères du pouvoir politique et du gouvernement, parvenant à influencer les décisions politiques à l'instar de Ray Kurzweil, consultant auprès de l'armée sur les

³⁵² Ibidem, p. 338.

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴ Ibidem, p. 338-339.

initiatives technologiques ou encore William Sims Bainbridge, coauteur du rapport officiel sur les N.B.I.C. comme nous l'avons indiqué, un rapport directement demandé par l'État et à partir duquel s'immisce dans l'imaginaire politique les visions de l'augmentation des capacités humaines par la technologie.

Le travail de ces personnalités influentes (dont le nombre ne s'arrête bien entendu pas à ces deux exemples) qui cherchent à transformer la représentation de l'humain, est d'autant plus sérieux et efficace qu'il est désormais soutenu et accrédité politiquement. Cela signifie que cette volonté de transformation de l'humain peut aujourd'hui trouver une application politique et donc une force de persuasion et d'application législative et normative sur les individus. La création d'un parti transhumaniste aux États-Unis en 2014 dirigé par le transhumaniste Zoltan Istvan qui candidata à la présidence en 2016 en est une illustration. L'objectif d'une telle candidature était, pour Istvan, de parvenir à rallier sous une seule et même bannière l'ensemble des courants transhumanistes dont la pluralité devait trouver en politique une unité capable de concrétiser la finalité commune d'une civilisation posthumaine.

Entre autres exemples de cette alliance entre promoteurs du transhumanisme et institutions publiques, nous pouvons citer la *National Science Foundation*. Cette institution créée en 1950 en pleine culture cyberpunk a pour objectif la promotion des progrès scientifiques et des avancées technologiques à travers l'idée même d'une augmentation de l'homme. Institut public, la *Nation Science Foundation* reçoit d'importants financements publics afin de soutenir les innovations en matière de N.B.I.C., notamment « à travers le *Human-Centered Computing*, pôle chargé d'étudier et d'améliorer les interfaces intelligentes, les interactions humaines et l'impact des nouvelles technologies ³⁵⁵ ». Et Damour de préciser que « la National Science Foundation est devenue un relai important des thèses transhumanistes ³⁵⁶ ». Pareille institution n'est pas la seule à recevoir des financements publics, traduisant l'intérêt de l'État pour le développement et l'innovation des N.B.I.C. Une myriade d'autres associations ou fondations ³⁵⁷ œuvrent aujourd'hui à la convergence de ces technologies.

³⁵⁵ Franck Damour, *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 52.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ Voici une liste non exhaustive de ces associations et fondations relatives à la convergence des technologies : pour les institutions nous pouvons citer l'*Institute for Ethics and emerging technologies* (IET), *Immortality Institute* ou *Longevity*, *Foresight Institute*. Pour les fondations, *Methuselah Foundation*, *Life Extension Foundation* (LEF), *SENS Research Foundation*, *Alcor Life Extension Foundation* ou encore *Maximum Life Foundation*...

Un certain nombre d'entre elles se déploient directement au sein des corpus universitaires³⁵⁸, disposant ainsi d'un vivier intellectuel et d'outils technologiques ultra-perfectionnés financés par l'État, offrant les conditions optimales pour les recherches sur la convergence des technologies à partir desquelles se développe et se consolide la fiction instituant le transhumanisme. A tel point que la recherche en matière de N.B.I.C. débouche presque automatiquement sur les thèses transhumanistes ou conduit ceux qui les initient à soutenir ces thèses, s'ils n'en étaient pas préalablement les défenseurs.

I.2.3 Les courants mineurs du transhumanisme : le paradoxe d'un technoprogressisme démocratique sans citoyen politique

« [...] les transhumanistes invitent à miser sur notre intelligence collective et à tout faire pour que l'évolution en cours soit avant tout synonyme d'une plus grande liberté de chacun dans la recherche du bonheur individuel ».

Marc Roux, *L'humanité n'est plus ce qu'elle était*

En marge des deux principaux mouvements transhumanistes gravitent d'autres courants favorables à l'amélioration technologique des hommes et à une forme d'évolution technoscientifique des sociétés qui ne revendiquent cependant pas la même conception de l'humain et de la société. Ces mouvements se développent principalement en dehors des États-Unis et semblent s'opposer au transhumanisme dominant de la Silicon Valley en ce qu'ils ancrent l'évolution technologique de l'humain dans une orientation propre à une gauche progressiste, contrairement au courant de la droite libertarienne qui caractérise davantage les mouvements extropien et singularitarien. Malgré les clivages d'ordre politique, il semblerait que les théories transhumanistes dites « démocratiques » partagent avec leurs homologues américains la même faiblesse dans leurs intentions de penser la condition politique du posthumain. De sorte que, même si certains auteurs essaient de rattacher la thématique de l'augmentation technologique aux enjeux socio-politiques du vivre-ensemble, « on peut dire

³⁵⁸ Beaucoup de ces associations ou fondations sont implantées au cœur du MIT, à l'instar de l'*Institute for Soldier Nanotechnologies* qui cherche à créer l'équipement d'un soldat entièrement à partir de nanotechnologies. Le *Future of Humanity Institute* se trouve présent quant à lui au sein de la Faculté de philosophie de l'Université d'Oxford en Angleterre.

qu'il n'existe pas de pensée transhumaniste du politique proprement dit ³⁵⁹». Néanmoins, certains auteurs du courant techno-progressiste sont devenus des références pour les transhumanistes qui veulent penser une éventuelle politique transhumaniste, conciliant les impératifs de l'évolution technologique et ceux de l'organisation démocratique de la société. Le « transhumanisme démocratique » est notamment représenté par le sociologue et bioéthicien américain James Hughes, par le philosophe suédois Nick Boström, mais également par l'association française du transhumanisme, *Technoprog*.

James Hughes est le cofondateur avec Nick Boström, de l'*Institute for Ethics and emerging technologies (IIEET)*. Hughes est également le directeur exécutif de la *World Transhumanism Association*, désormais *Humanity +* fondée par Nick Boström et le philosophe utilitariste britannique David Pearce.

Ces différentes associations s'organisent autour de la promotion d'un transhumanisme démocratique, empreint des valeurs d'une gauche progressiste. L'enjeu est de penser un futur capable d'allier les principes démocratiques et le développement des technosciences. Selon les différents auteurs, il est nécessaire d'encadrer les recherches et innovations technologiques afin de prévenir celles qui présenteraient un éventuel danger pour une organisation démocratique de la société, sans pour autant tomber dans une forme de technophobie. Aussi est-il souhaitable d'accueillir les évolutions technoscientifiques et de débattre de leurs conséquences.

Il y a dans le transhumanisme démocratique une pensée à plus long terme des impacts de l'augmentation technologique des hommes. Pensée quasiment inexistante chez les transhumanistes américains issus de la mouvance d'une droite libertarienne qui focalisent leurs discours sur les prédictions des évolutions technoscientifiques à venir, préférant généralement dresser le tableau du futur posthumain des hommes sans tenir compte des enjeux actuels, politiques, écologiques et géopolitiques qui pourraient empêcher la réalisation de ce futur par disparition pure et simple des hommes et de leur environnement. Pour ces derniers, la prospective s'arrête à l'amélioration des technologies capables de transformer l'humain et la planète. Peu d'entre eux s'essayent à penser les bouleversements sociaux qu'entraînerait l'avènement du posthumain, ni même à imaginer une autre orientation idéologique possible de la technique.

³⁵⁹ Stanislas Deprez, « Le transhumanisme peut-il échapper au libertarianisme ? Le cas de James Hughes », Op.cit, p. 30.

Technoprog, l'association française du transhumanisme présidée par le chercheur Marc Roux, affilié à l'IEET, s'inscrit dans cette mouvance démocratique et progressiste. A l'instar des précédentes associations, elle fonde une partie de ses objectifs sur l'analyse des conséquences socio-politiques des mutations technoscientifiques de la société et des hommes.

Le site internet de *Technoprog* met en avant les valeurs démocratiques et progressistes qu'elle entend associer à sa vision du transhumanisme.

Le caractère démocratique s'observe à travers une volonté d'ouverture des questions transhumanistes au public. A l'inverse des mouvances extropienne et singularitarienne qui ont tendance à fonctionner en vase clos à l'intérieur d'une Silicon Valley où l'accès est contrôlé et limité aux seuls employés des GAFA.

Ainsi *Technoprog* souligne-t-elle que « l'accès aux connaissances et l'usage des outils de communication appropriés doivent permettre des débats démocratiques et l'implication de la société civile dans les décisions qui sont prises en termes d'augmentation/amélioration humaine ³⁶⁰ ». C'est ce que Marc Roux et Didier Coeurnelle tentent de faire, notamment à travers la publication de leur ouvrage *Technoprog. Le transhumanisme au service du progrès social*.

Pareille volonté de démocratiser les enjeux transhumanistes apparaît également dans la *Déclaration Transhumaniste* rédigée par *Humanity +*, à l'article 4 de cette dernière :

« Research effort needs to be invested into understanding these prospects. We need to carefully deliberate how best to reduce risks and expedite beneficial applications. We also need forums where people can constructively discuss what should be done, and a social order where responsible decisions can be implemented ³⁶¹ ».

De par cette volonté démocratique et progressiste, ces courants transhumanistes s'éloignent de leurs rivaux américains.

S'ils partagent toujours avec le libertarianisme une certaine vision du corps comme propriété individuelle, ce versant du transhumanisme s'en distingue à travers la tentative d'une analyse des enjeux socio-politiques de l'augmentation technologique.

³⁶⁰ Aspect développé sur le site internet de *Technoprog*, dans la section « Présentation de l'Association Française Transhumaniste » et consultable à l'adresse suivante : <https://transhumanistes.com/presentation/>

³⁶¹ *Transhumanist Declaration*, consultable à l'adresse suivante : <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>

Analyse qui fait apparaître l'État et les citoyens comme les garants d'une discussion éthique et morale, avec ce devoir d'assurer une certaine justice sociale permettant l'accès égalitaire des hommes aux outils nécessaires à leur amélioration technologique.

Évoquons également le mouvement techno-gaïaniste qui correspond à la branche que nous pouvons qualifier d'« écologique » du transhumanisme. Celui-ci voit dans les possibilités inédites offertes par l'essor technoscientifique la possibilité de lutter contre les catastrophes écologiques engendrées par ce même essor.

Le techno-gaïanisme, en référence à la déesse primordiale de la mythologie grecque, déesse mère de la Terre, considère la technologie comme un *pharmakon* c'est-à-dire ce qui produit à la fois le poison mais aussi le remède. Dès lors, face aux enjeux écologiques, ce mouvement préconise le développement et l'utilisation de technologies alternatives, propres et non-polluantes, capables d'augmenter peut-être moins l'humain que son environnement en le restaurant. Ce qui reviendrait, par déduction, à une amélioration de l'homme dans un souci d'adaptation à son nouvel environnement sauvé par une reconfiguration technologique. Plutôt que de penser l'action de l'homme sur un environnement qu'il constitue et qui le constitue, les techno-gaïanistes envisagent une solution technologique aux problèmes socio-politiques, éludant la possibilité d'une perfectibilité morale des êtres et la prise de conscience qui accompagnerait une action politique de changement de paradigme. Cette position est significative de l'exclusion du politique dans les théories de « l'homme augmenté ».

Qu'il s'agisse d'un transhumanisme américain d'orientation libertarienne ou d'un « transhumanisme social » démocratique, le principe de base est le même : l'homme est réduit à sa nature biologique douée d'une malléabilité et d'une plasticité qui lui permet d'évoluer vers une forme supérieure d'humanité, une posthumanité. L'humanité en l'homme est moins une Idée qu'un concept qui peut être scientifiquement déterminé et dont la vérité révélée permet l'ouverture à une évolution inédite qui radicalisera la mécanisation de l'humain sur la clôture du sens purement économique de son humanité modélisable.

Dès lors le projet transhumaniste de « l'homme augmenté » serait marqué par une volonté de dépolitisation des hommes, seule condition par laquelle ces derniers peuvent éventuellement refuser et s'opposer à leur réduction mécanique. Il faut cependant bien percevoir que ce projet de dépolitisation est fondamentalement politique. Le projet politique de « l'homme augmenté » vise précisément l'adaptation des hommes au futur des sociétés du capitalisme cognitif par dénigrement de la condition politique qui permettait aux individus de défendre

toute autre conception du futur et de refuser toute forme de conditionnement présente ou à venir.

Cette « grande adaptation » comme la qualifie Nicolas Le Dévédec est d'ordre technologique et ne peut être opérante qu'à la condition de faire dominer une conception purement objective et biologique de l'humanité des hommes. Ce n'est désormais plus par la terreur que l'idéologie parvient à conditionner les individus aux normes de la société qu'elle entend édifier mais à partir de l'adaptation technologique des êtres si l'on se réfère aux travaux de Le Dévédec et plus encore à ceux ici renouvelés d'Herbert Marcuse.

Ainsi, comme le souligne Gilles Labelle, à l'opposé des théories constitutives d'une certaine *doxa*, le totalitarisme ne viendrait pas d'une surpolitisation de l'ensemble des domaines de l'existence, d'un surcroît de politique, mais au contraire, de sa suppression la plus totale :

« [...] à ce point, suivant M. Abensour, que la « véritable alternative » devrait désormais s'énoncer ainsi : « politique ou totalitarisme »³⁶² ».

Les transhumanistes extropiens et singularitariens s'arrêtent à une conception de *la* politique sans distinguer *le* politique. La politique s'incarne dans la structure étatique et la gestion des conflits comme le laisse entendre Kurzweil qui considère que la politique est au cœur du débat transhumaniste en ce que les avancées technologiques devront permettre aux États d'améliorer la sécurité tant intérieure qu'extérieure dans un souci de maintien des valeurs d'une démocratie capitaliste, mais également afin de limiter efficacement l'infrastructure étatique aux seules fonctions régaliennes : « [...] nous aurons aussi besoin d'innovations politiques pour surveiller de façon effective les branches judiciaires et législatives, pour éviter les abus de pouvoir. La nature secrète de nos opposants et leur manque de respect pour la vie humaine, incluant la leur, testera de façon critique les fondations de nos traditions démocratiques³⁶³ ».

Mais cette réduction de la compréhension politique des hommes, c'est-à-dire la conception politique du social tout comme la conception sociale du politique par lesquelles peut se manifester la condition politique des hommes, cette compréhension transhumaniste donc soutient la foi en la seule capacité technologique d'amélioration du monde.

³⁶² Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Op.cit, p. 288. Les passages entre guillemets sont des références de l'auteur à Miguel Abensour, « Hannah Arendt contre la philosophie politique ? », dans *Pour une philosophie politique critique*, Éditions Sens&Tonka, Paris, 2006, p. 233.

³⁶³ Raymond Kurzweil, *Humanité 2.0 : La bible du changement*, Op.cit, p. 450.

Comme l'indique Le Dévédec, « loin de nourrir un rapport autonome et réflexif au monde, l'idéologie transhumaniste encourage précisément [...] un rapport adaptatif et hétéronome au monde social, centré sur la transformation de l'être humain appréhendé comme un être inadapté plutôt que sur le questionnement de l'organisation sociale, économique et politique de nos sociétés³⁶⁴ ».

C'est pourtant ce questionnement que l'on pourrait attendre de la part de l'autre branche « sociale et démocratique » du transhumanisme.

James Hughes notamment, tente de proposer une troisième voie entre le transhumanisme libertarien d'un côté, qu'il qualifie « d'extrémité progressiste du nouveau continuum biopolitique » et le bioconservatisme assimilé à « l'extrémité conservatrice de la nouvelle biopolitique ». Le terme de « biopolitique » ne renvoie pas ici à la notion foucaldienne mais est compris par Hughes comme « un axe émergent de la politique moderne au côté de la politique économique et culturelle³⁶⁵ ». Cette troisième voie, il la nomme « transhumanisme démocratique » ou « technoprogressisme ». Hughes critique ainsi certains arguments du transhumanisme libertarien et du bioconservatisme, tout en essayant de valoriser les points positifs présents dans ces deux tendances afin d'édifier son transhumanisme démocratique :

« Le transhumanisme démocratique provient de l'affirmation que les êtres humains seront généralement plus heureux quand ils prendront le contrôle rationnel des forces naturelles et sociales qui contrôlent leur vie³⁶⁶ ».

Cette affirmation pourrait laisser penser que cette prise de contrôle rationnel des individus s'apparente à la manifestation de leur condition politique par laquelle ils revendiquent leur autonomie et leur liberté dans la recherche d'une existence meilleure. Ce n'est cependant pas dans cette manifestation du politique que Hughes ancre la capacité de contrôle rationnel des individus mais bien dans un recours à la puissance technoscientifique, seule à même de fournir aux êtres les moyens de maîtriser des forces qui les vouent à une vie insuffisante et aliénée. Autrement dit, les forces de la nature qui condamnent l'homme à la mort et les forces sociales qui le maintiennent dans les inégalités diverses où sous le joug d'un pouvoir dominant.

³⁶⁴ Nicolas Le Dévédec, « La grande adaptation. Le transhumanisme ou l'élusion du politique », Op.cit, p. 84.

³⁶⁵ James Hughes, *Le transhumanisme démocratique 2.0*, essai mis en ligne et consulté à l'adresse suivante : <http://www.changesurfer.com/Acad/TranshumanismeDemocratique.htm>.

³⁶⁶ Ibidem.

Dans son ouvrage *Citizen cyborg* explicitement sous-titré « Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future », Hughes propose « une réflexion sur la nécessité, pour les démocraties, de prendre en compte les avancées de l'informatique et de la génétique³⁶⁷ ». Cette association fortement défendue par Hughes entre les évolutions technologiques et la démocratie doit se comprendre comme une imposition faite à la promesse démocratique de suivre les progrès technologiques afin de perdurer. Hughes considère en effet la démocratie comme le régime politique permettant aux individus de vivre le mieux possible ensemble.

Les technologies sont pour lui le moyen de perfectionner ce régime politique en offrant la possibilité d'une « interprétation la plus radicale de la démocratie », c'est-à-dire une démocratie héritée des valeurs humanistes des Lumières que sont « la liberté, l'égalité, la solidarité et l'auto-détermination collective ainsi que la confiance dans la raison et le progrès scientifique³⁶⁸ ».

« L'auto-détermination collective » évoquée par Hughes et par laquelle les individus œuvrent en démocratie pour la liberté, l'égalité, la solidarité peut sans doute être perfectionnée par certaines avancées technologiques lorsque celles-ci servent l'éducation des citoyens, le développement de leur esprit critique, l'amélioration des prises de décisions collectives, des échanges et des confrontations d'idées, de la conscience d'autrui, etc. Autrement dit, les évolutions technologiques peuvent renforcer le fonctionnement démocratique des sociétés à condition d'être comprises comme des outils au service de l'éducation de la condition politique des hommes. Or il semblerait que la conception de Hughes n'aille pas dans ce sens.

En tant que défenseur du transhumanisme, Hughes est un fervent technophile. Sa croyance en la toute-puissance de la technoscience ne peut entraîner, quel que soit le niveau « démocratique » de cette croyance, qu'une disparition de la référence au politique comme forme d'action sur le monde.

Si cette disparition est compréhensible pour le pan libertarien du transhumanisme américain qui conçoit la liberté individuelle comme absolue et donc supérieure à toute forme d'action collective qu'illustre notamment l'agir politique propre au vivre-ensemble, elle est cependant plus opaque dans la mouvance dite « démocratique » du transhumanisme. En effet pour Hughes (et c'est d'ailleurs la seule illustration de sa pensée « politique » du transhumanisme), les évolutions qu'occasionnent et que produiront les technosciences doivent faire l'objet d'un

³⁶⁷ Stanislas Deprez, « Le transhumanisme peut-il échapper au libertarianisme ? Le cas de James Hughes », Op.cit, p. 32.

³⁶⁸ James Hughes, *Le transhumanisme démocratique 2.0*.

débat citoyen permanent. La démocratie et la politique sont ici pensées comme les moyens d'assurer une égalité d'accès des individus aux technologies de l'augmentation qui permettront de définir un « citoyen actif », c'est-à-dire un citoyen qui pourra véritablement prendre part aux décisions politiques. L'accès au politique dépendrait donc de l'accès aux technologies augmentatives. Outre l'ambiguïté de ce lien rapide et faible dans l'argumentation, il révèle la compréhension transhumaniste du domaine politique : celui-ci n'est qu'un outil au service de l'acceptation et de l'amélioration d'une société dirigée par la technoscience. Comme l'observe Stanislas Deprez, Hughes « conclut que les démocraties ont intérêt à investir dans tous les moyens d'augmenter l'intelligence, d'autant que cela les renforcera, au motif que des citoyens plus intelligents sont moins enclins à accepter un régime autoritaire. Bref, selon lui, la démocratie et la technique améliorent l'intelligence humaine, et une intelligence humaine augmentée encourage la liberté, la démocratie et l'innovation technologique. Donc, un cercle vertueux³⁶⁹ ».

Le « citoyen actif » dont parle Hughes n'est pas celui qui s'engage avec les autres sur l'espace public pour revendiquer une amélioration collective des conditions d'existence tout en se singularisant. Au contraire, l'individu ne peut atteindre le statut de « citoyen actif » qu'après avoir augmenté technologiquement sa capacité intellectuelle. Cette conception est significative de la conception transhumaniste de la démocratie : pour être un bon régime, la démocratie doit être composée d'individus dociles et pacifiés dont les revendications ne feront pas l'objet d'un conflit politique mais serviront un mouvement unique d'amélioration du bien-être par l'augmentation technologique.

Pour Hughes la démocratie doit réussir à biologiser les problèmes sociaux afin d'évacuer un usage pernicieux, conflictuel et possiblement violent du politique. Cette biologisation dépend de la capacité démocratique à offrir un égal accès à tous aux technologies de l'augmentation qui permettront une amélioration de la morale (*moral enhancement*) qui standardisera tous les comportements en les orientant sur la recherche pacifique d'une société meilleure par les seules capacités technoscientifiques.

Dans la conception transhumaniste de la démocratie, il ne s'agit pas de concevoir l'intelligence des individus dans un rapport d'interdépendance avec leur milieu social, culturel et politique, ni de comprendre son amélioration par des actions humaines d'éducation, de confrontations aux autres, de singularisation et d'autonomisation.

³⁶⁹ Stanislas Deprez, « Le transhumanisme peut-il échapper au libertarianisme ? Le cas de James Hughes », Op.cit, p. 35-36.

L'intelligence humaine ainsi réduite à une donnée biologique permet d'éluder le contexte socio-politique afin de justifier le lien que défend Hughes entre amélioration technologique de l'intelligence et renforcement des principes démocratiques : « Même si on ne pourra jamais éliminer les inégalités d'intelligence et de connaissance, le jour n'est pas si loin où à chaque humain peut être garanti l'intelligence suffisante pour fonctionner comme un citoyen actif ». Ainsi poursuit Hughes, pour devenir un « citoyen actif », c'est-à-dire doué d'une intelligence technologiquement augmentée, « une des demandes progressistes les plus importantes sera de garantir l'accès universel aux technologies de choix génétique permettant aux parents de s'assurer que leurs enfants aient des capacités biologiques égales à celles des autres ³⁷⁰ ».

Aux problèmes politiques et sociaux, Hughes préconise un remède technoscientifique, posture caractéristique de l'ensemble des théories transhumanistes. Il imagine que le remède parviendra à guérir en agissant sur les effets et non sur les causes profondes.

Face à des obstacles sociaux et culturels à l'origine d'un maintien de conditions d'inégalité, par exemple dans les droits entre les hommes et les femmes, plutôt que de favoriser le débat politique qui conduirait chacun à s'investir dans une confrontation d'idées afin de défendre une évolution possible de ces conditions, Hughes préconise un dépassement de ces conditions par l'emploi de certaines technologies. Cet emploi ne vise cependant pas à débattre des causes de ces conditions d'inégalité afin d'en modifier les origines. Il ne fait que les esquiver ou pire, il en légitimise la perpétuation dans l'adaptation qu'elles nécessitent.

Dans le cadre des inégalités de salaires ou de chance à l'embauche entre les hommes et les femmes, par exemple, Deprez indique que selon Hughes cette domination patriarcale « tiendrait en premier lieu à ce que seules les femmes enfantent ³⁷¹ ». Dès lors, l'utérus artificiel est la solution qui permettra de mettre un terme à cette domination. Cette solution mettra-t-elle fin cependant à la persistance des mentalités patriarcales notamment confortées par les pratiques capitalistes ? La technologie pourra-t-elle venir à bout de l'ensemble des inégalités de classe, de sexe, de genre ou bien sera-t-elle employée dans un souci de conformité à une forme de liberté qui dissimulerait en fait le maintien d'une situation originelle essentiellement politique à laquelle ne s'intéresse pas le transhumanisme ?

³⁷⁰ James Hughes, *Le transhumanisme démocratique 2.0*.

³⁷¹ Stanislas Deprez, « Le transhumanisme peut-il échapper au libertarianisme ? Le cas de James Hugues », *Op.cit*, p. 45.

Ainsi, « la manière de voir de Hughes amène à lire les conflits sociaux [...] comme une opposition entre progressistes technophiles et réactionnaires technophobes³⁷² ».

Hughes fait notamment référence à Donna Haraway qui, indique-t-il, « a argumenté que c'est précisément dans la frontière érodée entre les humains et les machines, dans l'intégration des femmes et des machines en particulier, que nous pouvons trouver la libération des anciens dualismes patriarcaux. Haraway conclut, "Je préférerais être une cyborg plutôt qu'une déesse", et suggère que le cyborg est la métaphore libératoire pour les femmes³⁷³ ». N'y-a-t-il pas ici, dans le choix d'une transformation en cyborg telle que la comprend Hughes, l'acceptation même de la domination patriarcale contre laquelle s'opposait Haraway ? Ce choix n'est-il pas finalement une position-refuge plus qu'une véritable émancipation ? Précisément, ne devient-elle pas une position-refuge du fait que cet enjeu politique et social n'est pas pensé en termes politiques mais en s'en remettant à la puissance technoscientifique ?

Dans ce postulat, la femme est amenée à accepter que sa condition biologique soit la source des inégalités qui l'affectent plutôt que les idées intériorisées et partagées issues de la longue domination patriarcale, elle-même fondée sur les origines judéo-chrétiennes de la culture occidentale. Hughes, comme de nombreux transhumanistes, confond ici la différence biologique avec l'inégalité des droits. En effet, le postulat transhumaniste promet notamment la libération des femmes en privilégiant leur conformité à la biologie masculine (qui ne souffrirait pas de la possibilité d'enfanter dans l'exemple évoqué), comprise dans nos sociétés comme source de puissance et de liberté. Dans cette condition, les inégalités issues de la domination patriarcale ne disparaissent cependant pas. Au contraire sont-elles plus fortes encore puisqu'acceptées par les femmes qui rejettent leur biologie féminine au profit des attraits de la biologie masculine. Par ailleurs, même si Hughes prend le problème par un autre bout en préconisant qu'avec la technoscience les hommes pourront décider de se transformer biologiquement afin de pouvoir enfanter également, cela ne signifie pas une résorption des inégalités sociales de sexe puisqu'il est entendu qu'il sera toujours possible de maintenir une discrimination entre ceux qui ont décidé de se transformer en vue d'enfanter et ceux qui le refusent (ces derniers seront privilégiés par rapport aux autres à l'embauche par exemple).

³⁷² Ibidem.

³⁷³ James Hughes, *Le transhumanisme démocratique 2.0*. Hughes fait ici référence au *Manifeste Cyborg* de Donna Haraway, pionnière dans le cyberféminisme.

Ainsi, en biologisant des problèmes socio-politiques, les transhumanistes écartent les réponses politiques et participent au maintien des inégalités de manière insidieuse puisque leur ressenti sera camouflé par la « nouvelle liberté » ainsi acquise grâce à l'augmentation technologique.

C'est dans cette optique d'une neutralité de la technique défendue par Hughes qu'apparaît une ambivalence susceptible d'affaiblir le discours d'un transhumanisme démocratique. Cette ambivalence se traduit par l'impossibilité que semble témoigner cette position consistant à défendre la liberté individuelle tout en refusant de comprendre les individus depuis leur déterminisme social qui les oblige à vivre ensemble au sein d'une société et à faire monde commun dans le mouvement d'une action politique essentiellement *singularisante*. Ambivalence qui se traduit par la défense de la liberté individuelle d'un côté et de l'autre, la revendication d'une forme de « solidarité » *standardisante* permettant d'écarter toute forme d'égoïsme. Comment dès lors permettre pareille solidarité si le nouveau « vivre-ensemble » dépend uniquement des capacités de chacun à améliorer une intelligence purement individuelle et biologique ? La réponse de Hughes traduit une fois encore la supériorité de la technologie sur la préservation de la condition politique des individus, en ce que ce dernier, comme l'indique Deprez, « écrit que la sociabilité est influencée par les gènes ³⁷⁴ ». De ce fait, il suffirait d'agir technologiquement sur le patrimoine génétique des embryons afin de sélectionner les gènes favorisant l'altruisme et la solidarité pour édifier une société radicalement démocratique, c'est-à-dire une société qui n'aura finalement plus besoin d'un rapport au politique pour s'organiser mais uniquement de la production génétique de « citoyens actifs » en vue d'édifier une société entièrement pacifiée.

Pour prendre un autre exemple symptomatique de la compréhension dépolitisée des enjeux sociaux propre au transhumanisme, citons cette phrase de Hughes : « Les homosexuels, les lesbiennes et les bisexuels sont aussi des alliés naturels du transhumanisme démocratique, puisque le droit de contrôler son propre corps signifie être capable de le partager avec d'autres adultes consentants ». Ce contrôle évoqué par Hughes et selon lequel les homosexuels, les lesbiennes et les bisexuels devraient être des sympathisants naturels du transhumanisme, n'a finalement pas grand-chose à voir avec le droit d'être homosexuel, lesbienne ou bisexuel. Ce n'est pas parce que la technologie rend aujourd'hui possible des pratiques de fécondations *In Vitro* et que le clonage permettrait d'obtenir un enfant apparenté à un seul parent, que deux

³⁷⁴ Stanislas Deprez, « Le transhumanisme peut-il échapper au libertarianisme ? Le cas de James Hughes », Op.cit, p. 46.

êtres sont homosexuels, lesbiennes ou bisexuels. Il faudrait davantage inverser la pensée de Hughes et dire que le droit de partager son corps avec d'autres adultes consentants peut ou non faire signe vers un contrôle technologique de son corps. Autrement dit, c'est bien la reconnaissance du droit à l'homosexualité qui entraîne possiblement le développement de pratiques biotechnologiques en faveur de ce droit. Il ne faudrait donc pas inverser l'origine de la production d'un droit afin de faire dominer une conception particulière de la technique comme principal voire unique acteur des évolutions et des progrès sociaux. Il ne s'agit pas ici de juger du bien-fondé ou non des technologies de contrôle du corps en matière de reproduction, mais bien plutôt de ne pas biologiser des pratiques sociales, en l'occurrence amoureuses, au risque de leur ôter non seulement leurs origines en partie extra-biologiques (le désir sexuel peut en effet être expliqué par une production hormonale, mais l'amour et l'attraction des êtres ne saurait se réduire à une explication d'ordre purement biologique), mais également d'en laisser la revendication et le contrôle à des puissances purement technologiques. Le droit encore précaire à l'homosexualité résulte avant tout d'une lutte politique visant à faire évoluer les mentalités à travers une confrontation d'idées en vue de changer la société.

Tout comme le droit des femmes à avorter, à voter, à travailler... Ce ne sont pas tant les avancées technologiques en matière de développement des pratiques abortives, des fécondations *In Vitro*, des changements de sexe... qui ont mené ces luttes et changé la société. C'est parce que des hommes et des femmes ont manifesté politiquement leur désir d'améliorer leur existence et de gagner de nouveaux droits qu'une certaine orientation idéologique [et donc politique] de la technique a été défendue pour assurer à ces nouveaux droits les moyens de s'exercer concrètement. Il est entendu que ces progrès technologiques ont servi de supports fondamentaux aux luttes politiques en justifiant la volonté d'obtenir des droits sur la possibilité concrète de mettre en pratique ces droits. Mais la technologie ne manifeste pas, elle ne revendique pas de droit, tout comme elle ne doit pas déterminer le choix des êtres dans leurs relations sexuelles, amoureuses ou de parentalité. Elle peut en revanche servir telle ou telle orientation idéologique. Par exemple, conforter un discours homophobe à travers le développement d'une technologie de séquençage ADN visant à détecter le « gène de l'homosexualité » dont certaines théories homophobes affirment l'existence. Ou bien à l'inverse, favoriser des pratiques homosexuelles de parentalité. Tout comme la technique fut orientée idéologiquement par des luttes féministes afin de produire notamment les dispositifs d'avortement qui devaient rendre effective cette émancipation.

Dans sa recherche d'alliés, le transhumanisme en vient à concevoir la technologie comme l'origine unique de la liberté, des droits et des progrès sociaux. Cette manière de justifier son développement semble commune à l'ensemble des théories transhumanistes dont la volonté est « de changer techniquement l'être humain plutôt que de changer politiquement le monde³⁷⁵ ». Ce changement technique de l'humain prescrit la morale adaptée à ce nouvel homme. Une morale largement influencée par la raison normative néolibérale. En cela, le transhumanisme véhicule dans ses discours une amélioration morale de la condition humaine parfaitement en phase avec cette raison normative. Si bien que le transhumanisme permet un contrôle social inédit qui repose sur une biomédicalisation de l'existence propre à la gouvernamentalité contemporaine. Cette biomédicalisation signifie la faiblesse et l'obsolescence de la morale humaine qui, pour évoluer et comprendre les nouveaux enjeux des sociétés à venir, doit être augmentée technologiquement comme l'affirme Nicolas Le Dévédec en citant Ingmar Persson et Julian Savulescu :

« [...] nos connaissances de la biologie humaine, en particulier de la génétique et de la neurobiologie, commencent à nous fournir les moyens de modifier directement les bases biologiques ou physiologiques de la motivation humaine, par exemple par des méthodes pharmacologiques et génétiques comme la sélection génétique et l'ingénierie. Nous suggérons qu'il n'y a en principe aucune objection philosophique ou morale à l'utilisation de tels moyens biomédicaux de renforcement moral, l'augmentation morale, comme nous l'appellerons ³⁷⁶ ».

Nous retrouvons cette même conception de l'augmentation technologique de la morale humaine à travers les écrits de Marc Roux, président de l'association *Technoprog* :

« Le transhumanisme invite aussi à réfléchir à ce qu'une amélioration technique de l'humain pourrait contribuer à aller vers un meilleur « vivre ensemble ». Il se pourrait en effet qu'il existe des contradictions fondamentales entre notre biologie et nos aspirations sociales qu'il ne serait possible de dépasser que grâce à des interventions invasives sur notre biologie. [...] L'amélioration la plus importante que le transhumanisme proposera au genre humain, plus encore que celle de l'amortalité [...], ce sera peut-être de pouvoir choisir celle que les anglo-saxons appellent *moral enhancement*, c'est-à-dire quelque chose comme une amélioration de nos prédéterminations comportementales. Elle ne remplacerait évidemment pas la nécessité d'une éducation, du développement d'une philosophie ou

³⁷⁵ Nicolas Le Dévédec, « La grande adaptation. Le transhumanisme ou l'élusion du politique », Op.cit, p. 84.

³⁷⁶ Ingmar Persson et Julian Savulescu, *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford, Oxford University, Press, 2012, p. 2. Cités par Nicolas Le Dévédec, « La grande adaptation. Le transhumanisme ou l'élusion du politique », Op.cit, p. 87.

de l'usage de la loi, mais elle pourrait permettre d'atteindre un degré d'épanouissement auquel aucune de nos civilisations n'a jamais osé rêver ³⁷⁷».

Si cette augmentation biomédicale de la morale humaine, appelée à devenir la morale du posthumain, représente un contrôle social efficace, c'est qu'elle ne vise pas l'indignation et l'opposition des individus aux conditions d'existences possiblement inhumaines mais leur acclimatation, soit l'acceptation d'une réduction des hommes au schème de la survie biologique de l'espèce qui représente le meilleur support d'uniformisation et de contrôle en vue de fournir le support efficace à l'essor du capitalisme cognitif : « c'est finalement toujours l'être humain qui est inadapté au futur et non « ce » future, le futur capitaliste de la croissance et du progrès technique indéfinis qui est jugé inadapté. [...] Le transhumanisme [...] valorise un avenir qui se résume en définitive à la seule perspective de la survie ; la survie biologique individuelle en repoussant la mort aussi loin que possible, mais aussi la survie biopolitique de l'espèce humaine moyennant sa pacification-neutralisation biomédicale, comme nous y invite désormais le transhumanisme moral ³⁷⁸» de Hughes notamment.

Le transhumanisme vise le maintien et la pérennité de l'ordre établi par la reproduction des conditions d'existence que celui-ci détermine : des conditions essentiellement dépolitisées et conditionnées aux objectifs de l'évolution de l'appareil de production capitaliste.

Tandis que le transhumanisme biologise l'ensemble des problèmes sociaux afin d'endiguer tout rapport des hommes à leur condition politique, il s'avère investi d'un projet politique en participant à la détermination d'un mode d'être, de conditions d'existence et d'une organisation sociale. D'où cette ambiguïté à propos du transhumanisme : s'agit-il d'une véritable idéologie ou bien d'une utopie ? Ce mouvement a-t-il vocation à soumettre l'ensemble des hommes à la logique de sa propre idée ou bien cherche-t-il à proposer l'illusion d'un monde meilleur selon les critères de la norme néolibérale qu'il ne fait que reproduire dans ses discours ?

Le transhumanisme réunit les dimensions tout à la fois de l'idéologie et de l'utopie. En tant qu'utopie idéologique, il renie tout projet d'autonomie.

Ce projet, comme le remarquait Castoriadis, s'édifie sur le pouvoir de chacun à remettre en cause l'ordre établi. Or « aujourd'hui, les individus sont conformes au système et le système aux individus.

³⁷⁷ Marc Roux, « L'humanité n'est plus ce qu'elle était », *Raison présente*, 2018/1 (N° 205), p. 48.

³⁷⁸ Nicolas Le Dévédec, « La grande adaptation. Le transhumanisme ou l'élusion du politique », *Op.cit.*, p. 96.

Pour que la société change, il faut un changement radical dans les intérêts et les attitudes des êtres humains ³⁷⁹». C'est précisément ce changement radical que semble empêcher le transhumanisme en lui substituant un imaginaire conforme aux attentes de l'ordre établi, l'imaginaire du posthumain.

L'ensemble des individus œuvrant au sein des institutions favorables au transhumanisme et au développement de ses théories ne sont pas nécessairement les défenseurs ou les promoteurs de cette conception du futur de l'humanité. Néanmoins, leurs axes de recherche constituent le terreau fertile aux thèses de « l'homme augmenté » : « Tous les directeurs de recherche, tous les hommes politiques qui pilotent ou impulsent ces centres de recherche ne se reconnaissent pas dans l'utopie transhumaniste, mais leur action et l'ampleur des moyens mobilisés, la nature des projets qui animent ces centres et programmes de recherche montrent que les thèmes transhumanistes irriguent la recherche contemporaine bien au-delà de l'utopie ³⁸⁰». Cette concrétisation du transhumanisme à travers une recherche scientifique et technologique de grande ampleur conduit à se poser la question suivante : « Les rêves transhumanistes appartiennent-ils encore à la science-fiction ? ³⁸¹».

La propagande transhumaniste participerait alors à ce que Marcuse qualifie de « réalité unidimensionnelle ». Une réalité qui s'est édifiée à partir d'un système d'explication total et clos tout en se substituant à la réalité vécue et expérimentée dont elle s'est émancipée au profit d'une réalité « plus vraie ».

Au cœur de cette réalité unidimensionnelle, les hommes assimilent la nouvelle réalité qu'on leur impose et qui passe, comme nous le verrons au cours de la seconde partie de ce travail, par l'oubli de l'Idée d'humanité et de ses conditions de possibilité. Comme l'observe Arendt, « les masses sont obsédées par le désir d'échapper à la réalité parce que, dans leur déracinement essentiel, elles ne peuvent plus en supporter les aspects accidentels et incompréhensibles [...]. La fuite des masses devant la réalité est une condamnation du monde dans lequel elles sont contraintes de vivre et ne peuvent subsister, puisque la coïncidence en est devenue la loi suprême et que les êtres humains ont besoin de transformer constamment les conditions chaotiques et accidentelles en un schéma humain d'une relative cohérence ³⁸²».

³⁷⁹ Cornélius Castoriadis, *Une société à la dérive. Entretiens et débats, 1974-1997*, Éditions du Seuil, Paris, 2005, p. 27.

³⁸⁰ Franck Damour, *La tentation transhumaniste*, Op.cit, p. 53.

³⁸¹ Ibidem.

³⁸² Ibidem, p. 108.

L'impossibilité de faire monde commun, c'est-à-dire ce déracinement dont souffrent les individus des sociétés contemporaines, est précisément le résultat de l'idéologie néolibérale qui, comme nous essayerons de le démontrer, plonge chacun dans l'isolement et tous dans la désolation. L'idéologie néolibérale cherche à pousser ce processus d'isolement et de désolation à son paroxysme pour que face à cette perte du monde, le transhumanisme se présente comme la solution dont la cohérence conduira les individus à l'envisager comme la meilleure des solutions pour l'avenir de la condition humaine. C'est ainsi que « la science [est devenue] une idole qui guérira magiquement les maux de l'existence et transformera la nature de l'homme ³⁸³ ». Cette guérison magique dont l'irrationalité devient cohérente sous la domination de la rationalité néolibérale est incarnée par la propagande transhumaniste qui participe à cette unidimensionnalité de la réalité dans laquelle les conditions d'humanité deviennent impraticables d'une part, et qui peuvent d'autre part trouver un salut dans l'augmentation technologique telle qu'elle conduit à légitimer l'adaptation à un ordre établi qu'il s'agit de conserver.

³⁸³ Éric Voegelin, « The Origins of Scientism », *Social Research*, décembre 1948, cité par Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Op.cit, p. 99.

CHAPITRE 3 : L'aliénation transhumaniste du monde ou la sotériologie du posthumain

« Peut-il vraiment ressentir encore quelque respect pour lui-même, celui qui s'est attaché à découvrir une certaine volupté dans la conscience de sa propre humiliation ? »

Fédor Dostoïevski, *Les Carnets du sous-sol*

Le corps humain a de tout temps été le lieu de projections utopiques relatives à l'augmentation de ses possibilités, à son développement, à son esthétisme.

Aussi est-il possible d'évoquer le corps comme ce « lieu de nulle part », cet *U-topos/Eu-topos* caractérisé par une plasticité convoquée par l'imagination. Aujourd'hui ce corps incarne le lieu de tous les possibles ; un lieu dans lequel la recherche de la perfection est sans limite, offrant des promesses inédites en raison des progrès technologiques qui les rendent pour la première fois réalisables.

C'est à Michel Foucault que nous devons ce qualificatif de « corps utopique » dans son ouvrage du même nom, *Le corps utopique, les hétérotopies*³⁸⁴.

Le corps pourrait être conçu de prime abord comme l'inverse absolu de toute utopie. Loin d'être ce « lieu qui n'est en aucun lieu », il semblerait bien au contraire être ce « lieu » précisément identifié, visible et expérimenté ; ce lieu de la présence à soi-même qui s'ancre dans le présent de notre regard et qui fait du corps l'endroit dont je ne saurais me défaire, me détacher ; ce lieu que je suis obligé d'habiter. Le corps devient le lieu qui ne saurait être ailleurs, le lieu de la pleine présence :

« Ce corps est bien une « topie impitoyable [...] le lieu sans recours auquel je suis condamné »³⁸⁵».

³⁸⁴ Michel Foucault, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Éditions Nouvelles Lignes, Paris, 2009.

³⁸⁵ Michel Foucault, « Le Corps utopique », Conférence radiophonique prononcée le 7 décembre 1966 sur France-Culture, citée par Arianna Sforzini, *Michel Foucault, une pensée du corps*, Éditions PUF, Paris, 2014, p. 120.

Condamné à souffrir avec lui, à ressentir du plaisir avec lui, à vieillir avec lui pour enfin mourir par lui. A partir du moment où l'homme a pris conscience de son corps, il fut voué à vivre avec lui en permanence, à résider dans ce lieu son existence durant, signe évident de son « incapacité structurelle d'être ailleurs que dans lui ³⁸⁶ ». Et si les utopies sont nées, n'est-ce pas alors pour défier cette incapacité structurelle ?

Foucault évoque ainsi les premières utopies du corps, celles qui prennent vie au cœur des contes, dans ces univers où le corps apparaît à l'imagination sous de multiples formes, de manière plus ou moins idéalisée : qu'il s'agisse du corps esthétique à la beauté pure et remarquable comme celui des princes et princesses, du corps puissant et colossal des chevaliers, des géants ou des dieux grecs, celui lumineux et ailé des fées, corps capable de disparaître, doté de divers pouvoirs comme celui des magiciens etc. Toutes ces représentations sont utopiques en ce qu'elles font naître un lieu hors de tous lieux dans lequel l'homme n'est plus soumis aux vicissitudes de la réalité physique et biologique.

L'imagination qui créer les contes y transpose ses propres aspirations et parmi elles le désir d'un corps capable de ne plus vieillir grâce à une potion, de pouvoir rajeunir grâce à une autre, de guérir d'un coup de baguette magique, de grandir ou de rétrécir en mangeant un gâteau ou encore de voler, d'être plus puissant, plus véloce, bref d'être amélioré afin de devenir ce que les hommes ont toujours rêvé qu'il soit : un corps parfait soumis à la seule volonté humaine et dont les critères de perfection évoluent en fonction des époques et des représentations du monde.

Foucault évoque ensuite, à côté des corps utopiques dessinés par les contes, les corps utopiques effacés ou sacralisés par la mort : « cette utopie, c'est le pays des morts ³⁸⁷ ». Pays des morts qui depuis la civilisation égyptienne jusqu'aux antiques cités grecques ou mycéniennes dévoileront un corps momifié, masqué, sculpté ou peint comme autant de façons de rendre ce corps à l'éternité. Une utopie qui efface, dissimule ou sacralise le corps du mort afin que celui-ci laisse s'échapper l'âme, troisième grande utopie qui tente de s'affranchir de la pesanteur du corps. Comme Foucault le remarque, « peut-être la plus obstinée, la plus puissante de ces utopies par lesquelles nous effaçons la triste topologie du corps, c'est le grand mythe de l'âme qui nous la fournit depuis le fond de l'histoire occidentale ³⁸⁸ ».

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Ibidem.

³⁸⁸ Michel Foucault, *Le Corps utopique*, Conférence radiophonie du 7 décembre 1966 pour France-Culture. Disponible à l'adresse suivante : <http://culturevisuelle.org/blog/5437>

L'âme toujours prisonnière du corps promet cependant de s'en échapper à travers le miroir des yeux, lors du sommeil et des rêves, et comme promesse ultime d'accès à un monde meilleur lorsqu'arrive la mort. Là encore l'âme se distingue du corps. Elle est l'élément de vie, la source vitale qui anime la matière inerte.

Toutes ces utopies semblent avoir en commun la disparition du corps tel qu'il se donne à voir dans la réalité vécue, tel qu'il est expérimenté chaque jour par chaque être, tel que nous habitons ce lieu qui n'est jamais ailleurs et qui définit l'identité de l'espèce humaine en tant que vivant mortel.

Et pourtant, un certain nombre d'utopies créent le lieu de nulle part d'un corps différent, rêvé, idéalisé. Cette idéalisation procède d'une modification, d'une augmentation ou d'une disparition du corps-réalité, du corps-vécu. Ainsi en va-t-il des utopies du posthumain qui projettent l'imaginaire d'un corps-machine dont les images semblent héritées du passé.

Ainsi pourrions-nous avancer, en reprenant les propos de Foucault, que le corps est finalement le support premier de toutes ces utopies. Un corps qui est lui aussi capable d'utopie et d'être utopique, d'être le lieu même de l'origine des utopies :

« Pour que je sois utopie, il suffit que je sois un *corps* ³⁸⁹ ».

Si l'homme possédant un corps est possiblement utopique, il s'agit de rêver un monde où celui-ci ne sera plus une source de faiblesse, de honte ou d'angoisse. L'imaginaire d'un corps augmenté ne s'ancre plus dans l'imaginaire d'un monde social meilleur où le souci de soi présocratique permettait de constituer une Cité idéale en favorisant un gouvernement de soi et des autres.

Les utopies du posthumain ne se soucient plus en effet de l'humanité en l'homme mais fondent leur « lieu idéal » dans la disparition du souci du corps social au profit d'une valorisation du corps individuel lui-même confondu dans un modèle économique édifié par un décryptage mathématique et algorithmique. Ces utopies répriment le principe de plaisir tel qu'il s'exprime à travers des représentations imaginaires d'une pleine expression corporelle, au profit du principe de réalité auquel les corps doivent désormais se soumettre : l'homme augmenté n'est pas le lieu d'une vie meilleure mais celui d'une vie aliénée au triomphe du principe de la réalité néolibérale tel qu'il opère depuis la désublimation répressive notamment véhiculée par le transhumanisme.

³⁸⁹ Ibidem.

Ainsi peut-on dire à la suite de Marcuse que « c'est dans son refus d'accepter comme définitives les limitations imposées à la liberté et au bonheur par le principe de réalité, dans son refus d'oublier ce qui peut être que réside la fonction critique de l'imagination ³⁹⁰ ».

C'est précisément cette fonction critique qui est ultimement visée par les utopies du posthumain comme utopies de domination du principe de réalité. Pour affirmer ce principe, ces utopies s'édifient sur la compréhension de l'homme réduit à sa conception mécanico-économique. Seule cette conception autorise le double geste suivant : dans un premier temps la constitution d'un discours présentant l'homme comme définitivement déterminé par sa mécanicité biologique et, dans un second temps, la promotion d'un faux imaginaire qui cherche à inscrire l'acceptation du principe de réalité dans l'augmentation technologique. L'utopie de « l'homme augmenté » devient dès lors une utopie de la désublimation répressive qui lutte contre le geste ouvrant au véritable « *U [Ou]-topos* » : l'imagination propre au corps perceptif.

³⁹⁰ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Op.cit, p. 142.

I.3.1 Le processus transhumaniste de désublimation répressive : une participation à l'unidimensionnalité de la réalité

« Il se pourrait tout autant qu'on parvienne à créer une race d'hommes n'aspirant pas à la liberté, comme on pourrait créer une race de vaches sans cornes ».

Georges Orwell

« J'ai souffert souvent, je me suis trompé quelques fois ; mais j'ai aimé. C'est moi qui ai vécu, et non pas un être factice créé par mon orgueil et mon ennui ».

Alfred de Musset, *On ne badine pas avec l'amour*

Le transhumaniste prétend « préparer » l'homme au passage à un degré supérieur de son évolution. Cette « préparation » correspond à l'étape de la conversion idéologique par laquelle les hommes doivent accepter la nouvelle conception de leur humanité édictée par l'ordre normatif néolibéral et s'y adapter par le recours à l'augmentation technologique.

Le transhumaniste ne transforme pas radicalement la réalité vécue en fonction de sa logique propre mais il soutient la vraisemblance de cette réalité afin d'en justifier le caractère absolu et indépassable : il n'y a pas remplacement d'une réalité en fonction des prétentions idéologiques du transhumanisme mais modulation dans le sens d'une adaptation aux prétentions idéologiques du néolibéralisme. Il devient alors difficile d'identifier l'écart entre ce qui est réel et ce qui est vrai. Ainsi la réalité de l'ordre normatif néolibéral et de son modèle d'*homo oeconomicus* désormais concrétisable dans la « mutation anthropologique ³⁹¹ » entreprise par le transhumanisme apparaît-elle comme la vérité de la condition humaine, alors qu'elle n'est qu'une potentialité, une virtualité qui ne saurait s'imposer de manière totale en définissant un type unique et plus vrai d'humanité. Plus la réalité devient unidimensionnelle, plus elle est intériorisée comme une vérité dogmatique impossible à remettre en question. L'unidimensionnalité de la réalité telle que nous la comprenons vise à empêcher la manifestation d'une pluralité d'imaginaires capables de contester la domination d'un seul, c'est-à-dire le triomphe d'une réalité qui souhaiterait s'imposer comme « plus vraie » que toute autre forme de réalité vécue. L'imaginaire transhumanisme apparaît dès lors comme le

³⁹¹ Marie-Jean Sauret, « Une mutation anthropologique », in *Le Posthumain et les enjeux du sujet*, ouvrage collectif dirigé par Xavier Lambert, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2011, pp. 27-36. Cité par Christian Godin, « Le post-humain, la barbarie qui vient », *Cités*, 2013/3 (n° 55), p. 82.

seul imaginaire que la réalité normative néolibérale autorise car celui-ci consolide l'unidimensionnalité de cette réalité à travers le triomphe d'une expérience unique d'humanité, compatible avec les exigences d'une société de marché : celle de « l'homme augmenté ».

La dissimulation de cette clôture rend toute opposition plus difficile. Puisque cette réalité « plus vraie » se déploie au sein de la réalité vécue, c'est-à-dire dans le quotidien des individus, ses mécanismes ne sont pas facilement identifiables : en orientant idéologiquement la technique, l'ordre normatif va réussir à uniformiser de manière non violente la société en exerçant sur les individus un pouvoir technicien qui les conditionnera à accepter la logique de son idée de manière salubre et légitime.

Selon Arendt, « les idéologies n'ont pas le pouvoir de transformer la réalité [...] » autrement qu'en procédant « avec une cohérence qui n'existe nulle part dans le domaine de la réalité³⁹² ». C'est notamment pour cela que l'idéologie néolibérale a besoin du transhumanisme afin de trouver la cohérence nécessaire à l'acceptation de ses objectifs par les individus.

L'axiome du transhumanisme étant l'idée d'un progrès perpétuel comme moteur de l'histoire des hommes et clé de compréhension de celle-ci, toute la société contemporaine semble être présentée comme le fruit de cet axiome. Il ne fait alors plus aucun doute que la véritable humanité des hommes s'ancre dans la réalité technologique et ses possibilités infinies de transformation du vivant. Le quotidien des hommes est marqué par des images numériques qui défilent en permanence, des machines dont l'intelligence est présentée comme toujours plus aboutie et une existence déchiffrée à partir d'algorithmes qui participent à sa mécanisation, à sa soumission à la science mathématique dont la production est désormais insérée au cœur des *Big Data*. C'est à partir de cette réalité technoscientifique que semble se constituer la cohérence qui légitime la vérité de l'homme comme *homo oeconomicus*. Non pas en imposant ses prétentions idéologiques par le recours à la violence ou à la terreur que nécessiterait un écart trop important entre la vérité d'un désir de liberté et une réalité y faisant obstacle, mais en utilisant l'expérience d'une réalité technologique omniprésente afin de reconfigurer jusqu'à l'Idée d'humanité et la compréhension de l'homme qui en résulte :

³⁹² Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Op.cit, p. 299.

« L'originalité de notre société réside dans l'utilisation de la technologie, plutôt que de la terreur, pour obtenir la cohésion des forces sociales dans un mouvement double, un fonctionnalisme écrasant et une amélioration du standard de vie ³⁹³ ».

Sans cette réalité technologique, le néolibéralisme ne se serait pas nécessairement imposé comme rationalité gouvernementale des sociétés du capitalisme cognitif, c'est-à-dire comme cette extension à l'ensemble des domaines de l'existence humaine d'une combinaison spécifique de valeurs, de pratiques et de critères économiques.

Pourquoi parler alors de « réalité unidimensionnelle » pour caractériser l'action de ce pouvoir technicien auquel participe le transhumanisme ?

Le renforcement de la réalité unidimensionnelle au sein des sociétés contemporaines peut vouloir signifier deux choses : tout d'abord le maintien des individus dans une recherche de satisfaction de « faux besoins » jugée rationnelle, et ensuite l'acceptation par ces mêmes individus de la domination technologique que nécessite cette satisfaction : « les méthodes de domination se sont transformées : elles sont devenues de plus en plus technologiques, productives, et même profitables pour les objets de la domination ; donc, dans les secteurs les plus avancés de la société industrielle, les gens ont été attachés au système de domination et se sont réconciliés avec lui à un degré sans précédent ³⁹⁴ ». Sur ce point, ce qui semblait vrai pour les sociétés industrielles analysées par Marcuse semble avoir encore un sens pour les sociétés contemporaines du capitalisme cognitif.

C'est à ce « degré sans précédent » qu'opère aujourd'hui le pouvoir technicien, transformant les méthodes de domination en vue de l'auto-disciplinarisation des individus soumis à une désublimation répressive de la compréhension de leur humanité.

En quoi le processus de désublimation répressive sur lequel se fonde le transhumanisme semble réconcilier les individus avec le système de domination néolibérale ?

³⁹³ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 16.

³⁹⁴ Herbert Marcuse, Préface à la première édition de *Eros et Civilisation*, Trad. Fr. Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Éditions de Minuit, Paris, 1963, p. 10.

La désublimation répressive repose sur une utilisation du principe de plaisir au service non pas de l'émancipation mais de la domination : la satisfaction inculquée du besoin d'augmentation technologique créé par le transhumanisme ne vise pas, dans la vérité de sa motivation, l'amélioration des conditions d'humanité de l'ensemble des hommes mais leur adaptation à un principe de réalité qui nécessite la destruction même de ces conditions d'humanité. A travers le vécu de cette désublimation répressive, il n'est plus évident « de savoir [...] quels besoins sont vitaux et doivent être satisfaits à tout prix, quels besoins sont créés par le capitalisme et correspondent à une sphère d'existence aliénée ³⁹⁵».

En empruntant à la psychanalyse freudienne le concept de « désublimation répressive », Marcuse entend démontrer en quoi les sociétés industrielles œuvrent à réprimer les instincts des individus qu'elles cherchent à gouverner en justifiant cette répression comme l'unique possibilité d'une véritable coexistence. Pour Freud, une civilisation ne peut se constituer que sur l'apprentissage d'une répression du principe de plaisir immédiat des individus qui la composent. Répression qui entraîne une orientation nouvelle du principe de plaisir vers d'autres formes, d'autres objets, d'autres modes favorables à l'existence d'un vivre-ensemble et donc d'un ordre social. Soit une désublimation des instincts incompatibles avec la vie en société en faveur d'une sublimation des comportements sociaux. Marcuse n'est pas en désaccord avec le fait que toute civilisation se construit sur la réduction de la satisfaction instinctuelle immédiate qui sera reportée ultérieurement sous une autre forme. Cette répression primordiale est donc nécessaire à l'édification d'une humanité sociale. Cependant l'auteur de *L'homme unidimensionnel* perçoit au-delà de cette répression une sur-répression propre à l'organisation de l'humanité des hommes au sein des sociétés capitalistes et qui viserait la préservation d'une forme de domination à travers l'extension du principe de réalité sur le principe de plaisir.

Souhaitant apporter une inflexion à la théorie freudienne qui considère irrémédiable la répression du principe de plaisir au nom du principe de réalité, Marcuse pose la question suivante :

³⁹⁵ Jean-Michel Palmier, *Marcuse et la nouvelle gauche*, Op.cit, p. 407.

« [...] le principe de plaisir et le principe de réalité sont-ils inconciliables au point d'exiger la transformation répressive de la structure instinctuelle de l'homme ? Ou ce conflit permet-il d'envisager le concept d'une civilisation non répressive fondé sur une expérience de l'existence radicalement différente, des relations radicalement différentes entre l'homme et la nature et des relations sociales fondamentalement différentes ? ³⁹⁶ ».

La pratique de la désublimation n'est en effet pas automatiquement source d'aliénation. Elle peut au contraire être envisagée comme émancipatrice lorsqu'elle empêche l'enfermement des individus dans une forme de sublimation orientée contre l'autonomie ; une sublimation possiblement transcendante de l'existence, des représentations de l'homme et de sa réalité vécue dès lors transformées en tabous. La représentation des corps et la compréhension que les hommes peuvent avoir d'eux-mêmes dans la société furent longtemps les objets d'une sublimation qui les déterminait depuis la sacralité et la hiérarchisation propre à la domination du fait naturel ou religieux. Ces rapports à la corporalité furent progressivement soumis à une désublimation dans la mesure où une connaissance véritable du corps a permis de le soustraire à la sacralité naturelle et divine afin d'en faire le support d'une expérience perceptive autonome et immanente, une expérience favorable à une compréhension subjective de la liberté humaine. Pareille désublimation n'est pas synonyme d'une désacralisation des supports qu'elle cible. Ces derniers peuvent en effet conserver un caractère sacré mais qui sera cette fois défendu non pas par une loi d'origine hétéronomique comme les lois naturelles ou divines, mais par une loi fixée par les hommes eux-mêmes. Une loi qui émerge des discussions et des confrontations quant aux représentations libres et plurielles que les individus peuvent avoir de leur corps et de leur humanité. Autrement dit, la société s'organisera sur la sublimation d'une liberté à la fois subjective et objective. Il aura fallu désublimer certaines représentations de l'humanité des hommes dont la sublimation servait le maintien des individus sous la domination de certains préceptes.

A partir de ces processus de désublimation non répressive, les hommes peuvent organiser une société qui veille à respecter les conditions d'humanité de l'homme, c'est-à-dire les moyens par lesquels l'existence humaine peut se développer dans un souci de liberté et d'autonomie, souci qui consiste à faire de la vie humaine l'objet d'une sublimation non répressive permanente.

³⁹⁶ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Op.cit, p. 16.

Le corps par exemple, une fois libéré d'une représentation aliénante résultant de la sublimation répressive religieuse, aurait pu participer à une véritable émancipation s'il avait été compris de manière non répressive, c'est-à-dire au sein d'une société qui refusait d'en faire l'objet d'une nouvelle forme d'exploitation et donc de domination. Or au sein des sociétés capitalistes, cette désublimation n'a pas servi la possibilité d'une (re)sublimation non répressive mais au contraire s'est-elle muée en une nouvelle forme de désublimation répressive. Après avoir été intégré aux mécanismes de la production industrielle, le corps est désormais un corps-marché (Céline Lafontaine) appréhendé comme le sujet d'une nouvelle forme de capitalisation et de productivité propre aux logiques du capitalisme cognitif et à sa bioéconomie³⁹⁷.

Comme l'indique Marcuse, « on peut parler de « désublimation répressive », c'est-à-dire d'une libération de la sexualité [on peut également englober le corps et même l'existence toute entière dans ce mouvement de libération] dans des modes et sous des formes qui diminuent et affaiblissent l'énergie érotique. Dans ce processus aussi, la sexualité [le corps, l'existence] s'étend à des domaines et des relations autrefois tabous ; cependant, au lieu que ces domaines et ces relations soient créées à l'image du principe de plaisir, c'est la tendance opposée qui s'affirme : le principe de réalité étend son pouvoir sur Eros³⁹⁸ ». Notons que Eros renvoie ici aux pulsions de vie dans le vocabulaire freudien, soit à ce qui s'oppose dans l'existence humaine aux pulsions de mort (Thanatos) propres à la destruction et à la déliaison. C'est précisément ce prolongement de la désublimation répressive qui s'illustre à travers le transhumanisme : le corps – et jusqu'à la condition humaine dans son ensemble – doit être désublimé en vue de le formater non aux exigences de la liberté mais à celles de la domination de l'*homo oeconomicus*, c'est-à-dire au principe de réalité édifié par l'ordre normatif néolibéral. Car le principe de réalité désigne les mécanismes inculqués à un individu par l'ordre normatif dominant dans lequel il évolue afin que celui-ci s'adapte à son environnement ; qu'il y soit correctement conditionné.

Pour Marcuse, la forme sociale-historique que revêt le principe de réalité au sein des sociétés capitalistes est fondée sur le rendement qui implique de la part de l'appareil technique de production une répression de l'ensemble des instincts sur le mode productif que perpétue le contrôle social en place au sein de ces sociétés.

³⁹⁷ Céline Lafontaine, *Le corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*, Éditions du Seuil – La couleur des idées, Paris, 2014.

³⁹⁸ Ibidem, p. 12.

Avec la mutation de l'appareil technique telle qu'elle caractérise les sociétés contemporaines, le principe de réalité s'est étendu à l'existence humaine, investissant l'ensemble de la vie instinctuelle des individus mais également la totalité des procédés et des lieux d'expression de cette vie. La domination du principe de réalité tel qu'il se développe dans les sociétés du capitalisme cognitif est la domination d'une forme particulière de répression qui interdit l'épanouissement des instincts qui commandent à l'imagination, à la pensée critique, à l'insoumission et à la liberté tels qu'ils s'expriment à travers l'action politique.

Pareille désublimation répressive repose sur un « amour-haine » du corps qui fonde aujourd'hui l'image de « l'homme augmenté ». Le corps est faible et source d'une honte prométhéenne désublimante qui peut cependant être dépassée en sublimant à nouveau ce corps dans son augmentation technologique. Cette observation fait écho à la conception du corps proposée par Adorno et Horkheimer lorsque ces derniers affirmaient que « l'amour-haine envers le corps imprègne toute la civilisation moderne. Le corps est raillé et rejeté comme la part inférieure et asservie de l'homme et en même temps objet de désir comme ce qui est défendu, réifié, aliéné ³⁹⁹ ».

Là où intervient le phénomène répressif d'une telle désublimation, c'est précisément dans la définition de cette promotion d'une vie plus élevée et plus noble. C'est également à travers ce phénomène que se laisse entrevoir l'idéologie néolibérale qui oriente le transhumaniste. Plus cette désublimation répressive sera intériorisée, plus il sera délicat de percevoir l'aliénation d'une existence vécue conformément au principe de réalité dominant, c'est-à-dire au principe de rendement : « le principe de rendement, qui est celui d'une société orientée vers le gain et la concurrence dans un processus d'expansion constante *dira Marcuse*, présuppose une longue évolution, au cours de laquelle la domination a été de plus en plus rationalisée ». Cette rationalité des techniques répressives au service de la domination du principe de réalité en tant que principe de rendement agit « sur les individus en tant que lois objectives extérieures et en tant que force intériorisée : l'autorité sociale est absorbée dans la conscience et dans l'inconscient de l'individu et travaille comme si elle était son propre désir, sa propre morale, et sa propre personnalité. Dans le développement « normal » l'individu vit sa répression « librement », comme si elle était sa propre vie : il désire ce qu'il est normal de désirer [...] ⁴⁰⁰ ».

³⁹⁹ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, « L'importance du corps » in *La dialectique de la raison ; fragments philosophiques*, Trad. Fr. Éliane Kaufholz, Éditions Gallimard-TEL, Paris, 1996, p. 251.

⁴⁰⁰ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Op.cit, p. 52-53.

Dès lors, « loin de dépasser son malheur ou de se révolter contre lui, la « conscience malheureuse » se contente d'un bonheur frelaté et oublie son aliénation. Elle accepte le *statu quo*, l'intériorise et se perd dans de fausses libérations ». Cette conscience malheureuse englobe jusqu'au « mouvement même de l'existence quotidienne, incapable désormais d'échapper à l'univers unidimensionnel ⁴⁰¹».

En disant cela, nous n'avons répondu que partiellement à la question de savoir en quoi les individus semblent s'être réconciliés à un degré inédit avec le système de domination capitaliste-cognitif. Comment expliquer que les individus aient renoncé si aisément, c'est-à-dire de manière quasiment inconsciente à leur désir de liberté, notamment dans la détermination de ce qu'est une vie heureuse ?

Le processus de désublimation répressive serait le résultat d'un projet politique particulier en ce que le principe de réalité est historicisé par Marcuse. Ainsi la forme historique que revêt le principe de réalité au sein des sociétés capitalistes est celle du principe de rendement qui détermine comme étant de « vrais besoins » l'ensemble des activités et des produits favorisant l'accroissement des rendements productifs. Le principe de rendement est le propre de toute société structurée autour des seules logiques capitalistes. Aussi revient-il à l'idéologie néolibérale de faire de ce principe de rendement le principe dominant de réalité propre à une société de marché. La rationalité de ce processus « réside en ceci que la production et la consommation reproduisent et justifient la domination ⁴⁰²». Pris dans ce cercle, et tandis que l'idéologie néolibérale investit de plus en plus les domaines de l'existence humaine, les individus viennent à considérer comme « normal » le fait de vivre sous la domination et de reproduire eux-mêmes la répression de leur vie instinctuelle, ce qui traduit la forme auto-disciplinaire qui accompagne la gouvernementalité des sociétés contemporaines. Le principe de rendement se confond aujourd'hui avec le principe de réalité et ce dernier l'emporte sur le principe de plaisir, illustrant l'adaptation des individus et de leurs capacités instinctuelles à la réalité établie par le projet social-historique dominant. Là où l'individu décidait de reporter sa satisfaction immédiate au profit d'une activité qu'il jugeait plus noble au sein de la communauté humaine (par exemple l'activité politique qui pour les Grecs était inconciliable avec toute forme laborieuse en raison de la supériorité de la première sur la seconde), c'est désormais une autre instance qui décide de réprimer certaines tendances instinctuelles jugées néfastes afin de les réorienter vers les finalités qui servent ses propres intérêts :

⁴⁰¹ Jean-Michel Palmier, *Marcuse et la nouvelle gauche*, Op.cit, p. 427.

⁴⁰² Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Op.cit, p. 99.

« Grâce à l'établissement du principe de réalité, l'être humain [...] lutte pour « ce qui est utile » et ce qui peut être obtenu sans dommage pour lui-même et pour son environnement vital. Sous le principe de réalité, l'être humain développe la fonction de raison : il apprend à « mettre à l'épreuve » la réalité, à distinguer entre le bien et le mal, le vrai et le faux, l'utile et le dangereux. L'homme acquiert la faculté d'attention, de mémoire, et de jugement. [...]

L'étendue des désirs de l'homme et les instruments de leur satisfaction sont ainsi augmentés d'une manière incommensurable, et sa capacité à modifier consciemment la réalité en fonction de « ce qui est utile » semble promettre la suppression progressive des barrières étrangères qui empêchent sa satisfaction. Cependant, ni ses désirs, ni son altération de la réalité ne lui appartiennent désormais en propre : ils sont maintenant « organisés » par la société⁴⁰³ ».

Ainsi pour Marcuse la possibilité d'une émancipation véritable dépend de la manière dont la société organise les désirs et les possibilités d'altération de la réalité, soit les moyens par lesquels l'individu peut remettre en cause le principe de réalité qu'il introjecte au quotidien.

Au sein d'une société, cette capacité signifierait, lorsqu'elle appartient aux individus, la possibilité de se défaire d'un état naturel de compréhension du monde et de l'humanité en l'homme inculqué par un principe de réalité au profit d'une dénaturation de cette compréhension, c'est-à-dire le pouvoir de toujours s'opposer à un ordre établi sur la naturalité de sa réalité et de décider collectivement, donc de manière démocratique, ce qui est utile à la communauté humaine et ce qui l'est moins ou ce qui lui est néfaste.

Le projet transhumaniste peut être compris comme ce qui participe au maintien du principe de réalité des sociétés capitalistes. La promotion de l'augmentation technologique de l'homme illustrerait la conception d'une humanité dominée par le principe de rendement. En tant que propagande, le transhumanisme correspondrait à une orientation idéologique de la technique qui ne permettrait pas aux individus de développer une raison à l'origine d'une « mise à l'épreuve » constante de la réalité et d'une volonté d'autonomie. Au contraire les utopies du posthumain focalisent les individus sur un corps compris comme « objet extrinsèque à la réflexivité de la conscience ⁴⁰⁴ » afin d'en faire le seul lieu de tous les possibles, transformable librement, dernier bastion de l'autonomie, tandis que le lieu du politique doit être abandonné à l'indépassable réalité de l'ordre établi qui n'offre plus rien à espérer que la gestion de l'adaptation des individus au principe de réalité.

⁴⁰³ Ibidem, p. 25-26.

⁴⁰⁴ Yves-Charles Zarka, « Culte de l'individu et perte d'identité » in Cités, n°21 « Refaire son corps. Corps sexué et identités », 2005, p. 5.

Ce lieu de tous les possibles qu'il est permis d'atteindre à travers la pratique d'une désublimation répressive « amour-haine » du corps n'est pas pour autant libre de tout conditionnement. Bien au contraire est-il investi de part en part par les contrôles sociaux de l'ordre normatif néolibéral qui commandent aux individus leurs manières les plus intimes de se référer à leur humanité, à leur corps et leur subjectivité. La désublimation répressive, précisément en ce que son introjection maquille la conscience son caractère répressif, donne l'illusion aux individus de trouver l'autonomie dans une pratique standardisée de l'augmentation technologique. Une fois la subjectivité conditionnée par les normes néolibérales, c'est jusqu'à la capacité d'imagination qui est atteinte et sa manifestation possible en termes de condition politique des individus⁴⁰⁵. Étant convaincus de vivre une autonomie véritable dans leur repli corporel contrôlé par les objectifs normatifs du principe de rendement, les hommes se satisfont progressivement de cette nouvelle forme d'aliénation et n'envisagent plus ni d'imaginer une autre manière d'être libre, ni de défendre politiquement cet imaginaire atrophié à la seule augmentation technologique. Le transhumanisme préforme en cela chaque individu « de sorte que *de lui-même* il fasse ce qu'on voudrait qu'il fasse sans aucun besoin de domination ou de *pouvoir explicite* pour l'amener à...[...]. Cela créer, pour le sujet assujetti à cette formation, à la fois l'apparence de la « spontanéité » la plus complète et la réalité de l'hétéronomie la plus totale possible⁴⁰⁶».

L'assimilation de l'augmentation technologique au motif du « faux intérêt général » et des « faux besoins » produits par le principe de rendement ne fait pas que renforcer le principe de réalité. Elle prépare la reconfiguration de l'humain qui permettra à chaque individu de vivre les plus efficacement possible sous ce principe de réalité.

Pour ce faire, le transhumanisme a déjà commencé à utiliser la recherche perpétuelle de satisfaction de « faux besoins » qui caractérise les modes de vie contemporains. A travers cette recherche le transhumanisme parvient à imposer dans la conscience et l'imaginaire collectif, par le biais des logiques consuméristes, la nécessité vitale des objets et marchandises à caractère technologique. Est vital ce qui est essentiel à la vie, ce sans quoi celle-ci ne pourrait pas ou plus être.

⁴⁰⁵ « La valeur authentique de l'imagination ne concerne pas seulement le passé, mais aussi le futur : les formes de la liberté et du bonheur qu'elle évoque tendent à libérer la *réalité* historique. C'est dans son refus d'accepter comme définitives les limitations imposées à la liberté et au bonheur par le principe de réalité, dans son refus d'oublier ce qui *peut* être que réside la fonction critique de l'imagination », Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Op.cit, p. 142. En italique dans le texte original.

⁴⁰⁶ Cornélius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » in *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe* (Tome 3), Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 144.

Cela signifie que la recherche de satisfaction de ces « faux besoins », en partie technologiques, s'apparente aujourd'hui à un besoin vital, non seulement pour se penser libre et heureux, mais également pour penser jusqu'à la possibilité de vivre⁴⁰⁷.

La manipulation des besoins au nom d'un faux intérêt général est désormais devenue l'un des moyens d'action du transhumanisme. Ainsi le posthumain apparaît-il dans ce contexte comme la promesse ultime faite à celles et à ceux qui voudront se soumettre à l'idéologie néolibérale :

« La répression disparaît dans le grand ordre objectif des choses qui récompense d'une manière plus ou moins adéquate les individus qui s'y plient et, ce faisant, reproduit d'une manière plus ou moins adéquate la société dans son ensemble ⁴⁰⁸».

Les logiques du capitalisme cognitif participent à représenter le monde sous la forme d'un monde-objet que les hommes ne peuvent habiter qu'en se comprenant également comme des « objets » de ce monde. Faisant entrer l'intégralité de l'existence dans les logiques économiques, procédant au recouvrement d'une pensée politique critique par les produits de la culture de masse, les hommes se trouvent conditionnés sur le modèle de l'*homo oeconomicus* sans parvenir à associer l'accroissement du bien-être à une existence plus humaine :

« L'économie capitaliste est caractérisée par la création perpétuelle de faux besoins qui poussent vers une consommation de plus en plus excessive une grande partie de la population. Ces besoins, artificiellement créés, ne sont pas simplement le résultat des conquêtes techniques, mais de l'emprise grandissante de l'économie sur la vie⁴⁰⁹ ».

La satisfaction d'un tel bonheur entraîne les hommes dans ce que Marcuse qualifie « d'euphorie dans le malheur », traduisant le fait que les formes de contrôle opèrent efficacement au point que les individus se trouvent entièrement confondus dans cette représentation de la réalité répressive du capitalisme, jusqu'à finalement reproduire eux-mêmes la répression que nécessite une vie soumise aux processus économiques.

⁴⁰⁷ La fréquence des phrases représentatives de l'objet technologique comme source de vie prononcées par les individus est à ce titre significative : « Je ne peux pas vivre sans téléphone ! », « Mais comment faisaient-ils avant pour vivre sans ordinateur, sans télévision etc. ».

⁴⁰⁸ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Op.cit, p. 53.

⁴⁰⁹ Jean-Michel Palmier, *Marcuse et la nouvelle gauche*, Op.cit, p. 526.

Comme le remarque Jean-Michel Palmier, « plus ils [les hommes] s'adaptent, plus ils s'intègrent à cet univers, et moins ils peuvent découvrir les besoins qui conduiraient vers une libération effective⁴¹⁰ ».

La désublimation répressive autour de laquelle se structure le transhumanisme et qui favorise l'adaptation des individus à une existence comprise dans les limites du principe de réalité de l'*homo oeconomicus*, est donc avant tout le fruit d'un projet politique. La sublimation non-répressive de l'humanité en l'homme aurait pu résulter d'une organisation sociale fondée sur un véritable projet d'autonomie. C'est l'inverse qui se passe au sein des sociétés capitalistes contemporaines dont le fonctionnement repose sur un projet opposé à celui de l'autonomie. Et même si les défenseurs du transhumanisme affirment que l'augmentation technologique offrira la possibilité de dépasser les limites corporelles et d'ouvrir des horizons de liberté infinie, ce dépassement et cette ouverture ont un prix : celui de la réduction de l'existence à la vie biologique prise en charge par une nouvelle puissance sacralisée et hétéronomique : la puissance technoscientifique. « Ainsi, [comme le remarque Fabien Ollier], c'est en devenant totalement ce *magnétiseur de marchandises* que le corps désublimé peut aussi transcroître en corps néolibéral, en rouage parfaitement adapté à la réalité économique concurrentielle et aux mécanismes d'aliénation du « gouvernement de soi » qui lui sont attenants⁴¹¹ ».

Marcuse affirme que la forme dominante de ce contrôle social est d'ordre technologique puisque les besoins nouveaux qu'il fait naître sont en majeure partie d'ordre technologique, répondant à la vision d'un salut technoscientifique de l'humanité.

La particularité de cette réalité technologique est d'être parvenue, comme le soutient Marcuse, à s'immiscer jusque dans la sphère privée des individus, là où pouvait encore s'exercer une forme de liberté intérieure comprise comme « [...] une conscience, un inconscient individuels *distincts* des opinions et des comportements publics⁴¹² ». S'il est relativement aisé d'identifier le poids des contrôles sociaux sur l'existence publique des individus, il n'est pas nécessairement aussi évident d'observer la colonisation de l'« intérieur » (intérieur de la sphère privée et intériorité des êtres) par l'« extérieur ».

⁴¹⁰ Ibidem, p. 418-419.

⁴¹¹ Fabien Ollier, « La religion du corps-marchandise : un nouvel opium du peuple ? », *Connexions*, 2018/2 (n° 110), p. 122. URL : <https://www.cairn.info/revue-connexions-2018-2-page-117.htm>

⁴¹² Ibidem, p. 35.

Une colonisation qui s'accompagne nécessairement de l'extension des contrôles sociaux – via les nouvelles technologies – jusqu'au sein de notre for intérieur qui ne constitue dès lors plus ce « forum de soi à soi », lieu de résistance et de liberté à la norme sociale et à son imaginaire dominant :

« Aujourd'hui, la réalité technologique a envahi cet espace privé et l'a restreint. L'individu est *entièrement* pris par la production et la distribution de masse et la psychologie industrielle a depuis longtemps débordé l'usine. Les divers processus d'introjection se sont cristallisés dans des réactions presque mécaniques. Par conséquent il n'y a pas une adaptation mais une *mimesis*, une identification immédiate de l'individu avec sa société et à travers elle, avec la société en tant qu'ensemble ⁴¹³».

Dans le cas du transhumanisme, la reproduction de ces contrôles dans la liberté intérieure des hommes consiste à étendre l'idée qu'être soi-même passe désormais par une alliance toujours plus intense avec la technologie⁴¹⁴.

Cet envahissement de la sphère privée par les contrôles sociaux de la rationalité gouvernementale vise principalement l'imposition d'un imaginaire social conforme aux exigences de la raison normative. Imposition qui nécessite la destruction des autres formes d'imaginaires sociaux tels qu'ils peuvent se développer dans la sphère privée et le « for intérieur » pour se matérialiser ensuite sur l'espace public.

L'objectif de l'idéologie néolibérale est alors d'effacer l'opposition entre le réel et l'idéal afin de confondre l'idéal dans le réel et ainsi refuser aux individus un au-delà du réel-présent, au-delà du principe de réalité de l'*homo oeconomicus*. En ne cultivant plus un imaginaire et une pratique en opposition au réel, les individus ne parviennent plus à exprimer la possibilité d'une révolte face la culture dominante.

Comme le remarque Jean-Michel Palmier à propos des enjeux révélés par Marcuse, « le problème n'est plus de comprendre comment se sont réconciliés, politiquement, économiquement, les intérêts les plus contradictoires, mais comment la rationalité

⁴¹³ Ibidem.

⁴¹⁴ Cette remarque peut nous faire penser à l'ouvrage dystopique *Fahrenheit 451* de l'écrivain américain Raymond Bradbury dans lequel la femme de l'anti-héro se trouve en permanence connectée chez elle à une émission interactive nommée explicitement « la famille ». Cette « famille » virtuelle tend à se substituer à la « famille traditionnelle » tout en s'immisçant dans la vie privée des individus qui sont obligés de la regarder chaque jour, ou du moins d'allumer l'écran pour faire croire qu'ils sont devant. Cette connexion permanente à l'écran participe au conformisme et à la diffusion des idées de la dictature en place ; idées consistant à rejeter la culture des livres et de l'art, de l'imagination et de la liberté. Seuls certains individus semblent prendre conscience de leur aliénation, tandis que les autres s'en accommodent, se pensant véritablement libres, notamment à travers leur participation à certains épisodes de « la famille » qui devient l'unique source de réalisation, de reconnaissance sociale et de socialisation.

technologique parvient à intégrer ou à éliminer les éléments oppositionnels et transcendants qui caractérisaient la culture classique ⁴¹⁵».

C'est précisément à partir du processus de désublimation répressive tel qu'il agit à travers le transhumanisme aujourd'hui que peut s'envisager pareille intégration.

En investissant les maisons et désormais les corps et les esprits eux-mêmes, les contrôles socio-technologiques investissent une forme de liberté que l'on pensait inaliénable.

C'est dans l'augmentation technologique que se situe la seule véritable liberté, si bien que « le mécanisme même qui relie l'individu à la société a changé et le contrôle social est au cœur des besoins nouveaux qu'il a fait naître ⁴¹⁶».

Il faut cependant comprendre que ce rapport inédit au corps depuis l'unidimensionnalité de la réalité néolibérale résulte du rapport qu'entretiennent les hommes à leur monde devenu objet et depuis lequel s'établit une nouvelle épreuve de leur humanité. Pareil monde semble avoir été façonné par l'utilisation technologique dans un souci de domination capitaliste.

Ce rapport de plus en plus aliéné de l'homme au monde, ou plus exactement à l'inverse d'un monde et que nous pouvons qualifier d'« immonde », est le résultat du rapport aliéné de la nature à l'homme tel qu'il traduit un problème d'ordre essentiellement politique : comment organiser de la meilleure des manières le vivre-ensemble d'individus de plus en plus coupés les uns des autres et d'un environnement devenu inhabitable pour la condition humaine ?

L'arraisonnement technologique du monde au nom des logiques capitalistes induit-il l'arraisonnement de l'humain par ses mêmes logiques afin d'en assurer la survie dans l'adaptation à l'immonde ? Ou bien est-il envisageable de repenser le rapport de l'homme à sa société afin d'initier un changement d'environnement qui permettra à l'homme de réaffirmer sa condition humaine ?

Lorsque le transhumanisme se définit comme un mouvement dont l'objectif principal est une amélioration ou une augmentation des capacités physiques et cognitives « dans un but de dépassement des limites – naturelles, biologiques – et d'adaptation perpétuelle au monde », il faut comprendre en quoi cette adaptation est précisément celle, non pas à un monde mais à l'immonde. Cette adaptation se justifie dans les logiques de la raison normative néolibérale, comme la domination de l'homme sur la nature se justifie : en renonçant à une compréhension complexe et multiple de l'humanité en l'homme et à son rapport à la nature au profit d'une réduction de l'homme à une simple *res extensa*.

⁴¹⁵ Jean-Michel Palmier, *Marcuse et la nouvelle gauche*, Op.cit, p. 427.

⁴¹⁶ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 34.

I.3.2 L'adaptation à la réalité de l'immonde : la liberté dans la survie biologique

« Nous avons modifié si radicalement notre milieu que nous devons nous modifier nous-mêmes pour vivre à l'échelle de ce nouvel environnement ».

Norbert Wiener, *Cybernétique et société*

« Ceci est ma volonté, ceci est mon désir. Vous ne parviendrez à me l'arracher, cette volonté, que lorsque vous aurez modifié mes désirs. Eh bien, modifiez-les, présentez-moi un autre but, offrez-moi un autre idéal ! Mais, en attendant, je me refuse à prendre un poulailler pour un palais de cristal ».

Fédor Dostoïevski, *Les Carnets du Sous-sol*

La condition humaine dépend essentiellement d'un monde au sein duquel l'homme apprend à se mettre en condition d'humanité à travers la manière qu'il a d'habiter ce monde, c'est-à-dire d'entrer en interaction, d'agir avec lui. A l'inverse de la Terre et de l'Univers qui existent sans la présence de l'homme, le monde avec lequel interagit l'homme requiert nécessairement sa présence et la constitution d'une communauté humaine :

« La condition humaine dépasse les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme. Les hommes sont des êtres conditionnés parce que tout ce qu'ils rencontrent se change immédiatement en condition de leur existence. Le monde dans lequel s'écoule la *vita activa* consiste en objets produits par des activités humaines ; mais les objets, qui doivent leur existence aux hommes exclusivement, conditionnent néanmoins de façon constante leur créateurs. Outre les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme sur terre, et en partie sur leur base, les hommes créent constamment des conditions fabriquées qui leur sont propres et qui, malgré leur origine humaine et leur variabilité, ont la même force de conditionnement que les objets naturels ⁴¹⁷ ».

Si la « nature » humaine renvoie possiblement aux besoins vitaux de l'homme et tend à le réduire à son caractère d'animal biologique au sein d'un monde terrestre qui accueille l'ensemble des vivants, la condition humaine doit en revanche être comprise comme ce qui conditionne l'humanité de l'homme dans un mouvement vers la liberté dont l'action sur le monde est la principale manifestation.

⁴¹⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 43-44.

Arendt ne nie cependant pas l'impact d'un monde naturel et ses contraintes sur l'homme mais elle avance que ce monde est intégré dans le monde plus large de la condition humaine. Le concept de « monde » chez Arendt associe donc un monde naturel à partir duquel pourrait éventuellement être définie une « nature » humaine, mais également le monde artificiel né de la mise en condition de l'humanité des hommes. Autrement dit, les hommes se mettent en condition d'humanité dans les actions qu'ils mènent pour satisfaire leurs besoins biologiques (en rapport avec un monde naturel, la Terre, l'Univers), mais aussi à travers les actions qui édifient un monde proprement humain fait d'artifices, d'objets qui servent au déploiement de leur plus haute mise en condition qu'incarne l'agir politique. Le monde conditionne les hommes en leur imposant un agir par lequel ils apprennent à devenir humains contrairement à l'animal pré-adapté à son environnement. A travers leurs actions, les hommes conditionnent également le monde à leur fournir les conditions de leur humanité. Ce lien de réciprocité dans le conditionnement du monde et de l'humain témoigne de la possibilité d'une menace contingente à cette réciprocité : si le monde s'impose aux hommes à travers son existence purement naturelle, alors il les condamne à une « nature » humaine qui les réduit à l'état d'espèce. Et inversement, en conditionnant le monde par leurs actions, les hommes peuvent le conditionner de telle manière que celui-ci devienne impropre au développement de la condition humaine.

Le monde ainsi transformé n'offrirait plus la possibilité aux hommes de se mettre en condition d'humanité, c'est-à-dire à déployer leur *vita activa*. Il imposerait en revanche une adaptation sur laquelle les individus n'auraient plus d'emprise et qu'ils seraient contraint de suivre pour survivre. Autrement dit, si les hommes bâtissent un monde impropre à la condition humaine, celui-ci les conditionnera en retour non en humanité mais en animalité, faisant appel à leurs seules capacités biologiques et adaptatives au détriment des capacités qui distinguent l'homme de l'animal et au sommet desquelles se situe l'agir politique.

L'action sur le monde ne correspond pas à l'agir politique mais à un *faire* comme nous l'évoquions dans l'introduction du présent travail. Ce *faire* par lequel l'homme artificialise le monde pour l'éloigner du seul environnement naturel au sein duquel il ne peut survivre que dans une animalité qui plus est moins pourvue que celles des autres animaux, ce *faire* donc dépend très largement des capacités techniques de l'homme. La technique sert ainsi le processus d'hominisation. Nous comprenons alors que la possibilité de créer un monde humainement habitable dépend à la fois du développement technique mais également de l'orientation de ce développement en vue de penser le monde à la faveur de la condition humaine.

Il se peut paradoxalement qu'un certain usage de la technique puisse entraîner la réduction des hommes au schème de l'espèce animale.

Cette possibilité peut se matérialiser lorsque le *faire* s'autonomise de l'agir politique au point de s'orienter par sa propre logique de développement, occasionnant la construction d'un monde qui n'a plus pour finalité l'accueil de la condition humaine mais seulement sa perpétuelle expansion. Si bien qu'en l'absence d'une orientation idéologique de la technique par la confrontation politique des hommes, le *faire* s'autonomise dans sa seule capacité à produire une artificialité qui n'est plus soumise au sens humain, à la finalité d'un conditionnement authentiquement humain. Pareille autonomisation, née d'une volonté de contrôle de la nature renforcée par le développement du capitalisme, oblige l'homme à se soumettre à la technique pour s'adapter à l'environnement que celle-ci édifie désormais sans les finalités éthiques et morales que pourrait lui imposer l'homme :

« Dans notre monde, la technique est « sacrée parce qu'elle est l'expression commune de la puissance de l'homme et que, sans elle, il se retrouverait pauvre, seul et nu, sans fard » [Ellul, 154, p. 133]. [...] Pour avoir voulu commander à la nature, il [l'homme] obéit désormais à la technique. S'il veut triompher, il doit se muer lui-même en objet technique en s'accouplant à la machine ⁴¹⁸».

C'est dans la brisure de cette interdépendance entre le *faire* [technique] et l'*agir* [politique] que s'illustre le processus de biologisation qui caractérise la pensée tranhumaniste en vue d'une adaptation des hommes à l'immonde façonné par l'idéologie néolibérale. En effet, pareille idéologie soutient l'autonomisation de la technique en l'orientant comme puissance d'objectivation de l'homme pour mieux le soumettre aux techniques de l'économie politique et ainsi l'adapter et l'intégrer au système économique. C'est à partir du moment où l'homme devient l'objet de la technique que la compréhension de son humanité lui échappe pour être formulée objectivement à partir des seules logiques techniques, scientifiques et mathématiques à même de le redéfinir selon les formules et les modèles économiques. Il s'agit de rendre efficiente la théorie de l'*homo oeconomicus* en faisant coïncider la réalité de ce qu'est l'homme à la pratique de ce qu'est l'économie contemporaine. A travers la recherche de cette coïncidence, « nous abandonnons momentanément toute une part de l'homme comme l'observe Ellul. Nous ne considérons l'homme que sous un aspect, son aspect de producteur et de consommateur, c'est tout. L'homme n'est pour nous, économistes, rien d'autre que cela : producteur et consommateur.

⁴¹⁸ Patrick Chastenet, *Introduction à Jacques Ellul*, Op.cit, p. 28.

On fait abstraction de tout le reste. Par conséquent, l'homme a pour fin de produire, l'homme a comme élément essentiel de sa vie sa vie matérielle.

Dans ces conditions, nous pouvons raisonner, nous pouvons faire un système économique en ne considérant l'homme que de cette façon ⁴¹⁹».

La part de l'homme abandonnée dans la réduction économique de son humanité, c'est précisément ce qui constitue l'énigme de cette humanité. Une énigme dont l'indétermination essentielle l'empêche d'être résolue au sein d'un modèle de connaissance modélisable et empiriquement utilisable pour faire triompher une compréhension unique de l'homme.

L'énigme est ce qui constitue l'humanité comme un mystère, laïquement parlant, c'est-à-dire comme un problème que l'homme ne cesse de questionner et dans ce questionnement, de poser comme la finalité de ses actions sur le monde : si l'humanité est un problème, c'est parce qu'elle n'est jamais réalisée et qu'elle demeure essentiellement divergente à un modèle de vérité de l'humain tel qu'il déterminerait un ordre social indépassable : elle ne coïncide donc jamais à une forme de réalité mais elle se singularise toujours dans une pluralité de réalités.

Comme l'évoque Ellul, l'économisation du monde s'est très vite heurtée au problème de l'homme, de cet homme qui ne coïncidait finalement pas dans la pratique à la réduction des modèles économiques théoriques. Si « l'homme pèse sur l'économie ⁴²⁰ », c'est parce qu'il n'est peut-être pas si schématisable et modélisable dans ses comportements et dans sa subjectivité que le laissait entendre la théorie de l'*homo oeconomicus* des néoclassiques. Pour arrêter de faire peser cette complexité subjective qui empêche une modélisation des comportements sur la base d'une rationalité économique, il faut réussir à reconfigurer cette subjectivité à partir de laquelle un comportement adapté aux exigences économiques sera possible.

Une certaine utilisation de la technique peut permettre cette reconfiguration. Avec l'essor des technosciences, le néolibéralisme peut enfin réaliser le modèle de l'*homo oeconomicus* qui demeurerait purement théorique jusqu'ici. En orientant idéologiquement la technique dans ce sens, elle favorisera en effet la reconfiguration subjective des individus amenés à se comprendre comme de purs objets d'une technique au service de l'économie.

⁴¹⁹ Jacques Ellul, « L'économie, maîtresse ou servante de l'homme ? », Op.cit, p. 72.

⁴²⁰ Il s'agit d'une citation de l'économiste libéral anglais Bastiat reprise par Jacques Ellul in « L'économie, maîtresse ou servante de l'homme ? », Ibidem.

Soit, par répercussions, l'objet même de l'économie comme l'affirmait Ellul.

L'économisation toujours plus importante de l'existence est occasionnée par l'extension des logiques capitalistes à partir de l'investissement et de l'orientation idéologique de la technique en ce sens. Au service de l'économie, la technique est employée à la construction d'un monde où chaque chose doit répondre au souci de l'efficacité économique. Ce monde devient une société de marché à l'intérieur de laquelle les individus fonctionnent comme des unités productives sur lesquelles agit en permanence une technique économique qui les éduque en ce sens, les adapte, les redresse et marginalise les « inadaptables ». La technique doit ainsi faire en sorte que plus rien de l'humain ne soit en dehors de l'économie. Pour ce faire, elle doit d'abord opérer une restructuration de la subjectivité qui passe par la suppression de ce qui, dans l'homme, ne peut faire l'objet d'une telle intégration dans le milieu économique. Elle doit réussir à convaincre les hommes d'abandonner d'eux-mêmes la part d'humanité irréductible au schéma de la simple production/consommation. En cela le capitalisme a su se montrer particulièrement convaincant en édifiant, comme nous l'avons évoqué précédemment, toute une « idéologie du travail », une « morale du travail » qui « montrait que le travail est la valeur suprême dans la vie, on en faisait une valeur spirituelle. [...] C'était infiniment facile de dire à l'homme : vous voyez, tout ce que l'on vous apporte, et, pour cela, on ne vous demande pas grand-chose : seulement d'être producteur et consommateur. Ce n'a pas été seulement quelques économistes ou patrons machiavéliques qui ont fait cela ; ce sont tous les hommes de bonne volonté, qui, petit à petit, ont tout poussé dans cette voie, qui ont montré à l'homme l'évidente bonté de ce système et, par conséquent, l'évidente nécessité d'abandonner une part de lui-même ⁴²¹».

Pour ce faire, la technique a participé à l'édification d'un monde au sein duquel l'individu devait apprendre à vivre selon la conception économique de l'humanité des hommes. Il apprit à abandonner l'énigme de son humanité pour se convertir à l'idéologie du travail qui n'accepte que le statut de l'*animal laborans* parfaitement intégré à son milieu naturel qu'est devenu le milieu économique. L'économie est devenue la nature de ce nouveau type d'homme :

⁴²¹ Ibidem, p. 72-73.

« Et cet homme économique permet de résoudre les problèmes économiques. Il est exactement à sa place dans le monde économique. A partir de cet homme on peut régler les problèmes économiques techniquement, sans craindre aucun trouble humain.

Voyez-vous, ici, nous atteignons un des points essentiels du problème économique de notre temps. C'est que résoudre les problèmes économiques suppose la suppression de l'inquiétude spirituelle de l'homme ⁴²²»

L'homme accepte sa réduction au schème de l'*animal laborans*, celui qui produit et consomme, pour continuer de vivre dans son milieu naturel que représente désormais la société de marché.

Cette acceptation entraîne l'abandon de la condition humaine au profit d'une condition posthumaine⁴²³ [une déshumanisation engendrée par la nécessité d'une adaptation technologique au milieu économique], de l'appartenance au monde au profit de l'appartenance à l'immonde.

Un lien avec la notion d'« habiter » propre à Heidegger peut ici être établi. De prime abord, la conception arendtienne de l'être d'appartenance-au-monde diffère sensiblement de celle d'être-au-monde propre à Heidegger. Tandis que chez Arendt le rapport des hommes au monde se fonde sur l'activité qu'y mènent ces derniers, chez Heidegger ce rapport est essentiellement ontologique. Dans sa théorie de l'être de l'habitation, la Terre s'apparente à l'Univers chez Arendt, c'est-à-dire à ce qui existe fondamentalement sans les hommes, ce qui ne nécessite pas la présence d'une communauté humaine. Nous serions tentés de dire que sans les hommes il existerait encore une Terre et un ciel. Mais il n'y aurait cependant plus d'habitation de la Terre. C'est précisément dans ce fait d'habiter la Terre, dans le ménagement de celle-ci que nous pouvons essayer de faire un lien avec la notion de « condition humaine » arendtienne et son essence qu'est l'activité humaine.

⁴²² Ibidem, p. 76.

⁴²³ « Les recherches relatives à la psychotechnique n'ont qu'un but, celui de réduire l'homme rigoureusement à ce rôle d'être le serviteur d'un système économique, car l'homme économique, c'est l'homme tel que l'économie le désire. Et ce qui est très remarquable, c'est que l'homme ne réagit pas contre cette décadence. Nous ne réagissons pas, et nous ne réagissons pas pour une raison très simple, c'est que nous sommes tous également convaincus que ce qui compte d'abord, c'est qu'il faut à tout prix résoudre les problèmes économiques. Ces problèmes économiques sont obsédants, nous voyons les difficultés constantes de la vie de tous les jours et nous pensons : « tout, mais pas ça. » Nous acceptons n'importe quoi, pourvu que ces problèmes économiques soient résolus. Et si cet ordre réussit, nous n'avons plus rien à désirer. L'homme n'a plus rien à désirer », Jacques Ellul, « L'économie, maîtresse ou servante de l'homme ? », Op.cit, p. 76.

Le séjour chez Heidegger et l'activité chez Arendt, bien que s'enracinant dans un terreau différent (l'être ou l'agir), traduisent possiblement la même finalité : la préservation d'un habitat favorable aux êtres humains ou pour le dire autrement, la manière par laquelle l'être humain peut conserver sa condition humaine sur Terre. C'est en ménageant son action et en la dirigeant vers la création d'un monde que se manifeste la condition de l'être ou celle d'un monde commun. Cela passe notamment par un usage de la technique qui, chez Heidegger comme chez Arendt, doit favoriser l'appartenance-au-monde contre la décosmisation. Car il y a, chez Heidegger comme chez Arendt, la crainte d'une décosmisation du monde qui entraînerait la disparition de la vérité de l'être pour le premier et celle de l'action politique qui constitue le monde commun pour la seconde.

En même temps que le monde se trouve réduit à une explication purement technique, la décosmisation qui en résulte s'accompagne d'une perte de sens de ce qui demeurait autrefois le support d'une représentation du monde et de l'homme. Cette perte du sens dans l'aliénation de la nature va entraîner l'aliénation de l'homme lui-même aux techniques de domination qu'il exerce dans un souci de maîtrise de son environnement naturel. L'aliénation signifie que l'homme se trouvera dès lors étranger à sa propre essentialité, que celle-ci s'identifie à l'être ou aux activités de la *vita activa* ; essentialité qui participe de la condition humaine.

Pareille aliénation correspond à l'hégémonie d'une « politique de l'œuvre » pour reprendre les termes d'Étienne Tassin, soit une « politique-fiction au sens où elle tente de fictionner la société et l'homme selon le principe de la *poiësis*, fabrication artificielle de la société qui tente de rapporter tout le champ du possible à la maîtrise ⁴²⁴ ». Cette maîtrise issue de la domination d'une politique de l'œuvre – entendue comme le domaine d'activité qui chez Arendt correspond à la création d'un monde artificiel capable d'héberger la condition humaine, de lui offrir la stabilité nécessaire à sa manifestation par l'action – vient à étendre l'artificialisation à des domaines qui ne peuvent essentiellement pas l'être pour exister : la nature dans sa globalité, l'être, l'homme, l'action et le monde. L'instrumentalité propre à la *poiësis* qui caractérise une politique de l'œuvre est anti-politique puisqu'elle vise à transformer le monde en une chose et à rabattre l'action politique sur la base du conditionnement propre à l'œuvre, à la seule action technique : « en soumettant le domaine politique au processus de la fabrication, la domination totale tend à soumettre le monde à une réification généralisée ⁴²⁵ ».

⁴²⁴ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 222.

⁴²⁵ Ibidem.

L'hégémonie d'une politique de l'œuvre au sein des sociétés contemporaines doit être perçue comme le triomphe du processus d'adaptation entrepris par le néolibéralisme afin d'uniformiser l'homme sur le modèle de l'espèce biologique pour mieux lui appliquer une réification totale sous les traits d'une politique vitale qui préserve l'humanité biologique pour mieux exploiter l'*animal laborans* qui ne fait que produire et consommer.

Pour parvenir à cette insertion de l'existence entière dans le schème économique, il aura fallu en première instance empêcher toute appartenance-au-monde qui favorise la préservation de la condition humaine. En se fondant sur la seule *poiësis* compris comme *technè*, soit une *technopoiétique*, c'est la colonisation du social et du politique qui est entreprise, non plus sur le mode de l'œuvre mais sur celui d'une fabrication réifiante qui conçoit les hommes sur la base du travail productif, celui de l'*animal laborans*. C'est parce que le projet de maîtrise de la nature a progressivement été compris en termes de production économique que l'œuvre s'est transformée en *technopoiétique*.

Ce même projet de maîtrise s'applique désormais à l'homme et implique une soumission du politique à la *technopoiétique* qui gouverne le domaine social des sociétés néolibérales. Ce qui conduit Tassin à la conclusion suivante :

« L'affaïssement du politique dans le social signifie qu'au lien politique se substitue l'interdépendance économique dans laquelle le lien humain n'est plus que la forme sociale de la relation du besoin et de l'échange. Cette relation correspond à l'activité du travail qui obéit au processus biologique du corps humain, au cycle de la croissance, de la reproduction, bref au métabolisme des nécessités vitales avec la nature [...]. A soumettre le vivre-ensemble à cette seule condition, ainsi que cela se produit dans une société de travailleurs, à le réduire au cycle naturel de la production et de la consommation, l'humain n'est plus appréhendé que sous l'angle de l'espèce, sous la figure de l'*animal laborans* [...]. [Pareille réduction] s'affirme comme seule valeur, seul horizon, ne définissant d'autre « politique », dans la perspective d'une *naturalisation généralisée*, qu'une *politique vitale*, c'est-à-dire une économie ⁴²⁶».

Parce que l'appartenance-au-monde s'est muée en une adaptation à l'immonde, c'est-à-dire à un monde naturalisé selon le cycle de la production et de la consommation, l'homme ne peut survivre qu'en tant que membre de l'espèce, incapable de s'opposer aux transformations, aux réifications et aux manipulations que nécessite cette adaptation.

⁴²⁶ Ibidem, p. 222-223.

Arendt a néanmoins perçu, bien plus profondément que Heidegger, l'intérêt de penser la Terre comme l'habitat de l'homme et non celui de l'être. Cet intérêt réside dans le fait que seuls les hommes agissent sur cette Terre et que, par conséquent, seule la condition humaine dépend d'un habitat qui soit un monde.

A l'inverse de Heidegger qui « fait valoir que l'orientation ontologique est exclusive de toute interrogation sur l'homme et le sens de son agir ⁴²⁷», Arendt conçoit la conditionnalité de l'homme à partir de sa capacité à agir sur le monde, avec la possibilité d'y agir de manière à conditionner l'homme en humanité ou en inhumanité. L'homme chez Arendt est donc l'acteur d'un monde auquel il appartient en tant qu'il décide politiquement de son habitation, tandis que chez Heidegger, c'est le *Dasein* qui habite un monde dont la préservation lui incombe à travers la formulation infinie de la question de l'être. Si pour Arendt, la décosmisation entraîne un « oubli de la question du sens humain de l'être, c'est-à-dire un oubli de la question du sens du monde ⁴²⁸», cette décosmisation correspond pour Heidegger à un oubli du sens ontologique de l'humain, c'est-à-dire un oubli de la question du sens de l'être. Cette primauté ontologique du *Dasein* est certes comprise dans un monde, celui dans lequel l'être est toujours jeté, mais elle n'autorise aucune interaction avec ce monde telle qu'elle participerait de la condition humaine. Précisément parce que chez Heidegger l'homme n'est pas l'élément central du monde mais un des modes d'être par lequel se manifeste possiblement la question de l'être. En procédant de la sorte, Heidegger n'envisage un monde que pour le seul être dont la préservation dépend de son perpétuel questionnement, du souci (*Sorge*) pour l'être que l'homme peut formuler en habitant notamment la terre en poète. En ceci, Arendt reconnaît que le *Dasein* est toujours mondain, qu'il est toujours celui qui habite le monde et qui a le monde comme condition de sa possibilité, comme support essentiel de la question de l'être : « Arendt peut alors avancer, écrit Étienne Tassin, que « la philosophie de Heidegger est la première à être absolument et sans compromis mondaine [...] ». Elle l'est parce que, pour la première fois de façon radicale, l'être de l'homme est caractérisé comme « être-dans-le-monde », sachant que ce qui est en jeu pour cet être consiste fondamentalement à se (main)tenir dans le monde⁴²⁹ ».

Le problème que révèle Arendt et qu'analyse Tassin, c'est que cette inscription de l'être dans le monde s'accompagne dans la philosophie heideggérienne, d'un nécessaire retrait du monde pour questionner l'être.

⁴²⁷ Ibidem, p. 115.

⁴²⁸ Ibidem, p. 120.

⁴²⁹ Ibidem, p. 123-124.

C'est cette rupture, ce retrait extra-mondain qui empêcherait alors l'oubli de la question de l'être en permettant aux hommes de ne pas être prisonniers d'une quotidienneté fixant leur questionnement sur les seuls étants.

Tout le paradoxe du *Dasein* apparaît alors dans ce décalage entre l'être-dans-le-monde et l'incapacité à être-soi-dans-le-monde. En restant dans le monde où il est jeté par la naissance, l'être risque de s'oublier dans la pluralité des représentations étagées qui constitue le monde. Pour réussir à retrouver son être, c'est-à-dire à questionner le sens de son être, l'homme doit donc apprendre à se retirer du monde qui accueille pourtant son être :

« Le *Dasein* ne peut authentiquement accéder à lui-même qu'en se retirant de la sphère publique ⁴³⁰ ».

Ce retrait du monde pouvant faire écho à l'allégorie platonicienne de la caverne est problématique en ce qu'il correspond à un repli ontologique du Soi sur lui-même, incapable alors de manifester publiquement son énigmatique inscription dans le monde auquel il appartient. Il correspond en cela à une existence en soi et pour soi dont la singularité se trouve privée du sens de l'apparaître devant les autres par l'agir politique.

Si l'homme en tant qu'étant est le porteur du mystère de l'être, Heidegger en vient finalement à rendre ce mystère tout à fait impensable parce qu'insensé : en affirmant d'un côté que l'homme ne peut prendre conscience de l'énigme de l'être qu'en se coupant de son ancrage mondain, il en vient à soutenir d'un autre côté que l'énigme de l'être ne peut se manifester que dans un rapport essentiellement a-politique voire antipolitique de soi à soi, c'est-à-dire dans l'isolement du seul questionnement intérieur, lui-même facilité par un rapport solitaire à un monde dont la poétique est préservée de toute action d'arraisonement. Le monde de l'être est le monde solitaire de l'intériorité elle-même en retrait du monde commun des hommes.

Heidegger prétend lutter contre l'oubli de la question de l'être, c'est-à-dire contre l'oubli de l'énigme de l'être en tant que question, en enfermant ce questionnement dans un rapport extra-mondain de soi à soi. En opérant de la sorte, l'énigme se perd dans son incapacité à être formulée et entendue par les autres. L'énigme de l'être en tant que question s'épuise dans l'écho sourd de l'intériorité du soi solitaire. La critique établie par Heidegger contre le sujet de la métaphysique s'accompagne donc de l'édification d'une nouvelle pensée de la subjectivité capable d'accueillir un Soi suffisamment fort pour être à lui seul le support de la question de l'être.

⁴³⁰ Ibidem, p. 125.

Pareille subjectivité s'oppose radicalement à la subjectivité en prise avec une métaphysique incapable de se défaire des supports ontiques à partir desquels elle s'édifie et qui participent de l'oubli de la question de l'être, dès lors confondu avec les étants. Pour autant, elle s'avère incapable de préserver cette question parce qu'elle n'arrive plus à l'exprimer parmi les hommes. Celle-ci s'oublie alors, non pas parce que l'être est confondu avec les étants mais parce qu'elle se trouve si fortement isolée dans cette nouvelle subjectivité qu'elle ne se laisse plus entendre et ne peut donc plus être une question à laquelle les hommes veilleraient à chercher la réponse dans un mouvement de dévoilement et de manifestation même du questionnement.

A partir de ce postulat, l'homme ne parviendrait plus à penser le lien qui le lie à la Terre en tant que ce qui peut faire monde commun, puisque précisément chaque être habite son unique monde intérieur.

Ainsi, la philosophie heideggérienne de la primauté ontologique du *Dasein* s'avérerait impuissante à lutter contre la transformation *technopoiétique* du monde, précisément parce qu'elle n'ancre pas cette lutte dans la capacité d'action des hommes mais dans le retrait extra-mondain du Soi.

C'est donc à partir de la pensée d'Arendt qu'il nous faudra réussir à (re)penser la manière essentielle par laquelle les hommes habitent la terre en tant qu'êtres d'appartenance-au-monde. C'est depuis cette pensée du politique qui lie l'humain à la Terre que pourra s'envisager la préservation de la condition humaine ou bien son anéantissement corrélatif d'un acosmisme. Il ne s'agira pas de renoncer à un certain héritage heideggérien dont l'un des fondements – la philosophie de l'être-au-monde – demeure essentiel pour comprendre les conséquences des dérives de l'arraisonnement du monde. L'objectif sera cependant de parvenir à ne pas abandonner ce monde et l'énigme de l'être qu'il abrite dans un repli purement ontologique visant à ne plus penser la figure de l'homme au profit d'une supériorité ontico-ontologique qui ne se soucie que de la condition de l'être et non plus de la condition humaine.

Au contraire faudra-t-il réussir avec Arendt notamment, à comprendre en quoi l'arraisonnement du monde entraîne la possible disparition des conditions de possibilité de l'homme à travers la réduction de ce dernier à la seule politique vitale propre au projet d'arraisonnement.

Autrement dit il s'agira de favoriser, comme la qualifie Tassin, une « anthropologie politique » face à l'« anthropologie philosophique » propre à Heidegger.

Ainsi faudra-t-il partir de « ce qu'Arendt nomme « prendre-soin du monde » (ce qui fait du monde et non du *Dasein* l'objet du soin), disposition politique visant dans l'action concertée le monde commun, de même qu'il faudra l'institution d'un espace dévolu à ce soin pris en commun ⁴³¹».

L'anthropologie politique d'Arendt vise donc à rendre à l'homme et non au *Dasein* son pouvoir d'être à lui-même le maître du dire de sa propre énigme qui est celle de son appartenance-au-monde dont la formulation est essentiellement de l'ordre de l'agir politique et son lieu celui du monde commun. Anthropologie politique qui « ne subordonne pas la question de l'humain à celles de l'Être, du *Dasein*, du souci, de l'authenticité, etc., mais la renvoie à la sphère phénoménale de l'apparaître commun des êtres, lieu où se décide le sens humain de la politique dans la dimension politique de la condition humaine ⁴³²».

C'est précisément cette sphère phénoménale de l'apparaître commun des êtres qui tend à disparaître dans l'avènement d'une nouvelle forme de subjectivité inhérente à l'acosmisme qui caractérise l'état avancé d'arraisonement du monde par le déploiement du projet *technopoiétique* contemporain tel que l'alimente l'idéologie néolibérale.

Nouvelle subjectivité qui doit permettre le conditionnement le plus abouti de l'homme à son environnement en le rendant non plus maître du dire de sa propre énigme mais l'objet de sa transformation conditionnante.

L'humain ne cherche plus le sens de son humanité dans le déploiement de la dimension politique de sa condition humaine qui nécessite *de facto* la délimitation d'un monde commun dont il faut prendre soin par l'action qui l'alimente. Le sens de l'humanité des hommes doit à présent être recherché dans l'univers clos d'une intériorité conditionnée par l'ordre normatif néolibéral et sa mesure *technopoiétique*. Le monde que celle-ci a façonné, c'est le monde que l'homme essaye maintenant de reproduire en lui, conformant sa condition à la vision processuelle du monde arraisonné. Ainsi, « si l'époque moderne est constamment menacée de sombrer dans la barbarie acosmique, c'est que la modernité désigne une sorte de pseudo-nature entraînant l'humanité moderne dans une surprenante contradiction : l'artificialisation technologique du monde moderne correspond à une victoire des processus naturels sur l'œuvre de l'homme dans le mouvement même par lequel celui-ci s'abstrait de la nature ⁴³³».

⁴³¹ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 124.

⁴³² Ibidem, p. 131.

⁴³³ Ibidem, p. 235.

En développant sa pensée sur la primauté du *Dasein*, Heidegger édifie une philosophie des conditions de vie de l'être et non pas de l'homme. Le point central de cette philosophie est alors le ménagement du monde en vue de la préservation de la question de l'être. Pour Heidegger, le monde « n'est jamais un objet consistant placé devant nous pour être pris en considération. Un monde est toujours l'inobjectif sous la loi duquel nous nous tenons, aussi longtemps que les voies de la naissance et de la mort, de la grâce et de la malédiction nous maintiennent en l'éclaircie de l'être⁴³⁴ ». Dès lors, la priorité est accordée à l'œuvre dans sa capacité poétique de ménagement.

Pour Arendt en revanche, seule la réunion des hommes dans un espace de visibilité à partir duquel ils confrontent et expriment « le sens d'être de l'exister pluriel⁴³⁵ » permet l'instauration d'un monde, et précisément d'un monde humain parce que commun à la pluralité des hommes : « L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde⁴³⁶ ».

L'habiter de l'homme sur Terre n'est donc pas à rechercher dans « l'unicité de l'essence de l'Homme en tant qu'être » mais dans la libre expression de la pluralité des hommes autour du « caractère fondamental de la question de l'homme⁴³⁷ ».

Arendt propose donc de concevoir le monde et l'être-au-monde depuis l'ouverture infinie qui réside dans cette pluralité d'hommes qui habitent la Terre sans jamais être réduits à l'uniformité de l'espèce biologique qui conduirait, dans un premier temps à la disparition de la pluralité au profit de l'unité et dans un deuxième temps, à la fin de toute action et donc de toute condition humaine manifestée comme telle.

Pour Arendt, « partout où des hommes se rassemblent, un monde s'intercale entre eux, et c'est dans cet espace intermédiaire que se jouent toutes les affaires humaines⁴³⁸ ».

Si bien que la transformation technoscientifique du monde entraîne inéluctablement la transformation radicale de la condition humaine vers une condition inhumaine, puisque

⁴³⁴ Martin Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art » (1936), in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Éditions Gallimard, Paris, 1962, p. 47. Cité par Étienne Tassin in *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 378.

⁴³⁵ Ibidem, p. 116.

⁴³⁶ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 41.

⁴³⁷ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 115-116 (pour les trois citations de ce paragraphe).

⁴³⁸ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit, p. 59.

débarrasser de toute forme d'action celle-ci ne peut plus ni servir à manifester l'énigme ni faire apparaître ce monde intermédiaire comme possibilité de la liberté, puisque comme l'affirme Arendt, « le sens de la politique est la liberté ⁴³⁹ ». L'énigme est prise en charge par les formules technoscientifiques pour mieux la faire disparaître dans une réponse définitive qui justifie le fait que la liberté est désormais l'affaire du seul progrès technologique ; c'est lui qui dicte les conditions dans lesquelles les hommes peuvent être libres et qui fournit en même temps les moyens d'atteindre ces conditions. Sans oublier que ce progrès est lui-même idéologiquement orienté par la rationalité économique.

Avec la biologisation radicale de l'humain à l'époque contemporaine, « la vieille définition de l'homme – *animal rationale* – devient d'une précision terrible : privés du sens grâce auquel les cinq sens animaux s'intègrent dans un monde commun à tous les hommes, les êtres humains ne sont plus en effet que des animaux capables de raisonner, « de calculer les conséquences » ⁴⁴⁰ ».

Cette nature que l'homme est parvenu à dominer se trouve soumise au processus d'artificialisation, n'offrant plus de lieux d'habitation en tant que monde, en tant qu'espace d'expression de la pluralité humaine dans la manifestation d'un monde commun. Nous comprenons ainsi qu'au « sens arendtien, habiter la Terre ne consiste pas à la « ménager », selon l'idée heideggerienne du « ménagement » : c'est la peupler. Le ménagement est encore œuvre, comme l'aménagement : le peuplement est action. L'aménagement n'échappe pas à la réification, le peuplement n'est que l'institution de relations entre les hommes ⁴⁴¹ ».

Désormais, ces espaces d'habitation se trouvent essentiellement dans l'individu retiré dans son individualité la plus solitaire et coupé de l'action qui nécessite précisément les relations entre les hommes. Ainsi domine l'*hubris* technoscientifique « qui détermine notre époque comme celle d'un monde acosmique et la conduit à ce point où peut s'envisager raisonnablement une « mutation du genre humain » qui ne serait rien d'autre que la destruction de la dimension humaine du monde ⁴⁴² ».

Car l'œuvre qui déterminerait à elle seule la réalité du monde stabiliserait certes un monde, mais un monde qui n'aurait aucun sens parce que l'action ne pourrait s'y déployer. Un monde qui risquerait de détruire ce qui ne rentre pas dans sa réalité ou ce qui ne peut s'y adapter.

⁴³⁹ Ibidem, p. 64.

⁴⁴⁰ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 356.

⁴⁴¹ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 374.

⁴⁴² Ibidem, p. 373-374.

Elle stabiliserait ainsi l'immonde, c'est-à-dire ce lieu qui ne saurait accueillir la condition humaine et qui serait l'envers d'un monde commun. Comme le remarque Arendt, « la grandeur de la découverte de Max Weber à propos des origines du capitalisme est précisément d'avoir démontré qu'une énorme activité strictement mondaine est possible sans que le monde procure la moindre préoccupation ni le moindre plaisir, cette activité ayant au contraire pour motivation profonde le soin, le souci du moi. Ce n'est pas l'aliénation du moi, comme le croyait Marx, qui caractérise l'époque moderne, c'est l'aliénation par rapport au monde⁴⁴³ ». Pareille aliénation peut se traduire par les politiques d'adaptation de l'homme à l'immonde telles qu'elles sont pratiquées depuis le déploiement de l'idéologie néolibérale dans un souci de domestication de l'humain. Le terme même de « domestication » renvoie au mot « domestique » et à sa racine latine *domesticus* signifiant « qui est lié au foyer ».

Le préfixe « ation » induit une action de transformation qui détermine la domestication en tant qu'acte de domestiquer c'est-à-dire de soumettre, de dresser ce qui est lié au foyer. Autrement dit, le rapport aliéné des hommes au monde peut être entendu, au regard de l'évolution technoscientifique, sur deux modes complémentaires :

- 1- A partir de la mutation traduisant le renversement de l'action des hommes pour peupler la Terre et en faire un monde commun vers une simple vie animale sur Terre soumise au règne de la nécessité. Renversement qui illustre la perte de la « Terre humanisée [...] par l'institution d'un lien humain convoquant la pluralité dans l'horizon d'un monde commun⁴⁴⁴ ». La domestication vise dans ce sens la valorisation du foyer humain entendu comme l'existence privée où les hommes doivent se cloîtrer afin de concentrer leurs actions sur les seules activités économiques et devenir les représentants du genre « *animal laborans* » gouverné par le triomphe de la sécurité sur la liberté. Domestiquer l'homme par son isolement dans la seule sphère privée du foyer, c'est ainsi le priver de la liberté politique pour mieux le conditionner aux besoins vitaux et aux nécessités matérielles qui le définissent comme membre d'une espèce biologique.

⁴⁴³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 322.

⁴⁴⁴ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 374.

- 2- Cette mutation s'accompagne d'une reconfiguration du foyer humain sur un foyer posthumain où la domestication traduit le fait de vivre à proximité de ce qui n'est plus humain et de ce qui ne fait plus monde. Après avoir isolé les individus dans le foyer de leurs besoins vitaux et après avoir fait de la satisfaction de ces besoins la condition essentielle de l'humanité des hommes, la conversion vers le posthumain est envisagée comme l'évolution humaine dans ce nouveau foyer de conditionnement. Une évolution qui traduit dès lors l'action *technopoiétique* de l'immonde pour adapter ou domestiquer l'humain au détriment de l'action humaine qui ouvre un monde en vue de la liberté et de l'existence publique et donc imprévisible, indomptable.

C'est donc suite à l'aliénation des hommes par rapport au monde que le Moi se trouve aliéné à l'immonde, caractérisant l'intériorité vide du sujet contemporain privé des relations aux autres hommes, privé de l'action et donc d'un monde commun.

Pour que cette intériorité ne soit pas vide, il lui faut s'ouvrir à une extériorité depuis laquelle la clôture appauvrissante se fait accueil de l'énigme qui peut alimenter le souci d'être humain sur Terre. Cette énigme ne trouve pas son sens dans le triomphe d'un sujet enclos dans sa seule intériorité mais dans la capacité de questionnement qu'elle suscite et qui peut ouvrir un monde commun n'importe quand et n'importe où puisque cette capacité ne dépend que de l'action des individus. Cette action traduirait ainsi l'énigme de l'humanité en l'homme telle que les individus s'en emparent dans le dire en commun de leur propre humanité singulière. C'est précisément quand les hommes laissent entendre quelque chose de leur humanité, c'est-à-dire les expériences *qu'ils font* de leur humanité, qu'ils créent un monde commun capable d'empêcher toute forme de domestication par l'affirmation et la préservation de l'expérience *qu'ils sont* en tant qu'humains. Cette manifestation de l'énigme participe à l'avènement de la *polis* au sens où l'entend Arendt, c'est-à-dire non pas « la cité en sa localisation physique [mais] l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent [...]. C'est l'espace du paraître au sens le plus large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition ⁴⁴⁵».

⁴⁴⁵ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 258.

Pareille ouverture peut s'exprimer à travers l'Idée qui n'incarne pas nécessairement une puissance supérieure naturelle ou divine, mais qui peut être accueillie par l'homme comme la création de sa propre transcendance, c'est-à-dire comme idéalité capable de guider son action. C'est ainsi que se questionne Jan Patočka lorsqu'il pense l'Idée comme puissance de signification de l'existence débordant toujours la seule intériorité du sujet qui accepte d'accueillir l'inéclaireissable dirait Rikle ou l'énigme de la parole du chemin dirait Heidegger :

« D'où vient que notre vie ne se fragmente pas en une simple succession d'évènements sans lien, mais se déploie comme sur une scène unitaire ? Le rapport humain à la totalité vient de l'Idée comme source fondamentale dont notre vie découle. Chaque donnée subjective, ou objective, est soumise à la critique de l'Idée, mise en rapport avec l'Idée en tant que l'Idée lui impose son *non*, l'énoncé de sa transcendance [...]. L'idée est indicible et insaisissable, elle est un mystère éternel précisément parce qu'aucune réalité ne l'exprime, parce qu'aucune ne lui ressemble, parce que toutes lui sont inadéquates ⁴⁴⁶ ».

C'est de la disparition de cette Idée que procède l'édification du sujet moderne et aujourd'hui l'avènement du transhumanisme comme conséquence non seulement du triomphe de ce sujet moderne autocentré, mais également de sa perversion par les logiques du capitalisme cognitif qui se justifient dans l'affirmation d'une autonomie purement individuelle, loin de l'agir politique.

Cette vérité de la maîtrise que semble incarner le projet de « l'homme augmenté » s'accompagne d'un oubli de cette énigmatique condition humaine en tant qu'Idée capable de motiver une action morale, politique et éthique. Cet oubli se concrétise à travers la promesse de l'augmentation technologique comme seule manière d'exister authentiquement dans un monde aride de toute subsistance de l'énigme et où tout semble être soumis à la réalité du subjectivisme ⁴⁴⁷ ; réalité définie par la seule raison scientifique.

⁴⁴⁶ Jan Patočka, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 92. Cité par Jean-François Mattéi in *La barbarie intérieure*, Éditions PUF, Paris, 2004, p. 155.

⁴⁴⁷ « L'homme moderne, quand il perdit l'assurance du monde à venir, ne fut pas rejeté au monde présent, il fut rejeté à soi-même ; loin de croire que le monde pût être virtuellement immortel, il n'était même pas sûr qu'il fût réel. Et dans la mesure où il le supposerait réel dans l'optimisme sans critique et apparemment sans souci d'une science en progression constant, il s'éloignait de la terre beaucoup plus que les aspirations chrétiennes ne l'en avaient jamais écarté [...]. L'homme moderne, en tout cas, n'a pas gagné ce monde en perdant l'autre, et il n'a pas non plus gagné la vie à proprement parler ; il y fut rejeté, enfermé dans l'intériorité

C'est ainsi que « l'enracinement supposé de l'homme sur lui-même n'est en réalité qu'un déracinement du monde qui, désormais, desséché, craquelé, éclaté, interdit à l'homme de s'abreuver à une autre source que lui-même ⁴⁴⁸ ».

« L'homme augmenté » ne serait alors qu'une construction non au sens du « bâtir » mais au sens du « fabriquer », inféodant la condition humaine au seul mode de fabrication propre à l'œuvre, elle-même réduite à sa fonction de production économique. Dès lors, comme le remarque Arendt, « ce qui est en jeu, ce n'est évidemment pas l'instrumentalité, en tant que telle, l'emploi des moyens en vue d'une fin ; c'est plutôt la généralisation de l'expérience de fabrication dans laquelle l'utile, l'utilité, sont posés comme normes ultimes de la vie et du monde des hommes ⁴⁴⁹ ».

En ceci, « l'homme augmenté » correspond à une parfaite domestication des hommes par l'immonde qu'ils ont eux-mêmes fabriqué.

Plutôt que de défendre cet exercice de la pensée par lequel l'homme décide d'agir sur le monde au nom de son désir de liberté, il s'agit désormais de se fabriquer soi-même la condition la plus adaptée à l'immonde, soit d'agir sur soi non de manière autonome, à la manière de cette connaissance de soi présocratique ou du souci de soi heideggérien mais via les processus hétéronomiques des technologies économiques. L'objectif est de conditionner son humanité en une posthumanité, nouvelle façon de survivre sur une Terre inhabitable et qui à terme devra être abandonnée au profit de la conquête spatiale et de la colonisation d'autres planètes. Il n'est pas anodin que ce projet d'exploration spatiale devant ouvrir la possibilité d'un exil planétaire pour les hommes du futur ou posthumains soit au cœur des différentes pensées transhumanistes. Il constitue par exemple le premier des principes de la *Déclaration Transhumaniste* :

« L'avenir de l'humanité va être radicalement transformé par la technologie. Nous envisageons la possibilité que l'être humain puisse subir des modifications, tel que son rajeunissement, l'accroissement de son intelligence par des moyens biologiques ou artificiels, la capacité de moduler son propre état psychologique, l'abolition de la souffrance et l'exploration de l'univers [*le texte original évoque la possibilité de ne pas « rester confiné sur la planète Terre*]⁴⁵⁰ ».

de l'introspection où sa plus haute expérience serait celle de la vacuité des processus mentaux, des calculs et des jeux solitaires de l'esprit », Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 398-399.

⁴⁴⁸ Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure*, Op.cit, p. 148.

⁴⁴⁹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 210-211.

⁴⁵⁰ Déclaration Transhumaniste adoptée par la World Transhumanism Association en 2002 et consultable à l'adresse suivante : <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>

La possibilité d'un exil planétaire est également présente à plusieurs reprises dans l'œuvre *Citizen Cyborg* du transhumaniste américain James Hughes :

« [...] life extension, the expansion of human powers and control over nature, expansion into space, and the emergence of intelligent, organic spontaneous order ».

« The potential development of a posthuman elite hostile to humanity was addressed in the WTA's 1998 Transhumanist Frequently Asked Questions 1.0 ("FAQ1"). FAQ1 says that ensuring the mutual tolerance, social solidarity and political equality of humans and non-humans is a central mission of transhumanism. But it also acknowledges that posthumanity may become so radically different that coexistence with humans would be impossible, and that then, ideally, posthumans should be able to separate or migrate to space ⁴⁵¹».

Ou encore dans la définition que l'extropien Max More propose du transhumanisme :

« Transhumanism differs from humanism in recognizing and anticipating the radical alterations in the nature and possibilities of our lives resulting from various sciences and technologies such as neuroscience and neuropharmacology, life extension, nanotechnology, artificial ultraintelligence, and space habitation, combined with a rational philosophy and value system ».

La promotion de cette conquête spatiale dans le but d'envisager l'abandon d'une Terre menaçant le futur de l'humanité est le corrélatif d'une croyance en l'avenir posthumain des hommes. Si la Terre est le lieu de la condition humaine, son incapacité à supporter les transformations nécessaires à la production du posthumain nécessitera logiquement son abandon après en avoir exploité au maximum les possibilités pour la civilisation posthumaine. Refuser de penser les limites terrestres de l'humain, c'est refuser de penser la Terre comme condition de toute humanité, comme lieu d'habitation des hommes :

« Depuis quelque temps, un grand nombre de recherches scientifiques s'efforcent de rendre la vie « artificielle » elle aussi, et de couper le dernier lien qui maintient encore l'homme parmi les enfants de la nature. C'est le même désir d'échapper à l'emprisonnement terrestre qui se manifeste dans les essais de création en éprouvette, dans le vœu de combiner « au microscope le plasma germinal provenant de personnes aux qualités garanties, afin de produire des êtres supérieurs » et « de modifier (leurs) tailles, formes et fonction » ; et je soupçonne que l'envie d'échapper à la condition humaine

⁴⁵¹ James Hughes, *Citizen Cyborg. Why democratic societies must respond to the redesigned human of the futur*, Éditions Westview Press, États-Unis, 2004, p. 164-165 et p. 248.

expliquerait aussi l'espoir de prolonger la durée de l'existence fort au-delà de cent ans, limite jusqu'ici admise⁴⁵²».

Aussi le posthumain est-il l'avenir de l'homme sans habitation, de cet homme errant dans la désolation d'une Terre sur laquelle il ne parvient plus à séjourner et d'un monde qu'il ne participe plus à ouvrir depuis sa propre condition politique. Le posthumain correspondrait à ce soulagement dont parle Arendt de voir s'accomplir ce qui n'est peut-être plus le premier, mais le second « pas vers l'évasion des hommes hors de la prison terrestre⁴⁵³».

I.3.3 La mesure *technopoiétique* du monde : le séjour de l'homme sans énigme

« Certes, il est étrange de ne plus habiter la terre,
Ne plus avoir à se servir de gestes à peine appris,
Aux roses et à tant d'autres choses si pleines de
Promesses
Ne plus accorder le sens d'un avenir humain ;
N'être plus ce qu'on a été entre des mains infiniment
Fragiles
Et abandonner jusqu'à son nom comme un jouet cassé.
Étrange de ne plus désirer ses désirs. Étrange
De voir flotter sans lien dans l'espace
Tout ce qui jadis fut lié ».

Rainer Maria Rilke, *Les élégies de Duino*

En se dégageant des seules interprétations heideggériennes, nous pouvons envisager l'être-au-monde comme la façon dont les hommes existent dans leur condition authentiquement humaine, c'est-à-dire la manière dont ils se tiennent dans l'ouverture de l'énigme de leur humanité. Ce maintien dépend, comme l'envisagent de manière relativement complémentaire Hannah Arendt et Jan Patočka, de la capacité des hommes à agir. Autrement dit, si l'énigme de l'humanité des hommes est essentiellement liée à la condition politique de ces derniers comme condition de sa manifestation, elle ne peut persister qu'au sein d'un monde commun compris comme l'œuvre même de cette manifestation. La préservation de l'énigme dépend donc toujours de la préservation d'un monde commun comme scène

⁴⁵² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 34-35.

⁴⁵³ Ibidem, prologue, p. 33.

d'expression de cette énigme. Et c'est l'action politique qui phénoménalise l'énigme dans l'apparaître du monde commun.

L'énigme de l'humanité en l'homme telle qu'elle prend forme au sein d'une expérience démocratique du monde correspondrait à la réunion des expériences particulières de l'humanité en l'homme et de l'expérience universelle dans le conditionnement humain de l'homme. Rappelons que l'énigme démocratique conjugue deux impératifs :

- 1- Que l'on ait quelque chose à laisser entendre.
- 2- Que ce quelque chose soit entendu par les autres et donc formulé auprès d'eux, en leur présence.

Avoir quelque chose à laisser entendre de son humanité (1) nécessite que chaque être puisse se constituer en singularité depuis laquelle c'est bien lui, en tant qu'individu unique, en tant que personne, qui dit effectivement quelque chose de lui-même aux autres.

Pour que ce « quelque chose soit entendu », qu'il permette à la singularité des êtres de faire son apparition dans le dire de ses propres expériences, il faut la rencontre avec autrui, soit la constitution d'une pluralité d'individus (2).

Autrement dit, l'énigme démocratique de l'humanité en l'homme associe obligatoirement la singularité (1) et la pluralité (2).

Cette association renvoie précisément aux expériences particulières de l'humanité (1) et à l'expérience universelle de cette humanité (2).

Les expériences particulières désignent les moyens de singularisation des individus que représentent notamment la culture, la langue, l'histoire et qui les assignent à un monde particulier, celui d'une société ou d'une intériorité, depuis lequel s'édifie un rapport particulier d'être à soi-même et aux autres. Toute humanité serait ainsi particularisée par le monde dans lequel elle évolue et la culture qui s'y déploie, que celle-ci soit propre à une société particulière, à une époque particulière ou à un groupe particulier (familial, amical, professionnel...). Comme l'indique Robert Legros, « chaque humanité particulière est singulière car chacune appartient à une culture au sens large de ce terme, c'est-à-dire à une compréhension singulière qui structure son expérience du monde ⁴⁵⁴».

⁴⁵⁴ Robert Legros, *L'humanité éprouvée*, Éditions Classiques Garnier, Paris, 2014, p.16.

Autrement dit, nos expériences particulières sont toujours inscrites dans un cadre épistémique qui fournit les supports culturels à partir desquels chaque individu expérimente son humanité. Ces supports qui caractérisent une société à une époque donnée sont source de conditionnement. Ils orientent l'expérience particulière que les hommes peuvent faire de leur humanité. Aussi retrouve-t-on de manière introjectée ces mêmes supports au sein du monde familial et amical qui participent également aux expériences particulières de l'humanité et qui sont des milieux toujours conditionnant eux aussi. Ce conditionnement est cependant nécessaire puisque aucune expérience particulière ne peut avoir lieu en dehors d'un monde culturel. Ces expériences correspondent alors aux expériences que « je » fais de mon humanité selon les règles du monde culturel qui est le mien.

Ce conditionnement à partir duquel les individus apprennent à éprouver leur humanité n'est pas aliénant à partir du moment où il favorise le développement de singularités, c'est-à-dire la personnalité de chaque être telle qu'elle peut s'exprimer librement dans sa pluralité et sa diversité au contact des autres. Car si je suis toujours apparenté à un monde culturel particulier d'où je fais les expériences de mon humanité, il n'en demeure pas moins que c'est « moi » qui fais ces expériences et c'est donc « moi » qui éprouve ma manière d'être au monde. Cette manière qui est la mienne de faire les expériences de mon humanité en fonction des règles de mon monde culturel participe de ma singularité.

Il dépend cependant que le conditionnement des expériences particulières puisse s'ouvrir à l'expérience universelle d'un déconditionnement tel qu'il conduit les individus à se confronter aux autres, à apparaître publiquement devant eux afin que la singularité prenne un sens qui est celui de sa reconnaissance par autrui telle qu'elle donne accès à l'existence.

L'expérience universelle peut donc être envisagée comme la réunion, la confrontation, la mise en commun de ces expériences particulières, c'est-à-dire leur rencontre sur un espace de visibilité. Dans cette rencontre, les singularités se manifestent dans leur pluralité et peuvent ainsi être reconnues par les autres. Cette reconnaissance garantie à chaque être son caractère unique et le fait qu'il ait une histoire à raconter depuis laquelle il s'inscrit avec les autres dans l'historialité dont le mouvement est celui de l'existence. La pluralité s'ouvre ainsi à partir de l'expérience universelle comme dépassement des seules expériences particulières ; ouverture depuis laquelle la rencontre avec autrui, c'est-à-dire avec celui qui ne fait pas les mêmes expériences de son humanité que moi, est possible. C'est dans cette ouverture que les hommes font l'expérience de ce qu'ils sont, à savoir de l'existence inscrite dans une historialité qui dépend de leur condition politique par laquelle elle se phénoménalise, qu'elle apparaît aux

hommes comme pouvoir-être et source première d'individuation.

C'est notamment ce qu'observe Abensour dans la conception du lien humain propre à Pierre Leroux ; un lien qui semble fonctionner autour d'une idée d'humanité convoquant de manière complémentaire les deux types d'expérience que nous venons d'évoquer dans la réalisation d'un « je » par rapport à ce qui lui est extérieur : « cette conscience de soi n'est pensée ni comme coïncidence à soi, ni comme inhérence à soi, ni comme persévérance du sujet dans son être, encore moins comme souveraineté, mais comme rapport du *Je* à un autre terme ⁴⁵⁵ ». Ainsi les expériences particulières (les expériences que les hommes font de leur humanité) n'épuisent-elles pas l'expérience qu'ils sont et qui est infigurable et inachevée puisque toujours changeante et en mouvement depuis la rencontre avec autrui qui offre un avenir à ce que je suis en tant que ce je peux être toujours différemment. L'historialité implique l'action politique reconnue comme condition de l'avenir de l'existence des hommes, puisque c'est dans cette action que les hommes se rencontrent et affirment leur singularité par rapport aux autres « je » dans une histoire qui est celle du monde commun manifesté ; histoire qu'ils ne cessent à la fois de raconter et qui les raconte, les ouvrant perpétuellement à un horizon indéterminé et mouvant, un « ailleurs » dont ils sont à la fois les narrateurs et les auteurs :

« Le sentiment de l'existence, le soi, se constitue dans une intentionnalité vers un ailleurs, vers une extériorité, et c'est le rapport du moi et du non-moi qui révèle le moi à lui-même. « Par ces trois faces de sa nature, *continue Abensour en citant Leroux*, l'homme est en rapport avec les autres hommes et avec le monde. Les autres hommes et le monde, voilà ce qui, s'unissant à lui, le détermine et le révèle, ou le fait se révéler » [...] ⁴⁵⁶ ».

C'est donc dans la réunion de ces deux types d'expérience que se révèle la condition politique des êtres. Et c'est, plus fondamentalement, dans un rapport libre et autonome à une humanité toujours perçue comme énigmatique que ces deux types d'expérience peuvent se pratiquer de manière complémentaire.

L'association de ces deux formes d'expérience manifeste alors un monde commun des hommes qui, par-delà les particularismes, traduit « ce que nous avons de commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui

⁴⁵⁵ Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Op.cit, p. 222.

⁴⁵⁶ Ibidem.

viendront après nous⁴⁵⁷ ». Ce trait commun réside précisément dans la manifestation de la condition politique qui préserve la possibilité d'un monde commun comme scène d'apparaître de l'existence humaine. Si bien que dans l'oubli de la condition politique disparaît également le monde commun et la scène d'apparaître de l'existence. Si les générations présentes de défendent pas leur condition politique, elles ne peuvent garantir aux générations à venir une condition humaine.

Les deux formes d'expérience qui visent à exprimer l'énigme de l'humanité des hommes sont de l'ordre du politique et de l'extériorisation. Les êtres construisent leur singularité afin qu'elle soit reconnue par autrui et qu'ils puissent faire leur entrer dans l'existence en ayant la possibilité, par leurs actions, d'exprimer ce qu'ils sont sans jamais en épuiser le sens, précisément parce que la pluralité leur offre toujours le moyen de repenser leur singularité de manière non univoque, non définitive.

C'est dans ce mouvement perpétuel propre à la mobilisation de la condition politique que s'exprime *in fine* l'essence de tout agir politique et qui correspond au désir de liberté par lequel chaque être revendique sa singularité et le droit d'exister en dehors de tout conditionnement, de toute vérité définitive et close du sens de l'humain telle qu'elle définirait les contours d'un mode unique d'être.

Si l'expérience universelle empêche l'enfermement des êtres dans leur seule intériorité singulière et particulière facilement conditionnable, elle ne cherche cependant pas à soumettre les hommes à elle, à un Tout, un universalisme qui ne pourrait être éprouvé uniquement comme transcendance hétéronomique à travers le Cosmos et ses lois de la nature ou depuis la part du divin en l'homme justifiant sa soumission aux lois de Dieu par exemple. Cet universel [à l'inverse de l'universalisme] ne cherche pas non plus à réduire la pluralité des singularités à un modèle unique d'être qui prendrait la forme d'une grégarisation des individus dès lors obligés d'adopter un même comportement et de trouver une identité dans une communauté d'individus similaires.

L'expérience universelle est certes une transcendance en ce qu'elle propose un au-delà des expériences particulières, une ouverture possible de l'intériorité, mais elle est transcendance autonome puisqu'elle fait signe vers la condition politique des hommes comme désir de liberté dans le respect de la « paradoxale pluralité d'êtres uniques ».

⁴⁵⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 95.

Là où l'énigme de l'humanité en l'homme peut se laisser entendre c'est dans l'interdépendance toujours fragile des expériences particulières et de l'expérience universelle. Car cette réunion n'est jamais réussie. Elle est à penser et à rechercher sans cesse. Et à chaque fois qu'on croit atteint une forme parfaite d'humanité, c'est précisément le moment où le danger d'une disparition de l'énigme est le plus prégnant.

Toute forme d'idéal s'efface lorsqu'on prétend l'avoir réalisée. La promesse que porte cet idéal ne peut perdurer qu'à condition de considérer l'énigme de l'humanité comme ce qui ne peut être résolu. Autrement dit, c'est dans l'impossible accord parfait entre les expériences particulières de l'humanité en l'homme et l'expérience universelle que réside l'idéal d'une unité comprise comme impossible et dont l'impossibilité stimule le mouvement, l'imprévisibilité, la rencontre et la pluralité propres à l'action politique et à la constitution d'un monde commun.

En effet, aucune expérience universelle ne pourra jamais incarner la diversité des expériences particulières et réciproquement, aucune expérience particulière ne pourra dominer les autres et s'ériger en expérience universelle sans risquer de renier la pluralité.

Ainsi l'énigme de l'humanité des hommes renvoie à une « idée » dont l'étymologie latine *idealis* se conçoit à partir de la racine grecque *idéa*. Claude Lefort dira ainsi que « l'idée de l'humanité en l'homme, comme celle de l'humanité qui englobe tous les hommes, se dérobe à toute définition ⁴⁵⁸ ». Et Legros de préciser que « l'une et l'autre échappent à toute définition car elles sont infigurables ⁴⁵⁹ », c'est-à-dire qu'aucune connaissance théorique ni aucune expérience empirique ne pourra les réaliser dans leur entièreté ni les rendre adéquate à une réalité vécue. Seule la démocratie a été jusqu'ici capable d'accueillir l'énigme de l'humanité comme « idée », comme l'infigurable et l'indéterminable d'un sens qui pourtant participe à l'institution du social. Seule la démocratie refuse de recouvrir cet infigurable dans un rapport transcendant des hommes à l'énigme de leur humanité comme ce fut le cas dans les sociétés antiques et médiévales. Mais la dialectique de l'émancipation démocratique semble peut-être amorcer un pas décisif. Son retournement, de par son caractère inédit, pourrait conduire à une puissante aliénation des hommes. Car si les sociétés antiques et médiévales inscrivaient l'énigme de l'humanité des hommes dans un rapport transcendant et hétéronomique, les sociétés démocratiques contemporaines vont jusqu'à répondre à l'énigme afin de la faire disparaître totalement.

⁴⁵⁸ Claude Lefort, *Écrire. A l'épreuve du politique*, Éditions Calmann-Lévy, 1992, p. 39.

⁴⁵⁹ Robert Legros, *L'humanité éprouvée*, Op.cit, p. 78.

Tandis que dans les sociétés antiques et médiévales l'énigme persistait sous la forme d'une humanité naturelle ou divine que les individus pouvaient questionner dans l'étroitesse et le conditionnement d'une relation au Cosmos ou à Dieu, dans les sociétés démocratiques contemporaines l'énigme risque de s'effacer au point qu'aucune relation ne soit désormais possible entre les hommes et leur humanité.

Si cette énigme n'est pas pensée en termes démocratiques ou si la complémentarité des deux formes d'expérience qui la constitue est réduite à la domination de l'une d'entre elles, cela mettrait fin à l'ouverture politique du monde commun gage d'autonomie et d'inconditionnement.

Quelles seraient alors les conséquences d'une résolution de l'énigme dans la domination d'une forme particulière ou universelle d'humanité ?

Premièrement, si les expériences particulières dominent jusqu'à rendre impossible la pratique d'une expérience universelle de l'humanité des hommes, alors ces derniers encourent le risque de s'enfermer dans leur seule intériorité vide puisque privée du sens de l'apparition en public et de la reconnaissance par autrui de leur singularité, de leur existence en tant que personne.

Privées de sens, les expériences particulières peuvent devenir la source d'un conditionnement. L'intériorité des sujets reconnue comme seule source de vérité va progressivement absorber l'extériorité de la pluralité pour la réduire à la similarité d'un particulier vide enfermé dans l'isolement d'un monde qui ne fait plus sens. Chaque être réduit à son monde particulier se trouve alors déraciné : « être déraciné signifie ne pas avoir dans le monde de place reconnue et garantie par les autres ; être superflu signifie ne pas appartenir du tout au monde ⁴⁶⁰ ».

C'est, autrement dit, l'abandon de la condition politique des hommes et sur cet abandon la possibilité de conditionner les hommes à partir d'une mise en sens de leur intériorité qui leur échappe et sur laquelle ils ne peuvent plus porter de regard critique ni opposer de résistance.

Deuxièmement, la domination de la seule expérience universelle conduirait également à une forme de conditionnement des hommes en les privant de l'intériorité du sujet depuis laquelle s'édifie la liberté intérieure des êtres qui est liberté de commencement permettant à chacun de se penser singulièrement et d'apporter de nouvelles expériences, une voix nouvelle au monde

⁴⁶⁰ Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Op.cit, p. 307.

comme le soutient Arendt. C'est depuis cette liberté intérieure, dans la discussion de moi à moi que débute l'édification de ce que je désirerai ensuite « laisser entendre » aux autres.

Pareille domination imposerait une représentation des hommes soumis à un universel vide, c'est-à-dire à un au-delà de l'humain qui ne trouverait plus son sens dans l'homme et qui ne servirait plus de support à l'action autonome et émancipatrice des hommes. Cette expérience universelle, si elle venait à se substituer à l'ensemble des expériences particulières, deviendrait une expérience de la transcendance hétéronomique, assimilant le particulier de l'humain à un Tout qui incarnerait l'ordre naturel du monde. Une expérience qui soumettrait dès lors l'intériorité des êtres à la supériorité l'ordre qu'elle décrit et de ses lois. Les hommes seraient contraints à un au-delà d'eux-mêmes qui s'apparenterait à une conception hétéronomique du monde et des hommes : l'ensemble de l'organisation sociale serait déterminée par des lois issues d'une source extérieure à la volonté des hommes et qui imposerait sa logique jusque dans l'intériorité des êtres afin d'empêcher la formation et l'expression de toute persistance de liberté intérieure propre au sujet individuel : « la tyrannie du système logique commence avec la soumission de l'esprit à la logique comme processus sans fin, sur lequel l'homme compte pour engendrer ses pensées. Par cette soumission, il renonce à sa liberté intérieure de même qu'il renonce à sa liberté de mouvement lorsqu'il s'incline devant une tyrannie extérieure à lui ⁴⁶¹ ».

Ainsi les lois de la Nature définissaient-elles une organisation cosmologique du monde où la hiérarchie se reproduisait entre les hommes et jusque dans leur for intérieur, dans ce dialogue de soi à soi, au point d'influencer le processus d'individuation qui ne pouvait que justifier les lois naturelles et faire accepter l'ordre cosmologique du monde à l'ensemble des individus. Le même schéma se retrouve dans le fondement des sociétés aristocratiques où l'acceptation de la hiérarchie et de la place de chacun au sein celle-ci est considérée comme normale et justifiée par la divinisation du monde issue des lois de Dieu. C'est en cela que la domination d'une expérience universelle de l'humanité tend à façonner les intériorités des individus qui s'y soumettent, parfois de manière volontaire en pensant cette soumission comme le gage de leur salut. Ainsi remarquait Horkheimer, « la domination s'intériorise par l'amour de la domination ⁴⁶² ».

⁴⁶¹ Ibidem, p. 303.

⁴⁶² Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Éditions Payot, Paris, 1974, p. 102.

En quoi la domination de l'un ou l'autre des deux expériences entraîne-t-elle la disparition de la condition politique ?

Pour Heidegger, nous l'avons dit, l'énigme de l'humanité des hommes repose sur la question : « qu'est-ce que l'être ? ». Et cette énigme peut s'illustrer symboliquement dans la figure de Dieu comme mesure de l'Inconnu manifesté par le ciel que les hommes accueillent en poètes afin d'essayer de remonter à l'évènement premier, source de l'énigme : l'*Ereignis* comme quadrature de l'être.

Si l'on entreprend de se dégager du symbolisme voire de la mystique que le « dernier Heidegger » puise notamment dans le romantisme classique de Hölderlin, la figure de Dieu qui est comprise de manière complexe par Heidegger (et dont la complexité ne pourra faire ici l'objet d'un développement approfondi au risque d'un égarement trop important) peut s'estomper au profit d'une autre interprétation d'où persiste l'énigme comme « ce qu'on laisse entendre » dans le sens d'un *percevoir*.

Lorsque Heidegger écrit la chose suivante – « le Dieu cependant est inconnu et il est tout de même la mesure. Bien plus, ce Dieu qui demeure inconnu, il lui faut, en même temps qu'il se montre comme celui qu'Il est, apparaître comme celui qui demeure inconnu. Ce qui est d'abord mystérieux, ce n'est pas Dieu lui-même, c'est sa *manifestation* ⁴⁶³ » – c'est un rapport d'unité au divin qu'il exprime dans l'harmonie du Quadriparti. Et ce rapport que l'homme qui habite en poète peut saisir correspond comme le remarque Frank Darwiche, « à la possibilité même d'un retour fondateur, il n'est pas quelque chose qui se serait évadé du domaine des dieux ou qui se serait rebellé contre eux, il est bien plus ce qui leur permet d'être les Divins depuis l'*Ur-sprung*, le surgissement premier », puisque « comprendre le divin ainsi, c'est arriver aussi et enfin à comprendre le dieu divin, mais étant assurément non unique – il existe d'autres choses divines ou potentiellement reposant, en s'offrant, dans l'octroi divin ⁴⁶⁴ ».

C'est depuis ce surgissement premier que doit être pensé le rassemblement donnant unité au Quadriparti entre le ciel, la terre, les dieux et les mortels et qui lui confère son caractère sacré. Ce rassemblement à partir duquel le Quadriparti participe de la condition humaine ne peut être considéré comme essentiel que si l'on est attentif à ce que laisse entendre le surgissement premier, soit l'énigme même de cette unité du Quadriparti.

⁴⁶³ Martin Heidegger, « ... L'Homme habite en poète... » in *Essais et conférences*, Op.cit, p. 236.

⁴⁶⁴ Frank Darwiche, « Le divin (Göttliche) au cœur du quadriparti (Geviert) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2009/3 (Tome 134), p. 311. URL : <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2009-3-page-309.htm>

L'unité peut être aperçue, c'est-à-dire entendue comme énigme par l'homme qui habite en poète sur Terre, mais elle ne saurait être révélée dans son intégralité, c'est-à-dire « arrachée à son occultation ».

Bien que la compréhension du Dieu Inconnu et du divin soit complexe chez Heidegger, elle n'en demeure pas moins attachée à une conception téléologique du « destin de l'être ». Même si Heidegger critique l'onto-théologie de la métaphysique comme à l'origine de l'oubli de l'être et de la question de l'être, il semblerait qu'en dépassant cette métaphysique il ait conservé un postulat téléologique pour penser l'être et sa question. Et cela bien que le tournant (*Kehre*) de la destinée de l'être, qui peut être tournant oublieux de l'être quand il est marqué par l'arraisonnement (*Gestell*), soit pensé comme un tournant où le caractère religieux du rassemblement du Quadriparti « n'est pas le sentiment (*Gefühl*) religieux ; il est plus que et autre qu'un sentiment ou que le Dieu qu'on prie comme origine créatrice du monde et de lui-même (*Ipsum Esse Subsistens*), puis autre que l'homme érigé en berger de la raison et prétendu maître de l'étant. Le religieux qui caractérise le détour par et vers le rassemblement parle le dieu, que ce soit celui sur terre ou dans le ciel ; ce dieu est dans cette relation qu'entretient l'homme avec les puissances contraires, et sa parole est la trace du divin qui ne saurait disparaître, même si le religieux lui-même pouvait se retirer ⁴⁶⁵».

Est-il possible dès lors de penser la préservation de la condition humaine dans l'harmonie d'une unité originelle qui ne s'illustre pas dans un rapport au divin d'ordre téléologique ? Autrement dit, peut-on envisager de rompre le fondement téléologique qui détermine l'être et sa question afin de penser le rapport libre et toujours indéterminé de l'homme à son humanité sans pour autant nier l'énigme d'une telle pensée ?

Les travaux de Heidegger cherchent notamment à penser l'être au-delà de toute forme d'objectivation et de subjectivation et donc au-delà du représentationnalisme, pour se constituer en une pensée comme parole de l'être, comme écoute de la Voix de l'être. Et si cette pensée consiste à se maintenir dans l'ouverture à être, dans le dévoilement, peut-on raisonnablement penser pareil maintien de l'ouverture, pareil mode de dévoilement au-delà de toute destinée de l'être qui placerait l'homme sous la soumission d'un trajet destinal sur lequel il n'aurait aucune emprise et qui ne lui permettrait pas de révéler sa condition politique ?

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 314.

Peut-on penser l'énigme de l'humanité en l'homme au-delà d'une téléologie propre à l'*Ereignis* et qui au final justifierait la recherche d'une réponse à la question de l'être comme fin de l'histoire des hommes ?

La réponse semble positive. Il s'agirait alors d'une pensée de l'être qui ne fasse pas de celui-ci un être-disponible depuis un lieu sacralisé par le divin comme Heidegger pense l'origine du rassemblement du Quadriparti. Mais également une pensée de l'être qui ne réduirait pas ce dernier à l'objet d'une connaissance telle qu'elle confondrait l'être dans l'étant d'une représentation qui se voudrait révélation intégrale de l'être et perte de l'énigme, c'est-à-dire oubli de la question de l'être et de son mode qui est celui du dévoilement, celui de la préservation de l'occultation dans le mouvement même qui vise à découvrir.

Les réflexions de Heidegger relativement à la question de la technique semblent illustrer la persistance du caractère téléologique de sa conception de l'être en inscrivant le *Gestell* dans le destin même de l'être. Comme le souligne Marlène Zarader, « l'histoire que veut penser Heidegger, la *Geschichte*, c'est l'histoire de ce qui nous est envoyé ou destiné depuis l'origine et qui ainsi nous détermine à notre insu ⁴⁶⁶ ». C'est à partir de cette vision de l'histoire que « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique ⁴⁶⁷ » pour Heidegger. Cette essence s'inscrit dans l'être lui-même comme potentialité destinale, c'est-à-dire historique. Si le *Gestell* est finalement prévisible comme fatalité de la destinée de l'être, Heidegger conçoit que cette étape puisse être dépassée ; que l'être ne tombe pas dans l'oubli du *Gestell* par la mise en place d'une autre destinée que le dévoilement permettrait d'entrevoir. Or l'homme n'est pas l'initiateur de ce dévoilement, c'est-à-dire qu'il n'est pas l'auteur du changement de destinée chez Heidegger. L'homme ne peut en effet qu'être attentif à l'appel de l'être qui lui permettra de dévoiler une autre destinée. Autrement dit, si l'essence de la technique réside dans l'être, l'homme ne peut que répondre à l'appel d'une autre essence de la technique par l'être. C'est pourquoi l'oubli de l'être marquerait selon Heidegger l'oubli de l'homme dans l'impossibilité à dépasser le péril du *Gestell* qui est celui d'un arraisonnement final de l'homme.

L'attente et l'attention à l'appel de l'être, la soumission de l'homme au destin de l'être pose ici un problème, dans le sens où, comme le remarque Françoise Dastur, « l'être de l'homme n'est plus alors compris de manière encore transcendantale comme « capacité » à sortir de soi, et à échapper ainsi à toute caractérisation en termes de substance, mais défini à partir de la

⁴⁶⁶ Marlène Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, Éditions Vrin, Paris, 2012, p.72.

⁴⁶⁷ Martin Heidegger, « La question de la technique » in *Essais et conférences*, Op.cit, p. 9.

« revendication » (*Anspruch*) de l'être, d'un appel de l'être qu'il s'agit pour lui de recevoir et auquel il a à répondre. Exister pour l'homme ne signifie plus pouvoir projeter l'horizon de compréhensibilité de l'Être, mais renvoie maintenant à une manière d'être dont l'homme n'est pas l'initiateur ⁴⁶⁸».

L'homme devient ainsi celui qui dépend de l'être. La relation n'est pas celle d'une interdépendance mais d'une nouvelle forme de dépendance qui passe par l'accueil du ciel dans l'attente des divins. Tout comme l'oubli de l'être marque une nouvelle relation de dépendance de l'homme à la seule raison instrumentale. Dépendance qu'incarne aujourd'hui le transhumanisme notamment et sa vision de « l'homme augmenté ».

Pour penser une autre forme de relation capable d'incarner de manière véritablement émancipatoire le rapport de l'homme à son humanité, il faut essayer de concevoir le lien d'interdépendance entre l'homme et son monde comme mode d'ouverture et de dévoilement, c'est-à-dire l'harmonie du Quadriparti capable de préserver l'énigme du monde à partir de laquelle l'homme peut agir en poète sur Terre et non simplement l'habiter à travers la contemplation poétique qu'évoque Heidegger.

Pour envisager pareil essai, nous pouvons partir de cette phrase de Heidegger déjà mentionnée précédemment : « Bien plus, ce Dieu qui demeure inconnu, il lui faut, en même temps qu'il se montre comme celui qu'Il est, apparaître comme celui qui demeure inconnu. Ce qui est d'abord mystérieux, ce n'est pas Dieu lui-même, c'est sa *manifestation* ».

Et dans cette citation, remplacer le terme « Dieu » par celui d'« humanité ». Ainsi, « bien plus, cette humanité qui demeure inconnue, il lui faut, en même temps qu'elle se montre comme celle qu'Elle est, apparaître comme celle qui demeure inconnue. Ce qui est d'abord mystérieux, ce n'est pas l'humanité elle-même, c'est sa *manifestation* ».

Par ce geste, l'objectif n'est pas tant d'évacuer toute forme de rapport transcendant de l'homme à lui-même et à son monde afin d'affirmer la totale autoproduction du sujet dans le triomphe de la subjectivité. Il n'est pas question ici de revendiquer à la manière de Hegel, « la solidité compacte de l'être » qui donnera naissance au « Moi absolu » de Fichte et qui est représenté, dira Jean-François Mattéi, « comme l'origine inconditionnelle, dénuée de source étrangère, de tout ce qui se trouve dans le monde et d'abord du Moi lui-même, pris dans les

⁴⁶⁸ Françoise Dastur, « Heidegger : espace, lieu, habitation » in *Les Temps Modernes, Heidegger. Qu'appelle-t-on le Lieu ?*, Juillet-Octobre 2008, N°650, p. 151.

lacets de son autodétermination ⁴⁶⁹». Il s'agit au contraire d'envisager ce qui dans la création du sujet perdure d'objectif, le lien que la subjectivité entretient avec une forme d'objectivité qu'elle ne parviendrait à absorber entièrement dans sa rationalité (celle du sujet de la connaissance) et qui empêche dès lors une décosmisation totale du monde.

En remplaçant le vocable « Dieu » par celui d'« humanité » dans la citation précédemment détournée, la conséquence serait la suivante : trouver une manière de rendre compte de l'énigme de l'humanité en l'homme dans la préservation d'une relation harmonieuse à une nature qui ne pourrait être soumise à une lecture purement mécaniste telle qu'elle résulterait du triomphe d'un subjectivisme radical, menaçant, au bout de son processus de subjectivation, de fournir une lecture également mécaniste de l'homme. Qu'est-ce qui se laisse encore entendre d'énigmatique dans la condition humaine et que l'homme perçoit sans pour autant décider d'y répondre totalement ?

Cette énigme ne se laisse pas entendre depuis le mystère de la manifestation divine dans l'être des hommes, ni dans celle de la primauté ontico-ontologique qui ferait de l'homme le simple contemplateur de l'être, privilégiant la vérité de l'être à celle de l'homme et de ses conditions, mais depuis la manifestation énigmatique de l'humanité en l'homme sous les traits de l'être-au-monde tel que nous envisageons de le repenser ici comme être-pour-l'action. L'acte d'habiter au sens de « peupler » la Terre renverrait alors à cette humanité que l'on habite à travers notre ancrage dans une condition humaine, la *vita activa* en tant que « condition la plus générale de l'existence humaine : la vie et la mort, la natalité et la mortalité ⁴⁷⁰», et à l'humanité qui nous habite en tant que nous sommes des êtres d'existence, c'est-à-dire des êtres de *projets* éternellement ouvert à notre pouvoir-être qui est ce pouvoir d'agir et « d'entreprendre du neuf ⁴⁷¹». Cette ouverture ne peut être maintenue qu'à condition que les hommes soient encore attentifs aux conditions de possibilité de leur humanité sur Terre. Contrairement à Heidegger, la poésie ne sert pas le dévoilement de l'être mais à guider l'action de l'homme pour lui permettre d'habiter toujours sa condition humaine. La poésie est ici l'action qui mesure la fragilité des conditions d'humanité des hommes dans l'édification d'un monde commun. La poésie est donc intimement liée à l'action qui devient un mode d'être des hommes, contrairement à la poésie chez Heidegger qui refuse toute *praxis* pour se comprendre uniquement comme mode de dévoilement de l'être.

⁴⁶⁹ Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Op.cit, p. 117 et 157.

⁴⁷⁰ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 43.

⁴⁷¹ Ibidem.

La mesure de la poésie chez l'auteur d'*Être et Temps* ne vise que l'aménagement de l'être-au-monde tandis que chez Arendt, elle vise l'action par laquelle l'homme habite la Terre dans sa condition humaine.

L'habiter terrestre serait donc essentiellement politique puisque la mesure poétique de cet habiter ne saurait faire l'impasse sur la manière dont les hommes organisent le monde commun. Le poète est celui qui témoigne avec une intensité et une profondeur particulières son rapport au monde.

Il manifeste son lien au monde dans l'action d'un verbe qui est action lorsqu'il est destiné à être entendu par les autres, lu par eux à travers les époques et les générations. Car pour le poète, « *tout doit être porté à terme, puis mis au monde* ⁴⁷² ».

Il semblerait que les hommes n'habitent plus en poètes sur Terre parce qu'ils ne seraient plus attentifs à la poésie de leur énigme et au mystère de sa manifestation qui est mystère de l'existence telle qu'elle se donne à travers le déploiement de la condition humaine.

Le transhumanisme, en tant que mesure issue de la seule technoscience, mesure qui nous est aujourd'hui habituelle pour comprendre le monde et l'homme, « jalonne un inconnu, qui par là devient connu et est ainsi délimité par un nombre et un ordre entièrement visibles à tout moment ⁴⁷³ ».

En ceci le transhumanisme participe à faire oublier aux hommes l'énigme de leur humanité en prétendant la révéler dans son intégralité une fois celle-ci insérée dans cet « ordre entièrement visible ». Par cet empêchement les hommes ne sont d'une part plus attentifs à l'écoute de l'énigme, c'est-à-dire à « ce qu'ils laissent entendre » d'eux-mêmes, et d'autre part ils ne se soucient plus de la formulation de pareille énigme. La relation entre l'énigme de l'humanité en l'homme et l'agir politique est donc fondée sur une interdépendance essentielle.

Ainsi peut-on dire à la suite d'Arendt que « sans l'accompagnement du langage, l'action ne perdrait pas seulement son caractère révélateur, elle perdrait aussi son sujet, pour ainsi dire ; il n'y aurait pas d'hommes mais des robots exécutant des actes qui, humainement parlant, resteraient incompréhensibles ⁴⁷⁴ ».

C'est précisément ce caractère révélateur de l'action qui se perd dans la révélation transhumaniste de l'humain.

⁴⁷² Rainer Maria Rilke, *Lettres à un jeune poète*, Op.cit, p. 49.

⁴⁷³ Ibidem, p. 239.

⁴⁷⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 235.

Cette révélation consiste à dire ce que l'homme *est* pour mieux imposer ce qu'il doit *devenir*. Comme nous l'avons évoqué précédemment, ce mode de révélation propre à la mesure technoscientifique est indissociable d'un autre mode de révélation de la nature comme stock d'énergie : le projet d'arraisonnement.

Parce qu'ils ne parviennent plus à habiter le monde, et parce que ce monde s'est transformé en immonde, il est de plus en plus difficile pour les hommes de percevoir ce que leur humanité laisse entendre d'énigmatique quand elle se déploie à travers la possibilité d'une action politique. L'immonde agit sur les individus sans qu'ils ne puissent en retour agir sur lui, non pas pour l'arraisonner davantage, ce qui conduirait à renforcer son caractère inhabitable, mais afin de proposer un projet alternatif. C'est, autrement dit, opposer à la temporalité de la mesure *technopoiétique* contemporaine celle de la mesure de l'action politique. Car si la finalité de la mesure *technopoiétique* est celle d'une artificialisation et d'une réification de ce qu'elle mesure, cela signifie que sa temporalité est associée au produit final, c'est-à-dire à l'achèvement durable de ce qui fut ainsi mesuré. La temporalité de la mesure *technopoiétique* est donc celle qui gouverne l'ensemble des objets fabriqués, de leur extraction en tant que matière à leur achèvement en tant que produit fini.

A l'inverse, « aucune réification ne vient sanctionner l'action dont la durée d'accomplissement s'étire indéfiniment. *Le temps de la politique n'est jamais forclos dans celui de la technique* puisque la *praxis* déploie une autre temporalité que celle de la *poièsis*. La politique poursuit une « fin infinie » et la communauté qu'elle induit n'est par définition jamais réalisée en une forme finie⁴⁷⁵ ». Ce temps de la politique est dès lors le temps de l'énigme de l'humanité en l'homme. Temps de l'œuvre de l'énigme et non pas temps de l'énigme œuvrée censée produire la réponse réifiée du posthumain. Par l'action, les hommes mesurent l'étendue de l'énigme qu'ils sont. Sans humain, il n'y aurait pas de monde compris comme Terre peuplée. Sans la possibilité de faire monde commun (la Terre peuplée d'hommes), il n'y aurait pas d'humanité car aucun lieu n'existerait pour permettre aux hommes d'exprimer l'énigme de cette humanité qui la maintient dans la préservation d'un monde commun.

C'est parce que les hommes ont compris le monde comme essentiellement menaçant pour leur humanité, et c'est en fondant la réponse à cette menace à partir de la domination de la seule mesure technoscientifique comme gage de vérité et de sécurité, que ces derniers perdent

⁴⁷⁵ Ibidem, p. 313.

l'énigme de leur humanité. Pareille compréhension du monde en tant que substance à arraisonner résulte notamment du projet capitaliste tel qu'il s'initia avec l'industrialisation de la société postféodale. Son développement est ainsi corrélatif de l'évolution du projet d'arraisonnement de la nature. Aussi l'évolution contemporaine du capitalisme dans son application néolibérale donne-t-elle à voir une extension du projet d'arraisonnement sur les domaines de la condition humaine.

Comme le dit le poète : « nous n'avons pas de raison d'avoir de la méfiance contre notre monde, car il n'est pas contre nous ». Et si nous cessons d'envisager le monde avec la méfiance qui fait percevoir à chaque être son humanité comme une menace, alors « nous devons accepter notre existence aussi largement qu'il se peut ; tout, même l'inouï, doit y être possible. C'est au fond le seul courage que l'on exige de nous : être courageux envers ce qui, venant à nous, est le plus bizarre, le plus étonnant, le moins éclaircissable. [...] [Car] la peur devant l'inéclaircissable n'a pas seulement appauvri l'existence de l'individu ; sous son effet les relations entre humains se sont également restreintes ; extraites, pour ainsi dire, du lit du fleuve des possibilités infinies, elles ont été hissées sur une berge en friche que rien n'atteint ⁴⁷⁶ ».

La manière totalisante avec laquelle le transhumanisme en vient à déterminer l'avenir des hommes s'illustre précisément dans sa volonté de lutter contre tout ce qui ne saurait être expliqué par la seule raison technoscientifique ; tout ce qui n'accepterait pas une réduction de son essence à la logique mécaniste et à sa mesure *technopoiétique*. C'est depuis cette totalisation que peut être envisagée ce qui sera principalement visé par le transhumanisme en tant qu'orientation idéologique de la technique : la condition politique des hommes. Ce ne sont plus les hommes qui laissent entendre quelque chose de leur humanité dans la création et la préservation d'un monde commun, mais un langage technoscientifique dont l'expression ne sert plus la manifestation de l'énigmatique humanité des hommes mais celle d'une posthumanité plongée dans le visible et le dicible de sa vérité qui n'a plus rien à offrir au langage poétique des hommes.

Ce système de vérité que conforte le transhumanisme s'appuie en grande partie sur la raison technoscientifique. Comme l'observait Jacques Ellul, si la science a eu pour objectif central la Vérité, « après 1920, le centre est le Bonheur. La Science est ce qui va assurer le Bonheur de

⁴⁷⁶ Rainer Maria Rilke, *Lettres à un jeune poète*, Éditions Librairie Générale Française, Paris, 1989, p. 79-81.

l'humanité ⁴⁷⁷». En cela, « la science devient non seulement la découverte de la nature, mais la réponse à tout ce qui nous inquiète et nous angoisse ⁴⁷⁸».

La science devient une sotériologie remarque alors Ellul, incarnant le salut de l'humanité et se substituant à l'homme en tant qu'acteur du devenir des sociétés humaines. Le revers d'un tel salut est l'oubli de l'humanité en l'homme pour accéder à un « monde meilleur », au lieu qui sera celui du sauvetage de l'humanité par la sotériologie technoscientifique : l'immonde. La mesure technopoïétique devient ainsi mesure de l'immonde et démesure pour le monde Cette démesure apparaît « comme ce qui porte atteinte, de manière irréversible, au monde : non pas ce qui contredit l'ordre cosmique ou la rationalité des lois de l'univers, mais ce qui détruit l'appartenance-au-monde et se développe donc toujours comme une récusation du monde, au nom et par les moyens de la rationalité technopoïétique à laquelle obéit l'univers. Et avec l'altération des conditions de l'appartenance-au-monde et de la pluralité, le vieux sens de mesure du monde commun est en passe de disparaître ⁴⁷⁹».

Il faut ainsi concevoir l'évolution de la science corrélativement à l'évolution de la représentation du sujet humain. Le sujet moderne se serait édifié sur la dissociation entre être substantiel et être subjectif. Au lieu d'entrevoir la complémentarité de ces deux formes d'être comme constitutive du sujet, la modernité va comprendre le sujet à partir du seul être subjectif des hommes tel qu'il donnera naissance à « l'individu » : « d'un côté, l'être commun et substantiel attaché au *Tout*, de l'autre, l'être personnel et subjectif attaché à l'*individu* ⁴⁸⁰».

La science devra désormais servir la vérité du sujet en tant qu'être subjectif et non plus la vérité d'un sujet conçu comme *hupokeimenon*. Cela signifie que la science sera au service d'une conception de la vérité propre à l'intériorisation radicale du sujet moderne qui procède du seul point de vue procédural, puisqu'il est entendu que « le sujet moderne est construit par ses procédures de réflexion qui ne renvoient jamais à un contenu extérieur puisque l'intériorité se réduit précisément à la gestion de ces procédures, lesquelles, bien entendu, sont vides ⁴⁸¹».

⁴⁷⁷ Jacques Ellul, *Le bluff technologique*, Éditions Fayard/Pluriel, Paris, 2010, p. 325.

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 339.

⁴⁷⁹ Étienne Tassin, « Un monde acosmique ? Mesure du monde et démesure de la politique », in *La démesure*, Revue Epokhè n°5, Op.cit, p. 219.

⁴⁸⁰ Ibidem.

⁴⁸¹ Ibidem.

Dans cette représentation du monde par le sujet moderne, il est possible de comprendre en quoi la science participe à l'oubli de l'énigme de l'humanité en l'homme qui se rapporte toujours à la possibilité d'expérimenter un au-delà de soi-même, de sa seule intériorité et de son être subjectif. Et en quoi cette représentation ne favorise pas une posture de souci de l'énigme, c'est-à-dire une manière d'être-au-monde qui veille à la préservation de l'être-d'appartenance à partir duquel peut se déployer une authentique condition humaine, ou ce que Charles Taylor a notamment pu qualifier d'« éthique de l'authenticité ».

Comme le remarque l'auteur du *Malaise de la modernité*, cette éthique qui participait dans les anciennes morales d'un rapport à une forme d'extériorité telle que Dieu, la Nature ou encore l'Idée, doit à présent être cherchée depuis la seule intériorité subjective : « désormais la source qu'il nous faut atteindre se trouve en nous. Cela s'inscrit dans le tournant subjectif global de la culture moderne : une forme nouvelle d'intériorité nous amène à nous concevoir comme des êtres doués de profondeurs intimes ». Cependant, précise Taylor, « au départ, cette idée que la source se situe en nous n'exclut pas que notre être soit relié à Dieu ou aux Idées ⁴⁸² ».

A partir de ce tournant subjectif global, l'homme ne peut plus entretenir un rapport d'extériorité à une source de vérité qui dépasserait sa seule intériorité. Ce faisant, il se coupe progressivement de toute expérience capable de donner un sens plus large à son existence et d'empêcher toute forme de conditionnement dans la seule expérience subjective du monde.

A partir du moment où la vérité a été considérée comme le seul fait de l'être subjectif au détriment de son rapport à l'être substantiel, ce dernier fut assimilé au premier dans un mouvement de domination de l'homme sur tout ce qui constituait une « extériorité ».

Ainsi le regard de l'individu moderne va-t-il négliger le monde en se repliant sur son seul monde intérieur qui « prive clairement l'homme de toute substance [...] en même temps qu'il prive le monde de toute raison ⁴⁸³ ».

N'accueillant plus la substance du monde comme partie de son être, comme constitutif du processus de préservation de la condition humaine, l'homme n'éprouve plus le besoin de prendre soin de ce monde désormais soumis aux mécanismes de la domination subjective. Le monde se particularise et ses composantes sont représentées comme des morceaux épars de la réalité dont l'homme fera bientôt lui-même partie.

⁴⁸² Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Trad. Fr. Charlotte Melançon, Éditions du Cerf, Paris, 2010, p. 34.

⁴⁸³ Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Op.cit, p. 128.

N'entretenant plus aucune relation avec la substance du monde et n'apercevant autour de lui qu'une nature comprise comme « stock d'énergie », comme support de légitimité pour la vérité du sujet triomphant, l'homme réduit progressivement la compréhension de lui-même et de son humanité à ce système de vérité et à ce monde arraisonné qui lui renvoie partout l'image de la maîtrise technicienne de la nature dès lors dépourvue d'espaces obscurs, voilés, inconnus et intrigant où s'alimentait en partie le regard soucieux de l'énigme de l'humanité en l'homme.

Comme le remarque Ellul, dans cette représentation du monde propre au sujet moderne, « l'idée du bonheur change. Il ne peut plus s'agir d'un bonheur spirituel ou idéaliste, le bonheur, lié à la consommation, devient le bien-être, et c'est la grande découverte du confort. Mais tout ceci, confort, consommation, liberté, l'opinion publique est bien convaincue que ce sont les fruits de la Science appliquée ⁴⁸⁴».

Le transhumanisme qui peut être appréhendé comme le projet le plus abouti de ce que Taylor qualifie de « dérapage du subjectivisme », cristallise cette conception du bonheur profondément ancrée dans la sotériologie de la science telle qu'elle prend forme au sein de l'ordre normatif néolibéral.

En débarrassant les hommes de leur rapport à toute forme d'extériorité pour les enfermer dans leur unique intériorité, il devient possible de maîtriser l'intégralité de cette existence individuelle en la soumettant aux critères d'un bonheur conforme aux exigences du néolibéralisme capables de consolider la forme d'individualisme nécessaire au triomphe du sujet producteur de lui-même.

Cet isolement dans la solitude d'une intériorité vide puisque fermée à l'accueil de la substance du monde favorise l'acceptation du transhumanisme comme seul avenir souhaitable pour le sujet moderne. Ainsi comme l'écrit Jean-François Mattéi, « la nouveauté absolue du sujet moderne, retiré dans son quant à soi, réside dans l'indifférence radicale qu'il manifeste à l'égard d'une quelconque forme d'extériorité, qu'elle soit divine, mondaine ou sociale ⁴⁸⁵». En devenant étrangers à leur condition politique, les hommes deviennent étrangers à eux-mêmes, à toute communauté d'appartenance-au-monde. Ils ne trouvent plus de sens à la défense de ce qu'ils perçoivent désormais comme quelque chose d'étrange, non au sens de l'énigme mais bien plutôt au sens d'extérieur à soi : leur humanité.

⁴⁸⁴ Jacques Ellul, *Le bluff technologique*, Op.cit, p. 327.

⁴⁸⁵ Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Op.cit, p. 132.

Le processus d'arraisonement censé faire émerger une société de marché où toutes les actions techniques visent l'efficacité jusqu'à la fabrication d'un individu lui-même guidé dans ses actions par la seule finalité de l'efficacité économique, ce processus d'arraisonement participe d'un asservissement de l'idée d'humanité à l'idée économique de l'humanité des hommes. Soit une forme d'oubli de ce qu'il y a de spirituel en l'homme au profit du triomphe d'un sujet purement matériel. Car le spirituel, compris comme exercice de l'esprit, ne saurait être empiriquement saisi pour correspondre à un modèle particulier, à l'inverse de la matière qui peut prendre aisément la forme qu'on souhaite lui donner à travers un projet heuristique aujourd'hui dirigé par l'économie :

« L'homme idéal pour l'économie moderne est un technicien, hygiénique, vivant dans le confort et dans l'immédiateté, travaillant beaucoup et évitant de se poser des questions morales ou métaphysiques ⁴⁸⁶ ».

Le dérapage du subjectivisme a débuté avec l'arraisonement de la nature et l'avènement d'un anthropocentrisme qui allait se justifier corrélativement à la capacité de maîtrise du monde par l'homme. Pareil dérapage se poursuit désormais avec l'instrumentalisation de l'homme par l'homme usager et instrumentalisant, figure dominante de l'anthropocentrisme subjectiviste. Cette instrumentalisation procède d'un renversement du processus d'hominisation par lequel l'homme apprenait à comprendre son humanité à partir des liens qu'il entretenait avec son monde, c'est-à-dire avec la nature et les autres hommes. Ce processus d'hominisation tel qu'il s'effectue désormais au sein des sociétés contemporaines tend à mettre en relation exclusive l'humain et le non-humain en vue d'une convergence de l'homme vers la figure du posthumain. A tel point que, comme le remarque Jean-Michel Besnier, « le non-humain revendique aujourd'hui une dignité ontologique que l'anthropocentrisme traditionnel lui refusait ⁴⁸⁷ ».

⁴⁸⁶ Jacques Ellul, « L'économie, maîtresse ou servante de l'homme ? », Op.cit, p. 69.

⁴⁸⁷ Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains ; le futur a-t-il encore besoin de nous*, Op.cit, p. 29.

Transition

Il ne s'agit plus de comprendre la société comme cette Cité définie par la nature essentiellement politique des individus qui la composent selon la conception du *zoon politikon* aristotélicien, mais bien plutôt d'observer l'aliénation de cette nature à l'environnement économico-technologique et l'extension de son pouvoir sur des individualités dépolitisées. C'est sur l'avènement d'une telle domination qu'apparaît le techno-pouvoir, défini par Éric Sadin comme une nouvelle forme de gouvernementalité des individus :

« Dorénavant, la puissance de gouvernementalité sur les êtres et les sociétés se situe principalement du côté de l'industrie du traitement massif des données, qui représente le cœur d'une nouvelle forme prégnante et expansive de pouvoir : le TECHNO-POUVOIR ⁴⁸⁸».

Le techno-pouvoir n'agit pas seulement sur la formation politique des sociétés mais également sur les conditions d'être des individus. Cela signifie dans un premier que le pouvoir n'est plus recherché au sein du politique, de la lutte politique, mais désormais au cœur de la puissance technologique, et dans un deuxième temps, qu'un tel pouvoir parvient à déterminer l'organisation des sociétés et des individus.

Comme l'écrit Max Weber, « l'ordre lié aux conditions techniques et économiques de la production mécanique et machiniste détermine, avec une force irrésistible, le style de vie de l'ensemble des individus nés dans ce mécanisme, et pas seulement de ceux que concerne directement l'acquisition économique ⁴⁸⁹ ». Ainsi le techno-pouvoir serait né de cet ordre économico-technologique qui structure aujourd'hui les sociétés contemporaines jusqu'à se substituer au politique comme art de gouverner la Cité. Nous serions ainsi passés d'une gouvernementalité instituée depuis la gouvernance politique de l'État et ses mécanismes, à une gouvernementalité exercée sur la politique depuis le techno-pouvoir qui s'identifie aux « entreprises des technologies numériques et du traitement des données, dont les innovations contribuent à déterminer la forme de nos sociétés, autant qu'une part large de la cognition et de l'activité humaine ⁴⁹⁰ ».

⁴⁸⁸ Éric Sadin, *La vie algorithmique ; Critique de la raison numérique*, Op.cit, p. 198.

⁴⁸⁹ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Trad. Fr. Jacques Chavy, Éditions Plon, Paris, 1964, p. 224.

⁴⁹⁰ Propos d'Éric Sadin recueillis par Jean-Christophe Féraud lors d'une interview réalisée au profit du journal Libération, en date du 22 mars 2015. L'intégralité de cette interview est disponible à l'adresse suivante : http://www.liberation.fr/futurs/2015/03/22/il-est-imperatif-de-contenir-la-puissance-du-technopouvoir_1226071

Techno-pouvoir propre à la mutation du capitalisme industriel en capitalisme cognitif.

Le transhumanisme véhicule la force de ce techno-pouvoir qui vise à reconfigurer l'humain sur le modèle du posthumain en lui appliquant une gouvernamentalité de type somatocratique et biomédical. Ce modèle d'humanité future semble refléter une « conception individualiste du phénomène social » comme le théorise notamment le sociologue Robert Castel, et qui consiste à interpréter les rapports sociaux et intersubjectifs uniquement à partir des outils d'analyse de la psychologie, de la biologie et de la technoscience, délaissant les raisons culturelles et historiques notamment. Le modèle de « l'homme augmenté » serait donc conçu à partir d'une compréhension individualiste et biologique du sujet contemporain qui s'apparenterait à un « processus complexe et paradoxal [de] repli sur soi hédoniste de l'individu, amené à surinvestir son corps et sa vie imaginaire, et à accomplir de façon illusoire ses désirs immédiats⁴⁹¹ ».

La découverte d'un nouveau sens, d'un nouveau but à la vie humaine serait possible à condition de surmonter l'ensemble des troubles qui affectent un sujet en prise avec la société dans laquelle il évolue. Autrement dit, c'est une conception particulière de l'autonomie qui se fait jour, à travers laquelle l'individu est amené à penser son existence de manière tout à fait personnelle et déterminée par sa seule capacité à devenir l'entrepreneur de soi-même.

Cette conception reposerait en grande partie sur un paradoxe selon lequel l'individu pourrait aujourd'hui mener une existence détachée d'une société qui demeure pourtant productrice de son sens. La revendication de ce détachement est ainsi défendue comme la source d'une véritable autonomie et l'illustration du libre choix personnel qui passe désormais par la valorisation du bien-être et la mise en œuvre de certaines psycho-techniques qui traduisent une extension de la psychologisation de l'existence comme le souligne Castel :

« Avec le recouvrement de la culture sociale par une culture psychologique développée pour elle-même, on entre dans l'ère de la post-psychanalyse. L'après-psychanalyse, ce n'est pas la fin de la psychanalyse, mais la fin du contrôle par la psychanalyse du processus de diffusion de la culture psychologique dans la société. Non point que la psychanalyse soit seule en cause dans cette évolution. Mais on peut prendre la dynamique de sa banalisation dans la société contemporaine comme un fil conducteur pour suivre un changement décisif du statut des techniques médico-psychologiques, qui ne s'épuisent plus à réparer des dysfonctionnements pathologiques ou institutionnels, ni même à prévenir

⁴⁹¹ Olivier Labouret, « Dérive individualiste et « psychologique » » in *La dérive idéologique de la psychiatrie. Quand le président se prend pour un psy, c'est la France qui devient folle*, Éditions ERES, Toulouse, 2008, p. 12.

les risques de maladie, mais se mettent à travailler l'état de l'homme normal et l'étoffe de la sociabilité ordinaire. Le destin de la psychanalyse en France introduit à la compréhension d'un état du monde et d'un vécu du monde dont toute l'épaisseur tient à ce qui en est psychologiquement interprétable et psychologiquement transformable ⁴⁹²».

C'est à partir de cette extension que semble aujourd'hui s'établir une forme renouvelée de gouvernementalité. La psychologisation de l'existence peut en effet être appréhendée comme un outil privilégié de la normalisation de la vie selon les logiques néolibérales. Cette psychologisation prend place dans une critique néolibérale de l'État-providence et des politiques sociales dites « d'assistanat » qui seraient à l'origine d'une déresponsabilisation des individus face aux problèmes qu'ils rencontrent. Les nouvelles techniques et interventions psychologisées visent à rendre l'individu responsable en favorisant sa capacité à être le producteur de sa propre autonomie. Comme l'indique Maryse Bresson, « pour faire évoluer l'individu vers l'emploi ou vers l'autonomie, l'accompagnement s'impose comme une manière de l'aider à faire un « travail sur soi » qui accorde beaucoup d'importance à la parole et aux récits de vie ⁴⁹³». Cette psychologisation de l'existence ne fait cependant pas appel aux psychologues ni aux savoirs issus de la psychologie, mais « combine les apports d'une sociologie de l'individu comme ceux d'une psychologie socialisée et d'un « managérialisme d'intervention », et mobilise des techniques de recherche en sciences humaines au service d'une action pragmatique ⁴⁹⁴» de conditionnement des individus à une certaine norme de vie. En cela, les interventions sociales psychologisées s'accompagnent d'une forme de gouvernementalité qui façonne le sujet et exerce sur ses actions un contrôle social à travers une biomédicalisation de l'existence afin de mieux normaliser les individus et leur imposer un mode de vie, un *bios* sur lequel ils ont de moins en moins de prise ; soit l'édification d'une forme de biopolitique.

Le transhumanisme revendique cette biomédicalisation en ce qu'elle constitue une branche essentielle de la médecine augmentative ou améliorative, associant les principes de la médecine classique aux progrès en matière de biotechnologies comme l'indique Jean-Noël Missa :

⁴⁹² Robert Castel, *La gestion des risques*, Les éditions de Minuit, Paris, 2011, p. 151.

⁴⁹³ Maryse Bresson, « La psychologisation de l'intervention sociale : paradoxes et enjeux », *Informations sociales*, 2012/1 (n° 169), p. 71. URL : <https://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2012-1-page-68.htm>

⁴⁹⁴ Ibidem, p. 72.

« La quête scientifique de prolongation de la vie s'inscrit dans un contexte plus large, celui de l'avènement d'une médecine nouvelle, la « médecine d'amélioration ». L'effacement des frontières entre médecine thérapeutique classique et médecine d'amélioration constitue une des caractéristiques principales de la biomédecine du *xxi^e* siècle. Dans la biomédecine contemporaine, les nouveaux médicaments et technologies thérapeutiques peuvent être utilisés non seulement pour soigner le malade mais aussi pour améliorer ou transformer certaines capacités humaines. Cette évolution représente un changement de paradigme dans la pratique médicale. En 2003, un document contribua à légitimer ce domaine nouveau de l'activité biomédicale, la médecine non thérapeutique ou médecine d'amélioration. Il s'agit d'un rapport du *President's Council on Bioethics* (le comité de bioéthique des États-Unis), entièrement consacré à la médecine non thérapeutique. La parution de ce rapport intitulé *Beyond therapy : Biotechnology and the pursuit of happiness* montre bien que ces questions, liées à la médecine d'amélioration et à la transformation biologique de l'être humain, ne relèvent plus seulement de la biologie-fiction mais bien aussi de la réalité de la technoscience contemporaine⁴⁹⁵ ».

Le projet d'autonomie résiderait à présent dans la capacité individuelle à améliorer ses capacités humaines tant physiques, par le recours à la biomédecine, que cognitives et psychologiques grâce aux psycho-techniques, afin d'entamer cette « poursuite du bonheur ». L'objectif est de parvenir à dépasser les obstacles que peut dresser le corps tant individuel que social dans le processus de performance individuelle. Pour cela, c'est un nouveau discours sur soi qui doit être intériorisé et répété afin de se changer soi-même, non pas dans l'optique d'une gouvernance de soi qui permettrait de participer ensuite au gouvernement collectif comme l'envisageait les philosophes Anciens, mais davantage pour se laisser gouverner par l'environnement social sur lequel, paradoxalement, on ne peut plus avoir d'emprise. Le sujet devient sujet psychologique visant à « creuser de soi à soi la distance d'une méconnaissance à combler⁴⁹⁶ » par l'intériorisation d'un nouveau mode d'être conforme à la raison normative du néolibéralisme auquel correspond une connaissance nouvelle, celle du soi posthumain.

En réduisant l'autonomie à un projet purement individuel et technologiquement assisté, c'est le projet collectif de l'investissement du social qui est progressivement oublié. Et avec lui la condition politique des hommes par laquelle ces derniers peuvent s'opposer à l'ordre établi et donner un sens à leur existence en se singularisant au contact des autres.

⁴⁹⁵ Jean-Noël Missa, « Prolongation de la vie et médecine d'amélioration. Commentaire », *Sciences sociales et santé*, 2015/2 (Vol. 33), p. 31-32. URL : <https://www.cairn.info/revue-sciences-sociales-et-sante-2015-2-page-31.htm>

⁴⁹⁶ Frédéric Gros, « Le gouvernement de soi » in *Pensées rebelles. Foucault, Derrida, Deleuze*, Op.cit, p. 60.

En rejetant les individus dans leur sphère individuelle, celle de leur existence intime, quotidienne, privée et en soumettant celle-ci aux multiples psycho-techniques contemporaines, c'est un « dire de l'âme » qui est désormais contrôlé et régulé par la gouvernementalité néolibérale et sa nouvelle forme de biopolitique, inculquant aux êtres la norme d'une vie satisfaisante et réussie⁴⁹⁷.

Comme l'indique Olivier Labouret, « cet idéal d'un épanouissement personnel sans entrave, marquant l'avènement de la « culture du narcissisme » et de l'éphémère, produirait désormais des individus sans attache, sans profondeur, sans projection dans le long terme, hyperconformistes – bref obéissants à la loi infaillible mais flexible du marché –, et dont l'existence serait finalement vidée de tout sens authentique ⁴⁹⁸».

Cette extension de la psychologisation de l'existence comme nouveau mode de gouvernementalité a des conséquences en termes de dépolitisation des individus et de réduction de leur autonomie effective.

A ce titre, les biotechnologies, les psycho-techniques et les technosciences qui participent d'une biomédicalisation et d'une psychologisation de l'existence, peuvent être questionnées afin de connaître leur finalité dans la détermination même du nouveau type d'homme qu'elles entendent produire, et la vérité de cet objectif. Ces techniques servent-elles une volonté d'émancipation véritable des individus sur lesquels elles s'appliquent ou bien visent-elles la reproduction d'un conditionnement ou pour être plus précis, la pratique d'un dé-conditionnement de l'humain en faveur d'un re-conditionnement posthumain ?

La psychologisation de l'existence semble entraîner le repli narcissique de l'individu sur lui-même, un repli qui sert le développement de la gouvernementalité à travers l'imposition de sa norme sociale : devenir un entrepreneur de soi-même, c'est-à-dire l'acteur de son propre bonheur, de sa vie réussie et efficace.

⁴⁹⁷ Comme l'observe Michel Foucault, c'est à travers la pratique de l'aveu, notamment celui des confessions, qu'un pouvoir sur la vie va progressivement s'établir par une normalisation langagière dans un premier temps. Par cette pratique, les différents représentants de l'ordre religieux vont recueillir le vocabulaire des individus, connaître leurs mœurs, leurs quotidiens, et à partir de cette connaissance, exercer un pouvoir sur les individus en dénonçant les comportements déviants par rapport à la norme et aux lois religieuses. Comme le précise Foucault, « la langue peut bien se châtier. L'extension de l'aveu, et de l'aveu de la chair, ne cesse de croître. Parce que la Contre-Réforme s'emploie dans tous les pays catholiques à accélérer le rythme de la confession annuelle. Parce qu'elle essaie d'imposer des règles méticuleuses d'examen de soi-même. Mais surtout parce qu'elle accorde de plus en plus d'importance dans la pénitence [...] à toutes les insinuations de la chair : pensées, désirs, imaginations voluptueuses, délectations, mouvements conjoints de l'âme et du corps, tout cela désormais doit entrer, et en détail, dans le jeu de la confession et de la direction », Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, 1976, p.28.

⁴⁹⁸ Olivier Labouret, « Dérive individualiste et « psychologique » » in *La dérive idéologique de la psychiatrie. Quand le président se prend pour un psy, c'est la France qui devient folle*, Op.cit, p. 12.

L'autonomie d'un tel individu passe désormais par sa capacité à se comprendre comme capital humain dans lequel il doit investir afin de se façonner une vie satisfaisante selon des critères qui lui échappent et sur lesquels il ne semble plus pouvoir agir. D'un côté chaque individu est maintenu dans son intériorité éduquée par la norme néolibérale qui impose une relation de performance et de compétition à lui-même, à sa vie, à son corps et aux autres individus compris comme des unités productives. D'un autre côté, replié sur lui de la sorte, il ne parvient plus à donner un sens à cette intériorité privée de la rencontre avec l'Autre, du processus de singularisation qui dépend d'une mise en commun des actes et des mots sur un espace social de visibilité.

L'accentuation significative de certaines pratiques de relaxation (yoga, sophrologie...), de coaching, de développement personnel, mais également sportives, alimentaires, psychologiques et médicales, semble illustrer la stratégie de la nouvelle forme de gouvernamentalité qui « exerce le contrôle à travers l'incitation plutôt que par la répression et la punition⁴⁹⁹ ».

Ce type de gouvernamentalité dispose de ses acteurs dont le rôle consiste justement à favoriser la mise en conformité des individus aux schèmes d'une vie satisfaisante en les incitant à intérioriser la norme néolibérale par la pratique de ses techniques et de ses modèles. Dans le cadre du transhumanisme, ces acteurs cherchent à accompagner les individus en leur offrant une assistance biomédicale et en valorisant leur potentiel performatif afin d'œuvrer à leur amélioration technologique sous la forme d'une incitation à investir son capital humain dans une alliance toujours plus poussée avec les technosciences.

Comme le signifie Alain Ehrenberg, « ces acteurs multiples, relevant de missions de services publics ou de services relationnels privés, se réfèrent à une même règle : produire une individualité susceptible d'agir par elle-même et de se modifier en s'appuyant sur ses ressorts internes⁵⁰⁰ ».

Cette réponse systématique formulée par les garants de la gouvernamentalité contemporaine est symptomatique du rapport inédit que l'homme développe avec lui-même et les autres : un rapport profondément dépolitisé qui vise à tenir éloignés de la sphère publique les individus afin de mieux les maintenir dans une individualité plus facilement uniformisable et donc gouvernable.

⁴⁹⁹ Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, Trad. Fr. Christine Vivier, Éditions Les Prairies ordinaires, Paris, 2007, p. 85.

⁵⁰⁰ Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Op.cit, p. 287-288.

Cette gouvernamentalité agit efficacement depuis la paradoxale autonomie individuelle qui d'un côté laisse entendre que les individus n'ont jamais été aussi libres d'être qui ils veulent et d'agir pour eux-mêmes et par eux-mêmes, et qui, d'un autre côté, les rend incapables de donner un sens à leur individualité détachée de tout ancrage social et de toute possibilité de faire monde commun par l'action collective :

« Tandis que l'idéal politique des Lumières reposait sur la croyance en la perfectibilité de la société, sur la volonté d'améliorer les conditions de vie par le biais de l'action collective, la société contemporaine se caractérise par la croyance en la perfectibilité de la vie en elle-même. Ainsi, ce n'est pas la société qu'il convient de changer, mais l'individu, compris essentiellement comme un être informationnel. Ce passage de la perfectibilité de la société à la perfectibilité de la vie en elle-même correspond à une dépolitisation de la société, au profit d'un nouvel individualisme fondé sur la croyance en la toute-puissance de la science et sur sa capacité d'intervention sur le processus vital ⁵⁰¹».

A la puissance de choix et d'action de l'individu sur sa propre existence et sur celle du corps social se substitue alors la puissance rationnelle de la technoscience. C'est à elle que revient le pouvoir de définir le type d'homme à venir après avoir participé à la reconfiguration de la société en une société de marché. Ce qui fait dire à Robert Legros que « les principes d'un régime ne régissent pas seulement une organisation politique et les relations que les hommes entretiennent entre eux mais engagent aussi une compréhension de l'humanité en l'homme ⁵⁰²».

Ainsi, quand les individus ne sont plus les acteurs du devenir de leur société, ils abandonnent non seulement un type de société mais également l'humanité particulière qui lui est associée, soit, en démocratie, une certaine compréhension démocratique de l'humanité en l'homme telle que nous l'analyserons ultérieurement.

« L'homme augmenté » traduirait le nouveau type d'homme des sociétés où le vivre-ensemble ne serait plus organisé par un rapport des individus à la chose politique mais par le rapport individuel que chacun pourra entretenir avec sa capacité à s'améliorer technologiquement.

⁵⁰¹ Céline Lafontaine, « La condition postmortelle. Du déni de la mort à la quête d'une vie sans fin », *Études*, 2008/10 (Tome 409), p. 332. URL : <https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-327.htm>

⁵⁰² Robert Legros, *L'expérience de la liberté*, Op.cit, p. 87.

Comme l'observe alors Robert Castel : « l'égoïsme du repli est moins une structure de la personnalité qu'une position-refuge commandée par certaines transformations sociales. Désinvestissement du social et du politique d'un côté, surinvestissement du psychologique de l'autre [...]. Les contraintes objectives de l'économie sont placées hors d'atteinte des sujets, qui n'ont d'autre recours que de travailler l'espace de leur propre potentiel et de leurs relations. Il est plus facile de changer ses désirs que l'ordre du monde ⁵⁰³».

Le transhumanisme n'incarne pas un projet inédit. Les fondements théoriques, les aspirations et les discours qu'il met en avant étaient déjà présents dans la Grèce Antique et ont jalonné l'histoire des hommes. En revanche l'inédit des utopies du posthumain provient sans doute des moyens dont elles disposent aujourd'hui afin de mettre en œuvre ses fondements, ses aspirations et ses objectifs ancestraux de lutte contre le vieillissement, la dégradation du corps, de l'esprit et la mort. Cet inédit propre à nos sociétés contemporaines s'est ouvert à partir de l'incroyable mouvement de numérisation de nos sociétés ainsi que la convergence des technologies N.B.I.C. Cependant, pareil mouvement n'aurait pu créer le transhumanisme et l'inédit de son pouvoir s'il ne s'était pas déployé dans un système d'organisation social capitaliste régit par la raison normative néolibérale qui se déploie en tant qu'idéologie de recouvrement de l'énigme de l'humanité des hommes par le conditionnement qu'elle impose et qui passe par l'abandon de la condition politique des hommes dans une réduction de ces derniers au schème de l'espèce biologique entièrement soumise à l'idéologie du travail comme nouvelle valeur spirituelle :

« Les recherches relatives à la psychotechnique n'ont qu'un but, celui de réduire l'homme rigoureusement à ce rôle d'être le serviteur d'un système économique, car l'homme économique, c'est l'homme tel que l'économie le désire. Et ce qui est très remarquable, c'est que l'homme ne réagit pas contre cette décadence. Nous ne réagissons pas, et nous ne réagissons pas pour une raison très simple, c'est que nous sommes tous également convaincus que ce qui compte d'abord, c'est qu'il faut à tout prix résoudre les problèmes économiques ⁵⁰⁴».

Nous avons essayé de démontrer à travers cette première partie que le transhumanisme s'inscrit au cœur d'un système d'organisation sociale capitaliste marqué par le développement de l'idéologie néolibérale sous la forme d'une rationalité normative particulière.

⁵⁰³ Robert Castel, *La gestion des risques*, Op.cit, p. 184 et 195.

⁵⁰⁴ Jacques Ellul, « L'économie, maîtresse ou servante de l'homme ? », Op.cit, p. 76.

Cela afin de prendre conscience du fait que le transhumanisme ne peut et ne doit pas être coupé de ce contexte d'organisation sociale pour en comprendre les conséquences.

Ce rapport étroit entre les logiques capitalistes de notre organisation sociale et le développement frénétique des technosciences tendrait à « reconfigurer » les sociétés contemporaines afin de les préparer à l'ère du posthumain en édifiant une nouvelle représentation du monde et des hommes, une nouvelle transition épistémique que nous envisageons sous la forme de « sociétés oubliées ».

La seconde partie de cette thèse sera consacrée à l'étude de ces « sociétés oubliées » depuis lesquelles l'individu devra s'éduquer au posthumain.

Il s'agira d'étudier le « nouveau mode d'être » qui tend à se développer au sein de ces sociétés. Un mode d'être qui permettrait de commencer à reconfigurer l'homme en vue de son augmentation technologique depuis l'oubli de son ancienne identité humaine ancrée dans l'énigme de sa « condition humaine ».

L'objectif sera de connaître l'enjeu d'une telle reconfiguration et en quoi celle-ci passe nécessairement par ce que nous proposons de qualifier d'« oubli généralisé » de tout ce qui constitue la condition des hommes, et en particulier la condition politique comme condition de l'énigme émancipatrice.

Peut-être alors que s'éclaircira cette prédiction faite par Dostoïevski selon laquelle « il nous est pénible d'être des hommes, des hommes possédant un corps bien à eux et du sang ; nous en avons honte, nous considérons cela comme un opprobre et rêvons de devenir des espèces d'êtres abstraits, universels [...]. Bientôt nous trouverons le moyen de naître directement de l'idée ⁵⁰⁵ ».

⁵⁰⁵ Fédor Dostoïevski, *Les nuits blanches. Le sous-sol*, Éditions Gallimard, 1956, p. 297.

DEUXIEME PARTIE

La condition humaine au sein des sociétés oubliées : un apprentissage du posthumain dans un monde acosmique

« Quelle est la marque de la liberté réalisée ?

Ne plus rougir de soi ».

Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*

« Il reste entendu que tout progrès scientifique accompli dans le cadre d'une structure sociale défectueuse ne fait que travailler contre l'homme, que contribuer à aggraver sa condition ».

André Breton, *Le Figaro littéraire*, le 12 octobre 1946

Si le concept de « nature humaine » semble être au cœur de nombreux débats aujourd'hui, c'est notamment en raison de l'essor des biotechnologies qui dessinent une représentation inédite de l'homme et des sociétés humaines, bouleversant la frontière entre l'humain et le non-humain dans un rapport à l'« ordre naturel ».

Le débat qui opposa à la fin du siècle dernier les philosophes allemands Peter Sloterdijk et Jürgen Habermas quant aux conséquences des biotechnologies sur la représentation de l'humanité des hommes marque le début emblématique du renouvellement de la question relative au sens à donner à la notion de « nature humaine ».

Nous ne reviendrons pas ici sur les différentes définitions que la philosophie a pu donner au concept de « nature humaine » à travers les siècles et que nous avons succinctement abordées dans l'introduction de ce travail.

Il nous faut davantage essayer de comprendre ce qui aujourd'hui provoque un débat virulent et idéologique autour d'un tel concept. Car c'est bien dans les origines de ce débat que se révèlent les justifications transhumanistes.

A partir du constat d'une idéologisation du concept de « nature humaine », il faut parvenir à passer outre le clivage entre les thèses artificialistes d'un côté et naturalistes de l'autre.

Il ne s'agit pas de percevoir l'homme comme un être d'anti-nature, c'est-à-dire un être ne résultant d'aucun donné naturel et qui serait à lui-même sa propre origine. L'artificialisme considère en effet que l'homme et le monde sont le fruit de la seule création humaine, ses propres œuvres issues de la technique, des institutions politiques et sociales et nécessairement en rupture avec la nature. La thèse artificialiste comprend le dépassement de la « nature humaine » depuis le besoin vital des hommes à s'extraire d'un milieu naturel défavorable à leur survie. Cette thèse a tendance à réduire la non-naturalité de l'homme à la seule culture technique.

Mais il s'agit également de ne pas comprendre l'homme comme une pure naturalité, c'est-à-dire un être produit par les seules forces de la nature, réduisant son origine et son évolution aux lois de la Nature. Cette posture aristotélicienne conçoit l'homme comme inséré dans un ordre naturel harmonieux qu'il ne peut connaître que par la contemplation et dont il ne doit pas bousculer la hiérarchie. Ainsi l'homme se trouverait à la place qui est la sienne dans le cosmos, place à partir de laquelle il évoluerait sans dépasser l'ordre interne qui régit la nature. L'homme ne pourrait accéder à la connaissance de sa « nature humaine » que s'il parvenait à connaître les lois de la Nature par la contemplation et l'observation de son harmonie absolue.

Ces deux visions se fondent sur un déterminisme ontologique pour justifier leurs conceptions respectives de l'homme. Ainsi l'artificialisme pense ce dernier comme le seul créateur de son existence et de l'existence de l'ensemble des phénomènes naturels. Toute compréhension de la Nature passe alors par une compréhension de l'homme comme sujet pensant. L'existence humaine dépend du déploiement de sa capacité technique comme produit de sa raison. Autrement dit, c'est depuis l'être de la technique que l'existence est possible.

Inversement, en considérant le caractère ontologique de la Nature, la conception aristotélicienne en déduit que l'essence de l'homme se trouve dans la Nature au sein de laquelle il prend place et évolue. L'être des hommes ne peut dès lors se concevoir qu'à partir de l'être de la Nature au sein du cosmos qu'elle représente.

Ces deux lectures du concept de « nature humaine » dépendent du caractère ontologique qui est attribué soit à la technique, soit à la Nature.

Il semblerait cependant que la « nature de l'homme » ne soit pas aussi facile à définir, ni surtout aussi déterminée que le soutiennent l'artificialisme et le naturalisme aristotélicien.

Hannah Arendt avait bien perçu l'impasse et les dangers de comprendre la vie humaine à partir de l'analyse d'une éventuelle « nature humaine ». Ainsi intitula-t-elle son ouvrage *Condition de l'homme moderne* et non *Nature de l'homme moderne*, précisant d'entrée de jeu que « la condition humaine ne s'identifie pas à la nature humaine, et la somme des activités et des facultés humaines qui correspondent à la condition humaine ne constitue rien de ce qu'on peut appeler nature humaine ⁵⁰⁶ ».

L'intérêt des interrogations relatives aux conséquences des évolutions technoscientifiques sur la compréhension de l'humanité des hommes ne réside pas dans la question de savoir si l'homme peut être augmenté technologiquement ou non, en raison d'un déterminisme naturel ou de son absence. L'enjeu réside davantage dans une compréhension des conditions par lesquelles tout homme apprend à devenir humain, à vivre humainement et à vouloir exister toujours plus humainement. Les conditions qui permettent de vouloir défendre une certaine conception de l'existence favorable à l'autonomie et à la liberté.

Ce sont ces conditions qu'il nous faut questionner afin de percevoir leurs mutations et leurs transformations en conditions de moins en moins propices à une existence humaine.

Comme l'indique Étienne Tassin, « s'il n'y a pas de véritable *nature* de l'homme, c'est que dans la « nature humaine » l'humanité contredit la nature en un mouvement de liberté qui l'élève au-delà de la seule condition vitale pour œuvrer à un monde humain et agir en un espace de visibilité commune à la pluralité des êtres ⁵⁰⁷ ».

Autrement dit l'humain serait conditionné par sa possibilité à se mettre en condition d'humanité, c'est-à-dire à développer une société capable d'accueillir et d'organiser ces conditions que sont pour Arendt, le travail, l'œuvre et l'action. Pareil développement ne dépend pas de savoir s'il existe ou non une « nature humaine » mais bien plutôt de comprendre l'homme comme un être dont la condition essentielle réside dans sa capacité à agir avec ses semblables afin de déterminer l'existence qu'il souhaite mener ou se révolter contre une vie qu'il juge de moins en moins humaine, contre des conditions déshumanisantes. C'est précisément cette capacité d'action qui est évincée des débats artificialistes et naturalistes.

Ainsi la nouvelle question que nous pouvons soulever est la suivante : de quelle manière la condition humaine, dans son rapport à la liberté, à l'autonomie et à l'inconditionnement, soit la condition politique des hommes, est-elle menacée par le transhumanisme et l'acosmie du monde auquel il participe ?

⁵⁰⁶ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 44.

⁵⁰⁷ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 166.

Dans la continuité des travaux d'Arendt et de Tassin, nous chercherons à comprendre en quoi la disparition de l'agir humain caractérise le renversement contemporain de la condition humaine par la soumission des domaines de l'œuvre et de l'action à celui du travail lui-même devenu une véritable idéologie, une valeur spirituelle dominante comme le remarquait Ellul. Le rôle que joue ici le transhumansime en tant que propagande est celui d'un promoteur de l'oubli de la condition humaine dans un souci de conversion à un modèle d'humanité plus efficace dans sa domestication par la raison normative néolibérale et plus à même de répondre aux besoins inhérents à son développement au sein des sociétés du capitalisme cognitif.

Il nous faut ainsi partir de l'opposition classique entre « nature » et « culture », non pour justifier cette opposition mais bien au contraire pour en comprendre la complémentarité dans l'édification de la condition humaine.

La « nature » de l'homme relèverait davantage d'une construction idéologique reposant sur des données naturelles (biologiques) ayant permis l'expression d'une singularité humaine à travers l'édification d'une culture proprement humaine. C'est ainsi que doit s'entendre l'humanité en l'homme, ce trait qui le distingue possiblement de l'ensemble du vivant.

Dès lors, questionner le concept de « nature humaine » revient à penser celle-ci au cœur d'une culture qui en façonnerait le sens et les représentations.

La culture peut être considérée comme le prolongement de la nature biologique des hommes en ce qu'elle s'édifie à partir de l'indétermination même de cette nature. Cela revient à dire que si l'homme appartient à une espèce naturelle du fait de son ancrage biologique dans le vivant, cette appartenance n'est en rien synonyme d'un déterminisme l'obligeant à n'être que biologique. Ainsi l'homme n'est-il pas un être essentiellement soumis à sa nature biologique qui le réduirait à la seule satisfaction de ses besoins primaires et à ses instincts rudimentaires.

L'indétermination propre à la nature biologique de l'homme le conduit à édifier un ensemble de relations sociales incarnées à travers l'établissement d'institutions sociales qui forment autant d'éléments d'une culture authentiquement humaine. C'est ce que remarquait Durkheim lorsqu'il affirmait que certaines mesures ou normes extérieures à l'individu s'imposent à lui, déterminant des façons d'agir qui ne sont pas issues ou conditionnées par une intériorité naturelle :

« La grande différence entre les Sociétés animales et les Sociétés humaines est que, dans les premières, l'individu est gouverné exclusivement du dedans, par les instincts (sauf une faible part d'éducation individuelle, qui dépend elle-même de l'instinct) ; tandis que les sociétés humaines présentent un phénomène nouveau, d'une nature spéciale, qui consiste en ce que certaines manières d'agir sont imposées ou du moins proposées du dehors à l'individu et se surajoutent à sa nature propre : tel est le caractère des « institutions » (au sens large du mot), que rend possible l'existence du langage, et dont le langage est lui-même un exemple ⁵⁰⁸».

C'est donc au travers de ces institutions que l'homme évolue et s'évolue, poursuivant son processus perpétuel d'hominisation. Ces institutions qui ne sont pas issues de l'ordre naturel résultent d'une culture et participent au développement culturel des hommes en tant qu'ils sont des êtres conscients de faire partie d'une même espèce : l'humanité.

Comme l'indique Edgar Morin, « ceci nous indique déjà que l'hominisation ne saurait être conçue seulement comme une évolution biologique, ni seulement comme une évolution spirituelle, ni seulement comme une évolution socioculturelle, mais comme une morphogénèse complexe et multidimensionnelle résultant des interférences génétiques, écologiques, cérébrales, sociales et culturelles ⁵⁰⁹».

Cette observation de Morin qui constituera ce qu'il qualifiera par la suite de « pensée complexe ⁵¹⁰», repose notamment sur un refus du dualisme occidental entre « nature » et « culture » pour répondre à la question kantienne : « Qu'est-ce que l'homme ? ». C'est bien l'impossibilité de répondre à cette question qui est le signe de cette morphogénèse complexe et multidimensionnelle, caractéristique de l'homme comme inachèvement et processus constant d'hominisation dont l'énigme ne peut être formulée qu'à la condition d'accueillir l'ensemble des paroles qui la manifestent et qui illustrent le souci d'une pluralité de conceptions de l'humanité des hommes, de cultures et de mondes dans lesquels se construisent ces conceptions.

Morin affirme dans ce sens que « ce ne sont pas seulement les débuts de l'hominisation, mais son achèvement, qui sont incompréhensibles si l'on dissocie évolution biologique et évolution

⁵⁰⁸ Émile Durkheim, *Société*, article paru dans l'ouvrage dirigé par André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Bulletin de la Société française de philosophie, Paris, 1926 pour l'édition originale. Éditions PUF, Paris, 1956, p. 1002, pour la présente citation.

⁵⁰⁹ Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Éditions Points Essais, Paris, 2016, p. 65.

⁵¹⁰ La « pensée complexe » est développée et théorisée à travers une méthode bien spécifique qu'Edgar Morin étaye dans sa somme elle-même intitulée *La Méthode*.

culturelle comme deux cours distincts ⁵¹¹». Ainsi, « *l'homme est un être culturel par nature parce qu'il est un être naturel par culture* ⁵¹² ».

Le dualisme occidental qui oppose radicalement « nature » et « culture » chez l'homme doit donc être déconstruit afin de (re)penser l'humanité en l'homme.

C'est à partir de ce dualisme que le transhumanisme se développe aujourd'hui, participant à l'édification de ce que nous proposons de qualifier de « sociétés oubliées ». Ces sociétés participeraient de l'acosmisme du monde des hommes, c'est-à-dire la perte du monde commun par l'isolement et la désolation qui règnent au sein de ces sociétés (Chap. 4). Comme l'indique Étienne Tassin, « l'acosmisme n'est pas une notion descriptive : elle désigne l'envers de la condition humaine, sa destruction dans la tentative d'y substituer un conditionnement animal » ⁵¹³ (Chap. 5). Cette destruction est notamment entreprise au cœur des sociétés oubliées par les finalités transhumanistes porteuses d'une disqualification généralisée des conditions de possibilité de l'humain au profit du non-humain (Chap. 6). Cette disqualification vise à écarter l'humain dans l'ensemble des domaines constitutifs de sa condition, à savoir, le travail, l'œuvre et l'action. Isolé et désolé, sans monde commun, l'homme se trouve parallèlement réduit au seul statut d'*animal laborans*, c'est-à-dire à l'espèce sur laquelle l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme peut véritablement s'appliquer de manière totale, illustrant ce renversement de la hiérarchie des valeurs observé par Arendt. « Nous allons au-delà de beaucoup d'humanistes en ce que nous proposons des modifications fondamentales de la nature humaine [...] en vue de son amélioration ⁵¹⁴ », affirme Max More. L'amélioration de cette « nature humaine » se comprend à partir de l'augmentation technologique, traduisant le fait que les transhumanistes se concentrent tout à la fois sur le caractère plastique et biologique de l'humain et sur la seule culture technologique comme force d'amélioration. Cette culture est ainsi appelée à devenir la nouvelle « nature humaine », se substituant à la puissance d'autonomie propre à l'agir politique tel qu'il se conçoit à partir de la complémentarité entre « nature » et « culture » et non pas dans la domination de l'un de ces deux domaines de la condition humaine.

Avant de définir précisément le concept de « sociétés oubliées », il nous faut prolonger l'analyse de ce dualisme culture/nature qui est potentiellement à l'origine de son avènement.

⁵¹¹ Ibidem, p. 100.

⁵¹² Ibidem.

⁵¹³ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 197.

⁵¹⁴ Max More, *The extropians principles version 3.0. A transhumanism declaration*, 1999-2001. Consultable à l'adresse suivante : <http://vency.com/EXtropical3.htm>

CHAPITRE 4 : Les posthumains, une espèce sans monde

« Tout ce que nous savons, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes ».

Paul Valéry, *Le Bilan de l'intelligence*

« C'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle ».

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*

La nature humaine porterait en elle la culture ; une sorte de pré-culture qui se révélerait et se complexifierait selon Morin.

Si la nature de l'homme ne comprenait pas dès l'origine ce que nous pouvons qualifier de « possibilité culturelle », alors l'homme ne serait probablement pas parvenu à ce stade de l'évolution à partir duquel il continu de faire l'apprentissage de son humanité à travers le perpétuel questionnement des conditions de cette humanité qu'il lui importe de préserver.

La « possibilité culturelle » est ce qui, déjà présent dans la nature de l'homme comme le reflet de son inachèvement originel, permettrait l'adaptation du milieu en vue d'y vivre humainement dans un premier temps, mais également et surtout le déploiement d'un ensemble de pratiques visant à concilier le vivre-ensemble et le vivre-bien ou vivre-juste.

N'ayant à la naissance et à l'inverse des animaux aucun attribut lui permettant une adaptation « naturelle » au monde, l'homme a su trouver dans son indétermination essentielle ce qui constitue la possibilité même de son existence, à savoir la révélation de sa « possibilité culturelle ». C'est par la progressive complexification de son milieu à travers le développement des techniques, des savoir-faire, du langage et des relations interindividuelles que s'est édifiée la base socioculturelle de l'hominisation.

A travers le déploiement de cette base socioculturelle, l'homme a non seulement pris conscience du milieu qui l'environne à travers une connaissance toujours plus aboutie de ses phénomènes physiques, mais également des évolutions dans son système d'organisation sociale et ses relations interindividuelles. Cette double prise de conscience lui a révélé le fait que sa nature essentiellement inachevée évolue toujours en fonction du degré de complexité culturelle qu'il développera conjointement à la préservation des conditions qui favorisent cette

évolution. Autrement dit, les progrès scientifiques qui participent de cette complexification culturelle ne peuvent avoir de sens qu'à partir du moment où ils sont motivés par la finalité d'amélioration et de préservation des domaines constitutifs de la condition humaine tels qu'Arendt les envisage. Ainsi faut-il considérer comme possiblement dangereuse pour le processus d'hominisation, la « rupture décisive entre la réflexivité philosophique, c'est-à-dire la possibilité du sujet à penser et à réfléchir, et l'objectivité scientifique » pouvant aboutir « au point où la connaissance scientifique est sans conscience. Sans conscience morale, sans conscience réflexive, subjective aussi ; de plus en plus, le développement extraordinaire de la connaissance scientifique va rendre de moins en moins praticable la possibilité même de la réflexion du sujet sur sa recherche ⁵¹⁵».

Si l'hominisation n'est jamais achevée, c'est en raison des zones de juvénalisation qu'elle ouvre perpétuellement au sujet humain :

« Il [l'inachèvement issu de l'hominisation] n'est pas tant dans les caractères anatomiques ou physiologiques secondaires, mais dans l'inachèvement potentiel du cerveau. L'adulte est inachevé cérébralement dans le sens où le cerveau peut continuer à apprendre, procurer de nouvelles adaptations, acquérir de nouvelles stratégies, de nouveaux savoir-faire, après la période d'enfance et de jeunesse. La juvénalisation de l'espèce est une juvénalisation cérébrale, c'est-à-dire la potentialité d'une intelligence et d'une sensibilité jeune chez l'adulte et même le vieillard ⁵¹⁶».

C'est depuis l'inachèvement de la nature biologique, tout particulièrement à travers l'inachèvement cérébral, que réside la « possibilité culturelle » comme nature culturelle de l'homme. C'est parce que la nature de l'homme repose sur un inachèvement morphologique que sera mobilisée la « possibilité culturelle » comme le moyen de faire de ce monde une Terre habitable par les humains.

Cela signifie également qu'en mobilisant sa possibilité culturelle, l'homme va être à l'origine du développement d'une complexité sociale qui exigera une précision toujours plus dense et accrue de ce que Morin appelle le « monde extérieur » pour désigner l'environnement, et le « monde intérieur » comme étant celui de la société.

⁵¹⁵ Edgar Morin et Jean-Louis Le Moigne, *L'intelligence de la complexité*, Éditions L'Hamattan, Montréal, 1999, p. 28.

⁵¹⁶ Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Op.cit, p. 96.

Le cerveau des premiers hominiens n'étant pas achevé⁵¹⁷, celui-ci a « naturellement » évolué en même temps que l'évolution culturelle, en fonction des différentes étapes de complexité socioculturelle qui ont caractérisé le processus d'homínisation. Plus les hommes développent une forme de complexité socioculturelle en vue du bien-vivre, plus leur cerveau inachevé et donc évolutif fait un effort pour suivre cette complexité en se développant à son tour :

« Alors que l'évolution « naturelle » du cerveau homínien a produit et développé la culture, c'est l'évolution culturelle qui ensuite pousse ou stimule l'homínien à développer son cerveau, c'est-à-dire à se transformer en homme ⁵¹⁸».

La nature humaine porterait donc en elle la culture permettant à l'homme de réaliser son humanité sous la forme d'un questionnement inachevé et complexe. Ainsi pouvons-nous parler, à la suite de Morin, d'une nature culturelle de l'homme, signifiant que sa nature biologique indéterminée porte nécessairement vers la culture comme phénomène de cérébralisation devant permettre le développement de techniques, d'outils et de réflexions favorisant la survie et l'évolution au sein d'un milieu naturel hostile. Cela suppose-t-il pour autant la soumission de l'homme à sa nature biologique ?

La cérébralisation, cette capacité à développer notre cerveau, va elle-même nécessiter davantage de *culturisation* pour comprendre l'univers toujours plus complexe que nous développons pour devenir humains. Cette complexification qualifiée de « socioculturelle » par Morin va à son tour engendrer la cérébralisation, c'est-à-dire l'extension du cerveau qui était naturellement prévu à cette adaptation au monde⁵¹⁹.

Ainsi pouvons-nous dire qu'il n'existe pas une « nature » opposée à une « culture » comme le prônent les théories naturalistes ou artificialistes, mais bien une *nature culturelle* de l'homme à partir de laquelle il apprend à devenir ce qu'il est : un humain essentiellement indéterminé dans son humanité et qui doit toujours penser les conditions de son humanité :

⁵¹⁷ C'est-à-dire ne comportant pas dès la naissance l'ensemble des capacités nécessaires à une adaptation spontanée et instinctive au milieu d'origine.

⁵¹⁸ Ibidem, p. 94.

⁵¹⁹ Rappelons à ce titre que la boîte crânienne du nouveau-né n'est pas soudée à naissance. Les os de la calvaria correspondant à la voûte crânienne sont en effet séparés par des fontanelles, disposant ainsi la boîte crânienne à se développer et à s'accroître.

« Le terminus de l'hominisation est en même temps un commencement. L'homme qui s'accomplit en homo sapiens est une espèce juvénile et enfantine ; son cerveau génial est débile sans l'appareil culturel ; ses aptitudes ont toutes besoin d'être nourries au biberon. Ce sur quoi s'achève l'hominisation, c'est sur l'inachèvement définitif, radical et créateur de l'homme ⁵²⁰».

La question est donc de savoir ce qui favorise le développement de cette nature culturelle de l'homme dans un souci d'humanité, c'est-à-dire de préservation de l'inachèvement même du sens de l'humain. Autrement dit, en quoi les conditions de l'être humain sont-elles liées aux conditions socioculturelles qui participent à son développement ?

Et si ce lien est effectif, comment une certaine construction socioculturelle peut-elle favoriser le développement et la préservation d'une évolution humaine des conditions ou à l'inverse produire une évolution déshumanisante de ces conditions ?

Les outils nés de la technique déployée par l'*Homo faber* ne peuvent être distingués et opposés à l'humanité incarnée par l'*Homo sapiens*. L'un et l'autre sont les deux figures constitutives d'une seule et même humanité.

La néoténie semble rendre compte de cet inachèvement originel des êtres humains depuis lequel se dessinent les horizons de complémentarité et de compénétration entre « nature » et « culture ».

Selon le philosophe français Dany-Robert Dufour, l'*homo sapiens sapiens* serait un néotène, c'est-à-dire « un être constitutivement né trop tôt, incapable de se débarrasser des signes de la foetalité et de la juvénilité ⁵²¹».

Cette théorie semble rejoindre celle développée par Edgar Morin, notamment quant à l'indétermination de la taille du cerveau à la naissance qui permettrait son extension depuis les zones de juvénalisation et de cérébralisation ouvertes par la complexification socioculturelle.

C'est également dans ce sens que l'économiste Geneviève Azam entend utiliser la néoténie pour éclairer la « fragilité » native des êtres humains à partir de laquelle se développent conjointement « nature biologique » et « culture » :

⁵²⁰ Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Op.cit, p. 103.

⁵²¹ Dany-Robert Dufour, *Il était une fois le dernier homme*, Éditions Denoël, Paris, 2012, p. 19. Cité par Geneviève Azam in *Osons rester humain. Les impasses de la toute-puissance*, Éditions Les Liens qui Libèrent, Paris, 2015, p. 34.

« Face à cette nature initiale défaillante, fondée par le manque, les humains pour survivre ont en effet inventé une « seconde nature », un nouvel habitat, construit à la fois par le langage et les langues, les mythes et les récits, et par des objets techniques [...]. Cette seconde nature n'est pourtant pas le substitut de la première, elle lui est collée, superposée, elle l'enveloppe. Elle témoigne de la continuité entre nature et culture, des liens qui les unissent, au lieu des discontinuités et oppositions déduites des représentations dualistes du monde ⁵²²».

Précisons avec sévérité, et à la suite de l'auteure, que la néoténie, pour être utilisée dans un cadre éclairant, doit se débarrasser de l'ensemble de ses variantes théoriques racistes, notamment depuis Louis Bolk qui « expliquait la supériorité de la « race nordique » par sa néoténisation, plus faible que celle de la « race noire » ! ⁵²³». Ou bien encore l'utilisation de la néoténie pour justifier une distinction entre les peuples dit « plus évolués » en raison du développement de leur cerveau et les peuples qualifiés d'« inférieurs », restés à l'enfance de l'humanité avec un cerveau plus petit. Toutes ces théories élaborées dans un souci d'explication essentiellement anthropométrique de la prétendue supériorité d'un peuple par rapport à un autre, doivent donc être dégagées de la néoténie pour lui permettre de rendre éclairante la complémentarité entre « nature » et « culture » chez l'ensemble des humains.

Comme l'observe Geneviève Azam, « un bouleversement dans la compréhension de l'humanité des hommes peut survenir lorsque ces « deux natures » (la nature initiale ancrée dans les caractéristiques biologiques de l'homme, et la seconde nature issue de la culturisation de l'homme) sont considérées séparément pour justifier la domination de l'une sur l'autre, ou bien pour les dépasser toutes les deux afin d'écrire « une nouvelle Genèse » dans laquelle les humains seraient leurs propres créateurs ⁵²⁴».

L'essor des biotechnologies participe à ce bouleversement dans la compréhension de l'humanité en l'homme et de son devenir humain.

Cet essor, tel qu'il est mobilisé au sein du transhumanisme, œuvrerait à la substitution de la « seconde nature » de l'homme à sa « première » afin de les dépasser toutes les deux dans l'avènement d'une posthumanité.

⁵²² Geneviève Azam, Op. cit, p. 35.

⁵²³ Ibidem, p. 34.

⁵²⁴ Ibidem, p. 36.

Comment concevoir une telle substitution et par quels moyens le transhumanisme entend-il y parvenir ?

II.4.1 L'inexpérimentation du monde comme conséquence du capitalisme cognitif : corps biologique contre corps perceptif

« La culture donne à l'homme la capacité de réflexion sur lui-même. C'est elle qui fait de nous des êtres spécifiquement humains, rationnels, critiques et ethniquement engagés. C'est par elle que nous discernons des valeurs et effectuons des choix. C'est par elle que l'homme s'exprime, prend conscience de lui-même, se reconnaît comme un projet inachevé, remet en question ses propres réalisations, recherche inlassablement de nouvelles significations et crée des œuvres qui le transcendent ».

UNESCO, Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles, 26 juillet 1986

Selon Herbert Marcuse, certains traits culturels marquants de nos sociétés pourraient avoir des conséquences profondes sur notre organisme biologique et le modifier, notamment à travers des changements de comportements, de sensibilités, de réactions et de conceptions du monde et de l'humanité :

« Une fois qu'un type spécifique de moralité s'est fermement établi comme norme de comportement social, non seulement il est introjecté comme tel à l'individu, mais encore il sert de norme pour le comportement « organique » : l'organisme réagit diversement aux différents stimuli, il en perçoit certains tandis qu'il en « ignore » et en repousse d'autres ; il obéit de la sorte à la moralité introjectée, qui peut ainsi favoriser ou entraver telle ou telle des fonctions de l'homme, considéré comme cellule vivante de la société. Ainsi, une société recrée constamment, « en-deçà » de la conscience et de l'idéologie, des types de comportement et des aspirations qui s'incorporent à la « nature » des membres de cette société ⁵²⁵».

Marcuse considère qu'il existerait, tout comme Morin et Azam, une « seconde nature » propre à l'homme et qui résiderait dans sa culture. Celle-ci entretiendrait des liens étroits avec sa

⁵²⁵ Herbert Marcuse, *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 28.

« nature initiale », c'est-à-dire sa nature biologique, à tel point que les modifications de la « seconde nature » pourraient avoir un impact sur l'organisme biologique même de l'homme.

Et Marcuse de préciser ce qu'il entend par le terme de « biologique » ou « biologie » :

« « Biologique », « biologie », ne font pas ici référence à la discipline scientifique de ce nom ; je m'en sers pour qualifier la dimension et le processus suivant lesquels des penchants, des types de comportement, des aspirations, deviennent des besoins vitaux, dont l'insatisfaction entraînerait un dysfonctionnement de l'organisme. Inversement, des besoins ou des aspirations valorisés par la société peuvent aboutir à une conduite organique plus apte à procurer du plaisir. Si l'on définit les besoins biologiques comme ceux dont la satisfaction est absolument nécessaire et ne se satisfait d'aucun substitut, certains besoins culturels peuvent « s'enfoncer » dans la biologie de l'homme. On pourrait alors parler, par exemple, du besoin biologique de liberté, ou de certains besoins esthétiques qui auraient pris racine dans la structure organique de l'homme, dans sa « nature », ou plutôt dans sa « seconde nature ». Cet usage du terme de biologie n'implique ni ne préjuge rien quant à la manifestation ou à la transmission physiologique des besoins ⁵²⁶ ».

Pour l'auteur de *L'homme unidimensionnel*, cette « seconde nature » serait aujourd'hui façonnée par la domination de l'économie de consommation et par l'appareil technique de production des sociétés capitalistes. A tel point que les logiques de production marchande et d'exploitation productive se seraient ancrées dans l'organisme de l'homme jusqu'à s'exprimer sous la forme de besoins biologiques et définir un mode d'existence propice au développement de l'appareil technique de production capitaliste. Marcuse cherche à démontrer que l'édification d'une « culture capitaliste » aura eu pour conséquence l'acceptation, au niveau biologique, des logiques de production et d'exploitation propres à cet appareil technique. De sorte que, habitué à cette « seconde nature », l'homme aurait modifié son organisme biologique jusqu'à exprimer du plaisir dans la consommation, plaisir qui justifierait l'acceptation de l'aliénation au détriment de la liberté.

Ainsi la « culture capitaliste » serait parvenue à « hiérarchiser » les besoins biologiques de l'homme, faisant passer le désir de liberté bien après celui de la production et de la consommation par exemple :

⁵²⁶ Ibidem, note de bas de page n° 1, p. 27-28.

« Le besoin de posséder, de consommer, de manipuler, de renouveler constamment tous les gadgets, appareils, engins, machines de toutes sortes qui sont offerts, et même imposés, aux individus, le besoin de s'en servir au risque même de sa vie, est devenu, au sens que nous avons défini précédemment, un besoin « biologique ». Ainsi, la seconde nature de l'homme s'oppose à un changement qui risquerait d'interrompre et peut-être même d'abolir cette dépendance de l'individu à l'égard d'un marché de plus en plus saturé de marchandises – et par là de mettre fin à son existence de consommateur qui se consomme lui-même dans son achat et sa vente ⁵²⁷».

Si ces observations ont permis à Marcuse de concevoir la révolution comme libération de l'homme de la structure unidimensionnelle de son existence forgée par les logiques capitalistes, il est évident que pour le philosophe, pareille révolution passe nécessairement par un changement biologique, notamment dans les réactions et habitudes du corps et de l'esprit. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette réflexion à travers l'observation de l'homme au sein des sociétés oubliées. Concentrons-nous pour le moment sur cette capacité de transformation de la nature biologique de l'homme par sa « seconde nature » culturelle.

La « culture capitaliste » moderne présenterait « [...] *une image pragmatique du monde*. Cette expression ne signifie pas seulement que ce prétendu monde que l'on nous offre en lieu et place du vrai n'est qu'une simple « conception subjective du monde » ; elle signifie aussi qu'il constitue un instrument pratique, un instrument destiné à nous exercer à modeler nos actes, notre résistance, notre comportement, nos lacunes, notre goût, et, ce faisant, l'ensemble de notre pratique, un instrument qui se présente déguisé en « monde » pour dissimuler sa vocation instrumentale. *C'est un instrument qui sous la forme d'un pseudo-modèle microcosmique se donne pour le monde lui-même* ⁵²⁸».

C'est ainsi qu'à travers ce « monde déguisé » façonné par la « culture capitaliste », l'homme ne parviendrait plus à expérimenter le monde qui lui est livré à domicile pour reprendre l'expression d'Anders. Cette image du monde comme fantôme nous est alors présentée comme parfaitement adéquate avec le monde réel, nous empêchant de penser le véritable décalage à partir duquel il serait possible de prendre conscience de notre aliénation à ce « monde déguisé », instrumental. Et comme le souligne Anders, cette image n'est pas que théorique bien au contraire. Elle est aussi pragmatique. Cela signifie qu'elle parvient à impacter et modeler notre nature biologique à travers la formation d'un type de comportement, d'émotion, d'acte, de ressenti et de désir, découlant directement des

⁵²⁷ Ibidem, p. 29.

⁵²⁸ Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), Op.cit, p. 188-189.

stéréotypes qu'elle produit et nous impose. Ces stéréotypes deviennent pour les individus des habitudes. Ils sont introjectés et assimilés au quotidien, participant à faire du monde une expérience superflue puisque celui-ci se trouve livré à domicile par ces mêmes stéréotypes que la culture capitaliste contemporaine véhicule.

C'est depuis cette inexpérimentation du monde imposée par la culture capitaliste comme reflet d'une image pragmatique du monde, que l'homme tend à se concevoir comme un produit jusque dans sa nature biologique devenue support de marchandisation « [...] dans la mesure où il est au moins le produit de sa propre production, une production qui l'altère totalement et imprime en lui, en tant que consommateur, l'image du monde produit industriellement [et donc aussi technologiquement] et la vision du monde qui lui correspond ⁵²⁹ ».

Ainsi la « culture capitaliste » produit-elle l'image d'un « faux monde » dont le degré de vraisemblance, d'adéquation avec le monde réel est entretenu par la technologisation de l'ensemble de la vie sociale et des domaines culturels contemporains. La mise en place de cette culture, fondée essentiellement sur des connaissances technoscientifiques et s'imprimant dans chaque individu à travers leurs gestes, leurs pensées et leur structure biologique, participe à l'édification de ce que Miguel Benasayag et Diego Sztulwark qualifient de « sociétés de l'ignorance ⁵³⁰ ».

A travers ce terme les auteurs entendent montrer que nos sociétés contemporaines, qualifiées de « sociétés de la connaissance » en raison des hautes technologies qui s'y développent et du certain niveau de civilisation qu'elles prétendent incarner, ne sont pour autant pas synonyme de sociétés intelligentes.

Les sociétés oublieuses participeraient à l'édification des « sociétés de l'ignorance » marquées par le découplage entre le *savoir* et la *connaissance*.

Cette distinction entre savoir et connaissance semble s'être fortement accentuée au sein des sociétés contemporaines, jusqu'à voir la disparition du premier au profit de la seconde, donnant naissance à ce qui fut qualifié par la suite de « sociétés de la connaissance » (*Knowledge societies*).

⁵²⁹ Ibidem, p. 21.

⁵³⁰ Miguel Benasayag et Diego Sztulwark, *Du contre-pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, Novembre 2002.

Comme le rappelle Philippe Breton, « [...] la notion de société de la connaissance est le produit d'un double déplacement : d'une part la connaissance est assimilée à la science, plus précisément à la technoscience, d'autre part la connaissance scientifique est réduite à l'information ⁵³¹».

Pareilles sociétés procéderaient à une double réduction : dans un premier temps, l'assimilation du savoir dans la connaissance et dans un second temps, la limitation de la connaissance à la seule science comprise comme technoscience.

Cette double réduction serait caractéristique des « sociétés de la connaissance » qui prirent forme au sein de la structure informationnelle propre à la cybernétique des années quarante, notamment sous l'impulsion de Norbert Wiener.

Le propre de ces sociétés est d'avoir fait dominer la connaissance comme seul mode de compréhension des rapports entre l'homme et la société, entre l'homme et le monde. Or comme le rappelle André Gorz dans son ouvrage *L'Immatériel*, « notre rapport premier, originaire, au monde, n'est pas la connaissance ; c'est le savoir intuitif, pré-cognitif ⁵³²».

En tant qu'être-au-monde, nous établissons une relation première à ce monde à travers un savoir qui n'est pas le fruit d'un enseignement sur les choses, les objets, les lois de la nature, mais le résultat du déploiement de notre corps. C'est ainsi que nous apprenons d'abord le monde par l'expérience que nous en avons originairement et qui est une expérience du corps comme savoir pré-cognitif. Nous expérimentons par exemple l'effet du feu et ses conséquences avant d'en connaître les particularités, tout comme nous apprenons l'effet du froid, du chaud, de l'eau, de la hauteur, des dangers d'un environnement par les ressentis du corps et de l'instinct. Si l'on s'approche trop près d'un précipice, si l'on s'expose au soleil qui réchauffe ou bien si l'on tient trop longtemps de la glace entre nos doigts, notre corps réagit comme un indicateur du danger, de la douleur ou bien du plaisir. Nous apprenons à la suite de ces expériences le monde dans sa diversité, sa richesse, ses dangers et ses bienfaits. Nous apprenons à nous méfier du feu, d'une longue exposition au soleil, de l'état d'un terrain instable, de certains végétaux ou animaux, de l'eau qui monte, de la foudre etc.

Cette expérience première au monde ne se suffit pas à elle-même. L'homme ne saurait habiter le monde à partir de sa seule expérience corporelle et pré-cognitive. C'est pour cela qu'il va développer des connaissances à partir des enseignements pré-cognitifs du monde.

⁵³¹ Philippe Breton, « La "société de la connaissance" : généalogie d'une double réduction », *Éducation et sociétés* 1/2005 (n° 15), p. 45.

⁵³² André Gorz, *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Éditions Galilée, Paris, 2003, p. 107.

La compréhension de ce dernier semblerait résulter de cette complémentarité entre « nature » et « culture » depuis cette « possibilité culturelle » présente dans la nature inachevée de l'homme.

Ainsi les connaissances viennent-elles compléter le savoir intuitif du monde acquis par l'expérience du corps perceptif dans le dévoilement du « monde sensible » qui correspond, chez Husserl, au monde vécu dans sa quotidienneté, le « monde de la vie ».

Cette expérience du monde est première et prime sur toute expérience scientifique dès lors seconde et dépendante de la première comme le rappelle Merleau-Ponty :

« Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde ⁵³³ ».

Dans l'apprentissage du monde par le déploiement du corps, de ses facultés sensorielles, l'homme s'apprend lui-même en tant qu'il est ce corps inscrit dans ce monde. Il existerait donc un lien de réciprocité entre le fait d'habiter le monde et d'habiter un corps ; d'habiter le monde à travers un corps faisant de chaque humain un « terrestre » dont la condition humaine est intrinsèquement dépendante de la condition terrestre qui offre un environnement propice à l'habitation des vivants dont les hommes font partie : la condition humaine a donc pour fondement originaire la condition terrestre. Arendt dira ainsi que « la Terre est la quintessence même de la condition humaine, et la nature terrestre, pour autant que l'on sache, pourrait bien être la seule de l'univers à procurer aux humains un habitat où ils puissent se mouvoir et respirer sans effort et sans artifice ⁵³⁴ ».

L'apprentissage originaire du monde sensible nous permet d'apprendre notre corps et d'en développer les facultés sensibles et sensorielles propices à notre condition humaine et aux expériences de l'humanité en l'homme qu'elle génère.

En déployant le monde depuis mon corps, j'apprends à développer un rapport intime avec ce corps. De ce fait, « nous apprenons le monde par notre corps et notre corps par les actions par lesquelles il déploie le monde en s'y déployant ⁵³⁵ ».

⁵³³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Op.cit, p. 9.

⁵³⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (Prologue), Op.cit, p. 34.

⁵³⁵ André Gorz, *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Op. cit, p. 107-108.

C'est également ce que note Merleau-Ponty lorsqu'il fait coïncider les principaux traits du monde perçu avec les projets existentiels du corps qui perçoit, afin de faire de celui-ci un *a priori*, c'est-à-dire le support premier d'une expérience au monde avant toute expérience de connaissance. Ainsi le corps comme *a priori* serait la marque même de la présence du monde dans notre action mais également le moyen d'apprendre le monde et d'en tirer des formes de connaissance.

Ce faisant, chaque individu développe à la fois une expérience singulière de lui-même à travers la manière d'apprendre son corps par le monde et une expérience plus universelle qui réside dans une capacité commune à éprouver ce monde, à apprendre celui-ci par le corps. Parce que chaque individu a fait l'apprentissage corporel et pré-cognitif du monde, il possède une sensibilité précédant toute connaissance, c'est-à-dire toute mise en mots et en sens dont la symbolique donnerait naissance à une certaine idée du Vrai. Ce savoir pré-cognitif ne permet pas seulement une éducation instinctuelle des individus à leur survie dans la perception des dangers ou des bienfaits de la nature terrestre. Il constitue également un support privilégié d'un type de vivre-ensemble propre aux hommes et qui repose notamment sur l'empathie.

L'étymologie du terme « empathie » renvoie au préfixe *en* signifiant « dedans » et au grec *pathos* désignant « la souffrance, l'affection, la passion ». Il s'agirait de la capacité à ressentir et à éprouver un sentiment qui affecte autrui au moment où je le perçois et le reconnais comme un Autre, c'est-à-dire comme un autre homme. La souffrance, la passion, l'affection qui traduisent des sentiments particuliers comme la peur, la joie, l'angoisse, la douleur etc., sont d'abord appris par le corps. De ce fait, chaque individu qui débute l'habitation de la Terre par le déploiement de son corps assimile un savoir pré-cognitif à partir duquel il pourra faire l'épreuve d'une expérience universelle de son humanité au contact d'autres hommes à travers l'empathie. Parce que je sais ce qu'est la douleur, la joie, la peur, la détresse, que ce savoir est celui du premier langage corporel que j'ai développé dans les premières années de ma venue au monde, alors je reconnais la douleur, la joie, la peur et la détresse d'autrui comme des reproductions chez lui de mes propres aptitudes corporelles. Ce langage universel du corps est le premier support de l'empathie par lequel je peux m'ouvrir à l'Autre dans sa condition humaine. Autrement dit, le savoir corporel et pré-cognitif issu de la condition d'homme corporel et terrestre favorise non seulement une certaine expérience de l'habiter-sur-Terre mais également une certaine expérience de l'habiter-avec-autrui qui permettra aux individus d'organiser leurs rapports au monde, à eux-mêmes et aux autres toujours en fonction des connaissances qu'ils développeront par rapport à ce savoir pré-cognitif. La condition corporel et terrestre de l'homme est constitutive de sa condition humaine.

Le savoir corporel et pré-cognitif du monde est donc un support au développement d'une connaissance qui sera favorable ou non à la condition humaine en fonction de sa capacité à approfondir et à préserver l'expérience de l'habiter-sur-Terre et de l'habiter-avec-autrui telle qu'elle traduit l'appartenance des êtres au monde et l'ouverture d'un monde commun. Ainsi les hommes ne sont-ils pas uniquement des êtres de nature, réduits à une corporalité biologique. Ils sont également des êtres sensibles doués d'une existence certes incarnée mais essentiellement mondaine comme l'affirme Husserl :

« Je fais l'expérience des autres, en tant qu'ils sont effectivement, dans une multiplicité d'expériences changeantes et concordantes, et, ce, d'une part comme objets mondains, non comme pures et simples et choses naturelles (quoique, d'un côté, ils le soient aussi). J'en fais aussi l'expérience, bien entendu, en tant qu'ils règnent psychiquement sur des corps dont la nature les a dotés et qui sont respectivement les leurs. Ainsi, liés de manière spécifique à des corps, qui sont des objets *psychophysiques*, ils sont *dans* le monde. D'autre part, j'en fais simultanément l'expérience comme sujets pour ce monde qui font l'expérience de ce monde, le même dont je fais moi-même l'expérience, et en tant qu'ils y font l'expérience de moi, tout comme moi je fais l'expérience du monde et des autres qui y sont ⁵³⁶ ».

La double réduction qu'incarnent les « sociétés de la connaissance » semble propice au développement du transhumanisme. Ce type de sociétés, en *oubliant* le savoir au profit de la connaissance (technoscientifique), favorise l'*oubli* et le rejet du corps humain sensible et de l'existence incarnée qui lui est associée.

Ainsi, si nous ne faisons plus l'expérience de notre corps nous n'apprenons plus le monde et les autres et par voie de fait nous ne nous apprenons plus. Nous ne pouvons plus que *connaître* le monde, mais avec cette connaissance nous perdons la réalité du monde sensible et de nous-mêmes. Nous ne vivons dès lors plus ce monde au quotidien tout comme nous ne vivons plus une humanité quotidienne dans ce monde. De cette coupure entre *savoir* et *connaître* apparaît ce trouble de l'humain qu'exploite le transhumanisme et qui réactualise cette question formulée par Arendt quant au fait de savoir si « l'émancipation, la laïcisation de l'époque moderne qui commença par le refus non pas de Dieu nécessairement, mais d'un dieu Père dans les cieux, doit [...] s'achever sur la répudiation plus fatale encore d'une Terre Mère de toute créature vivante ? ⁵³⁷ ».

⁵³⁶ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, Trad. Fr. Marc de Launay Éditions Epiméthée/PUF, Paris, 1994, p. 139.

⁵³⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 34.

Question qui, formulée d'une autre manière conserve le même sens : l'émancipation véritable doit-elle s'achever sur la répudiation de l'humain et de sa condition humaine qui est irréductiblement liée au destin d'une Terre Mère ?

La promotion d'une séparation ou d'un oubli progressif du corps semble se faire sans heurt puisqu'au sein des « sociétés de la connaissance », le transhumanisme favorise le désapprentissage de la réalité vécue du corps, ce dernier étant réduit à une matière mortelle à l'origine de la dégradation de l'humanité des hommes. Le corps et l'humanité sont dissociés. Le corps apparaît comme un ennemi de l'humanité. Et comme cette réalité vécue du corps est intrinsèquement liée à celle du monde sensible, ce dernier en disparaissant à son tour ne parvient plus à nous interpeller sur l'expérience de ce corps censé le déployer : le corps ne déploie plus le monde tel qu'il nous permet d'apprendre notre corps. Là où notre corps déployait autrefois le monde, ce sont des machines, des calculs, des algorithmes qui le déploient, non dans le sens de l'humain mais dans le sens de leur propre logique de *connaissance*, une logique non-humaine, artificielle et insensible. De là notre impossibilité à réapprendre notre corps comme support premier de notre humanité par l'expérience de l'empathie notamment. Le monde construit depuis l'abandon du corps sensible n'est plus un monde propice à l'apprentissage de l'humain parce qu'il n'est plus le fruit d'une action des hommes et de leur rencontre sur un espace public de partage des sensations. Le monde n'est plus manifesté par l'agir politique des existences incarnées. Il n'est plus dit et manifesté par les hommes depuis la confrontation des expériences qu'ils font de leur humanité dans le monde. Autrement dit, fondre la culture dans la biologie, c'est-à-dire résorber la « possibilité culturelle » des hommes dans leur seule nature biologique, c'est les priver à terme de l'historialité. Si l'homme est réduit à sa nature biologique, le seul avenir possible pour lui est dans la survie ; survie dont l'unique finalité autorisera toutes formes d'aliénations de l'existence.

Sans le savoir intuitif et pré-cognitif, le monde tend à devenir de moins en moins compréhensible pour les humains possédant un corps et qui ne savent dès lors plus habiter la Terre. Si bien que l'exil planétaire ou la colonisation extra-terrestre se présente comme une option logique de l'avenir posthumain. « Rien ne nous oblige à rester sur cette planète ! » affirment la plupart des transhumanistes afin de justifier la condition posthumaine comme condition extra-planétaire, soit une condition d'existence qui n'aurait plus besoin d'un monde et donc d'un corps sensible et perceptif.

C'est notamment ce qu'évoque Kurzweil en affirmant que nous ne sommes pas « bloqués sur cette planète ⁵³⁸ » ou bien la Déclaration Transhumaniste qui à son article premier envisage de remédier à « notre confinement ou isolement sur la planète Terre ». Les termes ne sont ici pas anodins. En considérant la Terre comme un espace où les hommes seraient « bloqués », « confinés », « isolés », c'est une certaine conception de la condition humaine qui est finalement visée : si la condition humaine est une condition essentiellement terrestre et si la Terre s'apparente à une prison, alors c'est en dépassant la condition humaine que nous parviendrons à nous libérer de la prison terrestre qui à terme nous condamne à mourir par épuisement des ressources naturelles notamment. Et inversement, la capacité à quitter la Terre sera le signe de l'humanité libérée. Cette métaphore doit également se comprendre comme celle d'un corps tombeau de l'âme. Si c'est par notre corps que nous sommes destinés à une condition humaine terrestre, et si notre corps est une prison pour l'immortalité de l'âme telle qu'elle est visée par l'avènement de la condition posthumaine, alors vivre par un corps sur Terre c'est mourir. La condition posthumaine envisage ainsi une évolution supérieure de l'humain dans l'évasion du corps et de la Terre. Ce que remarquait déjà Arendt.

En aucune façon les transhumanistes n'envisagent le lien qui unit « condition humaine » et « condition terrestre » comme la source d'une véritable émancipation quand ce lien est aménagé de manière à consacrer les activités par lesquelles l'homme apprend à devenir humain. Les transhumanistes ne perçoivent le monde que depuis sa conception instrumentale. Pour ces derniers, le monde est un moyen au service de l'évolution des hommes et ne se présente jamais comme la finalité de la condition humaine. Car en effet, en tant qu'êtres d'appartenance-au-monde, les hommes sont conditionnés par leur capacité à se constituer en monde, c'est-à-dire à édifier un monde commun qui sera le « monde des hommes » capable en retour de donner un sens à leur humanité ; de devenir ce lieu que l'on habite en tant qu'être d'appartenance-au-monde et ce lieu qui nous habite en tant qu'être d'appartenance-à-l'humanité.

Rompant le lien indispensable à la constitution d'un monde commun entre « condition humaine » et « condition terrestre », les hommes ne perdent pas seulement leur habitat. Ils menacent également leur humanité en la concevant à son tour comme un objet qui peut être entièrement fabriqué, manipulé, transformé et augmenté par la seule connaissance technoscientifique ; une connaissance qui peut se déployer sans monde ou dans l'immonde.

⁵³⁸ Monique Atlan et Roger-Pol Droit, Humain ; *Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, Op.cit, p. 129. Il s'agit ici de l'interview de Raymond Kurzweil par les auteurs, à Wellesley, Massachusetts.

Dans cet immonde que préparent les « sociétés de la connaissance » et où triomphe le transhumanisme, l'intelligence humaine se trouve progressivement dépréciée au profit d'une intelligence dite « artificielle » qui serait capable de mieux organiser le vivre-ensemble et de guider chaque existence de manière rationnelle et optimale.

Habiter au cœur des « sociétés de la connaissance » ne signifie pas que ses habitants soient doués d'une intelligence élevée comme pourrait le laisser entendre ce terme. Comme le souligne Gorz, « le fait de se présenter et de se représenter comme une « société de connaissance » est lourd de signification quant à la pauvreté de sens de la civilisation qui se met en place ⁵³⁹».

Pour Gorz l'intelligence n'est pas la connaissance, elle est bien plus que cela et sa réduction à la seule connaissance participerait à limiter l'intelligence à sa seule capacité d'analyse, de calcul ou de mémorisation ; une intelligence froide apparentée à celle d'une machine.

Or justement l'intelligence est un ensemble important de capacités multiples, complémentaires les unes des autres. L'être humain intelligent serait celui qui mobiliserait non seulement le savoir intuitif et pré-cognitif lié au corps et à son expérience du monde sensible, mais également sa faculté d'être-en-soi avec les autres, c'est-à-dire de partager, d'échanger, de communiquer, ce qui nécessite le développement des capacités d'imagination, d'interprétation, de compréhension, d'attention et d'analyse telle que la constitution d'un monde commun par le déploiement de la condition politique le permet. Cela signifie que l'intelligence n'est pas réduite à la seule connaissance objective. Elle englobe également une forme de subjectivité, d'intuitivité du sujet dans sa capacité à ressentir, à comprendre intuitivement l'autre non seulement depuis sa propre expérience corporelle mais aussi à travers l'écoute et le partage de ses propres émotions, de ses propres idées, de ses propres pensées : l'intelligence est donc pour Gorz inséparable de la vie affective du sujet intelligent. L'intelligence est l'ensemble des connaissances objectives et subjectives (intuitives), c'est-à-dire la réunion des connaissances et des savoirs, des capacités d'analyse, de mémorisation, de calcul, de raisonnement d'un côté et de la vie affective, sensible, émotive et parfois irrationnelle de l'autre côté.

De ce fait, la seule connaissance ne signifie pas l'intelligence et l'avènement des « sociétés de la connaissance » n'est pas le synonyme d'individus plus intelligents.

⁵³⁹ André Gorz, *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Op.cit, p. 106.

Gorz remarque que lorsque la connaissance tend à devenir le seul mode d'analyse et de rapport au monde et aux autres jusqu'à qualifier une société, alors l'intelligence diminue et avec elle l'ensemble des facultés à partir desquelles l'homme peut comprendre le monde et son humanité :

« La connaissance, en effet, n'implique pas nécessairement l'intelligence. Elle est beaucoup plus pauvre que celle-ci. Elle ignore l'importance, essentielle du point de vue politique, de la question qu'une société a besoin de poser : qu'est-ce qui relève et qu'est-ce qui ne relève pas de la connaissance ? Qu'est-ce que connaître et que désirons-nous ou avons-nous besoin de connaître ⁵⁴⁰ » ?

Le bon rapport serait celui d'une complémentarité entre le *savoir* et la *connaissance* afin de répondre justement aux questions politiques que les sociétés doivent se poser pour s'édifier en vue de permettre l'amélioration de l'existence humaine. Il ne s'agit pas de dévaloriser la connaissance au profit de la seule intelligence ni de faire dominer la connaissance au détriment de l'intelligence, du savoir intuitif et pré-cognitif. Car il est évident que l'intelligence sans la connaissance nous vouerait au déploiement d'un monde sensible, certes vécu mais alors subi et enduré, tout comme la connaissance sans l'intelligence participerait à l'avènement d'une existence soumise aux seuls calculs et facultés d'analyse et de mémorisation, une existence où l'incompréhension du monde empêcherait le développement de ce qui fait l'humanité de l'homme. D'où l'interrogation suivante de Gorz : « les connaissances, qui permettent de penser ce qui ne peut être intuitivement compris, complètent, corrigent et prolongent-elles les savoirs vécus, en élargissent-elles la portée et l'horizon, cherchent-elles à être accessibles et assimilables par tous ? Leur développement – celui des sciences – se laisse-t-il guider et orienter par les besoins, les désirs, les aspirations issus du monde vécu ? S'articule-t-il avec les savoirs dans un souci de synergie ou les disqualifie-t-il en revendiquant pour la science le monopole de la connaissance vraie ?⁵⁴¹ ».

Il semblerait que cette complémentarité entre l'intelligence et la connaissance soit aujourd'hui rompue au sein des sociétés contemporaines. Le terme de « sociétés de la connaissance » ou *knowledge societies* traduit cette idée d'une domination de la connaissance sur le savoir.

⁵⁴⁰ Ibidem.

⁵⁴¹ Ibidem, p. 109.

Cette domination serait liée à la mutation du capitalisme industriel fondé sur l'exploitation de la force de travail de l'ouvrier dans la transformation des ressources matérielles, vers un capitalisme qualifié aujourd'hui de « cognitif ».

Ce capitalisme d'un genre nouveau correspond à une adaptation des logiques d'accroissement de la production du capital en fonction des bouleversements technologiques qui reconfigurent en permanence la société à partir de la convergence des technologiques N.B.I.C., notamment dans les modes de production et de travail. Soit une évolution de l'appareil technique de production capitaliste lui-même.

Les N.B.I.C. ont ostensiblement modifié la notion de valeur économique en même temps qu'elles ont transformé les conditions de travail par la mise en place d'une robotisation et d'une première forme d'automatisation des usines et du secteur agricole ; automatisation vouée à s'étendre et à ne plus toucher uniquement les secteurs primaire et secondaire.

Ainsi la valeur économique autrefois fondée sur l'accumulation d'un capital lié au travail d'un individu⁵⁴² a muté avec la numérisation et l'automatisation de nos sociétés, faisant apparaître un « capitalisme cognitif » où la nouvelle valeur économique semble être la connaissance.

Il ne s'agit plus d'une économie d'accumulation du travail mais d'accumulation de la connaissance qui est de fait un support immatériel à l'inverse du travail qui est directement lié à la force de travail de l'individu et donc dépendant d'un support matériel.

Cette transformation du capitalisme directement liée aux mutations des conditions de production, Marx l'avait déjà envisagée dans ses *Manuscripts* :

« Le travail dans sa forme immédiate, mesurable et quantifiable, devra cesser par conséquent d'être la mesure de la richesse créée. Celle-ci dépendra de moins en moins du temps de travail et du quantum de travail fourni ; elle dépendra de plus en plus du niveau général de la science et du progrès de la technologie⁵⁴³ ».

Pour Marx, cela signifiait que le travail n'allait plus être la source première d'accumulation du capital, car bien qu'intervenant toujours dans le processus de production il se verrait relayé à une étape de ce processus par le développement technoscientifique des sociétés modernes.

⁵⁴² Entendu comme sa capacité à transformer, par sa force physique de travail, des ressources matérielles tout en donnant au produit final une plus-value.

⁵⁴³ Karl Marx, *Manuscripts de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Trad. Fr. Jean-Pierre Lefebvre, Éditions Sociales, Paris, 13 mai 2011, p. 592.

Les outils technologiques allaient permettre de faire du travailleur un simple manutentionnaire des machines qui dès lors produiraient la richesse – celle-ci s’accumulant toujours plus en fonction des évolutions rapides en matière de progrès technologique.

Le capitalisme est voué à s’étendre au-delà de la seule sphère de l’usine, de l’entreprise, du travail en somme pour « *capitaliser sur les moindres manifestations de la vie*, faisant émerger une économie adossée aux flux ininterrompus de la vie et du monde : « une industrie de la vie »⁵⁴⁴ ».

Autrement dit le capitalisme industriel serait parvenu à s’adapter aux transformations des conditions de production en changeant les sources d’accumulation du capital. Ce changement, occasionné par le développement technoscientifique et plus encore l’avènement des N.B.I.C. est celui d’un débordement du seul travail comme valeur économique sur l’ensemble des connaissances transformées en marchandises et dont les moyens de production s’avèrent progressivement privatisés par le jeu d’une captation numérique permettant « [...] la collecte massive des traces des individus, laissées généralement sans conscience, en vue de constituer de gigantesques bases de données à caractère personnel dotées de hautes valeurs commerciales »⁵⁴⁵.

C’est précisément cette adaptation du capitalisme industriel pour sa survie qui « [...] a fait émerger l’« économie de la connaissance » - mais celle des *comportements* »⁵⁴⁶ ».

L’avènement des « sociétés de la connaissance » traduit la forte intrication entre le développement technoscientifique et les logiques capitalistes fondées sur la cognition. Désormais l’appareil technique de production du capitalisme cognitif fait de chaque individu un support de plus-value en réussissant à capitaliser sur l’ensemble des gestes du quotidien, notamment à travers l’usage d’une technoscience algorithmique de prévisibilité et de guidage des désirs et des choix, mais aussi par le déploiement d’une rationalité néolibérale capable de conditionner l’existence de chaque individu sur les critères d’efficacité de l’appareil technique de production. Soit la réalisation d’un modèle d’*homo oeconomicus* qui n’est plus une simple hypothèse théorique mais qui incarne concrètement et dans l’ensemble de ses actions le fait que seul le travail produit la valeur.

Le capitalisme contemporain est dit cognitif en ce qu’il parvient à accumuler les connaissances humaines particulières propres à la sphère privée et à l’intimité des individus afin d’ajuster en permanence ses stratégies productives par la maîtrise d’une demande

⁵⁴⁴ Éric Sadin, *La silicolonisation du monde. L’irrésistible expansion du libéralisme numérique*, Éditions L’Echappée, Paris, 2016, p. 124.

⁵⁴⁵ Ibidem, p. 69.

⁵⁴⁶ Ibidem.

personnalisée qui correspond toujours à une offre préalablement déterminée. Si bien qu'à travers son appareil technique de production, le capitalisme cognitif définit un modèle d'humanité dont il connaît et impose les désirs et les besoins. La captation de ces connaissances (facilitée par le déploiement de l'intelligence artificielle et algorithmique) sert donc à recueillir l'ensemble des particularités individuelles (visant à cibler et personnifier les choix) avec pour objectif de standardiser les individus dans leur existence même : une manière unique de penser, de vivre et de se représenter son humanité conditionnée par la mobilisation totale de l'existence dans l'acte même de production et de consommation. Soit le conditionnement des hommes sur le modèle microéconomiquement reconfiguré de l'*homo oeconomicus* qui nécessite leur réduction au schème de l'*animal laborans* à l'aide de déploiement d'une multitude de micropolitiques néolibérales. L'homme doit concevoir son humanité comme un matériau à travailler, une entreprise dont la fructification des bénéfices et le dégagement de profits dépend de sa capacité à investir dans son entretien, son augmentation en vue d'en améliorer l'efficacité et la performance. A la suite des observations établies par Marx et Ellul après lui, Roland Gori affirme que « L'*homo oeconomicus* qui s'épanouit au XXe siècle se trouve en germe dès le début du capitalisme : seul le travail fait l'homme, et la valeur d'un homme se réduit au prix de ce qu'il produit. Se soucier de soi, ce n'est plus, comme dans la culture antique, cultiver son être ou son âme, c'est se conduire en stratège pour optimiser au mieux ses pertes et ses profits. Cette idéologie fait son apparition au moment où le travail devient le père de toutes les vertus, où le commerce est censé adoucir les mœurs, où les pauvres deviennent coupables de leurs misères s'ils ne parviennent pas à être méritants, où la liberté s'identifie à la liberté des échanges commerciaux, où la morale devient utilitaire. C'est l'intérêt qui gouverne la conduite humaine. L'homme qui calcule devient aussi un homme calculé puisque pour le gouverner le pouvoir doit connaître et anticiper le sens de ses intérêts ⁵⁴⁷ ».

C'est précisément ici qu'œuvre la rationalité néolibérale comme gouvernementalité propre à l'évolution du capitalisme cognitif, ne laissant plus aucune place à la diversité et à la pluralité qui constitue la condition de possibilité de tout agir politique. La rénovation du libéralisme entreprise par le néolibéralisme vise certes à « sauver » le libéralisme de ses défaillances qui l'empêchent de lutter contre les dérives collectivistes d'un État progressivement devenu État-Providence.

⁵⁴⁷ Roland Gori, « Passion démocratique et servitudes techniques », *La Pensée*, 2013/4 (N° 376), p. 93.

Cependant ce sauvetage qui entend faire triompher une société de marché requiert également un second sauvetage, celui du capitalisme dont les logiques économiques sont les plus à même de structurer cette société de marché. Ainsi, comme le rappelle Serge Audier, alors que le capitalisme « traverse une grave crise depuis 2008, il peut être instructif de considérer comment, à son origine, le néo-libéralisme a été une doctrine visant à sauver le capitalisme. L’histoire du capitalisme, on le sait, est dialectique, et elle se comprend à la lumière des mises en cause qu’il a reçues et auxquelles il a répondu en se transformant⁵⁴⁸ ».

Le transhumanisme doit alors être conçu comme cette orientation idéologique de la technique par la rationalité néolibérale devant soutenir de manière inédite les transformations du capitalisme nécessaires à sa survie. Le néolibéralisme offre aux processus de l’appareil technique une nouvelle subjectivité parfaitement conditionnée sur le modèle d’une humanité désormais conçue comme support intégral de capitalisation : au sein des « sociétés de la connaissance », l’avènement du posthumain constitue un marché économique infini puisque fondé sur le besoin inculqué aux hommes de concevoir leur humanité comme le support d’une augmentation technologique permanente. « L’homme augmenté » est la dernière version de la moralisation du travail. Il représente la justification qui permet à l’idéologie du travail de convertir des pans toujours plus importants de l’existence, puisque comme le remarque Ellul, « il fallait bien que cette activité si essentielle matériellement soit aussi justifiée moralement et psychologiquement ⁵⁴⁹ ».

Pareille conversion soulève les barrières de la sphère privée afin de mettre en place cette « industrie de la vie » qui ouvre le marché de l’existence humaine à la loi hétéronomique du capitalisme.

Les « sociétés de la connaissance » sont ainsi des sociétés au sein desquelles s’opère une privation ou plus exactement un dessaisissement de l’autonomie des individus dans leur choix et jusque dans leur faculté de penser cette autonomie : « en ce sens, c’est précisément de notre aptitude éthique dont nous avons été massivement dessaisis depuis une vingtaine d’années, dominés par la fascination et privilégiant notre souci de confort à l’impératif pleinement éthique à faire valoir en acte une vertueuse politique de nous-mêmes⁵⁵⁰ ».

⁵⁴⁸ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Op.cit, p. 57.

⁵⁴⁹ Jacques Ellul, *Pour qui, pour quoi travaillons-nous ?*, Éditions de la Table Ronde, Paris, 2013, p. 69.

⁵⁵⁰ Éric Sadin, *La silicolonisation du monde. L’irrésistible expansion du libéralisme numérique*, Op. cit, p. 37.

Se vérifie alors le constat marcusien selon lequel l'homme tend à modifier son organisation biologique à partir des injonctions d'une rationalité normative qui participe au dessaisissement de sa liberté de choix et d'action. Une rationalité qui, à travers l'idée transhumaniste d'humanité, s'impose aux individus jusque dans le contrôle de leurs mouvements, de leurs pensées, de leurs opinions et la hiérarchisation de leurs besoins biologiques en fonction des besoins du système de consommation propre à une marchandisation toujours plus accrue de l'existence humaine.

En ceci, « le capitalisme cognitif ne supprime pas le productivisme propre au capitalisme industriel. Il le réarticule, il le renforce, et cela, à travers une alliance du capital et de la science, qui met les nouvelles technologies au service d'une quête de standardisation et de transformation marchande du vivant. [...] Elle dessine, selon Gorz, la transition vers une « civilisation posthumaine » dans laquelle les conditions les plus essentielles de la reproduction du genre humain seront remodelées et produites comme des marchandises ⁵⁵¹».

Le transhumanisme qui résulte de cette alliance entre logiques capitaliste et développement technoscientifique propre au nouvel appareil technique de production, sert de « véhicule » pour s'imposer aux corps et aux esprits en faisant advenir un environnement purement artéfactuel où l'Idée démocratique d'humanité en l'homme s'efface peu à peu en même temps que la capacité d'action et de liberté échappe aux individus qui acceptent le futur posthumain comme seul avenir possible pour les sociétés humaines. Accepter ce futur reviendrait ainsi à légitimer l'ordre établi par les sociétés du capitalisme cognitif et l'idéologie néolibérale qui régule cet ordre en imposant une orientation technique capable de favoriser son maintien et son développement.

Les individus doivent aujourd'hui être « reconfigurés » afin de se conformer au modèle productif requis par l'appareil technique de production du capitalisme cognitif. Cette reconfiguration procède à partir de l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme. Pareille reconfiguration s'opère à deux niveaux, ontologique et anthropologique comme l'écrit Éric Sadin :

⁵⁵¹ Carlo Vercellone, « André Gorz et la dynamique du capitalisme », *Cahiers Sens public* 3/2009 (n° 11-12), p. 172 URL : www.cairn.info/revue-cahiers-sens-public-2009-3-page-159.htm.

« D’abord de type ontologique, dans la mesure où c’est la conception de l’humain par les humains qui est redéfinie. Ces derniers ne sont plus considérés comme détenant l’exclusivité de la faculté de jugement, et sont symboliquement supplantés par une nouvelle instance de vérité estimée supérieure. De type anthropologique ensuite, dans la mesure où ce n’est plus l’humain qui exerce son pouvoir agissant, à l’aide de son esprit, de ses sens et de son savoir propre, mais une force interprétative et décisionnelle tenue pour plus efficace, « légitimement » vouée à l’évincer dans des secteurs sans cesse plus étendus de la vie ⁵⁵²».

Pour l’homme désireux de comprendre son humanité, de donner un sens toujours plus humain à son existence, les « sociétés de la connaissance » ne sont en réalité que des « sociétés de l’ignorance ». Là où une telle économie de la connaissance évince l’intelligence, où le capitalisme cognitif correspond à l’alliance entre le capital et la science dans une poursuite de la pure puissance technoscientifique comme *hubris*, alors les hommes accumulent beaucoup de connaissances mais ne sont pas plus savants et n’en comprennent pas davantage.

La connaissance réduite à une intelligence froide de calcul et de mémorisation occulte tout ce qui n’est pas quantifiable. En première instance les sentiments, les émotions, les degrés de bonheur ou de souffrance, la compréhension intuitive et pré-cognitive du monde sensible.

La construction d’un monde artificiel, c’est-à-dire entièrement compris à partir de la seule connaissance issue de l’*hubris* technoscientifique marque l’avènement du « faux-monde » évoqué par Anders, ce monde déguisé, pragmatique. Ce faux-monde est celui dans lequel les hommes apprennent à devenir des posthumains en suivant un processus de réification visant à faire de chaque individu un objet d’étude et de manipulation de la connaissance technoscientifique. La mesure humaine laisse ainsi place à la mesure technoscientifique qui correspond à une démesure pour la condition humaine comme nous l’évoquions au cours de la première partie de ce travail.

Cette démesure qu’incarne l’idée transhumaniste d’humanité traduit l’aliénation des hommes au support technologique dont l’orientation idéologique néolibérale en fait l’instrument privilégié de réalisation du modèle de l’*homo oeconomicus*. Cette aliénation signifie, comme chez Feuerbach et Marx, la dépossession chez l’homme de son humanité, des conditions par lesquelles il apprend à devenir. C’est du moins ce qu’affirme André Gorz lorsqu’il avance que « les appareils mégatechnologiques, censés maîtriser la nature et la soumettre au pouvoir des hommes assujettissent les hommes aux instruments de ce pouvoir.

⁵⁵² Éric Sadin, *La silicolonisation du monde*, Op.cit, p. 101.

Le sujet, ce sont eux : cette mégamachine technoscientifique qui a aboli la nature pour la dominer et qui contraint l'humanité à se mettre au service de cette domination ⁵⁵³».

Ces « sociétés de l'ignorance » sont principalement fondées sur l'ignorance de tout ce qui fait l'humanité en l'homme. Les sociétés contemporaines seraient ainsi marquées par un oubli généralisé de l'ensemble des caractéristiques jusqu'ici comprises comme participant de la condition humaine depuis laquelle les hommes « laissent entendre quelque chose » de leur humanité. Soit une perte progressive de l'énigme de l'humanité des hommes en même temps que ces derniers se trouvent dépossédés du monde et de la mesure humaine qu'ils impriment sur ce monde. Car cette énigme, puisqu'elle est essentiellement liée à la condition politique constitutive de l'espace public qui l'accueille, ne peut persister qu'au sein d'un monde commun qui a de commun précisément le rejet de tout ce qui réduirait les hommes à un modèle unique d'humanité, à une identité achevée dans sa révélation la plus parfaite et non énigmatique : l'identité globale des hommes contre leur pluralité mondaine.

⁵⁵³ André Gorz, *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Op.cit, p. 110.

II.4.2 L'identité globale du posthumain contre la pluralité mondaine de l'humain

« Toute chose ne saurait exister sans son mystère. C'est d'ailleurs le propre de l'esprit que de savoir qu'il y a le mystère. Chaque chose que nous voyons en cache une autre, nous désirons toujours voir ce qui est caché par ce que nous voyons. Il y a un intérêt pour ce qui est caché et que le visible ne nous montre pas. Cet intérêt peut prendre la forme d'un sentiment assez intense, une sorte de combat dirais-je, entre le visible caché et le visible apparent. »

René Magritte, « Les mots et les images », revue *La Révolution surréaliste*

La dévalorisation du savoir intuitif et pré-cognitif du corps humain associée à la perte de la mesure humaine du monde au profit de la démesure technopoiétique entraîne ce qu'Étienne Tassin a pu qualifier d'acosmisme, entendu comme une « aliénation du monde ». Ce qui est en jeu dans cet acosmisme, c'est principalement l'Idée d'humanité des hommes et les moyens de son expression. En fonction de l'idée que les hommes se font de leur humanité, c'est un certain rapport au monde qui s'établit, c'est-à-dire une manière d'habiter en tant qu'humain avec d'autres hommes ce monde. Si cette Idée correspond aux tentatives de matérialisation de l'énigme de l'humanité des hommes, celle-ci dépend du rapport au monde qu'entretiennent les hommes. Si ce rapport est fondé sur une condition d'hétéronomie, l'énigme se manifeste à travers une idée transcendante aux hommes et sur laquelle ils n'ont pas d'emprise, soit une idée hétéronomique de l'humanité en l'homme : les hommes ne disposent alors pas d'une condition politique par laquelle ils pourraient se rendre libres du dire de l'énigme de leur humanité dans l'édification autonome de la communauté humaine et de ses lois. C'est quand cette Idée d'humanité a fait émerger une conception différente de l'homme fondée sur une égale humanité de tous, que l'énigme a pu devenir l'objet d'un rapport d'autonomie, c'est-à-dire d'une organisation sociale fondée sur la manifestation de la condition politique des hommes par laquelle ces derniers décident ensemble des lois qui institueront leur communauté. L'émergence d'une pareille appropriation autonome de l'énigme traduit le fait que « l'humain n'est qu'une institution symbolique, en l'occurrence une institution politique »⁵⁵⁴.

⁵⁵⁴ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 175.

C'est sur cette conception de l'énigme que se constitue la démocratie comme forme d'institution du social reposant sur l'institution politique de l'humain. Cette forme démocratique de l'énigme permet aux hommes de refuser une identité unique pour toujours « laisser entendre quelque chose » d'eux-mêmes, de leurs singularités, dans ce mouvement commun d'expression de la pluralité. L'énigme est alors ce qui ne pouvant être résolue puisqu'énoncée par « une pluralité d'êtres singuliers », confère aux hommes la possibilité de leur condition politique et à la démocratie le lieu d'expression de l'idée indéterminée d'humanité en l'homme telle qu'elle garantit l'émancipation et l'autonomie des hommes face à toute idée dernière, unique et établie. Soit un cercle vertueux pour la liberté.

C'est en cela que la société démocratique moderne apparaît pour Lefort « comme cette société où le pouvoir, la loi, la connaissance, se trouvent mis à l'épreuve d'une indétermination radicale, société devenue théâtre d'une aventure immaîtrisable, telle que ce qui se voit institué n'est jamais établi, le connu reste miné par l'inconnu, le présent s'avère innommable, couvrant des temps sociaux multiples décalés les uns par rapports aux autres dans la simultanéité – ou bien nommables dans la seule fiction de l'avenir ; une aventure telle que la quête de l'identité ne se défait pas de l'expérience de la division ⁵⁵⁵».

L'oubli généralisé des domaines de la condition humaine qui caractérise l'organisation des sociétés oublieuses menace donc le domaine le plus important selon Arendt, celui de l'action politique. Sans l'action, le monde ne peut plus accueillir l'humain. Cela peut arriver en raison d'une transformation du monde en immonde, entraînant l'impossibilité pour les hommes d'agir politiquement. Mais également si les hommes délaissent leur capacité à agir au profit d'une autre instance de décision et d'action. Dans les deux cas, l'énigme de l'humanité en l'homme n'est plus formulée et la démocratie cesse d'être comprise comme « un processus anthropologique *interminable* ⁵⁵⁶».

Comme l'indique Arendt, « afin d'être ce que le monde est toujours censé être, patrie des hommes durant leur vie sur terre, l'artifice humain doit pouvoir accueillir l'action et la parole, activités qui, non seulement sont tout à fait inutiles aux nécessités de la vie, mais, en outre, diffèrent totalement des multiples activités de fabrication par lesquelles sont produits le monde et tout ce qu'il contient [...]. Ce qui est sûr, c'est que la mesure ne peut être ni la nécessité contraignante de la vie biologique et du travail ni l'instrumentalisme utilitaire de

⁵⁵⁵ Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Éditions Fayard, Paris, 1981, p. 174.

⁵⁵⁶ Roland Gori, « Passion démocratique et servitudes techniques », Op.cit, p. 90.

l'usage et de la fabrication ⁵⁵⁷». C'est précisément cette mesure politique qui disparaît au cœur des sociétés oubliées en même temps que l'énigme est résolue dans la réponse technoscientifique de l'humain qui fait dominer un type d'humanité réduit au schème de la survie biologique de l'espèce. Soit cette mesure de la nécessité propre à l'*animal laborans*. La mesure technopoiétique participe à cette domination de la seule figure de l'*animal laborans* en édifiant une identité globale qui tend à prendre les traits du posthumain.

En quoi l'identité globale du posthumain s'oppose-t-elle à la pluralité mondaine de l'humain ? Autrement dit, pourquoi l'identité posthumaine présuppose la perte du monde, du caractère mondain de la condition humaine ?

La distinction qu'opère Étienne Tassin entre la « globalisation » et la « mondialisation » doit nous permettre d'illustrer ce que l'on entend par « identité globale » face à la « pluralité mondaine » qui est essentiellement mondiale en ce que toute condition mondaine est en premier ressort condition terrestre :

« Si la globalisation est un processus économique, la mondialisation est un mouvement culturel et politique. Et si la référence au globe prend l'unicité sphérique de la planète pour principe, la référence au monde privilégie, elle, la pluralité des expériences culturelles et des appartenances communautaires, mais aussi des États et des acteurs politiques ⁵⁵⁸».

L'identité globale des hommes renverrait ainsi à une identité façonnée à partir du seul processus économique globalisé, tandis que la pluralité mondaine et mondiale des hommes signifierait l'inverse, c'est-à-dire l'impossible identification de l'humanité des hommes en raison de l'ouverture des individus à une diversité d'expériences culturelles non sphériques. Le caractère non sphérique de ces expériences laisse entendre qu'elles ne sont pas prisonnières d'un cercle d'intelligibilité clos à l'extérieur duquel elles n'auraient plus aucun sens. Autrement dit, ces expériences plurielles propres à la mondialisation sont précisément plurielles et singulières parce qu'elles ne proviennent pas d'une seule et même source et que jamais elles ne reviennent sur elles-mêmes comme une goutte d'eau qui déposée sur une sphère finit par revenir à son point de départ.

⁵⁵⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 230.

⁵⁵⁸ Étienne Tassin, « Au-delà du peuple ? Pluralité et cosmopolitique », *Tumultes*, 2013/1 (n° 40), p. 227.

Il n'y a pas une identité globale et unique dans le caractère mondial des hommes précisément parce que cette mondialisation est avant tout une rencontre mondaine manifestée depuis l'agir politique. Soit une confrontation perpétuelle des identités qui sont dès lors toujours plurielles parce que le monde constitué *des* hommes et *des* cultures (et la mondialisation qui en favorise les rencontres) ouvre la possibilité d'un dépassement des seules expériences particulières que les individus peuvent faire au sein de leur culture, de leur monde particulier. La mondialisation est essentiellement déconditionnante en ce qu'elle empêche que l'énigme de l'humanité des hommes ne soit entendue qu'au sein d'une culture particulière, formulée par les seuls individus qui partagent une même culture. Ainsi, en s'ouvrant aux autres cultures particulières, aux autres expériences particulières qui conditionnent toujours une compréhension particulière de notre humanité, les hommes font l'épreuve de la pluralité comme condition essentielle à la constitution d'un monde commun. La mondialisation peut ainsi ouvrir au caractère mondain de l'homme et réciproquement la mondanité est propice à la rencontre des hommes et des cultures.

Avec la globalisation, cette ouverture et la pluralité qui lui est associée sont menacées. Cette menace est celle d'une réduction de la pluralité à l'identité par une incapacité des hommes à s'ouvrir aux cultures particulières, et de manière plus large à l'Autre, qu'il s'agisse de l'autre Homme ou de l'Autre de soi-même.

Le processus économique contemporain œuvrant à l'échelle mondiale impose un mode d'existence que la rationalité néolibérale entend homogénéiser en l'universalisant en fonction des besoins de ce processus. Il s'agit donc d'un conditionnement inédit aux vues de son ampleur visant à soumettre chaque être humain, chaque culture, à une identité unique qui empêcherait l'expérimentation d'une autre façon d'être humain, le développement d'une culture alternative capable d'accueillir à nouveau l'humanité comme énigme. Cette identité prend les traits du posthumain comme l'avenir le plus conciliable avec l'ordre établi par la raison normative néolibérale et le plus efficace à servir les évolutions du capitalisme cognitif. Comme l'évoque Tassin, « l'unification planétaire sous l'effet du marché ne doit pas nous faire perdre de vue qu'il ne saurait y avoir de mondes qu'au pluriel, et de politique que de divisions. Retenons que l'unicité est au principe de l'économie selon sa logique néolibérale globalisée [...] tandis que la pluralité est au principe des mondes humains expérimentés dans des cultures, des communautés et des combats émancipateurs singuliers ⁵⁵⁹ ».

⁵⁵⁹ Ibidem.

L'unicité du monde dans sa globalité tend à faire triompher une compréhension du monde comme objet fabriqué, perceptible de manière empirique et purement objective, rompant ainsi avec la compréhension d'un « monde de la vie » pour reprendre le vocabulaire heideggérien.

Ce « monde de la vie » réunit en son sein trois expériences sensibles et vécues du monde : le monde ambiant (*Umwelt*) dans lequel je suis toujours déjà inscrit par ma naissance, le monde commun (*Mitwelt*) que je partage avec autrui depuis l'expression de mes expériences singulières et le monde du soi (*Selbswelt*), monde intérieur d'où se construit l'individu en tant que sujet de ses propres réflexions, de ses pensées intimes. Ces trois mondes sont complémentaires puisque je vis dans le monde terrestre et que c'est depuis le monde du soi que j'apprends à devenir une personne singulière capable d'apparaître sur la scène du monde commun pour laisser entendre quelque chose de ma singularité. La mondialisation peut être perçue comme la reconnaissance de cette pluralité complémentaire des mondes dans leur rencontre et leur manifestation, à l'inverse de la globalisation qui tend à imposer une identité unique à l'ensemble des êtres et en ceci à faire dominer un rapport particulier à un monde unique et clos tel qu'il définit un mode d'être, une identité humaine particulière.

Pour être efficace, l'homogénéisation des modes d'existence entreprise par le processus économique néolibéral doit empêcher tout ce qui refuserait sa réduction au schème de l'Un et du Même ; tout ce qui pourrait résister de différences, de diversités, de singularités. Empêcher en somme que ne perdure un monde tel qu'il nécessite la pluralité. Comme l'écrit Arendt, « partout où le monde fait par l'homme ne devient pas scène pour l'action et la parole – par exemple dans les communautés gouvernées de manière despotique qui exilent leurs sujets dans l'étroitesse du foyer et empêchent ainsi la naissance d'une vie publique – la liberté n'a pas de réalité mondaine. Sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition ⁵⁶⁰ ».

Si bien que l'on peut comprendre le triomphe possible de l'identité globale du posthumain comme la fin de la liberté par disparition du monde à l'intérieur duquel elle pouvait se manifester et apparaître.

De quelle manière peut-on traduire cette disparition consubstantiellement à l'avènement du posthumain comme identité globale ? Comment la rationalité néolibérale et son processus économique instaurent-ils une allégeance à l'identité dépolitisée du posthumain ?

⁵⁶⁰ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Op.cit, p. 193.

L'artifice humain tel qu'il structure les sociétés oublieuses ne semble plus pouvoir accueillir l'action et la parole. Il ne le peut plus parce pris dans la globalisation il ne sert plus de scène à un monde mais de support au globe, c'est-à-dire de médium à la globalisation. Ainsi toutes les créations de cet artifice liées à l'activité de l'*homo faber* sont désormais soumises aux finalités économiques. L'activité économique est précisément ce qui renvoie à la vie domestique, privée, matérielle. Il s'agit de l'*oïkonomia* grec signifiant « la bonne gestion (*nomos*) de la maison (*oikos*) » qui permettait de distinguer l'espace privé de l'espace public et de l'activité politique. En ceci rappelle Arendt, pour les Grecs la finalité de la politique « ne consistait pas seulement dans la liberté, telle qu'elle se réalisait dans la *polis*, mais dans la libération prépolitique en vue de la liberté dans la *polis* ⁵⁶¹ ». La politique nécessitait donc la libération des tâches domestiques, des activités économiques alors réservées à l'esclave afin de permettre une disposition à l'agir politique fondée sur l'égalité des acteurs. Égalité qui résultait précisément du fait que tous les citoyens étaient en mesure de se consacrer aux affaires de la Cité sans souffrir des préoccupations domestiques ou de la satisfaction de leurs besoins purement biologiques. Pareil engagement dans la chose publique leur permettait de se soucier de la *Polis* en tant qu'elle constitue un monde des hommes, c'est-à-dire un mode d'être humain dans la manière d'habiter la Cité et de l'organiser. Ainsi pour les Grecs la politique représentait le moyen d'appartenir au monde en tant qu'humains et en cela c'est bien le souci du monde qui guidait leurs actions et non le souci de l'homme et de ses préoccupations vitales cantonnées aux besoins biologiques assurés dans le cadre des travaux domestiques ou agricoles ⁵⁶². Travailler, bien administrer la maison, « c'était l'asservissement à la nécessité, et cet asservissement était inhérent aux conditions de la vie humaine [...]. [Aussi Aristote] ne niant pas que l'esclave fût capable d'être humain ; il refusait de donner le nom d' « hommes » aux membres de l'espèce humaine tant qu'ils étaient totalement soumis à la nécessité ⁵⁶³ ».

Cette figure de l'*animal laborans* qu'incarne l'esclave réduit aux seules activités du travail est celle que produit et valorise la globalisation contemporaine. En s'opposant à la mondialisation, le mouvement de globalisation fondé sur les seuls processus économiques véhicule la rationalité néolibérale et étend à l'ensemble de la planète les logiques du

⁵⁶¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit, p. 77.

⁵⁶² Notons que sous la Grèce Antique, l'esclave avait le statut de bien et non de citoyen et d'humain.

⁵⁶³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 128-129.

capitalisme cognitif qui transforme chaque individu en marchandise et chaque acte en calcul d'efficacité. Ces logiques œuvrent à l'acosmisme du monde des hommes.

Le Cosmos dans son étymologie grecque (*kósmos*) ne renvoie pas à un au-delà transcendant naturel ou divin mais à un « monde », au « bon ordre du monde » à « l'ordre harmonieux de l'Univers ». L'acosmisme, selon Tassin, doit donc être compris comme ce qui prive les hommes d'un monde bien ordonné, esthétique, beau. Il faut entendre par là cette capacité propre à la condition humaine de ménager un monde afin de l'ordonner dans le respect et la préservation d'une humanité libre et émancipée. Au souci du monde qui est souci de la pluralité des expériences humaines se substitue l'identité globale du posthumain comme souci pour l'homme réduit à la seule et unique expérience vitale, biologique ; celle de l'*animal laborans* dont les besoins et leurs satisfactions peuvent être définis et réalisés par les logiques unificatrices et uniformisantes de la globalisation. Car les processus économiques associés aujourd'hui à l'essor de la puissance technoscientifique ne visent pas autre chose que l'uniformisation planétaire de l'humain dans une expérience unique d'existence aisément maîtrisable et modulable en fonction des logiques et évolutions de ces processus.

Comme l'indique Tassin, ces processus « n'aboutissent pas à une dévastation radicale du monde tant qu'ils n'entrent pas dans un dispositif de domination totale suivant une logique démesurée d'artificialisation de la nature et de réduction vitale des humains ⁵⁶⁴». Observant dans le sillage d'Arendt cette intrusion qui participe de l'acosmie du monde contemporain, Tassin comprend cette réduction vitale de l'humain comme le triomphe de l'*animal laborans*. Ce triomphe prend aujourd'hui les traits du posthumain promu par le transhumanisme comme l'identité unique des futurs habitants du globe terrestre. Le fait que l'activité « travail » soit la plus valorisée de toutes les activités à l'heure de la globalisation indique assez le degré de domination des logiques économiques dans leur mise en esclavage des hommes, c'est-à-dire leur assujettissement aux lois de la nécessité propre au travail et à la fonction de l'*animal laborans*. De sorte que, à suivre les conceptions aristotéliennes, les hommes des sociétés oublieuses ne seraient plus capables d'être humains, d'être qualifiés d'« hommes », mais seulement de membres d'une même espèce définie par ses caractéristiques biologiques.

Le posthumain incarne à ce titre celui dont les conditions d'existence sont entièrement déterminées par les logiques économiques et leurs supports d'extension technoscientifiques. Le posthumain, en tant qu'objet intégral de capitalisation, travaillera sans cesse à sa propre augmentation technologique qui lui permettra d'œuvrer efficacement à la survie du globe

⁵⁶⁴ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 205.

terrestre façonné par les logiques capitalistes et à sa propre survie en tant qu'unité de production dans la clôture du globe.

Il s'agira de se réparer, de s'entretenir, de s'améliorer avec pour unique finalité la survie propre à toute activité laborieuse qui « correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital ⁵⁶⁵».

Le triomphe de cette identité du posthumain sur la pluralité humaine n'aura d'égal que l'essor de la globalisation : plus sera détruite la pluralité des expériences humaines particulières et les lieux de sa rencontre, plus les hommes seront standardisés et unifiés autour d'une conception identique de l'existence et d'une expérience similaire de leur humanité.

L'identité globale du posthumain correspond ainsi au « dressage des comportements animaux » par la rationalité néolibérale, visant « d'abord délibérément l'élimination de l'agir humain ⁵⁶⁶ ». Le soin porté au monde par les hommes et qui appelle comme moyen le déploiement de leur condition politique est ainsi remplacé par le soin porté à soi dans une démarche solitaire qui n'a plus besoin du monde mais simplement de la globalisation économique et des outils technoscientifiques qui lui sont associés.

L'augmentation technologique de l'homme n'est possible qu'à la condition de faire entrer l'humain dans « le processus vital d'accumulation du capital [qui] ne se déploie, et ne se radicalise [...] qu'aux prix de l'expropriation du monde ⁵⁶⁷».

L'expropriation du monde débute avec sa réduction à l'état d'un globe agencé à partir des modalités d'ordonnancement de la maison (modalités de l'économie). Si bien que le monde ne disparaît jamais aussi efficacement que lorsque la Terre apparaît aux hommes comme *leur* monde compris comme leur *maison*, fabriquée et modulable en fonction du souci qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur vie, lorsqu'ils sont prêts à fuir « le monde pour le Moi ⁵⁶⁸».

En quoi l'identité globale du posthumain menace-t-elle l'énigme de l'humanité en l'homme ?

⁵⁶⁵ Ibidem, p. 41.

⁵⁶⁶ Ibidem, p. 207.

⁵⁶⁷ Ibidem, p. 233.

⁵⁶⁸ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 39.

Cette expérience unique de l'*animal laborans* accompagne le développement de la société du capitalisme cognitif et se traduit « par la transformation uniforme de tous ses membres en « travailleurs », c'est-à-dire en hommes dont l'activité, quelle qu'elle soit, sert tout d'abord à produire ce qui est nécessaire à la vie ⁵⁶⁹».

La réduction de l'homme à l'identité unique de l'*animal laborans* posthumain entraîne la domination d'une expérience particulière unique dont la globalité édifie un cercle d'intelligibilité du monde dans lequel tous les individus sont avant tout des « travailleurs » et ne peuvent exister autrement que dans cette « uniformité qui règne dans une société basée sur le travail et la consommation, et qui s'exprime dans le conformisme ». Une uniformité qui « est intimement liée à l'expérience somatique du travail en commun, où le rythme biologique du travail unit le groupe de travailleurs au point que chacun d'eux a le sentiment de ne plus être un individu, mais véritablement de faire corps avec les autres ⁵⁷⁰». Lorsque cette uniformisation identitaire devient globale, c'est-à-dire qu'elle englobe l'ensemble des mondes culturels de la planète, alors c'est un modèle unique d'humanité qui s'impose. Appelés à travailler leurs propres corps, leurs désirs et leurs singularités sur le modèle de l'identité posthumaine, les hommes n'œuvrent pas seulement à leur uniformisation aliénée au mode de la nécessité. Ils abandonnent l'énigme de leur humanité à d'autres instances qui se chargent de « laisser entendre quelque chose » de l'humanité des hommes selon leurs logiques et leurs intérêts. Quand les hommes cesseront de « laisser entendre quelque chose » de leur humanité, tous pourront alors prouver leur identité commune qui leur permettra d'accéder à la communauté des posthumains. Cette communauté n'aura plus de monde. Elle n'aura plus le monde comme perspective mais la vie. Elle fondera les individus, les cultures, les singularités dans l'identité de l'Un et du Même de l'espèce biologique comme support universel de capitalisation mue par la seule perspective de l'augmentation technologique comme règne inédit de la nécessité, c'est-à-dire de la vie.

Les sociétés oublieuses préparent l'avènement d'une telle communauté en élaborant et en présentant un monde dont l'artificialité l'empêchera d'être habité par les hommes, incapables de s'y maintenir dans leur condition humaine :

⁵⁶⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit, p. 118.

⁵⁷⁰ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 276.

« La technoscience associée au capital a produit un monde invivable pour l'homme. Il faut changer l'homme. Les machines sont en somme devenues le souverain, et les hommes, leurs sujets⁵⁷¹. [...] Autrement dit, à force de traiter le monde comme un matériau extérieur qu'il s'agit de soumettre « à des fins qui [lui] sont fondamentalement indifférentes et étrangères », la technoscience a fabriqué par ses « allotechniques » un univers machinisé, réifié, violé qui ne peut plus être expérimenté et vécu comme un « habitat », une « patrie » pour l'homme ⁵⁷²».

L'avènement des sociétés oublieuses devra permettre d'en finir avec la question de l'habitat et donc de l'humanité des hommes conditionnée par leur être d'appartenance-au-monde. Dans l'être des hommes persistent l'énigme de leur humanité. Sa manifestation démocratique conduit à l'édification d'un monde commun et à la révélation de la condition politique des hommes. C'est donc par la manifestation politique de leur énigme que les êtres humains habitent un monde qui leur est commun.

L'identité globale du posthumain, en tant que réponse unique et définitive à l'énigme de l'humanité des hommes, en tant que stade considéré comme le plus élevé de l'humanité, refuse que les hommes « laissent encore entendre quelque chose » de leur humanité, « quelque chose » qui serait différent de cette identité ; « quelque chose » qui viendrait en deçà et en dehors de cette identité pour la dépasser sans cesse et l'ouvrir à son indétermination humaine et non posthumaine. De cette indétermination qui fonde l'idée même de la démocratie en tant que régime de l'énigme de l'humanité des hommes, régime non-identitaire faisant que « la démocratie n'est ce qu'elle est que dans la différence par laquelle elle se diffère et diffère d'elle-même. [...] Elle est (sans être) égale et propre à elle-même seulement en tant qu'inadéquante et impropre, à la fois en retard et en avance sur elle-même, sur le Même et l'Un d'elle-même, interminable dans son inachèvement par-delà tous les inachèvements déterminés [...] ⁵⁷³».

Les sociétés oublieuses dans lesquelles se diffuse le transhumanisme érigent l'oubli de l'énigme de l'humanité en l'homme en caractéristique première et fondamentale de leur mode de fonctionnement. Ces sociétés, en forgeant l'appartenance de ses membres sur l'identité globale du posthumain ne sont dès lors plus démocratiques.

⁵⁷¹ André Gorz, *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Op.cit, p. 136.

⁵⁷² Ibidem, p. 146-147. Nous retrouvons ici un vocabulaire heideggérien précédemment employé pour montrer cette impossibilité à « habiter la Terre en mortels » au sein du Quadriparti.

⁵⁷³ Jacques Derrida, *Voyous*, Op.cit, p. 63.

La démocratie ne saurait accueillir le posthumain sans renoncer à l'indétermination qui la caractérise en tant que mode d'expression de l'énigme et mode spécifique d'institution du social. Là où surgit la prétention à saisir l'homme dans une explication totale et déterminée de son humanité, la démocratie périlite et avec elle la possibilité d'un monde commun. Comme l'indique ainsi Lefort, « l'homme, il est vrai, est insaisissable et porte la trace d'une indétermination. Par l'analyse, cependant, il se laisse constamment appréhender à travers le passé et les cultures différentes. C'est même à l'épreuve de l'insaisissable, de la rupture, de l'altérité que peut s'établir un rapport entre les hommes. Pourtant, on ne peut « positiver » l'indétermination. La nature de l'homme n'est pas d'être insaisissable, mais il y a *quelque chose d'insaisissable dans l'homme* qui se signale à travers les cultures et les individus et que nous nommons énigme. Ce qui me paraît être une grandeur de la démocratie, c'est qu'il y est tacitement reconnu le fait que chacun est insaisissable pour l'autre ⁵⁷⁴ ».

Là où s'érige une identité globale disparaît toute étrangeté nécessaire à la constitution d'un monde. Cela peut paraître paradoxal si l'on considère que toute création d'identité tend généralement à se faire par rapport à un en-dehors de la communauté identitaire. Autrement dit, il y a généralement identité parce qu'il y a reconnaissance de traits culturels identiques chez un ensemble d'individus par rapport à d'autres ensembles d'individus caractérisés par d'autres traits culturels, d'autres expériences particulières de leur humanité. La racine latine « étrange », *extraneus* du mot « étranger », signifie en effet « ce qui est en-dehors, extérieur, à ce qui est connu, à la famille, le pays... ».

L'identité ou plus exactement les identités sont constitutives d'un monde en ce qu'elles traduisent la diversité des particularités nationales et culturelles susceptibles de se rencontrer et d'offrir ainsi la pluralité par laquelle se sont bien les hommes et non l'homme qui habitent le Terre comme l'écrit Arendt.

Dès lors, si la pluralité des identités s'estompe au profit d'une seule et même identité globale, cela signifie la fin de tout en-dehors et donc de toute étrangeté. Quelles en seraient les conséquences ?

Si l'en-dehors est absorbé par l'en-dedans, si une seule communauté identitaire colonise le monde alors il n'est plus possible d'être différent, de se comporter différemment et d'accepter l'Autre comme altérité ou ipséité. Ce qui est donc en cause dans l'avènement possible de l'identité globale du posthumain c'est la capacité à se comprendre différemment, c'est-à-dire

⁵⁷⁴ Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits, 1945-2005*, Éditions Belin, Paris, 2007, p. 567.

de manière non identique à un modèle d'humanité déterminé univoquement. Si cette identité globale prend les traits du posthumain, l'identité humaine sera celle du modèle de l'*animal laborans*. Comme le remarque Arendt, le développement technique peut conduire à cette réduction unificatrice des hommes dans le modèle de la vie biologique de l'espèce :

« [...] le danger inhérent à la nouvelle réalité de l'humanité semble être que cette unité, fondée sur des moyens techniques de communication et de violence, détruit toutes les traditions nationales et recouvre les origines authentiques de toute existence humaine. Ce processus destructeur peut même être considéré comme un préalable nécessaire à l'ultime compréhension entre les hommes de toutes les cultures, de toutes les civilisations, de toutes les races et de toutes les nations. Sa conséquence serait une superficialité qui transformerait l'homme que nous avons connu au cours de cinq mille ans d'histoire attestée au point de le rendre méconnaissable. Ce serait plus qu'une simple superficialité ; ce serait comme si la dimension de la profondeur toute entière, sans laquelle la pensée humaine ne peut exister même au simple niveau de l'invention technique, disparaissait purement et simplement. Cet arasement serait bien plus radical qu'une réduction au plus petit dénominateur commun, il en viendrait en fin de compte à un dénominateur dont il est difficile de se faire une idée à l'heure actuelle ⁵⁷⁵ ».

Cet arasement correspond aujourd'hui à une mise à niveau des hommes sur les bases de cette identité posthumaine.

Le triomphe de l'identité globale du posthumain empêcherait dès lors toute expérience de l'étrangeté que l'homme peut encore éprouver à l'égard de lui-même et des autres quand il fait partie du monde commun garant de l'altérité, de la rencontre avec autrui. Seule cette expérience de l'altérité qui se fait au sein du monde commun offre aux hommes la possibilité d'un déconditionnement en dehors des seules expériences particulières de leur humanité telles qu'elles sont pratiquées au sein d'un espace national, d'un monde culturel. Mais le monde commun permet également d'éviter le conditionnement des êtres depuis la domination d'une expérience universelle qui entendrait aliéner le caractère humain et donc mondain des hommes en le soumettant à une origine transcendante qui déterminerait à elle seule la condition de l'homme.

Ces possibilités de déconditionnement font entrevoir l'étrangeté qui habite chaque homme en tant qu'habitant du monde. L'étrangeté est la singularité commune à chaque être.

⁵⁷⁵ Hannah Arendt, « Karl Jaspers : citoyen du monde ? » in *Vies Politiques*, Trad. Fr. Éric Adda, Jacques Bontemps, Barbara Cassin, Didier Don, Albert Kohn, Patrick Lévy et Agnès Oppenheimer-Faure, Éditions Gallimard, Paris, 1974, p. 101.

Ces possibilités de déconditionnement deviennent le caractère commun qui lie les êtres dans cette expérience de l'étrangeté à soi et aux autres telle qu'elle est faite au sein du monde commun. L'accueil de l'étrangeté qu'incarne l'étranger que nous sommes pour nous-mêmes et pour les autres, renvoi au *xénos* grec qui associe en un seul et même terme « l'étranger » et « l'hôte » au fondement de toute cosmopolitique selon laquelle « il n'y a pas d'étrangers puisque nous sommes tous citoyens d'un même monde ; il n'y a que des étrangers puisque nous le sommes tous les uns pour les autres⁵⁷⁶ ».

En quoi peut-on dire que le monde commun résulte de l'expression de l'énigme de l'humanité des hommes ? Et de manière réciproque, pourquoi est-ce au sein de ce monde commun que l'énigme est la plus fortement éprouvée ?

Pour que l'énigme marque l'autonomie des hommes, il faut que ces derniers parviennent à exprimer d'eux-mêmes ce qui les constitue en tant qu'humains et qui reste paradoxalement indéterminé. Il faut qu'ils phénoménalisent l'Idée d'humanité à travers les expériences qu'ils en font pour affirmer auprès des autres l'expérience qu'ils sont.

Le monde commun incarne dès lors l'impossible communautarisation des hommes au sens où ce monde n'impose pas une identité commune qui dessinerait les contours d'un en-dedans et d'un en-dehors ; les contours d'une société close, communautaire. Le « commun » réside dans ce qui ne pourra jamais être communié, entendu comme l'union parfaite et finie d'idées, de sentiments, de conceptions. Ce qui renvoie au caractère agonistique du « commun » propre à une certaine conception de la démocratie.

C'est également dans cette confrontation que les hommes prennent en compte l'Autre, l'autrement qu'« être-soi dans le Même », dans l'identique ; qu'ils rencontrent autrui à partir duquel les certitudes de la vérité enclose dans les expériences du monde culturel particulier sont remises en cause. Une remise en cause qui fait signe vers la possibilité d'une humanité au-delà des seules particularités (nationales, culturelles, privées) et donc par-delà toute humanité communiée et communautaire. Pareille expérience peut être qualifiée d'« universelle » parce qu'elle est rendue possible n'importe où et par n'importe qui.

⁵⁷⁶ Étienne Tassin, *Un monde commun : pour une cosmo-politique des conflits*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 177. Cité par Frédéric Ramel « Chapitre 8 / De la reconnaissance du milieu à une autre conception du monde », in *L'attraction mondiale*, sous la direction de Ramel Frédéric. Paris, Presses de Sciences Po, « Références », 2012, p. 231. URL : <https://www.cairn.info/l-attraction-mondiale--9782724612684-page-215.htm>

Il suffit que les individus édifient entre eux un monde et qu'ils l'investissent de leurs singularités pour qu'il devienne ce monde commun, cette *Polis* fondée sur l'accueil de l'Autre, de l'étranger, de l'autrement qu'« être-soi dans le Même ». Cette *Polis* que les individus peuvent créer entre eux constitue l'espace d'une communauté d'étrangers. « Étrangers » parce que je ne connais rien de la singularité de celui-ci que je rencontre et « communauté » parce que dans le partage des actes et des mots je traduis et reconnais mon humanité et celle d'autrui comme un élément qui nous est commun, qui nous lie dans la possibilité d'apparaître en public pour « laisser entendre quelque chose » :

« La *polis* proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. « Où que vous alliez, vous serez une *polis* » : cette phrase célèbre n'est pas seulement le mot de passe de la colonisation grecque ; elle exprime la conviction que l'action et la parole créent entre les participants un espace qui peut trouver sa localisation juste presque n'importe quand et n'importe où ⁵⁷⁷ ».

L'identité globale du posthumain prétend répondre à l'énigme de l'humanité des hommes en absorbant tout rapport d'étrangeté dans une identité unique qui fonderait la communauté des posthumains. En quoi cette absorption est-elle significative d'une destruction du monde commun ?

A la suite de Tassin, nous évoquons la disparition du monde qui habite les hommes et celui que ces derniers habitent, renvoyant au « caractère mondain des hommes et [au] caractère humain du monde ⁵⁷⁸ ». Les hommes sont effets toujours des êtres d'appartenance-au-monde. Ce lien se trouve expérimenté tant dans l'action que les hommes exercent sur le monde en vue d'en faire le lieu d'habitation de la condition humaine, que dans l'image que ce monde leur renvoie et qui conditionne leur humanité.

Si les hommes n'arrivent plus à habiter le monde, alors celui-ci cessera de les habiter, c'est-à-dire de leur fournir les conditions d'humanité, les images d'une condition humaine.

Le monde commun qui résulte de la manifestation de l'appartenance des êtres au monde permet de lutter contre la multitude au profit de la pluralité et contre la grégarité au profit de la socialité.

⁵⁷⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 258.

⁵⁷⁸ Étienne Tassin, « Un monde acosmique ? Mesure du monde et démesure de la politique » in *La démesure*, Revue Epokhè n°5, Op.cit, p. 219.

Les hommes sont pluriels lorsqu'ils ne peuvent être uniformisés. C'est donc de la capacité à se singulariser que dépend le caractère pluriel des individus. A défaut de singularité, les hommes peuvent constituer une multitude comprise comme un ensemble d'individualités éparses, n'œuvrant à rien de commun et privées d'une mise en sens de leurs existences.

Ce qui empêche toute réduction des hommes à l'état d'une communauté grégaire, c'est précisément la capacité à éprouver un au-delà politique du seul critère de l'espèce biologique. Pour éprouver cet au-delà, il faut réussir à dépasser toute forme de communauté qui prétendrait imposer la vie biologique comme identité humaine.

L'expérience universelle n'est pas une expérience de massification des hommes à la manière d'un troupeau parce qu'elle ne cherche pas à gommer les singularités des êtres issues des expériences particulières de leur humanité.

Puisque le monde commun est la rencontre de ces deux types d'expérience, il interdit d'un côté la domination des mondes particuliers qui ne produirait qu'une multitude d'individus esseulés incapables de trouver un sens dans le partage de leurs singularités avec d'autres hommes. Mais il refuse d'un autre côté le triomphe d'une expérience universelle qui se détacherait des expériences particulières et qui ne pourrait être vécue que sur le mode injonctif et hétéronomique. Un triomphe qui affirmerait l'avènement d'une identité humaine unique à partir de laquelle tous les hommes devraient se comporter au risque de devenir une communauté grégaire.

Les mondes particuliers sont ceux à l'intérieur desquels les hommes font leur apparition à la naissance, avant même de comprendre qu'ils appartiennent à un monde plus vaste, celui des hommes. Il s'agit de mondes culturels qui s'échelonnent de la famille, au cercle amical, professionnel et national et qui conditionnent les manières d'être humain des individus, c'est-à-dire de se rapporter conformément à une humanité commune aux membres de ces mondes. Ce conditionnement, bien que constitutif d'une identité, permet à chaque être de développer une singularité en entretenant un dialogue avec lui-même au fur et à mesure d'un conditionnement qui ne l'isole pas des autres et durant lequel, au contraire, il côtoie et échange avec ceux qui vivent un conditionnement similaire (à partir des mêmes traits culturels dominants). En démocratie, l'individu peut en effet intégrer les traits culturels du monde qu'il habite tout en le questionnant et en les remettant en cause. Cette confrontation est possible dès lors que le monde culturel favorise les rencontres entre ses habitants et la possibilité d'une expression commune des singularités par laquelle c'est « moi » qui habite ce monde culturel.

Soit la possibilité d'œuvrer non pas seulement à l'artificialité de ce monde comme le ferait l'*homo faber*, mais au commun de ce monde qui est du ressort de l'homme agissant.

Si bien que je vis avec mes semblables, je partage une identité particulière commune sans pour autant ressembler en tous points aux membres de ma communauté d'origine. L'identité peut ainsi être celle du monde culturel, de l'humanité qui s'y déploie sur un mode particulier et non celle d'une humanité toute entière. Ce que je perçois comme identique dans une identité culturelle, c'est avant tout les traits communs d'un conditionnement originaire, d'une appartenance commune à un même monde culturel. Cela ne me dit cependant rien de la manière dont chaque membre de ce même monde vit ce conditionnement, car ce n'est pas l'homme qui habite ce monde mais bien des hommes qui apportent, comme y insiste Arendt, un commencement par leur naissance. Si bien que chaque être qui naît dans tel ou tel monde culturel va recevoir de manière inédite et singulière le conditionnement culturel et traduire différemment les expériences qu'il fait de son humanité à partir de ce conditionnement.

Autrement dit, les particularités d'un monde culturel n'empêchent pas nécessairement la possibilité d'un déconditionnement dès lors que l'organisation de ce monde culturel offre la possibilité d'une ouverture des expériences particulières.

Ce monde culturel qui m'habite participe donc, en premier lieu, à la singularisation des individus. Mais cette singularisation a comme finalité le caractère mondain des hommes par lequel ils vont pouvoir « laisser entendre quelque chose » de leurs singularités et ainsi prendre conscience de leur existence authentique. Ce caractère mondain renvoie directement au souci d'un monde commun et à la possibilité d'une expérience universelle de son humanité. Sans cette possibilité, les singularités n'auraient aucune consistance, aucun autre sens que celui d'œuvrer en commun à la construction d'un monde insensé. Sans monde commun, les expériences particulières de l'humanité des hommes sont vouées à isoler ces derniers. C'est ce que remarque Tassin lorsqu'il comprend le concept d'« isolement » chez Arendt à la lumière du phénomène technoscientifique des sociétés capitalistes contemporaines :

« L'isolement politique rejette les individus dans leur monde privé : il ne détruit pas le monde, il en détruit le caractère commun, la communauté de monde. Restent aux êtres isolés leurs mondes particuliers au sein desquels ils œuvrent, tâchant dans l'idiotisme d'une vie, condamnée à sa propre compagnie ou à celle de ses proches, de se fabriquer un monde susceptible de donner sens à, pourrait-on dire, un « vivre-non-ensemble » [...] ⁵⁷⁹».

⁵⁷⁹ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 211.

L'identité globale du posthumain est en ceci spécifique qu'elle parvient à ériger la condition biologique commune à l'ensemble des membres de l'espèce humaine comme critère de conditionnement et support d'une expérience universelle de l'humanité des hommes que chaque individu doit éprouver dans une capacité unique et standardiser à s'augmenter technologiquement. La seule action autorisée n'est plus politique mais augmentative, c'est-à-dire essentiellement économique.

Ne répondant plus qu'à une identité biologique, les individus sont conditionnés par l'expérience universelle de leur seule puissance biologique concentrée dans une entreprise économique d'augmentation technologique. L'identité globale du posthumain est alors significative d'un agencement totalitaire de l'organisation sociale qui, comme l'écrit Arendt, « ne peut tenir que dans la mesure où il est capable de mobiliser la propre volonté de puissance de l'homme pour le forcer à entrer dans ce gigantesque mouvement de l'Histoire ou de la Nature auquel le genre humain est censé servir de matériau et qui ne connaît ni naissance ni mort⁵⁸⁰ ».

C'est ainsi que les hommes font l'expérience de la désolation. Celle-ci « rejette les individus dans une insignifiante grégarité, elle produit l'union compacte et massive d'un corps différencié qui a définitivement détruit la pluralité⁵⁸¹ ». Massifiés et grégarisés de la sorte, les hommes ne rencontrent autour d'eux plus aucun homme avec qui partager et laisser entendre quelque chose d'une humanité au-delà de la simple survie biologique.

L'identité globale du posthumain menace la possibilité d'un monde commun dans l'imposition d'un particulier-universel. Cette identité consisterait à conditionner l'ensemble des individus dans la seule expérience particulière du posthumain. Soit l'extension universelle d'une identité particulière comme forme inédite de désolation.

Le particulier-universel de l'identité posthumaine symbolise une certaine forme « d'euphorie dans le malheur » consistant à concevoir salutairement le dépassement de la condition humaine depuis laquelle il semble de plus en plus difficile d'habiter l'immonde. Ce stade consiste en une dissimulation de l'aliénation des hommes qui n'ont dès lors plus conscience d'être amputés d'une partie toujours plus grande de leur humanité. Comme le souligne ainsi Marcuse, « le concept d'aliénation devient problématique quand les individus s'identifient avec l'existence qui leur est imposée et qu'ils y trouvent réalisation et satisfaction. Cette identification n'est pas une illusion mais une réalité.

⁵⁸⁰ Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Op.cit, p. 303.

⁵⁸¹ Ibidem.

Pourtant cette réalité n'est elle-même qu'un stade avancé de l'aliénation ; elle est devenue tout à fait objective ; le sujet aliéné est absorbé par son existence aliénée ⁵⁸²».

Le transhumanisme vise précisément à rendre objective l'aliénation de l'homme à l'identité du posthumain. Cette objectivité n'est possible qu'à condition de rendre « réelle » et « satisfaisante » l'augmentation technologique des hommes. C'est en apportant une réponse définitive à l'énigme de l'humanité des hommes que le transhumanisme parviendra à cette objectivité, supprimant l'angoisse que provoque le rapport libre et toujours indéterminé à l'énigme à travers le phénomène de dissonance cognitive qu'elle engendre. Ce phénomène traduit l'écart entre ma situation particulière et celle d'autrui, entre les croyances particulières propres aux différents mondes culturels et une remise en cause de ces croyances par la rencontre d'autres mondes culturels particuliers. Cette situation entraîne une remise en cause du conditionnement établi par les croyances particulières et qui oblige les individus à agir de manière différente.

C'est cette dissonance cognitive qu'entretient l'énigme de l'humanité. C'est en supprimant cette expérience de dissonance cognitive que le transhumanisme parviendra à imposer l'identité globale du posthumain en l'absence de contestation de l'ordre établi.

Ainsi l'identité globale du posthumain est-elle bien le synonyme d'une destruction du monde commun des hommes. Face à cette destruction, « tout semble alors dépendre de la possibilité d'amener, dans leur disparité originale, les passés nationaux à communiquer les uns avec les autres, seule façon de rivaliser avec le système global de communication qui couvre la surface de la terre ⁵⁸³». Soit la possibilité de réaffirmer une cosmopolitique garante d'un monde commun à l'échelle de la mondialisation face à l'acosmisme dépolitisant de l'immonde que produit la globalisation et qui voit en l'identité posthumaine le futur d'une humanité globale réduite à l'espèce animal sans monde.

Cela traduit le passage de l'Idée démocratique d'humanité en l'homme, au sens d'une idée de la raison qui ne peut jamais être démontrée, empiriquement connue et phénoménalement prouvée, à l'idée transhumaniste de l'humanité des hommes dont la rationalité ne supporte aucune remise en question et justifie la vérité de la finalité de l'histoire humaine.

⁵⁸² Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 36.

⁵⁸³ Hannah Arendt, « Karl Jaspers : citoyen du monde ? » in *Vies Politiques*, Op.cit, p. 101.

C'est à travers cette idée transhumaniste, fondée sur l'oubli de l'Idée démocratique qui laissait s'exprimer la condition humaine dans son indétermination énigmatique, que le monde commun disparaît : « le monde commun prend fin lorsqu'on ne le voit que sous un seul aspect, lorsqu'il n'a le droit de se présenter que dans une seule perspective ⁵⁸⁴ ».

II.4.3 L'idée transhumaniste d'humanité en l'homme : de l'identité posthumaine contre l'énigme de l'humain

« Les politiques, qui ne voient pas l'intervention de l'Humanité dans chacun des êtres particuliers qui la composent, n'ont de ces êtres particuliers que l'aspect d'un égoïsme mû par le corps, par des sensations, et par des besoins ; ce qui est encore, relativement à la nature humaine, ce qu'on pourrait appeler l'aspect cadavre ; et ils proclament pour résultat de leur science, ce qui en est, en effet, le résultat : l'égoïsme ».

Pierre Leroux, *Revue Sociale*⁵⁸⁵

« De même, personne n'a le droit d'exiger de moi que ma vie consiste à être prisonnier de certaines fonctions [...]. Tout comme les autres hommes, je dois avoir droit à des moments où je puisse faire un pas de côté et sentir que je ne suis pas seulement une partie de cette masse que l'on appelle la population du globe, mais aussi une unité autonome ».

Stig Dagerman, *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*

Les sociétés oublieuses se constitueraient sur l'oubli de l'énigme de l'humanité des hommes et de l'Idée démocratique qui en incarne l'expression.

La démocratie, en tant que mode spécifique d'institution du social repose sur un caractère d'indétermination essentiel qui laisse aux hommes dans leur pluralité la possibilité de déterminer ensemble leur vivre-ensemble par la révélation de leur condition politique.

Ainsi la démocratie correspond-elle à un mode d'institution du social et plus précisément à un mode essentiellement politique d'institution du social.

⁵⁸⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 99.

⁵⁸⁵ Pierre Leroux, *Revue sociale*, mai 1847, p. 132. Cité par Miguel Abensour in *Pour une philosophie politique critique*, Op.cit, p. 208.

Ce caractère d'indétermination gage d'autonomie serait directement issu de l'indétermination que revêt l'énigme de l'humanité des hommes en tant qu'idée au sens kantien du terme. C'est lorsque les hommes ont décidé de comprendre leur humanité comme énigmatique et qu'ils se sont rendus maîtres du dire de cette énigme qu'ils ont pu vouloir mettre en place une société organisée à partir de ce que chacun pouvait laisser entendre de son humanité avec les autres. Cette conception de l'énigme de l'humanité des hommes logée dans « la chose en soi » de l'Idée d'humanité fut notamment développée par Robert Legros, en particulier dans son ouvrage *L'Humanité éprouvée*⁵⁸⁶. Notre réflexion s'inscrira dans la continuité de cette conception afin d'envisager le recouvrement de l'énigme de l'humanité des hommes dans l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme.

La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen constitue l'un des résultats de l'autonomisation des hommes dans l'organisation commune de la société et témoigne de l'énigme de l'humanité des hommes exprimée politiquement par ces derniers. Il y a en effet, à travers cette Déclaration, la manifestation d'un désir de protection d'une humanité commune à l'ensemble des hommes dans le respect de leurs particularités culturelles et individuelles. Pareille déclaration, fondatrice du processus de démocratisation des sociétés, est le reflet d'une certaine Idée de l'humanité des hommes ; Idée qui diffère radicalement de l'idée aristocratique de l'humanité des hommes telle qu'elle légitimait l'organisation sociale aristocratique. C'est cette Idée démocratique de l'humanité des hommes qui correspond à l'extraction du naturel ou du divin dans l'énigme de l'humanité afin d'en faire le propre des hommes, c'est-à-dire une « idée de la raison » qui, comme l'indique Legros, « ouvre à l'énigme d'un sens qui est d'origine humaine (n'est pas d'origine divine ou naturelle) mais [qui] transcende nos manières de penser, et d'agir⁵⁸⁷ ».

C'est en s'appropriant le dire de cette énigme sous la forme d'une « idée de la raison » que les hommes vont commencer à investir le politique comme moyen de « laisser entendre quelque chose de leur humanité ». Et c'est dans cet investissement que va naître la possibilité d'un monde commun à partir duquel la société s'organisera sur la capacité d'autonomie des individus.

⁵⁸⁶ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Éditions Classiques Garnier, Paris, 2014.

⁵⁸⁷ Robert Legros, *L'expérience de la liberté*, Op.cit, p. 95.

C'est précisément cette origine humaine du sens de l'énigme que menace le transhumanisme dans sa volonté d'imposer une identité globale posthumaine. Le particulier-universel de cette identité participe dans un premier temps à la domination d'une expérience particulière de l'humanité des hommes fondée sur l'introjection des valeurs individualistes et consuméristes qui favorisent la désertion de l'espace public ; valeurs propres au monde culturel du capitalisme cognitif.

Dans un deuxième temps, il s'agit de faire de cette expérience particulière un modèle universel, c'est-à-dire d'ériger la conception de l'humain issue de cette expérience comme le nouveau « commun » des hommes. Cette domination ne peut s'imposer comme « universelle » qu'à la condition de trouver le critère commun à l'ensemble des hommes à partir duquel les conditionner tous. Ce critère est celui de l'espèce biologique propre à l'*animal laborans*. Les hommes n'ont plus en commun la capacité politique à exprimer l'énigme de leur humanité mais uniquement le trait conditionnant de leur animalité biologique au service du règne de la nécessité. Autrement dit, ce n'est plus par l'action politique que les hommes peuvent exprimer leur commune appartenance à une humanité indéterminée dans la pluralité de ses manifestations singulières, mais dans la seule activité du travail qui garantit à l'espèce la satisfaction de ses besoins vitaux.

L'identité globale du posthumain ne se contente pas de faire oublier aux hommes l'énigme de leur humanité. Elle va jusqu'à faire de ce conditionnement une nouvelle forme de soumission à une origine transcendante de l'humanité des hommes.

Dans l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme, l'identité globale du posthumain est façonnée depuis une origine transcendante du sens de l'énigme qui précisément entend répondre à la place des hommes à l'énigme de leur humanité. Il y a donc disparition de l'énigme en même temps que celle de l'action. Le pouvoir technoscientifique devient la source transcendante d'une action *sur* les hommes et qui oblige à l'expérience universelle d'une reconfiguration intégrale de l'espèce humaine à laquelle les individus ont été préalablement réduits dans l'expérience de la désolation propre à l'immonde. L'Idée avec un « I » majuscule devient « idée » avec un « i » minuscule dans l'expression « idée transhumaniste d'humanité en l'homme » afin de signifier la prétention à réaliser l'en-soi de l'Idée dans la représentation du posthumain. La vérité de l'histoire humaine s'incarnerait dans la réalisation du posthumain.

Ainsi les sociétés oublieuses instaurent-elles un régime politique qui se concentre sur l'éradication de l'énigme telle qu'elle était préservée comme Idée dans le rapport démocratique des hommes à leur humanité. Ce régime marque la fin du mode d'institution politique du social propre à la démocratie au profit d'un mode possiblement totalitaire fondé sur l'éradication de la condition politique des hommes. Car seul un mode d'institution politique du social, c'est-à-dire la mise en sens du vivre-ensemble depuis la reconnaissance de l'agir politique des individus peut favoriser l'émancipation et la liberté. Comme l'écrit ainsi Abensour, « c'est dans la mesure même où il y a institution politique du social, selon les termes de Claude Lefort, ou constitution d'un lien politique dans l'action menée de concert que la domination est susceptible de régresser, voire de s'effacer, la visée de la politique étant d'instituer un lien au-delà de la division entre gouvernants et gouvernés, au-delà de la relation de commandement et d'obéissance ⁵⁸⁸ ».

Le transhumanisme, en servant de propagande, participe à asseoir le caractère légitime et juste des sociétés oublieuses qui sont dès lors perçues comme l'étape nécessaire à la conclusion de la sotériologie du posthumain qui incarnera la réalisation de l'idée d'humanité.

Ce serait donc une certaine Idée de l'humanité des hommes qui tendrait à être oubliée au sein de sociétés oublieuses à travers la réponse apportée par le transhumanisme et l'identité globale du posthumain.

L'humanité des hommes est toujours un devenir dans le sens où l'indétermination de son sens accueilli comme tel par les individus ouvre à des multiples représentations, incarnations, opinions, toutes évolutives et constitutives des différentes époques et épistémès de l'histoire de l'humanité ; une histoire qui est à comprendre non dans un sens téléologique mais comme ce qui reste toujours à venir de l'humanité des hommes. Autrement dit, l'humanité aura toujours un avenir à condition d'être la source d'un questionnement à partir duquel les hommes élaborent une conception du monde perpétuellement remise en cause depuis le lieu de confrontation des idées que représente la création du monde commun.

L'avenir de l'énigme comme devenir de la condition humaine s'incarne dans la mise en sens de cette énigme par les hommes à travers les idées qu'ils peuvent en avoir et qu'ils décident de formuler. La formulation de ces idées peut favoriser un devenir libérateur et émancipateur pour les hommes ou bien un devenir aliénant et déshumanisant.

⁵⁸⁸ Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Op.cit, p. 286.

Le devenir sera émancipateur si l'Idée d'humanité trouve l'origine de son sens dans l'humain, c'est-à-dire lorsque les hommes formulent librement une pluralité d'idées comme autant de représentation de l'humanité dont ils ne cessent de questionner le sens. Le devenir sera aliénant si l'Idée d'humanité trouve l'origine de son sens dans une source transcendante qui échappe aux hommes pour mieux leur dicter leurs actions conformément à une conception de leur humanité sur laquelle ils ne peuvent avoir d'emprise, soit un sens et une réponse uniques. Mais il se peut également qu'un devenir profondément inhumain advienne lorsque les hommes se trouvent dépourvus de tout rapport énigmatique à leur humanité, lorsque qu'ils n'ont plus idée de leur humanité.

Car même si la structure sociale des sociétés d'Ancien Régime reposait sur le respect des lois divines, elle faisait encore résonner l'énigme des hommes en tant que créatures de Dieu en leur conférant le pouvoir d'agir en tant qu'hommes dans les limites de la hiérarchie sociale imposée par ces lois. Ce que Legros affirme en écrivant que « la société monothéiste d'Ancien Régime reste humaine dans la mesure où elle maintient en elle l'énigme de notre humanité à travers l'image incompréhensible d'un être corporel – l'être humain – qui est à l'image de Dieu⁵⁸⁹ ».

Même si les sociétés de l'Ancien Régime refusent aux hommes le sens humain, et donc autonome, de l'énigme de leur humanité, ces derniers peuvent encore percevoir dans le rapport hétéronomique qu'ils ont au monde, une certaine idée de leur humanité qu'ils formulent à travers l'exercice de la foi.

L'avènement de l'identité globale du posthumain refuse toute manifestation d'une Idée indéterminée d'humanité, même une Idée qui laisserait en l'homme la seule possibilité d'un rapport énigmatique par rapport à une force transcendante. En prétendant répondre à l'énigme, il met un terme au devenir humain de l'homme, ce dernier ne pouvant plus formuler une quelconque Idée d'humanité, autonome ou hétéronomique soit-elle.

C'est précisément la disparition du devenir humain de l'homme qu'incarnerait l'avènement de l'identité globale du posthumain.

Tout l'enjeu des sociétés oublieuses et de la vision du monde qu'elles bâtissent réside en effet dans cette double capacité à, d'une part parvenir à désespérer les hommes de n'être « que des hommes » et, d'autre part, à les faire fuir une humanité dont ils doivent oublier le sens énigmatique et le questionnement infini qu'il implique.

⁵⁸⁹ Robert Legros, *L'expérience de la liberté*, Op.cit, p. 95.

L'Idée d'humanité n'est jamais un concept de la raison pure en ce qu'elle dépasse toute connaissance empirique. Comme le dit Kant, « la seule expression de concept rationnel nous montre d'avance que ce concept ne se laisse pas renfermer dans les limites de l'expérience, puisqu'il se rapporte à une connaissance dont toute connaissance empirique n'est qu'une partie [...], connaissance à laquelle sans doute une expérience réelle n'atteint jamais complètement, bien qu'elle en fasse toujours partie ⁵⁹⁰ ».

L'Idée d'humanité peut donc servir une expérience réelle de notre humanité sans pour autant illustrer l'intégralité de cette Idée dans la réalité d'une connaissance empirique. En tant qu'être singulier, *Je* me représente une « certaine idée » de l'humanité des hommes et c'est cette représentation qui guide mes actions à un moment donné, jusqu'à ce que cette représentation soit remise en cause par la formulation, l'expression et la rencontre des représentations plurielles des autres. De cette rencontre et de ces confrontations, peut-être en ressortira-t-il un principe qui sera collectivement approuvé et considéré comme un « droit » proprement humain autour duquel la société devra désormais s'organiser et qu'il lui faudra défendre. Mais peut-être qu'aucun principe ne se dégagera. Du moins n'est-ce pas la finalité ultime de cette rencontre des pluralités dans la confrontation des représentations de l'Idée d'humanité. Plus importante que le dégagement d'une solution ou d'un droit est la formulation autonome des représentations et leur libre expression sur un espace de visibilité. Voilà ce que permet l'Idée démocratique d'humanité, favorisant ainsi l'énigme comme source de l'agir politique des individus.

L'Idée d'humanité s'apparente dès lors à ce que Kant qualifie de « noumènes » ou « choses en soi » / « chose en elle-même » en opposition aux « phénomènes ». Certes l'Idée peut être phénoménalisée à partir de sa mise en expérience sensible qui la transfigure en connaissance empirique et rationnelle. Cependant cette phénoménalisation ne donne pas à voir la « chose en soi » de l'Idée mais simplement le phénomène de cette « chose en soi » : « L'impression d'un objet sur la faculté représentative, en tant que nous en sommes affectés, est la *sensation*, et l'intuition qui se rapporte à l'objet au moyen de la sensation s'appelle *empirique*. On nomme *phénomène* l'objet indéterminé d'une intuition empirique⁵⁹¹ ».

L'Idée d'humanité est phénoménalisée dès lors qu'elle sert une représentation de l'homme qui gouverne à l'organisation des sociétés humaines.

⁵⁹⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Trad. Fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Éditions des PUF, Paris, 1965, p. 261.

⁵⁹¹ Ibidem, p. 53.

Cette représentation peut être unique et induire alors une expérience non émancipatrice de l'humanité des hommes puisqu'associée à une organisation de la société qui n'accepte aucune remise en cause de ses fondements. Mais elle peut également être plurielle, discutée et offrir une expérience émancipatrice. Pareille représentation est plurielle quand elle résulte d'une confrontation des phénomènes induits par une pluralité d'intuitions empiriques. Cette pluralité a lieu notamment au sein d'un monde commun lorsque les hommes manifestent leurs singularités qui sont autant d'expériences empiriques de l'Idée d'humanité. Cependant, ces manifestations de l'Idée d'humanité n'épuisent jamais le sens de l'Idée, c'est-à-dire la « chose en soi » de l'Idée qui demeure ainsi énigmatique. Si l'énigme de l'humanité est accueillie en démocratie sous la forme d'une Idée offerte à la libre interprétation des êtres, alors l'énigme est celle d'une humanité sur le mode phénoménologique : une humanité qui est à fois idéale, invitant chaque être à s'en faire une représentation singulière, et idéalité en tant qu'elle exprime un désir éthique, un horizon d'amélioration de la condition humaine qui convoque la réunion des singularités dans un agir collectif, celui du *dèmos*. Aussi pouvons-nous dire que l'humanité en tant qu'Idée constitue un foyer utopique dont la persistance permet la préservation de la condition politique des hommes dans une démocratie comprise comme mode d'être phénoménologique de l'énigme.

Comme le reconnaît ainsi Pierre Leroux, l'humanité existe dans les expériences particulières que les hommes peuvent en faire de manière singulière mais également dans l'expérience qu'ils sont, c'est-à-dire l'expérience collective et universelle d'appartenance à une même humanité qui, au-delà des représentations et des expériences particulières, demeure infigurable dans le désir de liberté qu'elle suscite et qui motive tout agir politique pour l'émancipation d'un *Je* parmi les *Je* telle qu'il rend possible l'existence :

« Il y a donc un reflet nécessaire de l'être particulier homme dans l'être général humanité, et réciproquement de l'être général ou collectif humanité dans l'être particulier homme ⁵⁹² ».

N'étant pas uniquement le propre de l'individu, l'humanité apparaît chez Leroux comme non réductible à une quelconque forme empirique puisque cette « humanité, être collectif, n'existe pas d'une existence véritable dans la spatio-temporalité, au même titre qu'un étant. En tant qu'être collectif, on peut la penser, pourrait-on dire, mais non la connaître, car, être idéal, elle échappe à toute prise de sens » dira Abensour, précisant que pour Leroux « l'humanité n'est

⁵⁹² Pierre Leroux, *De l'humanité, Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, Éditions Fayard, Paris, 1985, p. 192. Cité par Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Op.cit, p. 214.

pas un donné à l'identité empiriquement repérable, mais un devoir-être, avec de surcroît la qualité de lien ontologique invisible »⁵⁹³.

Il dépend donc des hommes de penser leur humanité et de se tenir dans la proximité d'un rapport libre à son Idée pour en faire apparaître non pas le sens mais l'énigme qui maintient ouverte sa question telle qu'elle favorise l'émancipation des individus dans la recherche perpétuelle du devoir-être « humain ».

Conception d'une humanité non empirique que Leroux semble partager avec Kant lorsque ce dernier considère que les phénomènes ne peuvent absorber et nier la « chose en soi » de l'Idée dans les connaissances empiriques qu'ils établissent :

« Dans le fait, si, comme il convient, nous considérons les objets des sens comme de simples phénomènes, par là nous reconnaissons du même coup qu'ils ont comme fondement une chose en elle-même, bien que nous ne sachions pas comment elle est constituée en elle-même, et que nous ne soyons informés que de son phénomène, c'est-à-dire de la manière dont nos sens sont affectés par ce quelque chose d'inconnu. Donc l'entendement, du fait même qu'il admet les phénomènes, reconnaît également l'existence des choses en elles-mêmes [...].

Ainsi notre déduction critique n'exclut-elle en aucune façon de tels êtres (*noumena*) ; bien plutôt elle limite les principes de l'Esthétique en telle sorte qu'ils n'aillent pas s'étendre à toutes choses, ce qui aurait pour résultat de tout transformer en simple phénomène, mais qu'ils soient seulement valables pour les objets d'une expérience possible ⁵⁹⁴».

L'idée transhumaniste d'humanité renie la « chose en soi » de l'Idée pour mieux prétendre la réaliser dans le seul phénomène dont la phénoménalisation est directement dirigée par l'idéologie néolibérale depuis l'orientation idéologique de la technique au sein des sociétés oubliées. Ce phénomène et cette phénoménalisation transhumanistes doivent être compris comme la domination de la seule expérience sensible et empirique du posthumain sur toutes les autres expériences. Une domination qui met dès lors fin à la pluralité des phénoménalisations telle qu'elle était possible depuis l'agir politique des individus et telle qu'elle rendait inépuisable et intotalisable l'en-soi [ou la « chose en soi »] de l'Idée d'humanité.

⁵⁹³ Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Op.cit, p. 213-214.

⁵⁹⁴ Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Trad. Fr. Louis Guillemit, Éditions Vrin, Paris, 2018, p. 106-107.

De sorte qu'une Idée d'humanité sans ce fond énigmatique qui correspond à ce « quelque chose d'inconnu » dans l'Idée et qui subsiste dans toute représentation de l'Idée, ne peut plus servir d'alimentation à l'action politique des hommes.

Comme l'affirme dès lors Kant, il y aurait une absurdité « à ne concéder à aucune chose d'exister en elle-même ou encore à prétendre donner notre expérience pour le seul mode de connaissance possible des choses [...], à prétendre savoir tenir les principes de la possibilité de l'expérience pour conditions universelles des choses en elles-mêmes ⁵⁹⁵ ».

En se formant depuis l'avènement d'une identité globale posthumaine, les sociétés oublieuses s'organisent à partir du triomphe de l'Idée d'humanité dans le phénomène posthumain. Soit une organisation sociale entièrement déterminée par la croyance en la fin de l'histoire des Hommes à travers la venue d'une forme supérieure et parfaite d'humanité qu'incarne l'épuisement de l'Idée d'humanité dans la phénoménalisation du posthumain.

L'identité posthumaine prétend d'abord définir l'objet « humanité » afin de conditionner l'ensemble des intuitions empiriques à partir de cet objet. Il ne s'agit plus d'une humanité comprise comme Idée, c'est-à-dire comme « un objet indéterminé de l'intuition empirique », mais comme ce « particulier-universel » qui s'impose comme objet déterminé de toute intuition empirique. De sorte qu'il ne serait plus possible de ressentir et d'exprimer son humanité autrement que dans la forme intuitive définie par l'objet « humanité » tel que déterminé par le phénomène « posthumain ». Au sein des sociétés oublieuses, l'expérience universelle de l'humanité des hommes ne s'expérimente plus dans le déconditionnement autorisé par la rencontre des expériences particulières. Pareille expérience universelle devient au contraire l'expérimentation même du conditionnement de l'ensemble des hommes à partir de l'acceptation d'un modèle unique d'humanité.

Les sociétés oublieuses s'organisent de manière à empêcher les individus d'éprouver l'Idée d'humanité et d'en exprimer la diversité des représentations avec les autres. Il s'agit donc d'une organisation sociale fondée sur l'oubli de l'Idée démocratique d'humanité en l'homme. Au sein de cette organisation, les hommes ne peuvent ni développer leur singularité depuis l'écart entre l'expérience de l'Idée d'humanité en tant que phénomène et la « chose en soi » de l'Idée, écart qui maintient constante l'édification d'une singularité jamais réalisée ; ni constituer un monde commun par la confrontation de leurs singularités, précisément parce

⁵⁹⁵ Ibidem, p. 162.

qu'en l'absence de singularité, il ne peut se former une pluralité fondamentale à toute action politique.

Les sociétés oublieuses sont alors justifiées par leurs réalisations. Elles réalisent ce que Marcuse dénonçait comme un critère totalitaire à travers le fait que « [...] les valeurs établies sont assumées comme leurs par les individus, l'adaptation devient spontanée, autonome, et la possibilité de choisir entre plusieurs nécessités sociales apparaît comme la figure même de la liberté. Ainsi, la perpétuation de l'exploitation n'est pas seulement dissimulée sous le voile de la technologie, elle est véritablement « transfigurée » : les rapports de production n'entraînent pas seulement servitude et labeur pour la majorité de la population, ils accroissent aussi son bonheur et ses possibilités de distraction ⁵⁹⁶».

Pour Marcuse, les accointances fortes entre le système d'organisation capitaliste des sociétés industrielles et le développement de la rationalité technologique conduit non seulement à la mise en place de nouvelles formes de contrôles (technologiques, idéologiques, culturels), mais également à la suppression de toutes les oppositions susceptibles de dénoncer pareille totalisation du système, et cela en raison d'une élévation constante du standard de vie des individus. L'une des solutions serait alors de renoncer, non à un certain standard de vie, mais à l'élévation constante de ce standard qui oblige les individus à entretenir leur aliénation dans le recours à une technologie idéologiquement orientée en vue de cette élévation et qui participe au maintien de rapports de production aliénants ; rapports de production au sein desquels l'homme se trouve lui-même aliéné en tant que son existence entière devient une marchandise. En cela, les sociétés oublieuses participeraient d'une prolétarianisation généralisée des domaines de l'existence et de la société. Puisque l'ensemble de la société se trouve soumise à l'idéologie du travail et que ce travail repose de plus en plus sur les puissances technoscientifiques, alors la société doit s'organiser selon les critères de l'efficacité économique et pour cela déprécier le monde des hommes au profit du monde des choses auquel les individus sont réduits. L'observation suivante de Marx peut ainsi être réactualisée si l'on comprend désormais l'individu comme l'ouvrier de son existence efficace :

« La dépréciation du monde des hommes augmente en raison directe de la mise en valeur du monde des choses. Le travail ne produit pas que des marchandises ; il se produit lui-même et produit l'ouvrier en tant que marchandise, et cela dans la mesure où il produit des marchandises en général. Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci : l'objet que le travail produit, son produit, l'affronte comme un être

⁵⁹⁶ Herbert Marcuse, *Vers la libération*, Op.cit, p. 32.

étranger, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, concrétisé dans un objet, il est l'objectivation du travail. L'actualisation du travail est son objectivation. Au stade de l'économie, cette actualisation du travail apparaît comme la perte pour l'ouvrier de sa réalité, l'objectivation comme la perte de l'objet ou l'asservissement à celui-ci, l'appropriation comme l'aliénation, le dessaisissement. [...] Mais l'aliénation n'apparaît pas seulement dans le résultat, mais dans l'acte de la production, à l'intérieur de l'activité productive elle-même⁵⁹⁷».

Dans un tel environnement, la question kantienne « qu'est-ce que l'homme ? » est progressivement oubliée tant elle nécessite de s'opposer à l'ensemble d'une organisation sociale qui cherche à imposer sa définition de l'humain en tant qu'*homo oeconomicus*.

Dès lors, à quoi renvoie l'Idée d'humanité en l'homme ?

Elle ne renvoie pas, du moins dans un premier temps, à une forme idéologique ou culturelle définie par la notion d'« humanisme ».

Cette dernière n'est en effet qu'une création récente dans l'histoire de l'humanité, puisqu'elle date du XIXe siècle. Le mot *humanismus* naît sous la plume du philosophe allemand Arnold Ruge en 1840. Mais ce terme ne désigne pas alors les deux définitions jusqu'ici connues de l'humanisme qu'il nous faut rappeler succinctement.

Dans sa *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger précise les deux formes que peut revêtir l'humanisme. La première serait liée à l'*humanitas* de Rome, un programme éthique et culturel de source romaine censé, à travers la *paideia*, permettre de distinguer l'humain du barbare en reconnaissant l'humanité de l'homme.

La seconde renvoie quant à elle à la redécouverte des auteurs Antiques et de leurs idées sous la Renaissance, alors réunis à travers la *studia humanitas* et qui a donné en italien le terme *umanista*, et en français, celui d'*humaniste*. Ainsi ce courant correspond-il davantage à un mouvement d'idées et au travail d'érudition enseigné par les professeurs des lettres classiques qu'à « un principe moral inscrit dans l'homme⁵⁹⁸ » comme le précise Jean-François Mattéi.

L'*humanismus* de Ruge est donc une nouvelle version de l'*humanitas* romaine et de la Renaissance. Il ne s'agit plus d'un humanisme visant à reconnaître l'humanité de l'homme par une pratique éthique et une culture à même de le distinguer du barbare, ni même d'un humanisme cherchant à éclairer l'humanité de l'homme à partir des lectures d'auteurs

⁵⁹⁷ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Trad. Fr. Jacques-Pierre Gougeon, Éditions Flammarion, Paris, 1996, p. 108-110.

⁵⁹⁸ Jean-François Mattéi, *L'homme dévasté*, Éditions Grasset, Paris, 2015, p. 55.

Anciens. L'humanisme tel que l'entend Ruge cherche à faire de l'humanité des hommes l'origine à partir de laquelle tout doit désormais être compris. Il s'agit donc de concevoir l'homme comme le point de départ d'une souveraineté acquise sur tout ce qui n'est pas humain, à commencer par la Nature et Dieu. Comme le précise Mattéi, l'invention d'*humanismus* par Ruge désigne, « sa conception d'un « humanisme intégral » qu'il opposait à l'« humanisme unilatéral » des socialistes ⁵⁹⁹».

L'Idée d'humanité en l'homme ne repose cependant pas sur l'idéologie de l'humanisme mais bien plutôt sur l'Idée dont cette idéologie est partie, dont elle se réclame et qui en a dessiné les contours concrets : celui d'un homme capable, de par son essence humaine, d'affirmer son autonomie.

Néanmoins, la concrétisation de cette Idée sous les traits de l'homme devenu maître de lui-même ne signifie pas pour autant l'épuisement des possibilités que renferme cette Idée. Autrement dit, l'humanisme ne correspond qu'à une certaine interprétation ou vision de ce que peut vouloir signifier l'Idée d'humanité en l'homme. Aussi ne peut-il pas définir à lui seul cette Idée et imposer une vision unique des formes qu'elle devrait prendre, au risque de la réduire à une figure achevée servant de modèle unique, une figure possiblement dépassable ou obsolète ayant livrée toutes ses possibilités, tous ses visages. Peut-être qu'un Humanisme considéré sous la forme d'une pleine réalisation de l'Idée d'humanité des hommes pourrait être appréhendé comme une source favorable à la conception transhumaniste de l'humain. Il n'est d'ailleurs pas anodin que le transhumanisme se présente comme l'héritier de l'humanisme des Lumières. Sans doute cherche-t-il à partir de cet héritage à justifier son projet comme la poursuite de l'Idée d'humanité des hommes telle que l'humanisme l'envisageait à travers la notion très large de « progrès ».

Cependant, si l'on extrait l'Idée d'humanité en l'homme de sa représentation dans le courant humaniste, on s'aperçoit que celle-ci jouit d'une primauté dans l'histoire humaine :

« On peut toujours décréter la fin de l'homme en même temps que la fin de l'humanisme. La fin d'une idéologie n'est pourtant pas la fin de l'idée dont elle se réclamait. Et si nous ne croyons plus dans la pérennité de l'Idée d'humanité, nous ne tardons pas à dissoudre avec elle la réalité de l'homme ⁶⁰⁰».

⁵⁹⁹ Ibidem, p. 32.

⁶⁰⁰ Ibidem, p. 33.

La notion d'« Idée » renvoie ici encore à une conception kantienne, elle-même pensée à partir de l'Idée au sens platonicien⁶⁰¹ du terme, lui conférant un caractère d'abstraction et d'éternité. L'Idée correspond au monde intelligible, en opposition au monde sensible chez Platon. Ce dernier serait celui du changement, de l'impermanence des choses, des apparences que la connaissance essaye de ramener dans l'éternité de l'Idée sans y parvenir. A l'inverse, le monde des Idées – monde intelligible –, est le lieu du Vrai en soi issu de l'immuabilité et de l'éternité des Idées qui le définissent.

Autrement dit le monde sensible ne fait que participer au monde intelligible en mettant en œuvre les modèles ou archétypes de celui-ci comme source de réalité vécue et expérimentée. En cela, le monde des apparences sensibles est un monde en perpétuel devenir, puisque changeant sans cesse de réalité en fonction des compréhensions et des mises en œuvre des Idées pensées comme modèles à atteindre. La réalité du monde sensible n'est qu'une tentative pour imiter les Idées du monde intelligible sans jamais atteindre le degré de perfection que l'Idée ou le modèle incarne. Ainsi le monde sensible déploie une réalité du paraître et jamais de l'être, une réalité faite d'imitations et donc de connaissances instables comme en témoignent les changements d'opinions chez les hommes. Cependant Kant estime que l'homme ne peut accéder à une connaissance de l'Idée, de la « chose en soi » de l'Idée qu'il qualifiera de « noumènes », là où Platon envisageait l'accès au monde intelligible depuis la sagesse philosophique.

A l'inverse de Protagoras, Platon refuse à l'homme d'être la mesure de toute chose puisqu'une telle mesure ne peut se trouver qu'au sein du monde des Idées.

L'humanisme doit donc être compris comme l'imitation de l'Idée d'humanité ; sa mise en œuvre au sein de la réalité du monde sensible qui n'est qu'un monde d'apparences et en l'occurrence, l'apparence de l'humanité en l'homme.

Néanmoins, à l'inverse de Platon, l'Idée démocratique d'humanité des hommes refuse de laisser aux seuls philosophes-rois la possibilité de connaître la vérité de l'humanité des hommes. Dans son expression démocratique, l'Idée est représentable par chaque individu qui en confronte le phénomène avec les autres dans la manifestation de sa condition politique. Une condition que Platon refusait d'attribuer à l'ensemble des hommes au risque de voir surgir la démagogie sophistique qui caractérise selon lui la démocratie.

⁶⁰¹ Nous abordons ici le concept d'« idée » dans sa formulation platonicienne afin de comprendre en quoi elle sera le support de l'avènement même de la démocratie. La troisième partie de ce travail abordera en effet l'Idée d'humanité en l'homme propre à la démocratie comme une idée transcendante propre à la philosophie kantienne, héritière sur ce point du concept platonicien de l'« idée » que Kant cherchera néanmoins à préciser.

L'action est donc associée à l'expression de l'Idée démocratique d'humanité là où la contemplation purement philosophique était préférée par Platon pour atteindre l'Idée.

L'impossible incarnation parfaite de l'Idée d'humanité au sein du monde sensible des représentations ne doit donc pas être assimilée à une faiblesse humaine mais bien au contraire constitue-t-elle la garantie d'une liberté dans l'agir politique qu'elle nécessite. Soit la possibilité inhérente à l'Idée démocratique d'humanité de permettre aux hommes d'organiser leur société par leurs actions autonomes et les lois qui en résultent. Si l'Idée d'humanité s'apparente à une Idée de type platonicien dans l'inaccessibilité de son « en soi », la finalité diverge radicalement de celle que lui assigne la philosophie platonicienne et qui dénonce l'agir politique collectif au profit de sa maîtrise par une minorité éclairée. En démocratie, cette inaccessibilité fait signe vers la possibilité d'une revendication perpétuelle de la condition politique chez l'ensemble des individus. Cette possibilité fut initiée par la démocratisation des sociétés puisque comme le remarque très justement Abensour, « il semblerait [...] que le phénomène historique de la sortie des castes ait eu pour effet de faire accéder l'humanité au rang de sujet virtuellement politique, de faire en sorte qu'une philosophie de l'humanité plutôt que d'évacuer la question politique aide à la poser et à la penser *autrement*, dans une autre dimension, en regard de ce nouveau sujet, le genre humain, qui viendrait hanter toute manifestation de l'émancipation moderne ⁶⁰²».

Il semblerait néanmoins que l'homme contemporain ne perçoive plus cette humanité comme une Idée et ne parvienne donc plus à la penser politiquement comme la source de toute émancipation.

Cette incompréhension renvoie l'homme dans une forme proche de la caverne platonicienne en lui faisant tenir pour réelles les ombres des hommes, l'imitation de l'Idée d'humanité que produit le savoir technoscientifique et qui ne peut être qu'une imitation inhumaine de l'humain puisque façonnée par un savoir lui-même étranger à l'homme dans son autonomisation progressive de toute expérience humaine sensible.

Le trouble dans l'humain que les sociétés hautement technologiques produisent aujourd'hui conduit à cette impossibilité ressentie par l'homme contemporain de savoir ce que signifie *être* humain dans la pluralité des représentations de l'Idée d'humanité. La connaissance de l'humain est de plus en plus poussée et scientifiquement déterminée. Pourtant l'homme *sait* de moins en moins qui il *est*.

⁶⁰² Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Op.cit, p. 213.

La vérité qu'incarne l'Idée d'humanité est qu'il n'existe pas une seule vérité de l'humain. Plus exactement que cette vérité demeure énigmatique puisque dissimulée dans la « chose en soi » d'une Idée qui offre la possibilité aux hommes de toujours « laisser entendre quelque chose de leur humanité ». Face à l'indéterminé essentiel qui se loge dans l'en-soi de l'Idée d'humanité, les hommes peuvent décider de fuir cette indétermination dans la substitution d'une forme nouvelle de détermination de leur humanité qui sera dès lors transcendante et qui structurera la société sur un rapport hétéronomique. Mais il est également possible d'accueillir cet indéterminé comme le pouvoir inédit que l'homme peut avoir dans la détermination de ses propres conditions d'humanité, lorsqu'il décide de manifester l'en-soi de l'idée avec les autres, dans une confrontation qui n'épuisera pas cet en-soi mais qui, au contraire, en préservera l'éternelle énigme. Pareille préservation devient alors le support d'une action féconde des hommes dans l'organisation commune de leur société sur les critères d'une condition humaine toujours en débat afin d'en améliorer socialement le devenir humain. L'humanisme peut dès lors être considéré comme l'idéologie visant l'accueil de cet indéterminé de l'en-soi de l'Idée pour en faire le fondement d'une société humaine. A ce titre, l'humanisme a participé à l'avènement de l'Idée démocratique d'humanité et l'héritage que revendique le transhumanisme n'est qu'une mésinterprétation du sens de cet humanisme.

La promotion du posthumain prétend recouvrir l'indéterminé de l'en-soi de l'Idée d'humanité à travers une réponse unanime et totale à ce que signifie « être humain ».

Comme le remarque Kant, toute société qui considérerait son organisation comme le résultat d'une traduction idéale de l'Idée d'humanité, offrant une liberté maximum et indépassable digne du plus haut degré d'humanité, serait précisément liberticide et inhumaine :

« En effet, quel peut être le plus haut degré auquel l'humanité doit s'arrêter et combien grande peut être par conséquent la distance qui subsiste nécessairement entre l'idée et sa réalisation, personne ne peut et ne doit le déterminer, précisément parce qu'il s'agit de la liberté qui peut dépasser toute limite assignée ⁶⁰³ ».

L'humanisme a commencé à perdre de vue l'Idée d'humanité lorsqu'il a compris la science comme l'unique moyen de connaissance de l'homme et le signe du seul Progrès vers la réalisation du plus haut degré d'humanité. C'est à partir de cette dérive possible de l'humanisme que le transhumanisme a pu se prétendre l'héritier des concepts des Lumières.

⁶⁰³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Op.cit, p. 265.

Le projet de « l'homme augmenté » se justifie sur des arguments qui peuvent apparaître de prime abord fort similaires à ceux présentés par Kant dans la citation précédente. L'augmentation technologique prétend en effet s'élever contre toute détermination de la distance entre l'Idée d'humanité et sa réalisation et figurer en cela la liberté dépassant toutes les limites assignées. Cependant, la différence entre les propos de Kant et ceux des transhumanistes est fondamentale puisqu'elle constitue l'origine de leur divergence.

Chez Kant cette distance favorable à l'infinie liberté réside dans la reconnaissance de notre incapacité à répondre à l'énigme de l'humanité en l'homme préservée dans la « chose en soi » d'une Idée d'humanité qui ne se confondra jamais dans les phénomènes par lesquels nous donnons une forme sensible à cette idée. A l'inverse, les transhumanistes considèrent cette incapacité comme une faiblesse, un obstacle qu'ils entendent dépasser en répondant à l'énigme de l'humanité jusqu'à confondre leur représentation de l'homme avec la « chose en soi » de l'Idée. Ainsi la liberté est-elle réduite au seul champ des progrès technoscientifiques tandis que chez Kant elle trouve son infinité dans le champ d'action des hommes qui ne connaît aucune limite puisque toute action est fondée sur l'indéterminé de l'en soi de l'idée.

En s'édifiant sur l'oubli de l'Idée d'humanité des hommes dans la réponse transhumaniste, les sociétés oublieuses participent au conditionnement des individus dans l'expérience naturelle du posthumain. Comme l'indique alors Legros, « l'expérience semble « naturelle » [quand elle paraît] adéquate aux concepts qui nous sont familiers ⁶⁰⁴».

Mais ces sociétés vont plus loin encore dans le conditionnement des hommes à partir de l'expérience naturelle du posthumain. Ce conditionnement ayant pour finalité la production de sujets au service de l'appareil technique de production du capitalisme cognitif, il travaille également à l'élimination des moyens de déconditionnement par lesquels les individus pourraient éprouver leur aliénation et conscientiser le fait que l'augmentation technologique est davantage orientée en vue de leur exploitation que de leur émancipation.

En confondant l'Idée d'humanité avec le phénomène du posthumain, c'est-à-dire en rendant adéquate l'expérience empirique du posthumain à l'Idée d'humanité, les sociétés oublieuses refusent la pluralité des expériences et des expressions de cette humanité. Elles s'opposent ainsi à la « brisure du cercle d'intelligibilité habituelle » comme le qualifie Legros et qui, en tant que « dénaturalisation du monde – peut être suscitée par l'expérience d'une inadéquation de l'expérience empirique aux concepts qui la mettent en sens ⁶⁰⁵».

⁶⁰⁴ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 61.

⁶⁰⁵ Ibidem.

Lorsque la technoscience est orientée idéologiquement afin de soutenir un pouvoir visant à faire advenir l'Homme parfait et nouveau, elle n'est plus un outil d'interprétation de l'Idée au service d'un approfondissement de la connaissance sans fin de l'humanité des hommes : elle sert directement à produire le modèle d'humanité requis par l'idéologie néolibérale qui sert les intérêts du développement capitaliste des sociétés.

Ce faisant, la technoscience qui soutient le transhumanisme ramène l'Idée d'humanité du monde intelligible au monde sensible afin d'en faire une réalité devenue vérité en soi. L'Idée d'humanité devient le produit de la technoscience et non plus d'un monde intelligible ouvert aux imaginaires pluriels des individus et à leur expression à travers les actions qu'ils mènent.

La principale conséquence d'une telle réduction de l'Idée d'humanité est bien la privation de la condition politique des individus. Cette privation entraîne *de facto* la fin des possibilités les plus insignes de liberté puisque comme y insiste Arendt, l'action politique naît d'un désir de liberté et est essentiellement mouvement pour la liberté. Ainsi est-il significatif de voir s'établir un lien entre l'abandon de la condition politique et le repli des individus dans la sphère privée dominée par la satisfaction des besoins vitaux.

Ce lien s'illustre de manière édifiante au sein des sociétés oublieuses où triomphe la propagande transhumaniste et où la liberté est réduite au seul choix valorisé : celui de la production et la consommation d'une humanité à augmenter technologiquement.

Le transhumanisme fait de la préservation de la vie le moteur de sa propagande. Les utopies du posthumain correspondent à la possibilité d'une vie plus longue en bonne santé et jusqu'aux fantasmes de l'amortalité. A l'opposé de cette réalisation, la liberté dans l'agir politique nécessite précisément la prise de risque, l'intrépidité de ceux qui osent s'aventurer au-delà du seul souci de la préservation de la vie :

« Le foyer dont l'homme libre avait la possibilité de s'éloigner n'était pas seulement le lieu où les hommes étaient dominés par la nécessité et la contrainte, mais également celui où, par un lien encore plus étroit, la vie de tout un chacun était assurée, où tout était organisé pour soulager les besoins vitaux. Ne pouvait donc être libre que celui qui était prêt à risquer précisément sa vie, tandis que celui qui tenait à la vie par un trop grand amour avait une âme non libre et esclave [...]. Le courage est la première de toutes les vertus politiques, et il fait aujourd'hui encore partie des quelques vertus cardinales de la politique parce que nous ne pouvons pénétrer dans l'espace public, c'est-à-dire dans le monde qui nous unit tous, et qui est à proprement parler l'espace politique, que si nous nous éloignons de notre existence privée et de notre sphère familiale à laquelle notre vie se rattache ⁶⁰⁶ ».

⁶⁰⁶ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit, p. 82-83.

La substitution de l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme à l'Idée démocratique correspond à la valorisation d'une vie passée dans la sécurité de l'espace privé, du foyer, à l'inverse de l'intrépidité que favorise l'expression politique de l'Idée démocratique d'humanité.

La centralité de la préservation de la vie propre au transhumanisme permet à l'idéologie néolibérale de trouver dans le refuge des individus au sein du foyer la possibilité d'une gouvernementalité sans résistance : l'espace public étant délaissé, cette idéologie peut dès lors se l'accaparer et imposer efficacement sa rationalité dans les foyers via les contrôles technologiques. Cette imposition sera d'autant plus facile et forte qu'elle ne rencontre aucune résistance, mais également parce qu'elle s'applique directement à l'ensemble des individus réduits au modèle unique de l'*animal laborans*. Les logiques économiques du néolibéralisme sont ainsi déjà en œuvre dans la concentration des vies sur la seule production laborieuse de leur survie.

Le procédé par lequel les sociétés oublieuses cherchent à faire oublier l'Idée d'humanité passe donc par un dépassement du cadre démocratique tel qu'il repose sur une institution politique du social. Les sociétés oublieuses seraient ainsi porteuses d'une nouvelle vision du monde [*Weltanschauung*]. Comme l'indique Sadin, la notion de « vision du monde » « [...] fut précisée par Wilhelm Dilthey qui, vers le milieu du XIXe siècle, a cherché à définir l'esprit d'une époque, la façon dont une communauté envisage l'action humaine, le milieu naturel, les rapports sociaux, les productions économiques et les œuvres artistiques. Soit une représentation collective de nombreux phénomènes qui forment, plus ou moins sensiblement, le cadre général de la vie en commun ⁶⁰⁷».

C'est donc aux structures d'édification de cette vision du monde dont l'objectif est l'avènement d'une posthumanité que seront consacrés les deux prochains chapitres de cette partie.

Nous tenterons d'analyser les conséquences de cette vision du monde qui s'exprime au cœur des sociétés oublieuses pour constater qu'elle opère à partir d'un oubli généralisé de tout ce qui est issu de l'Idée d'humanité, c'est-à-dire de toutes les tentatives mises en place par les hommes pour comprendre et accéder à leur humanité.

⁶⁰⁷ Éric Sadin, *La silicolonisation du monde*, Op.cit, p. 84.

Cet oubli se fonde sur une double réduction ontologique et objective que nous aborderons successivement : dans un premier temps, elle réduit l'humanité en l'homme à la seule vie organique, biologique et animale, en faisant de cette vie et non de l'être, en tant qu'être d'appartenance-au-monde, le centre de l'humanité.

Dans un second temps, cette vie se trouve réduite à son seul critère objectif, c'est-à-dire à sa détermination scientifique qui lui refuse toute autre définition et notamment celle de la subjectivité.

Nous verrons alors que cette vision du monde est porteuse d'une sotériologie visant le salut de l'humanité par la seule technologie. Ainsi, après avoir opéré une double réduction ontologique et objective de l'homme visant à lui faire oublier son humanité, le transhumanisme essaierait de modifier radicalement la condition humaine en la soumettant à cette rationalité technologique jusqu'à faire naître des conditions non-humaines ou posthumaines d'existence. Cette modification aurait pour objectif premier d'obliger les hommes à converger vers le non-humain, seule forme d'existence viable au cœur des sociétés posthumaines que le transhumanisme entend édifier. Ainsi l'enjeu n'est pas tant la mise en forme d'une *polis* particulière que sa destruction dans un souci de liquidation de l'agir politique, dernière barrière avant l'effondrement du monde de la condition humaine.

CHAPITRE 5 : La double réduction biologique de l'homme dans l'idée transhumaniste d'humanité : l'animal humain destiné à une vie objective

« L'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question ».

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, t.1, La volonté de savoir*

« Le fait nouveau est que l'homme est maintenant devenu dangereux pour lui-même en mettant en péril la vie qui le porte et la nature à l'abri de laquelle il découpait jadis l'enclos de ses cités ».

Paul Ricoeur, postface à Frédéric Lenoir, *Le Temps des responsabilités*

Notre contemporanéité semble marquée par le sentiment flou, difficilement définissable, d'une perte globale du « sens de l'humain ».

Cette perte de sens viendrait en partie de la convergence actuelle et profonde entre l'humain et le non-humain telle que nous l'avons précédemment évoquée.

Les sociétés oublieuses préparent l'oubli de l'Idée d'humanité à partir de cette confusion entre humain et non-humain.

Pareille confusion est aujourd'hui permise par le fait même que le transhumanisme érige une idée de l'humanité en l'homme qui passe nécessairement par l'usage des technosciences. Le modèle d'humanité que les sociétés oublieuses produisent est entièrement fondé sur l'augmentation technologique de l'humain et son accouplement avec les biotechnologies. Autrement dit l'homme se retrouve de plus en plus confronté à du non-humain, à de l'artificiel, et ceci tant à l'extérieur de lui-même, à travers son environnement quotidien, qu'à l'intérieur de son espace privé et de lui-même, avec l'essor des objets connectés, des implants neuro-électroniques, des puces électroniques sous-cutanées, des prothèses de membres, des rétines artificielles ou encore des implants cochléaires.

L'humanité en l'homme tend à être de plus en plus définie à partir des supports technologiques qui façonnent le monde culturel dans lequel cette humanité se trouve particularisée afin d'avoir un sens.

Au cœur de ce monde culturel où la mesure technoscientifique remplace progressivement la mesure humaine, le sens de l'humain tend à échapper aux individus.

La réduction de l'homme au modèle du posthumain traduit la domination de l'expérience biologique de l'humain telle qu'elle définit l'*animal laborans* correspond à une reconfiguration de la condition humaine en vue d'asseoir celle-ci sur la seule activité du travail au détriment des activités de l'œuvre et de l'action comme l'envisageait Arendt. Cette réduction traduit la volonté propre à l'idée transhumaniste d'humanité de concevoir la nature de l'homme dans l'activité du travail. C'est en travaillant à sa propre augmentation que l'humain réaliserait sa nature et évoluerait vers l'étape ultime de son humanité. Dans cette conception d'une nature humaine réduite à l'activité du travail, l'homme apprend à se constituer en tant que support intégral de capitalisation. L'ensemble de ses faits et gestes, de ses actions doivent servir une activité laborieuse conformément à la réalisation de sa nature qui le destine à concevoir son existence sur ce modèle unique. L'action n'est plus politique au sens arendtien du terme mais une succession de comportements dont la prévisibilité doit permettre d'en déterminer les moindres finalités orientées en vue de faire de chaque individu une unité de production des plus efficaces. Comme l'indique alors Arendt, « pour mesurer la victoire de la société aux temps modernes, substituant d'abord le comportement à l'action et éventuellement la bureaucratie, la régie anonyme, au gouvernement personnel, il est bon de rappeler que sa science initiale, l'économie, qui n'instaure le comportement que dans le domaine d'activités relativement restreint qui la concerne, a finalement abouti à la prétention totale des sciences sociales qui, en tant que « sciences du comportement », visent à réduire l'homme pris comme un tout, dans toutes ses activités, au niveau d'un animal conditionné à un comportement prévisible ⁶⁰⁸».

Ce biologisme évincerait toute épaisseur ontologique depuis laquelle l'homme peut envisager son existence non comme un être d'appartenance-à-la-vie mais bien comme un être d'appartenance-au-monde.

⁶⁰⁸ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 84.

C'est sur cette disparition de l'être d'appartenance-au-monde que le transhumanisme entend faire triompher son idée de l'humanité en l'homme afin de faire apparaître dans la disparition le posthumain ; celui qui aura accepté la réduction de sa condition à un biologisme mécanique et modulable, entièrement destiné à s'augmenter technologiquement pour œuvrer toujours plus efficacement à sa nature d'*animal laborans*.

La conception vitale dans laquelle le transhumanisme entend asseoir la nature de l'homme souffre cependant d'une pauvreté en ce qu'elle n'envisage le vivant de l'humain que dans sa capacité à se performer en vue d'atteindre une puissance vitale économiquement mobilisable. Il s'agit donc d'une conception qui n'encense la vitalité de la vie qu'à des fins extra-humaines, c'est-à-dire dans le but de produire les conditions d'une efficacité au service non pas de l'humanité des hommes mais des sociétés capitalistes et des besoins de leur appareil technique de production. La promotion de l'augmentation technologique s'appuie certes sur la défense de la vie biologique des hommes mais uniquement en tant que support d'évolution vers une sortie de l'humain et des conditions d'humanité.

Cette pauvreté dans la conception transhumanisme d'un humain réduit à une source vitale vouée à trouver dans son éducation technoscientifique ne saurait définir le sens vital de l'existence.

Si l'homme existe en tant qu'être vivant, soumis en effet à une constitution biologique, rien ne l'oblige à concevoir cette constitution comme le synonyme d'un appauvrissement de ses actions dans la seule sphère du travail.

II.5.1 Le nouvel « humanisme » technoscientifique : une éducation à la posthumanité

« La vérité encore cachée de l'être se refuse aux hommes de la métaphysique. La bête de labeur est abandonnée au vertige de ses fabrications, afin qu'elle se déchire elle-même, qu'elle se détruise et tombe dans la nullité du Néant ».

Martin Heidegger, *Dépassement de la métaphysique*

« La destruction ne concerne pas un homme sans qualités, mais un être qui porte en lui l'Idée d'humanité ».

Jean-François Mattéi, *L'homme dévasté*

La réduction de l'humanité de l'homme au biologisme aurait débuté avec l'humanisme traditionnel des Lumières.

Ce dernier se serait fondé sur l'*animalitas* au détriment de l'*humanitas* de l'homme comme Heidegger le fait remarquer à Beaufret dans sa *Lettre sur l'humanisme* :

« La métaphysique pense l'homme à partir de l'*animalitas*, elle ne pense pas en direction de son *humanitas* ⁶⁰⁹ ».

L'Idée d'humanité pensée par l'humanisme des Lumières se réaliserait dans la figure aristotélicienne de l'homme comme animal politique et animal rationnel, et prendrait donc racine dans le critère biologique de l'animalité, de la « nature animale » présente en l'homme dans les caractères mêmes du « politique » et du « rationnel » :

« Depuis *Le Politique* d'Aristote, en effet, l'homme a été identifié à un animal rationnel, possédant le *logos*, et, parallèlement, à un animal politique, intégré dans la *polis*. La culture européenne a suivi sans se lasser ce double modèle d'humanité, celui de l'homme et celui du citoyen, de la Renaissance au XXe siècle avec les divers humanismes, positiviste, marxiste, personnaliste ou existentialiste ⁶¹⁰ ».

Certes l'*animalitas* ne définit pas la totalité de l'essence humaine, mais elle serait le point de départ de sa condition d'humanité.

⁶⁰⁹ Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » in *Questions III et IV*, Op.cit, p. 79.

⁶¹⁰ Jean-François Mattéi, *L'homme dévasté*, Op.cit, p. 56.

Autrement dit, l'animalité de l'homme correspondrait à une partie de son essence, mais une partie « basse », inférieure à l'autre partie qui s'élève sur la première, sur l'*animalitas*, et qui octroie à l'homme la rationalité et la culture politique propres à son *humanitas*.

Sans doute Heidegger opère-t-il une trop rapide détermination de l'humanisme à la seule *animalitas*. Néanmoins, si cette *animalitas* n'exclut pas l'*humanitas* de l'homme dans la conception humaniste des Lumières, elle en demeure le fondement, le point de départ. Ainsi cette essence s'ancre-t-elle de prime abord dans la nature animale et donc dans le biologisme.

C'est une fois encore la nécessaire complémentarité qui s'incarne dans la double nature de l'homme, biologique et culturelle, devant accorder à l'essence humaine son caractère tant d'animalité que d'humanité pour n'en écarter aucune. Comme nous l'avons observé précédemment, lorsque cette complémentarité est rompue, l'humanité en l'homme et l'Idée de cette humanité s'en trouvent bouleversées ; l'Idée est réduite à l'un des deux éléments – biologique ou culturel – qui prétend expliquer intégralement l'humain à partir de ses propres logiques. Le biologisme déterminera ainsi l'humanité de l'homme au sein même de sa nature biologique, de son *animalitas*, quand le culturel prétendra pouvoir fabriquer l'homme dans son intégralité, à la manière de l'Homme nouveau défendu par les idéologies totalitaires.

Au sein des sociétés oublieuses, nous constatons dans un premier temps une tendance à la domination des éléments issus de la nature biologique des hommes sur leur nature culturelle. Tendance qui s'accompagne, dans un deuxième temps, de l'édification d'une culture entièrement fondée sur la domination de la conception biologique de l'être humaine ; édification qui participe fortement à l'exploitation de la force vitale des hommes et de son augmentation perpétuelle en vue de satisfaire les logiques de production et de consommation propres à l'appareil technique capitaliste.

Le modèle de l'*animal laborans* qui ancre la compréhension de l'humain dans le cycle vital du biologisme s'accompagne d'une construction culturelle qui assoit l'universalité de ce modèle, soit l'imposition de la seule expérience particulière du travailleur, comme essence de toute expérience de l'humanité des hommes. Les sociétés doivent ainsi organiser le vivre-ensemble conformément à la domination de cette expérience de manière à ce que les individus ne puissent développer dans leurs rapports avec les autres, avec leur environnement et avec eux-mêmes qu'une seule et même compréhension de leur humanité.

Soit une culture qui participe au conditionnement des hommes dans leur enfermement au sein d'un cercle d'intelligibilité qui participe à l'intériorisation du modèle de l'*animal laborans* perçu comme seule expérience naturelle de l'humanité.

L'homme ressent alors une sorte de malaise au cœur de son humanité dont il ne parvient plus à tenir unis les pendants culturel et biologique. La construction culturelle de la domination laborieuse conduit à une vision dominante du biologisme comme unique possibilité pour les hommes de conserver leur humanité au sein des sociétés oublieuses. Le cercle se ferme sur lui-même : le biologisme devient culturel et inversement le culturel renvoie au biologisme. Il ne s'agit plus d'une complémentarité dans la reconnaissance des singularités biologiques et culturelles mais d'une confusion des deux dans l'uniformisation des hommes en tant que membres d'une même espèce. La culture diffuse partout l'idéal de l'efficacité et de l'augmentation des capacités biologiques. Les domaines culturels tendent ainsi à refléter le non-humain et ne peuvent plus servir à l'apprentissage de l'humanité en l'homme. Ce monde culturel, lorsqu'il prétend à la globalisation, fait de l'improprement humain un modèle d'humanité à vocation universelle.

L'homme ne peut plus habiter un environnement qui s'est progressivement éloigné de sa condition par le fait d'une domination du culturel technoscientifique.

La volonté première du transhumanisme est de procéder à une biologisation de l'homme comme nous l'évoquions au début de la seconde partie de ce travail. Cette opération vise à faire de l'homme un animal comme les autres afin de reconnaître la plasticité de sa nature.

Le biologique, pour les transhumanistes, n'est qu'un ensemble de mécanismes qui renvoie l'homme au format de la machine. Ainsi, en réduisant l'humain au biologique, le transhumanisme entend le réduire en vérité à une machine légitimement révisable, modulable et augmentable par la technologie : car la technologie est bien ce qui donne « vie » à une machine et ce qui lui permet de « survivre ».

Ainsi l'humain biologisé devient-il un corps soumis à la vérité de sa détermination technoscientifique. L'âme elle-même qui distinguait par une vision dualiste l'homme de l'animal-machine chez Descartes, vient à être comprise mécaniquement et directement assimilée à certains processus chimiques et neuronaux dont l'origine mécanique serait vérifiable empiriquement comme a pu l'attester l'ouvrage *L'homme neuronal* du neurobiologiste Jean-Pierre Changeux.

C'est cette réduction de l'humain à la machine qu'exprime avec certitude Ray Kurzweil :

« La biologie elle-même n'est qu'un ensemble de machines. Elle nous apprend qu'il existe des ribosomes, qu'on peut considérer comme des sortes de nanomachines. Tous ces minuscules mécanismes, dans le cerveau, dans nos cellules, dans la reproduction, sont à la base de nos pensées. Nous pouvons les modéliser sur ordinateur et comprendre que ce sont des machines complexes imbriquées les unes dans les autres. [...] En fonction de la croissance exponentielle des technologies, les « machines » – nous aurions besoin de trouver un mot nouveau – vont devenir aussi subtiles et souples que les êtres humains. C'est ça, la biologie de l'avenir ! ⁶¹¹».

Le déterminisme biologique qui fonde l'idée transhumaniste d'humanité des hommes induit donc une certaine forme culturelle propre aux sociétés oublieuses et censée devenir la culture du posthumain.

Le transhumanisme utilise la domination d'une culture technoscientifique pour façonner un environnement où l'homme ne pourra plus vivre dans la complémentarité propre à son humanité : celle qui lie nature et culture et qui fait de l'homme un être sans cesse inachevé. Nature et culture seront confondues au sein des sociétés posthumaines afin que la nature biologique de l'individu détermine une culture capable d'imposer un mode de vie posthumain, soit la culture de l'augmentation technologique de la seule force vitale.

Dans ce schéma de compréhension, il sera aisé de proposer aux hommes de s'augmenter tout en confondant le caractère de modification avec celui d'évolution : une telle augmentation tendra à être perçue comme la possibilité d'une véritable évolution humaine et non pas comme l'obligation d'une modification artificielle permettant de survivre à un environnement de moins en moins propice à la condition humaine.

Adviendrait alors ce que Geneviève Azam envisageait, à savoir le dépassement des « deux natures » de l'homme (biologique et culturelle) dans le but de définir une nouvelle essence de l'homme capable d'en faire son propre créateur. Le transhumanisme évince ces « deux natures » afin de réaliser l'Idée d'humanité en l'homme telle qu'il la conçoit et qui passe par l'affirmation d'une nature inédite : une nature non-biologique, artificielle, faisant écho à ce « C'est ça, la biologie de l'avenir ! » énoncé par Kurzweil.

⁶¹¹ Raymond Kurzweil, propos recueillis par Monique Atlan et Roger-Pol Droit in *Humain. Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, Op.cit, p. 126-127.

Et ce dernier de dire qu'avec cette nature inédite, « nous évoluerons vers quelque chose qui est un hybride de biologie et de non-biologie, parce que l'intelligence non biologique va doubler de puissance chaque année, ou même plus vite encore, alors que l'intelligence biologique est relativement fixe. Au final, la part non biologique prédominera ⁶¹²».

Cette affirmation traduit la fixation de l'Idée d'humanité en l'homme dans la figure de l'*animalitas* progressivement interprétée comme pure mécanique.

Pour les transhumanistes, l'humanité en l'homme réside dans son caractère biologique qui est le lieu de la vie même, une vie qui cherche à évoluer sans cesse pour survivre. C'est cette force vitale qui intéresse les logiques économiques parce que sa volonté de survie peut être facilement aliénée à des exigences productives. Certains défenseurs du transhumanisme ne perçoivent pas l'instrumentalisation de leurs théories par l'idéologie néolibérale parce qu'ils ne pensent pas l'impossible neutralité de la technique. Ainsi apparaît-il logique et surtout légitime de permettre à l'homme de s'augmenter technologiquement afin de se transformer et de survivre au monde qu'il développe. Pour les transhumanistes, c'est à partir de ces « ouvertures biologiques » révélées par les progrès technoscientifiques que l'homme parviendra à évoluer et à s'adapter à l'environnement technologique. L'environnement est donc modelé de part en part par une connaissance technoscientifique qui modèle à son tour l'Idée même d'humanité en l'homme.

Et Kurzweil de dire que « l'existence humaine ne dépend pas d'un corps biologique », là où jusqu'ici nous pensions notre humanité à partir de ce corps et des limites qu'il imposait. Des limites à partir desquelles pouvait être pensée l'organisation émancipatrice de la société : puisque les corps se fatiguent, les journées de travail doivent être limitées en heures ; puisque certaines pratiques permettent l'épanouissement et le plaisir, elles doivent être favorisées au détriment de celles qui procurent de la souffrance et de l'aliénation etc.

Dès lors en suivant Heidegger, l'humanisme ne doit pas être pensé à partir de l'*animalitas* mais depuis l'*humanitas* des hommes, c'est-à-dire de l'être dont l'essence est l'existence. Cela veut dire qu'en définissant l'essence de l'homme dans l'animalité, l'humanisme a fait de la vie le centre de l'humanité des hommes.

L'idée transhumaniste de l'humanité en l'homme fondée sur le seul biologisme éliminerait de cette idée toute substance ontologique.

⁶¹² Ibidem, p. 127.

Un tel refus revient à considérer l'homme uniquement à partir de l'étant et non plus depuis cette relation singulière entre étant et être qui s'incarne dans le mouvement émancipateur de l'*alètheia*. Ce refus serait pour Heidegger le principe de base de toute la métaphysique occidentale. Si bien que « toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'Être, est métaphysique. C'est pourquoi, si l'on considère la manière dont est déterminée l'essence de l'homme, le propre de toute métaphysique se révèle en ce qu'elle est « humaniste ». De la même façon, tout humanisme reste métaphysique. Non seulement l'humanisme, dans sa détermination de l'humanité de l'homme, ne pose pas la question de la relation de l'Être à l'essence de l'homme, mais il empêche même de la poser, en ne la connaissant ni ne la comprenant, pour cette raison qu'il a son origine dans la métaphysique⁶¹³ ».

Plutôt que de détruire cette métaphysique comme le soutenait Heidegger⁶¹⁴, le transhumanisme la justifie jusqu'à en faire l'argument de sa volonté de biologisation de l'homme à travers l'idée d'humanité qu'il formule.

La disparition de l'être dans la biologisation transhumaniste correspond à l'annihilation de toute possibilité existentielle et avec elle, de tout avenir pour l'humanité historique.

Comme l'écrit Heidegger, « l'erreur du biologisme n'est pas surmontée du fait qu'on adjoint l'âme à la réalité corporelle de l'homme, à cette âme l'esprit, et à l'esprit le caractère existentiel, et qu'on proclame plus fort que jamais la haute valeur de l'esprit...pour tout faire retomber finalement dans l'expérience vitale [...] ⁶¹⁵».

Seul l'être peut accueillir l'Idée d'humanité en l'homme sans devenir le support d'une représentation définitive car il est celui par lequel advient le monde humain comme phénoménalisation de l'Idée et qui œuvre à la mise en place d'une condition humaine et non pas d'une nature humaine. En tant qu'être d'appartenance-au-monde, l'essentiel de cet être se situe dans le verbe qui met en sens le monde et en fait le lieu des représentations plurielles des Idées :

⁶¹³ Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » in *Questions III et IV*, Op.cit, p.77.

⁶¹⁴ Précisons ici que la destruction de la métaphysique à laquelle appelle Heidegger ne correspond pas à une destruction de la philosophie ou de la science mais à leur libération du fondement aristotélicien de l'homme comme animal rationnel et politique afin de penser à nouveau l'essence de l'homme depuis sa relation à l'être. Cette destruction ne passe pas non plus par l'élimination de l'Homme tel que l'humanisme l'a défini, mais bien plutôt par une ouverture plus grande de cette définition afin de fixer plus haut l'humanisme de l'homme, à partir de l'*humanitas* et non plus de l'*animalitas*.

⁶¹⁵ Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » in *Questions III et IV*, Op.cit, p. 80.

« Sans l'accompagnement du langage, l'action ne perdrait pas seulement son caractère révélateur, elle perdrait aussi son sujet, pour ainsi dire ; il n'y aurait pas d'hommes mais des robots exécutant des actes qui, humainement parlant, resteraient incompréhensibles. L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et l'acteur, le faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles ⁶¹⁶».

L'*humanitas* doit ainsi être comprise comme ce qui constitue le « propre de l'homme », le caractère qui le distingue des autres formes du vivant. Si l'*humanitas* repose sur l'être, cela signifie que le propre de l'homme demeure indéterminé, toujours à venir. En tant qu'il accueille l'Idée d'humanité depuis son indétermination, l'être manifeste l'énigme de cette Idée. Premièrement, il est celui dont l'indétermination essentielle lui permet d'exister, c'est-à-dire de se projeter toujours au-devant de lui-même, au-delà de la fixité de toute définition unanime, depuis cette tension entre ce qu'il est et ce qui reste indéterminé dans ce qu'il a à être. Cette tension est directement liée au sentiment d'inadéquation entre la représentation que chaque homme peut se faire de son humanité et l'Idée même d'humanité ; entre l'étant de l'humanité comme représentation de l'Idée d'humanité et la vérité inatteignable de l'Idée, son en-soi, son être. L'être de l'humanité n'épuise donc pas l'Idée mais la préserve dans son énigmaticité.

Deuxièmement, l'être, en ce qu'il ne peut exister que dans son rapport au monde, trouve dans celui-ci le lieu propice à son existence avec les autres. Le monde constitue ainsi le lieu que les hommes édifient dans le dire de leur humanité énigmatique.

Le monde commun illustre la manifestation de l'énigme de l'humanité des hommes à travers le maintien de la question de l'être et de son processus *aléthéique* qui font apparaître ce monde.

Ainsi l'être est celui qui agit tandis que l'animal est celui qui se meut, celui qui vit dans un monde qu'il ne fabrique pas et qu'il ne met pas en mots. L'animal est adapté au monde naturel alors que l'humain, depuis son *humanitas*, adapte le monde en exprimant les conditions de son humanité. Le geste heideggérien d'une nouvelle pensée de l'*humanitas* à partir d'un fondement ontologique et non ontique est fondamental pour opérer un décentrement de l'humanité en l'homme de sa détermination vitale et biologique. Cependant, une fois opéré ce décentrement de l'ontique vers l'ontologique de l'Idée d'humanité, il

⁶¹⁶ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 235.

importe de ne pas poursuivre le chemin de pensée heideggérien au risque de compromettre la finalité d'un pareil décentrement pour la pensée de la condition humaine.

Ainsi cette finalité, à l'inverse de Heidegger et avec Arendt, réside moins dans l'oubli de la question de l'être que dans l'oubli de l'agir humain qui entraîne possiblement l'oubli de la question de l'être. Car l'être est celui qui agit dans le questionnement de sa vérité et non pas celui qui serait déterminé par ce questionnement. L'être de l'*humanitas* serait donc animé par le *logos*.

Tout comme Heidegger, Arendt envisage le *logos* en rupture avec la conception aristotélicienne. Le *logos* ne doit pas être interprété comme l'essence humaine de l'*animal rationale* mais davantage comme ce qui relève du dire, de la parole, du discours et qui induit chez l'homme la capacité à communiquer, à échanger, à s'exprimer avec les autres hommes.

L'animalité sociale des hommes qui pour Aristote entraîne l'animalité politique reposerait en effet sur cette capacité des hommes à raisonner. Mais comme le rappelle Arendt, la socialité des hommes renvoie à leur besoin vital de survivre tandis que l'activité politique se développe précisément au-delà du besoin vital biologique, comme ce qui donne un sens à la condition humaine.

Cependant, à l'inverse de Heidegger, Arendt ne considère pas que le *logos* soit au service d'une relation de l'homme à son être dans une conception théorétique de l'existence. Autrement dit, le dialogue qu'induit le *logos* n'a pas pour finalité la possibilité d'un dialogue de l'homme vers son être dans un souci de dévoilement *aléthéique* qui risquerait d'enfermer à nouveau l'existence humaine dans la vie contemplative à la manière de Platon et d'Aristote, rejetant l'opinion (*doxa*) comme ce qui détourne l'homme de la vérité de son être. Le *logos* doit davantage être le support d'un faire au sens d'un agir qui révèle l'humanité de l'homme à côté du travail et de l'œuvre. Le monde commun est donc constitué par la rencontre des opinions qui nécessite une pluralité d'êtres singuliers et non pas des hommes isolés, retranchés dans le seul dialogue intérieur visant l'être sur le mode du dévoilement. Là où pour Heidegger la *praxis* prend la forme d'une *phronêsis* comme caractère révélateur du *Dasein*, c'est bien une *praxis* comme action politique qui chez Arendt est révélatrice de l'être des hommes comme condition d'humanité.

Il s'agirait donc de fonder l'humanité des hommes sur l'*humanitas*, c'est-à-dire sur l'être et non sur l'*animalitas*, l'étant. Mais à l'inverse de Heidegger à qui l'on doit d'avoir ouvert la voie pour penser ce déplacement, l'être de l'humanité des hommes ne réside pas dans une action d'ontologisation de l'homme capable de le révéler à lui-même en tant qu'être absout de

l'étant, mais dans une action politique qui le fait apparaître en public. L'homme a besoin de phénoménaliser l'être de son humanité par des représentations politiques qui en manifestent à chaque fois les étant. L'enjeu est en effet d'éviter d'un côté la détermination d'une prétendue « nature humaine » que la vie contemplative ou les définitions scientifiques peuvent satisfaire. Mais d'un autre côté, le déracinement de l'humanité des hommes en dehors de toute « nature » ne doit pas s'accompagner d'un nouvel enracinement dans la quête d'un soi purement théorique qui *in fine* ne permettrait pas de rendre compte de ce qu'est « être humain » mais seulement de qu'est l'homme ou de ce qu'il doit *être*. Cela signifie que les hommes sont toujours conditionnés par des manières d'être au monde, d'appartenir-au-monde en tant qu'ils sont humains et terrestres :

« Les hommes sont des êtres conditionnés parce que tout ce qu'ils rencontrent se change immédiatement en condition de leur existence. [...]. Outre les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme sur terre, et en partie sur leur base, les hommes créent constamment des conditions fabriquées qui leur sont propres et qui, malgré leur origine humaine et leur variabilité, ont la même force de conditionnement que les objets naturels. [...]. C'est pourquoi les hommes, quoi qu'ils fassent, sont toujours des êtres conditionnés. Tout ce qui pénètre dans le monde humain, ou tout ce que l'effort de l'homme y fait entrer, fait aussitôt partie de la condition humaine ⁶¹⁷».

Les conditions d'être, c'est-à-dire les rapports que les hommes édifient avec le monde, conditionnent en retour la conception de leur humanité. Mais comme l'indique Arendt, les hommes peuvent envisager des formes d'agir déconditionnantes. Autrement dit, l'humanité des hommes les conditionne dans leur mise en condition d'humanité qui demeure, quant à elle, toujours indéterminée puisqu'actualisée en permanence par un agir politique qui peut être libre ou aliéné, pluriel ou unique.

Être humain, ce serait agir dans l'édification de conditions humaines tout en sachant que ces conditions ne satisfont jamais pleinement l'Idée d'humanité ouverte à l'indéterminé de son sens : ce qui semble juste pour la condition humaine d'aujourd'hui peut sembler injuste pour celle de demain et ce qui n'était pas juste hier peut l'être aujourd'hui. Tout dépend de la capacité des individus à discuter librement le sens de l'humain en vue de son évolution morale et éthique. C'est précisément sur cette impossible détermination que se révèle la possibilité d'une *humanitas* fondée ontologiquement et qui matérialise son essence agonistique dans l'agir politique déconditionnant et émancipateur.

⁶¹⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 43-44.

Cette liberté et cette autonomie qui résident dans l’agir humain s’illustrent pleinement quand l’Idée d’humanité des hommes s’incarne à travers l’Idée démocratique d’humanité, attestant du fait que « les conditions de l’existence humaine – la vie elle-même, natalité et mortalité, appartenance au monde, pluralité, et la Terre – ne peuvent jamais « expliquer » ce que nous sommes ni répondre à la question de savoir qui nous sommes, pour la bonne raison qu’elles ne nous conditionnent jamais absolument ⁶¹⁸».

Les hommes édifient des conceptions du monde propres aux différentes époques de l’histoire de l’humanité. Ces conceptions les conditionnent en retour à agir d’une certaine manière, conformément aux rapports qu’ils entretiennent avec eux-mêmes, les autres et le monde et qui sont prescrits par la conception du monde sous laquelle ils évoluent.

Pareilles conceptions reposent sur une manière particulière de manifester l’énigme de l’humanité des hommes. Ainsi, une conception du monde s’avère toujours conditionnante mais peut également offrir des moyens de déconditionnement en fonction de la manifestation de l’énigme qui la fonde et du degré de liberté dans l’agir humain qui lui est associé.

Nous dirons qu’une conception du monde n’octroie que peu de moyens de déconditionnement quand elle s’édifie sur l’énigme transcendante de l’humanité des hommes et que ces derniers ne peuvent dès lors « laisser entendre quelque de leur humanité » qu’en conformité avec des lois sur lesquelles ils n’ont pas d’emprise. Soit une énigme dont l’expression est le fruit d’un rapport hétéronomique des hommes à leur humanité, c’est-à-dire à eux-mêmes, aux autres et au monde.

Les hommes ne peuvent agir librement ni parler comme ils l’entendent de l’expérience de leur humanité. Comme le souligne Legros, l’ordre naturel propre à ce rapport hétéronomique impose dès lors un ordre normatif à partir duquel les hommes sont contraints de se comporter et d’envisager leur condition humaine. Aussi ne sont-ils pas libres d’agir sur cette condition parce que leur être est déjà conditionné par la finalité naturelle de l’ordre auquel il est inféodé, par l’Idée transcendance de l’humanité des hommes qui structure cet ordre du vivre-ensemble et qui en impose une représentation capable de conditionner l’ensemble des hommes. Autrement dit, la liberté d’agir est limitée par le verbe qui lui-même ne sert qu’à justifier une certaine représentation du monde et des hommes contre laquelle ils ne peuvent s’opposer.

⁶¹⁸ Ibidem, p. 46.

Aucune action n'est donc libre parce que les mots utilisés pour témoigner de l'expérience de son humanité sont eux-mêmes prescrits par un ordre transcendant, comme c'est le cas à travers les croyances qui structurent intégralement une société par exemple :

« Quand les appartenances de naissance paraissent essentielles (constitutives de la nature substantielle de chacun), naturelles (constitutives des inclinations et de la volonté de chacun) et normatives (révélatrices des fins que chacun doit suivre), l'ordre hiérarchique et l'ordre naturel tendent à se confondre, et dès lors l'ordre érigé en un étalon (ce que les Grecs ont appelé la *physis* visée comme un modèle du *nomos*) ne peut être conçu comme une nature « extérieure » : la nature est extérieure à nos conventions, certes, et indépendante de nos volontés, sans doute, mais non pas de nos manières, qui sont en elles-mêmes naturelles. Elles appartiennent à l'ordre du monde puisqu'elles sont suivies en raison d'un ordre qui précède nos conventions ⁶¹⁹ ».

Lorsque l'être des hommes est déterminé par un ordre naturel du monde qui lui impose une finalité particulière et donc une expérience hétéronomique du monde, les individus ne sont plus libres de questionner leur humanité comme ils l'entendent, depuis le verbe libéré. Le conditionnement de l'énigme de l'humanité des hommes dans la détermination naturelle de l'être a une conséquence sur la capacité d'agir des hommes parce qu'il restreint précisément ce que ces derniers « peuvent laisser entendre de leur humanité ».

Un tel rapport des hommes à leur humanité entraîne possiblement un oubli du monde dans son impossible apparition. Puisque l'agir politique n'est pas reconnu comme condition essentielle de la liberté des hommes, alors rien ne manifeste plus le monde si ce n'est l'ordre naturel ou divin. Mais cet ordre ne saurait faire apparaître le monde commun des hommes. N'apparaît que le monde naturel ou divin qui impose la soumission des hommes dans leur vie terrestre au sein de ce monde. Cela signifie donc qu'en l'absence de l'agir politique, les hommes ne peuvent faire apparaître un monde commun qui soit à la fois le lieu de manifestation d'un désir de liberté et d'une reconnaissance de l'existence authentiquement humaine. Sans l'agir politique, la disparition du monde aliène l'humain à un rapport hétéronomique à son humanité.

Lorsque les hommes décident de renoncer à leur condition politique au profit d'un nouveau rapport hétéronomique à l'énigme de leur humanité, ils ne se soucient plus du monde et dans cette insouciance la possibilité de l'humain meurt.

⁶¹⁹ Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Éditions Grasset, Paris, 1999, p. 150-151.

Plus précisément, l'acte même qui consiste à renoncer consciemment ou inconsciemment à l'agir politique correspond au suicide de l'humaine condition.

II.5.2 Le suicide posthumaniste de l'humain : l'élevage de l'*animal laborans* ou la « biologie de l'avenir »

« [...] il me semblait, à l'extrémité de la fatigue, et l'espace d'une seconde, que je comprenais enfin le secret des êtres et du monde. Mais la fatigue disparaissait le lendemain et, avec elle, le secret ; je m'élançais de nouveau ».

Albert Camus, *La chute*

« Cependant, lorsqu'il se fut installé dans cette nouvelle liberté, Harry s'aperçut tout à coup que celle-ci représentait une mort. Il était seul. Le monde le laissait étrangement tranquille et, de son côté, il ne se souciait plus des gens, ni même de sa propre personne, s'asphyxiant lentement dans cette existence solitaire, sans attaches, où l'air se raréfiait ».

Hermann Hesse, *Le loup des Steppes*

Le langage ne saurait être la maison de la vérité de l'être car sa vocation n'est pas d'enfermer ou de renfermer cette vérité mais au contraire de la porter sans cesse à la discussion. Le verbe est ce qui projette l'être des hommes en dehors de toute forme de pensée conditionnante de l'être.

Cette opération de déconditionnement de l'être par le langage ne consiste pas à confondre la vérité de l'être dans l'étant qui est saisi par les mécanismes de la seule raison agissante et qui prétend connaître l'homme sur le mode unique de l'*animal rationale*, pas plus qu'elle ne cherche à protéger la vérité de l'être en l'enfermant dans la pensée comme essence de l'homme. Le langage devient, au-delà de ces deux possibilités restrictives et menaçantes pour l'action, la manifestation de l'indétermination de l'être des hommes dont la finalité est l'édification d'un monde humain, d'une condition proprement humaine. Si bien qu'à l'inverse de Heidegger, le caractère révélateur de l'être n'est pas conservé dans la seule pensée mais dans l'action telle qu'elle permet au langage d'exister encore, et avec lui la question de l'être et sa manifestation comme support d'une pensée active et plurielle de la condition humaine.

Sans action, c'est-à-dire sans cette activité qui met « directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière ⁶²⁰», le langage perdrait toute capacité de dévoilement. Il s'enfermerait dans sa propre solitude jusqu'à constituer la prison de toute pensée qui s'apparenterait alors à une pensée solipsiste ; une pensée de la mort de l'être par assèchement des sources qui en alimentent la question et qui se situent dans l'action d'où le langage existe en même temps qu'il donne existence à l'être. Car ce qui est en question ou ce qui fait question est toujours l'être des hommes et non l'être de l'Homme.

Le souci pour l'être ne doit jamais se détacher du souci pour le monde, seul lieu au sein duquel l'homme peut laisser entendre quelque chose de lui-même et trouver la scène d'une apparition en public. Dire dès lors comme Heidegger que « la pensée accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme » revient à faire du langage l'abri de la vérité de l'être dans laquelle habite l'homme. Mais comme l'évoque Arendt dans sa fable sur « Heidegger le renard », la pensée de l'être chez l'auteur d'*Être et Temps* est prise dans le piège du langage abandonné à lui-même, c'est-à-dire un langage qui ne sert plus qu'un dialogue de soi à soi qui dès lors emprisonne la question de l'être dans l'impuissance de son propre pouvoir où le « *Dasein* est un être-possible remis à lui-même, une possibilité de part en part jetée ⁶²¹ » : la possibilité essentielle du *Dasein* est niée dans l'impossibilité de son extériorisation. Le *Dasein* qui selon Heidegger doit être conçu comme possibilité infinie à être, perd son pouvoir du fait de n'avoir comme horizon de possibilité que sa propre pensée incapable de se projeter dans l'action, c'est-à-dire incapable de proposer au monde une manifestation de sa possibilité la plus singulière.

Comme l'écrit alors Heinrich Blücher à propos de Heidegger dans une lettre adressée à Arendt après avoir achevé la lecture des *Chemins qui ne mènent nulle part* : « [...] il [Heidegger] essaie à présent, en passant par Platon, de miner le concept occidental de l'être et de le faire exploser, il espère trouver du nouveau là où il n'y a rien d'autre à trouver que son néant qui le mène par le bout du nez ⁶²² ».

Pour que la question de l'être ne conduise pas au néant, il faut qu'elle soit associée non au souci de l'être mais du monde.

⁶²⁰ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 41.

⁶²¹ Martin Heidegger, *Être et Temps*, Édition numérique consultée à l'adresse suivante http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf, p. 127.

⁶²² *Correspondance Hannah Arendt-Heinrich Blücher 1936-1968*, traduit par Anne-Sophie Astrup, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 201-203, cité par Herzog Annabel, « La politique, ou réponse d'Arendt à Heidegger », dans : Marie-Anne Lescourret éd., *La dette et la distance. De quelques élèves et lecteurs juifs de Heidegger*. Paris, Éditions de l'Éclat, « Bibliothèque des fondations », 2014, p. 122.

Autrement dit ce n'est pas l'homme qui interpelle son être mais c'est le rapport de l'homme au monde qui lui permet d'interpeller son être. C'est parce que les hommes vivent ensemble sur la Terre et qu'ils agissent dans un espace commun d'apparences qu'ils peuvent formuler un questionnement infini sur eux-mêmes, leurs rapports à soi et aux autres. Il ne s'agit donc pas de nier l'étant des hommes par le langage de la pensée pour entrevoir le dévoilement de l'être. Au contraire l'étant constitue-t-il le support même de la pensée, la matérialisation de l'être à un moment donné dans l'union des actes et des mots. C'est dans l'apparence de l'étant sur l'espace public que les hommes prennent conscience de leur singularité en même temps que de leur indétermination perpétuelle. Car l'étant présenté aux autres sera lui-même remis en question, bouleversé par la pluralité d'étants qu'il rencontrera et qui formuleront de nouvelles sources de questionnement chez les êtres humains ayant fait leur apparition sur l'espace public.

L'étant est le lien entre le monde et l'être. Il est ce qu'il ne faut pas négliger dans le rapport de l'homme à son être car en tant qu'il entretient le rapport de l'homme au monde il préserve également le rapport de l'homme à son être par le questionnement que symbolise la projection ontique des possibilités ontologiques.

Il n'est dès lors plus possible de penser, à l'image de Heidegger, l'homme essentiel en dehors de tout étant car l'homme jeté dans le monde est toujours déjà conditionné à agir en son sein. L'action devient l'un des domaines fondamentaux de la condition d'humanité par laquelle l'effectuation des possibilités infinies d'être se manifestent. L'être des hommes – et l'Idée d'humanité qu'il accueille – n'est certes pas conditionné. En revanche, la manière d'exprimer cette Idée et donc de questionner cet être est quant à elle toujours conditionnée au rapport des hommes au monde.

Dans un rapport hétéronomique au monde, les hommes sont conditionnés par une manière particulière de questionner leur être parce qu'ils font une expérience transcendante de leur humanité. La question de l'être n'est dès lors pas pensée par les hommes car le langage qui permettrait d'exprimer cette pensée est lui-même considéré comme inaccessible aux hommes. Ce langage est d'origine sacrée ou divine et c'est la part du sacré et du divin qui s'exprime dans l'homme sous la forme d'un conditionnement de leur être sur les bases d'un questionnement qui ne leur appartient pas. Ainsi dans un tel rapport au monde les hommes ne peuvent qu'agir conformément à l'étant qui leur a été prescrit comme forme unique d'expression de leur humanité et donc de leur être.

C'est donc bien dans le rapport des hommes au monde, dans le rapport à une certaine représentation du monde que se dessine la question de l'être comme support à l'action façonnant la condition humaine, et non comme finalité ultime de la quête de soi.

Comme l'écrit Hubert Faes, « pour Arendt l'existence n'est pas rapport à l'Être ni quête de soi, elle est un faire dans le monde, dans la condition humaine ⁶²³ ».

La question de l'être qui ouvre au questionnement de l'Idée d'humanité comme énigme porte ainsi les hommes à la vie active, à l'action politique. L'existence a pour finalité non le rapport à l'être mais à la condition humaine. La question de l'être constitue en cela un moyen de veiller à un conditionnement humain de l'existence en invitant les individus à revendiquer par l'action politique l'insatisfaction d'une condition jamais suffisamment humaine. C'est-à-dire leur désir de liberté.

Autrement dit, l'action potentialise l'existence. C'est elle qui rend possible le questionnement de l'être en même temps qu'elle en maintient l'essentielle indétermination.

Ainsi peut-on associer l'avènement de la condition humaine en termes de *vita activa* à la démocratie comme mode d'institution politique du social. Soit l'expression de l'Idée démocratique d'humanité en l'homme favorisant la conception sans doute la plus profonde « du monde comme phénomène politique ⁶²⁴ ».

Non pas que la condition humaine soit apparue avec le processus de démocratisation des sociétés, mais c'est avec lui que la capacité d'action des hommes s'est véritablement réalisée en s'émancipant notamment des carcans religieux pour permettre la constitution d'une véritable pluralité d'êtres uniques. Le processus de démocratisation a donc libéré l'Idée d'humanité de son origine divine telle qu'elle conditionnait l'être des hommes en même temps qu'elle a rendu autonome le rapport des hommes à leur monde. Ce processus a offert aux hommes la possibilité inédite de déterminer par eux-mêmes les conditions de leur humanité, c'est-à-dire la manière la plus libre, autonome et humaine de se conditionner en humanité. L'action trouve ainsi un rôle essentiel quand elle permet aux hommes de discuter, d'échanger, de penser ensemble la valeur et la qualité de leur condition humaine et de remettre en cause tout conditionnement inhumain. L'action devient l'activité fondamentale de la condition humaine comme l'affirme Arendt, parce que c'est à partir d'elle que les hommes peuvent orienter les activités du travail et de l'œuvre en faveur d'une condition humaine ;

⁶²³ Hubert Faes, « Hannah Arendt et les définitions de l'homme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015/3 (Tome 140), p. 342.

⁶²⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 94.

autrement dit décider des conditions que doivent revêtir le travail et l'œuvre pour participer à la liberté des individus.

La démocratie permet aux hommes de « laisser entendre quelque chose de leur humanité » qui n'est pas conditionné par un ordre particulier et naturel, par une expérience hétéronomique de l'être. Elle n'apparaît pas comme « naturelle » car elle remet en cause toute forme d'appartenance de naissance qui serait vécue comme essentielle, naturelle et normative. Cette remise en cause est occasionnée par l'édification d'un monde commun qui lui-même n'est rendu possible qu'à partir du moment où les individus ont cessé de croire en un ordre naturel du monde tel qu'il imposait une hiérarchie sociale, une expérience hétéronomique de l'humanité et une vie essentiellement communautaire pour reprendre le triptyque évoqué par Legros.

L'avènement des sociétés démocratiques s'est ainsi réalisé concomitamment à une libération de l'énigme de l'humanité des hommes qui correspond à la conception d'un monde comme phénomène politique. Soit la prise de conscience par les hommes du fait qu'ils habitent par eux-mêmes la Terre et que la forme que peut prendre leur existence et l'organisation de leur vivre-ensemble est intimement liée à la capacité qu'ils ont d'agir sur le conditionnement de leur humanité. Ainsi la condition humaine exprimée à travers l'Idée démocratique d'humanité s'inscrit dans la possibilité d'un « monde commun », les deux étant essentiellement dépendant l'un de l'autre comme l'écrit Arendt :

« [...] ce monde commun ne peut résister au va-et-vient des générations que dans la mesure où il paraît en public. C'est la publicité du domaine public qui sait absorber et éclairer d'âge en âge tout ce que les hommes peuvent vouloir arracher aux ruines naturelles du temps. Durant des siècles [...] des hommes sont entrés dans le domaine public parce qu'ils voulaient que quelque chose d'eux-mêmes ou quelque chose qu'ils avaient en commun avec d'autres fut plus durable que leur vie terrestre ⁶²⁵ ».

Ce monde commun ne saurait être le fruit d'une compréhension purement ontologique des hommes dont la liberté serait restreinte au rapport essentiellement aléthérique de l'homme à son être.

Ainsi, tandis que chez Heidegger la libération de l'être dans le questionnement aléthérique renvoie à une liberté de l'homme dans son seul rapport à l'être, seule liberté véritable pour l'existence, cette libération constitue pour Arendt le support d'une liberté mondaine ayant

⁶²⁵ Ibidem, p. 95-96.

pour corrélat l'action politique qui donne un sens à la condition humaine, c'est-à-dire à l'existence des hommes :

« Par conséquent, en dépit de la grande influence que le concept d'une liberté intérieure non politique a exercé sur la tradition de la pensée, il semble qu'on puisse affirmer que l'homme ne saurait rien de la liberté intérieure s'il n'avait d'abord expérimenté une liberté qui soit une réalité tangible dans le monde. Nous prenons conscience d'abord de la liberté ou de son contraire dans notre commerce avec d'autres, non dans le commerce avec nous-mêmes [...]. Là où des hommes vivent ensemble mais ne forment pas un corps politique [...] les facteurs réglant leurs actions et leur conduite ne sont pas la liberté, mais les nécessités de la vie et le souci de sa conservation. En outre, partout où le monde fait par l'homme ne devient pas scène pour l'action et la parole [...] la liberté n'a pas de réalité mondaine. Sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition ⁶²⁶».

Si l'homme habite en poète sur terre, cette poésie s'exprime dans le faire du verbe et non dans la contemplation ou dans la relation introspective à l'être. C'est précisément ce « faire » du verbe qui est progressivement refusé aux individus qui n'arrivent plus à habiter en poètes un monde qui les réduit aux seules préoccupations vitales, celles des nécessités de la vie et du souci de sa conservation.

Le transhumanisme correspondrait ainsi au suicide de l'humain en s'imposant comme la réponse ultime à l'énigme de l'humanité des hommes par laquelle l'absurdité de l'existence est niée.

L'absurdité de l'existence naît précisément de l'absence de tout sens révélé, de toute orientation déterminée et de toute destinée à accomplir. Il s'agit de l'absurdité d'une existence historique sans être téléologique et qui peut, comme le remarque Albert Camus, conduire soit au suicide soit à la révolte. Si « l'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde ⁶²⁷», il doit permettre à l'homme de prendre conscience de la possibilité infinie de son existence absurde. C'est en tant qu'être d'appartenance-au-monde que l'homme existe dans cette tension propre à l'absurde ; tension entre l'impossibilité de vivre en dehors d'un monde qui n'a aucun sens et le besoin humain de trouver un sens à cette appartenance essentielle.

⁶²⁶ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Op.cit, p. 192-193.

⁶²⁷ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Éditions Gallimard, Paris, 1942, p. 44.

La conscience de l'absurdité de l'existence peut effectivement conduire au suicide de l'homme qui renonce à affronter pareille existence, se laissant submerger par le non-sens et l'inaction. Mais elle peut également incarner un appel fondamental à l'émancipation pour les hommes sans destin et qui répondent à cet appel par l'action infinie.

Comme le précise Arnaud Corbic à propos de l'absurdité camusienne : « l'absurde n'énonce aucune règle d'action, il joue plutôt le rôle de prolégomènes à tout humanisme futur ; il inaugure l'expérience radicale du dérobement sans fin de tout fondement transcendant à l'homme dans un monde qui lui reste étranger ⁶²⁸ ».

L'humanisme de Camus rejoint dès lors l'Idée démocratique d'humanité en l'homme telle qu'elle révèle la possibilité d'une condition humaine dont l'énigme est émancipée des caractères naturels et divins pour devenir le support d'une expérience d'autonomie et d'action des hommes dans l'organisation de leur propre conditionnement humain.

L'action arendtienne et la révolte camusienne trouvent dans le rapport des hommes au monde le point commun d'une absence de destin existentiel que symbolise le déplacement du centre de l'humanisme de l'étant vers l'être et qui donne à tout homme la force d'être à chaque fois un commencement.

Ainsi pour Arendt l'enjeu de l'humanisme fondé sur l'être des hommes n'est pas de penser ce que l'homme doit être mais au contraire, « penser ce que nous faisons ⁶²⁹ » en tant qu'êtres, c'est-à-dire en tant qu'hommes qui agissent en permanence depuis le questionnement de leur être ; actions par lesquelles s'établissent les instruments d'une mise en condition d'humanité.

Il en va de même chez Camus pour qui l'être est doué d'une existence qui, dans son rapport fondamental au monde auquel il appartient, est sans fondement ni sens prédéterminé. Une existence dès lors vouée à accueillir la révolte comme questionnement permanent de l'absurdité même de l'être-au-monde des hommes. Une révolte qui fait signe vers la possibilité de l'action rendue aux hommes qui acceptent l'absurde et donc l'indétermination de leur humanité : « Il s'agissait précédemment de savoir si la vie devait avoir un sens pour être vécue. Il apparaît ici au contraire, écrit Camus, qu'elle sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens.

⁶²⁸Arnaud Corbic, « L'« humanisme athée » de Camus », *Études*, 2003/9 (Tome 399), p. 231. URL : <https://www.cairn.info/revue-etudes-2003-9-page-227.htm>

⁶²⁹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 38.

Vivre une expérience, un destin, c'est l'accepter pleinement. Or on ne vivra pas ce destin, le sachant absurde, si on ne fait pas tout pour maintenir devant soi cet absurde mis à jour par la conscience ⁶³⁰».

La révolte tout comme l'action chez Arendt traduit la volonté d'un effort permanent des hommes contre le conditionnement de leur humanité sur le mode de la vérité qui correspondrait au renoncement conduisant au suicide chez Camus ou à la fin de toute condition politique chez Arendt, c'est-à-dire à l'état d'isolement voire de désolation.

La puissance de commencement des hommes lie les pensées d'Arendt et de Camus. C'est parce que l'homme n'est conditionné que par ce qu'il décide librement de transformer en conditions de son existence que chaque action traduit le commencement qu'il a introduit dans le monde par sa naissance et qui se poursuit par ses actions, sa révolte.

Car l'homme agit et se révolte d'abord contre tout ce qui pourrait le conditionner en inhumanité, c'est-à-dire tout ce qui pourrait lui refuser d'être un commencement et donc un être indéterminé dans l'humanité duquel s'exprime l'énigme de ce qu'il n'est pas encore, de ce qu'il peut être sans cesse lorsqu'il décide d'en « laisser entendre quelque chose ». Ainsi importe-t-il de « penser ce que nous faisons », c'est-à-dire les actions par lesquelles nous apprenons à devenir humain et les conditions qui permettent de le rester.

L'Idée démocratique d'humanité en l'homme participe à la révélation de la condition humaine fondée sur l'action et la révolte comme activité de questionnement de l'être des hommes et du monde. Questionnement qui ne peut perdurer qu'à travers le rapport toujours étonné des hommes à leur humanité et à leur monde, dans ce lien aporétique qui constitue l'habitation de l'homme mortel sur Terre.

Comme le résume alors Camus : « je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître. Que signifie pour moi signification hors de ma condition ? Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends. Et ces deux certitudes, mon appétit d'absolu et d'unité et l'irréductibilité de ce monde à un principe rationnel et raisonnable, je sais encore que je ne puis les concilier ⁶³¹ ».

⁶³⁰ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Op.cit, p. 76.

⁶³¹ Ibidem, p. 73.

La démocratie ne prétend pas résoudre les apories de son caractère agonistique dans la réalisation du « meilleur régime » qui lui-même nécessiterait la pacification de son mode d'institution du social par son inscription dans un cadre étatique.

Pas plus qu'elle en appelle à une telle pacification dans l'inscription de la condition humaine au sein d'une nouvelle histoire téléologique qui aurait pour finalité de taire toutes les interrogations et les conflits quant au sens de l'humanité des hommes en les recouvrant sous le triomphe d'un sens ultime.

Une telle pensée de l'Idée démocratique de l'humanité des hommes est-elle encore possible au sein des sociétés contemporaines où tendrait à s'imposer une distanciation toujours plus grande entre le faire des hommes et la pensée de ce faire, entre ce que les hommes sont aujourd'hui capables de faire et ce qu'ils peuvent encore penser de cette capacité rendue gigantesque et donc potentiellement démesurée, c'est-à-dire impensable humainement ; impensable à l'échelle de la mesure humaine, lorsque l'on veut « penser ce que nous faisons » ?

Ce danger de l'impossible pensée de la condition humaine des hommes dans les sociétés contemporaines, Arendt la signifie de la manière suivante lorsqu'elle écrit que « cet homme futur, que les savants produiront [...], paraît en proie à la révolte contre l'existence humaine telle qu'elle est donnée, cadeau venu de nulle part (laïquement parlant) et qu'il veut pour ainsi dire échanger contre un ouvrage de ses propres mains ⁶³²».

La « révolte » qui semble caractériser l'homme futur fabriqué par les scientifiques est dirigée contre l'existence humaine et donc contre la condition humaine de cette existence, contre les moyens dont disposent les hommes pour se mettre en condition d'humanité. Cette « révolte » correspond chez Arendt au signe d'un renversement de la hiérarchie des activités qui constituent la condition humaine. La « révolte » transhumaniste est donc une révolte *contre* l'action et la condition politique des hommes et non plus révolte *par* l'action et *pour* la condition humaine.

La « révolte » transhumaniste doit être ici comprise comme l'inverse de la révolte camusienne c'est-à-dire comme ce qui conduit au suicide. La révolte du posthumain contre l'existence humaine aboutit donc au suicide de l'humain par destruction ses conditions de possibilité.

Pour Camus, l'homme révolté est « un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement ⁶³³».

⁶³² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 35.

⁶³³ Albert Camus, *L'homme révolté*, Éditions Gallimard, Paris, 1951, p. 27.

Par ce mouvement de refus mais non de renoncement, l'homme ne rejette pas son existence humaine mais en revendique au contraire l'amélioration comme témoignage du plein investissement de sa condition et de l'acceptation de l'absence de sens de l'existence elle-même.

La révolte de l'homme est une révolte pour une existence toujours plus humaine et qui a donc pour limite la condition humaine au-delà de laquelle toute activité viendrait potentiellement à conditionner de manière inhumaine pareille existence, mais également en-deçà de laquelle les hommes ne lutteraient plus contre ce qui pourrait la déshumaniser.

Autrement dit, la révolte camusienne atteste de la condition humaine là où le suicide est renoncement ultime à cette condition ; renoncement aux affrontements qu'elle implique, à l'absurdité qui la caractérise comme possibilité inédite d'action et de liberté. Si comme l'affirme Ellul, « exister, c'est résister », la condition posthumaine serait l'illustration de l'extrême opposé et correspondrait à une existence sans résistance et sans résistance, pas d'existence. Autrement dit pour Camus ou Ellul, la condition posthumaine qui renie l'absurde de l'existence tel qu'il engage les individus dans la résistance par l'action, est une condition d'aliénation ou de suicide total.

Ainsi l'homme révolté, en tant qu'il accepte pleinement sa condition humaine, est un homme d'action. La capacité à refuser sans renoncer s'exprime à travers les mots : la formulation verbale d'un « non ! » entendu de tous et particulièrement de ceux contre qui est dirigé ce « non ! ». Mais elle s'exprime également et nécessairement à travers les actes qui matérialisent ce « non ! » pour le transformer en un « oui ! », première pierre dans la construction d'une alternative à toute condition inhumaine, d'une autre voie de conditionnement favorable à l'existence humaine. Dès lors, comme l'écrit Camus, « apparemment négative, puisqu'elle ne crée rien, la révolte est profondément positive puisqu'elle révèle ce qui, en l'homme, est toujours à défendre ⁶³⁴ ».

L'homme futur que les savants produiront, comme l'envisageait Arendt, et qui aujourd'hui prend les traits du posthumain, se présente comme la réponse ultime à l'insensé de l'existence que les hommes ne veulent plus souffrir dans l'action. Ces derniers seraient donc prêts à abandonner la liberté comme désir et finalité de l'action au profit d'un conditionnement dans la vérité nouvelle de l'homme futur et sa réponse à l'indéterminé de leur être et à l'insensé de leur existence.

⁶³⁴ Ibidem, p. 34.

Plutôt être aliéné à une réponse qui comble l'angoisse de l'existence absurde que devoir vivre cette angoisse dans une existence révoltée et active, une existence à résister.

L'homme contemporain ne pourrait plus endurer l'absurdité d'une existence privée de Dieu telle qu'elle fut gagnée au prix d'un long combat pour sortir des sociétés aristocratiques et d'une conception divine du monde.

En cela, les individus qui n'agissent plus et qui dès lors n'ont plus de réelle existence défendue comme telle et reconnue par les autres, ne font plus vivre l'absurde, car « vivre c'est faire vivre l'absurde. Le faire vivre, c'est avant tout le regarder. Au contraire d'Eurydice, l'absurde ne meurt que lorsqu'on s'en détourne ⁶³⁵ ».

Ne pas se détourner de l'absurde c'est relever le défi de l'action et se révolter contre tout ce qui nierait la condition humaine. De ce fait, « l'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est [...] la révolte. Elle est un affrontement perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité. Elle est exigence d'une impossible transparence. Elle remet le monde en question à chacune de ses secondes ⁶³⁶ ».

Ce que révolte et action exigent ne saurait apparaître dans la pleine lumière de la vérité révélée sans risquer de corrompre l'essence même de cette révolte et de cette action : l'énigme de l'humanité des hommes.

Cette énigme dégage la possibilité d'action des hommes en même temps qu'elle se dégagea de l'ordre divin du monde.

L'absurdité de l'existence fut révélée lorsque les sociétés humaines sortirent du règne de l'éternité comme promesse de salut divin. Cette sortie qui correspond au passage des sociétés aristocratiques aux sociétés démocratiques et qui fut notamment marquée par ce que Weber qualifia de « désenchantement du monde », participa à l'expression nouvelle de l'énigme de l'humanité des hommes en même temps qu'elle initia un mode d'institution du social sur une Idée d'humanité tout à fait inédite : l'Idée démocratique.

En renonçant à l'éternité de Dieu les hommes ont revendiqué l'absurdité d'une existence qui n'est plus soumise au destin divin du salut. L'éternité promise par Dieu aux hommes à la fin de leur existence terrestre nécessitait d'eux une certaine forme de conditionnement ici-bas sur Terre : l'existence humaine devait répondre aux critères qui permettraient le sauvetage de leur âme après la mort dans l'accès au Paradis.

⁶³⁵ Ibidem, p. 76.

⁶³⁶ Ibidem, p. 76-77.

Ainsi, là où Dieu et ses lois donnaient un sens à l'existence humaine, la mort de Dieu fit surgir un manque, un vide dans l'existence qui revendiqua alors son caractère insensé ou plus exactement *asensé*. Mais là où Dieu donnait un sens à l'existence humaine, la liberté était réduite : l'existence des hommes ne dépendait pas de leur capacité à agir de manière autonome dans la discussion d'un destin qui n'avait aucun « sens » naturel, c'est-à-dire aucune trajectoire prédéfinie vers laquelle l'existence devait tendre pour être « bonne », conforme à une idée déterminée du Bien.

Ainsi les êtres agissaient-ils seulement pour la réalisation d'un idéal qu'ils n'avaient pas eux-mêmes fixé ; un idéal qui en retour les fixait dans une existence soumise à l'expérience hétéronomique du monde et de leur humanité.

La sécularisation de cet idéal ouvrit aux hommes une liberté infinie d'action inconditionnée sur le monde en même temps qu'elle conscientisa l'absurdité essentielle de toute existence humaine. En parlant de la philosophie de Nietzsche, Camus affirme que « le pas décisif qu'il fait accomplir à l'esprit de révolte consiste à le faire sauter de la négation de l'idéal à la sécularisation de l'idéal. Puisque le salut de l'homme ne se fait pas en Dieu, il doit se faire sur la terre. Puisque le monde n'a pas de direction, l'homme, à partir du moment où il l'accepte, doit lui en donner une, qui aboutisse à une humanité supérieure ⁶³⁷ ».

L'humanité supérieure que Nietzsche entrevoit à travers la figure du Surhomme a fait l'objet d'un grand nombre d'interprétations et d'instrumentalisations idéologiques. Tel est le cas du transhumanisme qui n'hésite pas à associer la figure du posthumain à celle du Surhomme nietzschéen. Néanmoins cette humanité n'était supérieure pour Nietzsche que dans sa capacité à accepter le défi d'une pensée indéterminée et inachevée de l'humanité des hommes. A accueillir l'absurde de l'existence sans la recouvrir. Soit une supériorité qui s'ouvre depuis la recherche par les hommes d'un sens à donner à leur existence *asensée*. Une supériorité qui, pour le dire autrement, se préserve en refusant de se réduire dans l'affirmation d'un sens unique et révélé de l'existence humaine, mais également en dénonçant les formes de nihilisme qui fleurissent sur le sentiment de négation de tout idéal. C'est ainsi que « la révolte, avec lui [Nietzsche], part du « Dieu est mort » qu'elle considère comme un fait acquis ; elle se tourne alors contre tout ce qui vise à remplacer faussement la divinité disparue et déshonore un monde, sans doute sans direction, mais qui demeure le seul creuset des dieux ⁶³⁸ ».

⁶³⁷ Albert Camus, *L'homme révolté*, Op.cit, p. 105-106.

⁶³⁸ Ibidem, p. 94.

L'existence humaine, en perdant Dieu, perd sa promesse d'éternité mais s'ouvre à la liberté infinie d'action. L'éternité prétendument atteignable par la foi et le conditionnement religieux de l'existence se transforme en éternité de l'action humaine. Cette nouvelle forme d'éternité est intrinsèquement liée à la condition humaine et à l'inatteignable sens de l'énigme de l'humanité.

Ainsi dira Camus, « [...] si l'absurde annihile toutes mes chances de liberté éternelle, il me rend et exalte au contraire ma liberté d'action ⁶³⁹ ».

« Dieu est mort », mais le besoin d'obtenir une réponse à l'énigme de l'existence n'a pas disparu avec lui. Si sur la mort de Dieu s'est révélée l'absurdité de l'existence par laquelle chaque être est désormais libre d'agir dans un monde sans finalité conditionnante, la peur que fait naître pareille existence *asensée* peut être grande. Cette peur est celle d'une responsabilité inédite à être libre au-delà de toutes formes de liberté prescrites et fondées sur la croyance et la détermination d'une finalité particulière.

Le transhumanisme apparaît aujourd'hui comme la réponse possible à cette peur pouvant conduire au renoncement et au suicide des hommes. Il s'apparente à cet instrument qui convertit la croyance métaphysique en un arrière-monde de la vérité en une certitude atteignable par l'augmentation technologique : si la vérité de l'humain se situe dans l'accès à l'évolution supérieure du posthumain, le transhumanisme prétend pouvoir conduire l'ensemble des hommes dans cet arrière-monde de l'humain.

La réponse transhumanisme à l'énigme de l'humanité en l'homme s'impose comme volonté normative de redonner un sens, un « bon sens » à l'existence des hommes. Cette réponse a donc pour objectif de substituer à la condition humaine une condition posthumaine.

En cela, sans doute constituerait-elle pour Nietzsche et pour Camus un moyen efficace de « remplacer faussement la divinité disparue ». Aussi le transhumanisme déshonore-t-il le monde et avec lui l'être-au-monde des hommes. C'est parce que le transhumanisme méprise ce qui dans la vie humaine renvoie à la condition d'existence absurde, ce caractère infigurable et sans vérité, qu'il perçoit le monde comme le simple creuset de la survie biologique.

Le suicide de l'homme qu'entreprend le transhumanisme correspond à l'oubli généralisé de ce qui constitue la condition humaine. Il est renoncement à l'absurdité propre à l'énigme et à son défaut de sens au profit de la vérité posthumaine de l'humain.

⁶³⁹ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Op.cit, p. 80.

Le transhumanisme inciterait les hommes à renoncer à l'absurdité de leur existence au profit de la vérité de leur humanité révélée dans la figure du posthumain, au profit du sens posthumain de l'humanité des hommes. Pareil renoncement passe par la capacité à priver les hommes de l'action et de la révolte pour mieux les conditionner à partir de ce sens ultime.

Il s'agit là d'un choix stratégique dans la mesure où la « révolte » transhumaniste contre l'existence s'enracine au plus profond de la relation entre l'être et le monde, allant jusqu'à défaire cette relation de réciprocité. Tandis que la révolte camusienne pour l'existence illustre la prise en charge de la responsabilité de la liberté issue de défaut de sens de l'humanité des hommes à travers la revendication de l'agir politique, la « révolte » transhumaniste fait de l'agir politique l'ennemi d'un mode d'être fondé sur la résolution posthumaine du sens de l'humanité. La « révolte » transhumanisme est donc dirigée contre l'existence incarnée afin de dissocier l'expérience corporelle de l'expérience subjective pour mieux affirmer la domination de la première à travers le processus de biologisation, seul à même d'insérer l'homme dans la conception de l'évolution propre au transhumanisme. Une conception de l'évolution qui permet une réadaptation des individus à l'environnement acosmique du capitalisme cognitif.

La « révolte » transhumaniste contre l'existence incarnée et son pouvoir d'action comme manifestation de son désir de liberté rompt définitivement le lien qui unissait l'être des hommes et le monde pour mieux associer à la disparition de ce dernier en immonde la disparition de l'épaisseur ontologique de l'existence. Autrement dit, le corps qui est dans le monde n'est plus le support d'expérience d'un sujet au monde. Le corps devient un objet désincarné susceptible d'être investi, capitalisé et transformé dans un souci unique d'adaptation aux logiques qui l'ont privé à la fois du monde et de toute expérience subjective et ontologique. La « révolte » transhumanisme va ainsi à l'opposé de cette conception défendue notamment par Emmanuel Mounier et selon laquelle, « mon corps n'est pas un objet parmi les objets, le plus proche des objets : comment s'unirait-il à mon expérience de sujet ? En fait les deux expériences ne sont pas séparées : *j'existe subjectivement, j'existe corporellement* sont une seule et même expérience. Je ne peux pas penser sans être, et être sans mon corps : je suis *exposé* par lui, à moi-même, au monde, à autrui, c'est par lui que j'échappe à la solitude d'une pensée qui ne serait que pensée de ma pensée ⁶⁴⁰».

⁶⁴⁰ Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, Éditions des PUF, Paris, 2001, p. 25.

La séparation de ces deux expériences dans la « révolte » transhumaniste permet de fonder l'humanité des hommes sur une idée déterminée et normée, l'idée d'une finalité posthumaine de l'évolution humaine telle qu'elle donne un sens à l'adaptation des individus à l'environnement capitaliste contemporain. Une adaptation qui est dès lors inscrite dans une conception téléologique et sotériologique de la condition humaine et qui implique deux conséquences :

Premièrement, cela signifie qu'en éludant l'expérience ontologique et subjective de toute humanité en l'homme, le transhumanisme élimine la notion d'existence comme essence de l'homme.

Cette conception de l'humanité en l'homme ne convient pas au transhumanisme qui justifie son projet d'augmentation technologique au nom de la vie. Si l'humanité s'ancre dans la vie, il est alors nécessaire de la préserver contre toute forme de dégénérescence, de fatigue, de maladie et à terme contre la mort elle-même. Le sens de la vie réside tout entier dans la capacité à échapper à la mort et donc à augmenter technologiquement la puissance vitale, quitte à désubstantialiser cette « vie » et à la rendre aride dans le seul sens qui lui est alors imposé : celui de la survie.

Cette centralité de la vie renvoie à la possibilité de se préserver elle-même dans une sorte d'auto-négation : la vie qui est vouée à l'existence, en se concentrant sur la seule expérience biologique et désincarnée en vient à nier en elle cette possibilité la plus insigne.

Cette préservation dans l'auto-négation résulte d'une vision de la vie comme devant s'affranchir de toute limite afin de se dépasser sans cesse et trouver dans ce dépassement les sources de sa propre survie. C'est ce qu'exprime Ray Kurzweil lorsqu'il affirme que pour lui, « le but de la vie est d'aller toujours au-delà des limites. [Que] parmi toutes les espèces, ce que les êtres humains ont d'unique, c'est bien de transcender toutes les limitations ⁶⁴¹».

C'est également un discours similaire que l'on retrouve chez Marc Roux, le président de l'association française du transhumanisme, *Technoprog* : « Le premier argument en faveur de cette quête se trouve donc dans la logique même du vivant. L'humain, comme le vivant, n'a de cesse de chercher à se perpétuer lui-même au mieux, en tant qu'individu et en tant qu'espèce. Doté d'un degré de conscience notablement supérieur aux autres animaux, ce qui lui permet d'élaborer des scénarios à très long terme, il fabrique des outils et développe des technologies grâce auxquelles il espère garantir au mieux sa pérennité.

⁶⁴¹ Raymond Kurzweil, propos recueillis par Monique Atlan et Roger-Pol Droit, *Humain*, Op.cit, p. 129.

Le projet d'une transformation volontaire de sa propre biologie ne fait que s'inscrire dans cette même perspective ⁶⁴²».

La conception transhumaniste de la vie comme essence de l'humanité en l'homme réduit l'existence à un simple élan vital dont le but serait la vie pour elle-même, c'est-à-dire la préservation de la vie au détriment de la forme que l'on souhaite donner à cette vie.

Deuxièmement, penser l'épaisseur ontologique et subjective de l'expérience de l'humanité en l'homme, c'est également considérer chaque individu comme l'acteur d'une condition humaine au sein de laquelle il revendique sa singularité par l'affirmation de sa révolte et de son action contre de tout ce qu'il considère comme étant un conditionnement inhumain de son existence.

Ce trait spécifiquement humain en l'homme empêche dès lors le développement d'un modèle unique et standardisé d'existence humaine.

L'existence est dès lors comprise comme la projection de chaque être par l'agir politique.

Cette conception contredit les plans du transhumanisme dans l'imposition de son Idée d'humanité dont l'objectif est de concevoir cette humanité dans une forme de vie générique, propre à une réduction de l'homme au caractère universel de l'*animal laborans*. A partir de cette conception, il s'agit de produire une vision unique de ce qu'est l'homme et surtout de ce qu'il devra être dans l'avenir.

C'est pourquoi l'oubli de la question de l'être comme fin de toute possibilité de questionnement de l'Idée indéterminée d'humanité telle qu'elle favorise l'agir politique des hommes est au cœur des sociétés oublieuses. C'est sur le fondement de cet oubli que les individus apprendront à ne plus exister humainement et à ne plus veiller aux conditions de leur humanité.

Refusant à l'homme sa condition politique par laquelle il peut se mettre en condition d'humanité, le transhumanisme parviendrait à « produire » un modèle d'humains en série à l'efficacité productive effectivement augmentée. En niant le caractère absurde de l'existence au-delà de la simple vie biologique, le transhumaniste refuse aux hommes la possibilité de la révolte dans l'action politique. Ce refus est bénéfique pour l'idéologie néolibérale car il permet l'adaptation sans heurt des hommes à son ordre normatif.

⁶⁴² Marc Roux, « L'humanité n'est plus ce qu'elle était », Op.cit, p. 47.

« Toutes les cultures et toutes les philosophies s'accordent sur le fait que ce qui définit l'homme, c'est qu'il ne se produit pas en série », écrit ainsi Jean-Claude Milner, linguiste et philosophe français. « On peut produire en série du vivant – dans l'élevage industriel, par exemple, on produit des porcs ou des poulets en série. Mais quelles que soient les sociétés – archaïques ou évoluées, avec ou sans religion –, ce qui relève de l'homme ne relève pas de la série. Il y a un noyau humain qui n'est ni sérialisable ni sérialisé. Un individu humain qui ne peut jamais être un autre, l'un n'est substituable à l'autre, c'est cela que j'appelle l'« absence de série » ! ⁶⁴³ ».

Il nous faut à présent comprendre l'impact des avancées technoscientifiques orientées par la rationalité néolibérale sur la mutation des représentations de l'homme et de son humanité. Il s'agira principalement d'analyser le processus par lequel, au nom de la vie, les technosciences édifient une culture uniquement scientifique allant jusqu'à nier la vie comme ce qui porte en elle la possibilité d'exister.

La culture technoscientifique devient ce qui prend soin d'une vie purement objective en la débarrassant de toute épaisseur subjective.

La domination de la seule vie objective est l'autre réduction que l'idée transhumaniste véhicule afin de réaliser l'avènement du posthumain. Ainsi, après avoir réduit l'humanité en l'homme à sa vie biologique, le transhumanisme cherche à cloisonner cette vie dans une définition purement objective, façonnée par la seule technoscience et la culture qui lui est associée afin d'apprendre à vivre cette nouvelle existence désincarnée.

⁶⁴³ Jean-Claude Milner, propos recueillis par Monique Atlan et Roger-Pol Droit in *Humain. Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, Op.cit, p. 635-636.

II.5.3 La domination de la vie objective : une exclusion de la subjectivité par la culture technoscientifique

« Il faut considérer l'hyperdéveloppement de la science moderne comme l'une des tentatives majeures par lesquelles l'humanité a entrepris de fuir son angoisse ».

Michel Henry, *La barbarie*.

« Dans la culture posthistorique, la vie est réduite à un mouvement prévisible, conditionné et dirigé mécaniquement, où est proscrit tout ce qui est incalculable – c'est-à-dire tout ce qui est créateur ».

Lewis Mumford, *Les transformations de l'homme* (1956)

Cette « vie » que le transhumanisme érige en essence de l'humanité en l'homme n'est autre que la vie expliquée et comprise du seul point de vue de la science :

« Que la physiologie et la chimie physiologique puissent étudier l'homme comme organisme du point de vue des sciences naturelles ne prouve nullement que dans ce « caractère organique », c'est-à-dire dans le corps expliqué scientifiquement, repose l'essence de l'homme. Autant voudrait prétendre enfermer dans l'énergie atomique l'essence de la nature⁶⁴⁴ ».

Le postulat transhumaniste faisant de la vie biologique l'essence de l'humanité en l'homme doit être compris comme cette réduction de la vie à sa seule compréhension scientifique. Tel est l'enjeu véritable qui s'exprime à travers l'idée transhumaniste d'humanité, à savoir réduire l'humanité de l'homme au modèle scientifiquement expliqué de la vie comme essence. Cette révélation scientifique de l'essence de l'homme permet au transhumanisme d'opérer la mutation de l'homme vers le posthumain tout en continuant d'affirmer que cette mutation s'inscrit dans son humanité même. Car la vie a pour but de toujours dépasser ses limites, et dans ce dépassement conserver l'humanité dont elle est l'essence selon la conception transhumaniste.

Or cette conception de la vie s'enracine dans les mutations technoscientifiques qui déterminent précisément cette vie à partir de ses propres logiques de compréhension.

⁶⁴⁴ Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » in *Questions III et IV*, Op.cit, p. 80-81.

Autrement dit, la vie est réduite à une compréhension uniquement scientifique telle que la culture technoscientifique pour l'éduquer et la réaliser ; une culture qui tend à éluder les autres facteurs par lesquels l'homme peut saisir la multiplicité de la vie et notamment son caractère subjectif en tant qu'il est aussi le sujet d'une expérience de son corps qui ne peut être saisie par la logique scientifique.

Jean-Claude Milner opère une dichotomie entre les mutations issues de la science et celles relatives à la seule technique. Les premières seraient permanentes et ne cesseraient, au cours de l'histoire humaine, de modifier les représentations de l'homme sans pour autant porter atteinte à la réalité même de l'humain. La principale mutation de la science, et avec elle de la représentation de l'homme, s'incarnerait dans la science galiléenne. Avec celle-ci, l'homme ne serait plus séparé de la nature. Cette science aurait mis un terme à la distinction antique entre le microcosme et le macrocosme. Une nouvelle représentation de l'homme aurait ainsi débuté et sur laquelle repose encore aujourd'hui la compréhension de la réalité des hommes.

Les secondes mutations, celles occasionnées par la technique et permises par le développement scientifique, bouleversent autant les représentations de l'homme que sa réalité.

Milner considère qu'il y a une différence de nature entre ces deux types de mutations. Aussi cette différence questionne-t-elle le terme même de « technoscience » et les domaines ici réunis, à savoir la technologie et la science. Car la technique, et à travers elle les mutations technologiques, n'est pas la science :

« La technique, cela peut devenir de la marchandise, la science, pas nécessairement. Dans l'espace de la science, le principe est que l'échange demeure égal : si l'on finance un programme scientifique, on aura, si cela marche, des résultats à hauteur de l'argent qui a été mis. Là, l'échange est égal. Avec la marchandise, l'échange est toujours inégal. Le capitalisme qui investit fait des bénéfices, obtient une plus-value avec la technique, pas avec la science⁶⁴⁵ ».

Il y aurait donc possiblement un usage capitaliste des techniques. Ces dernières seraient source de profit, incitant le capitalisme à investir dans certaines techniques qui introduisent alors des mutations technologiques d'autant plus rapides et effrénées qu'elles sont rentables.

⁶⁴⁵ Jean-Claude Milner, propos recueillis par Monique Atlan et Roger-Pol Droit in *Humain*, Op.cit, p. 635.

A tel point que la culture contemporaine se trouve saturée de cette technologie jusqu'à en être réduite à une culture technologique propice au déploiement de la fiction instituant le transhumanisme.

C'est précisément dans ce contexte culturel que la vie tend à être unilatéralement définie, prise toute entière dans un réseau d'explications scientifiques et traduite technologiquement.

Or la vie ne peut être aussi simplement saisie. Elle ne peut être réduite à sa seule compréhension scientifique tout comme l'essence de l'homme ne peut être déduite du seul « caractère organique », du seul corps expliqué scientifiquement.

Pour autant, la culture scientifique s'appuie de plus en plus sur l'usage des techniques jusqu'à devenir une véritable culture technoscientifique. Si bien que la distinction que soutient Milner entre science et technique tend à devenir opaque. C'est ce que semble exprimer le terme de « technoscience » aujourd'hui, soit la création d'une sphère alliant la rentabilité à l'expérimentation, la marchandisation à la réfutabilité. La technoscience serait le reflet des logiques capitalistes et plus précisément du capitalisme cognitif qui nécessite une utilisation économique, et donc marchande de la science afin de développer l'industrie de la vie. Cette technoscience devient le support même de l'appareil technique de production capable de capitaliser sur les moindres faits et gestes de l'homme contemporain.

Le transhumanisme trouve dans cette culture technoscientifique les moyens de conforter son idée d'humanité.

C'est à cette culture que nous nous attacherons afin d'en comprendre les mécanismes et les impacts sur les conceptions objective et subjective de la vie.

L'idée transhumaniste d'humanité en l'homme opère une double réduction : dans un premier temps elle réduit l'humanité en l'homme à la seule vie organique, biologique et animale, en faisant de cette vie et non de l'être, le centre de l'humanité.

Dans un second temps, cette vie se trouve réduite à son seul critère objectif, c'est-à-dire à sa détermination scientifique qui lui refuse toute autre définition, et notamment celle de la subjectivité.

Nous devons cette distinction entre « vie objective » et « vie subjective » au philosophe français Michel Henry, dans son ouvrage *La barbarie* ⁶⁴⁶.

⁶⁴⁶ Michel Henry, *La barbarie*, Éditions des PUF, Paris, 1987.

La culture technoscientifique dont semble issu le courant transhumaniste porte une vision de la vie très pauvre ; une pauvreté qui convient tout à fait à la justification de l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme.

Cette pauvreté traduit la limitation de la vie à sa conception objective ; la seule à permettre l'élaboration de la vision du monde transhumaniste. Autrement dit, la vie définie univoquement de manière objective correspond à une vie débarrassée de toute épaisseur ontologique, de l'être-sensible qui réside dans cette vie phénoménologique absolue. La vie ainsi objectivée s'exprime dans le vocabulaire et les logiques de ce qui l'a objectivé : la culture technoscientifique.

Aussi nous faut-il préciser ce qu'il faut entendre par « vie comme phénoménologie absolue » et « culture technoscientifique ».

La compréhension de la vie comme « phénoménologie absolue » renvoie à la définition subjective de la vie formulée par Michel Henry :

« [...] la vie se sent et s'éprouve soi-même en sorte qu'il n'y a rien en elle qu'elle n'éprouve ni ne sente. Et cela parce que le fait de se sentir soi-même est justement ce qui fait d'elle la vie. Ainsi tout ce qui porte en soi cette propriété merveilleuse de se sentir soi-même est-il vivant, tandis que tout ce qui s'en trouve dépourvu n'est que de la mort ⁶⁴⁷ ».

Cette « propriété merveilleuse » correspond à ce qu'Henry qualifie de « sensibilité au sens transcendantal » par laquelle le vivant trouve en lui cette capacité à s'éprouver soi-même, à ressentir qu'au-delà d'une configuration biologique, la vie est tout autre chose lorsque justement elle parvient à s'éprouver soi-même, à se sentir comme vivante, pleine de cette vie véritable, « [...] laquelle est la vie phénoménologique absolue dont l'essence consiste dans le fait même de se sentir ou de s'éprouver soi-même et n'est rien d'autre —, ce que nous appellerons encore une subjectivité ⁶⁴⁸ ».

Michel Henry constate l'avènement d'une forme d'autonégation de cette vie subjective au profit de la vie objective telle qu'elle s'incarne de façon totalisante à travers la domination de la culture technoscientifique contemporaine.

⁶⁴⁷ Ibidem, p. 15.

⁶⁴⁸ Ibidem, p. 16.

Le principal problème d'une telle domination réside dans l'impact qu'elle peut avoir dans le rapport le plus intime que chaque individu entretient avec son existence comme vie phénoménologique absolue.

Pour ne pas perdre l'essence de la vie, la culture doit être plurielle et permettre à cette vie, dans l'ensemble des domaines qu'elle déploie, de se sentir et de s'éprouver soi-même.

La culture est alors perçue comme le résultat de l'auto-transformation permanente de la vie dont elle accompagne les changements par la production d'un savoir originel de la vie, pré-cognitif tel que l'a défini André Gorz.

Cette production d'un savoir subjectif diffère du savoir objectif développé par la science, en particulier depuis la science galiléenne du XVI^e siècle.

Sans répéter la différence entre savoir et connaissance telle que nous l'avons exprimée à la suite de Gorz, remarquons qu'Henry distingue également le savoir originel et essentiellement subjectif qui émane d'une culture de la vie propre à préserver la sensibilité du sentir et du s'éprouver soi-même, du savoir scientifique qui depuis la science moderne détermine objectivement la vie en la mettant hors-jeu, ou plus exactement en rejetant les potentialités sensibles du monde à partir desquelles cette vie peut justement parvenir à ce « s'éprouver soi-même » :

« La science, telle que nous l'entendons aujourd'hui, est la science mathématique de la nature qui fait abstraction de la sensibilité. Mais la science ne peut faire abstraction de la sensibilité que parce qu'elle fait d'abord abstraction de la vie, c'est celle-ci qu'elle rejette de sa thématique et que, procédant de la sorte, elle méconnaît totalement ⁶⁴⁹ ».

A la manière de Merleau-Ponty, de Gorz et de Husserl avant eux, Henry considère la culture à partir de la complémentarité qu'elle entretient avec le savoir originel et pré-cognitif (du corps notamment) dans le but de compléter ce dernier à travers une recherche de la vie phénoménologique absolue.

Pareille complémentarité semble de plus en plus difficile à préserver en raison d'une réduction de la culture au seul champ scientifique et avec elle de la vie au seul critère objectif. Cette réduction repose selon Henry sur un paradoxe fondamental qui n'est autre que cette autonégation de la vie évoquée précédemment. Pour l'auteur de *La barbarie*, c'est à partir de la vie comme savoir originel déployant le monde sensible que la science et le savoir scientifique procèdent.

⁶⁴⁹ Ibidem, p. 71.

Ainsi la vie est-elle la condition de possibilité première de tout savoir scientifique, en tant que ce dernier s'appuie nécessairement sur l'expérimentation objective, c'est-à-dire mathématique du monde déployé par la vie subjective. Celle-ci est donc la condition interne à la science et au savoir scientifique ; à la culture de manière générale dont ce savoir fait partie à côté des autres domaines culturels tels que le langage, l'art, la technique, les mœurs, l'organisation sociale.

Pour autant Henry observe depuis la science galiléenne une progressive emprise du savoir scientifique sur les autres domaines du savoir propres à la culture. De sorte que ces domaines se trouvent peu à peu diminués voire absorbés dans le seul champ de la science.

Cette réduction entraîne non seulement l'appauvrissement de la culture mais également sa défaillance quant à la possibilité d'amener la vie à s'éprouver soi-même à travers la complémentarité qu'elle entretient avec le savoir originel du monde sensible :

« L'autonégation de la vie ne fonde pas seulement la « culture » scientifique, elle la pose encore comme la seule forme de culture, jetant le discrédit sur les formes traditionnelles qui consistaient toutes dans le développement de la vie absolue en même temps qu'elles se donnaient un tel développement pour but explicite. Ce n'est donc pas seulement la culture scientifique, c'est l'élimination voulue et prescrite par elle de tous les autres modèles spirituels qui constitue le trait décisif de la « culture moderne »⁶⁵⁰».

Pareille réduction ne résulte pas de la seule science mathématique mais plus encore de sa confusion avec la technique. Ainsi Henry opère-t-il, tout comme Milner et bien que l'analyse diffère, une distinction entre science et technique, considérant que la domination du savoir scientifique sur les autres savoirs a lieu lorsque la science se transforme en technique :

« La science qui se croit seule au monde et qui se comporte comme telle devient la technique, soit un ensemble d'opérations et de transformations puisant leur possibilité dans la science et dans son savoir théorique, à l'exclusion de toute autre forme de savoir, à l'exclusion de toute référence au monde-de-la-vie et à la vie elle-même⁶⁵¹».

En même temps que la science est devenue technique, la vie s'est réduite à sa seule objectivité.

⁶⁵⁰ Ibidem, p. 113-114.

⁶⁵¹ Ibidem, p. 77.

La vie subjective ne pouvant être expliquée scientifiquement, ne pouvant être saisie dans son intégralité par la science, est alors devenue « nuisible » à une explication de la vie se voulant systémique et fondée sur la seule extériorité visible et déchiffrable.

La culture scientifique considère que le siège de la vérité de l'humain est tout entier à l'extérieur de l'être, dans l'ontique, dans le visible du monde déchiffré et compris scientifiquement. Car la science ne peut en effet expliquer que ce qui est visible et soumis aux procédés dont elle pense maîtriser les logiques et les lois. Le monde visible apparaît comme celui de la vérité universelle de tout ce qui le compose objectivement, c'est-à-dire tout ce qui est placé devant soi comme objectif d'une conscience qui cherche à traduire ce qu'elle voit en termes scientifiques. La science qui a pour objet de révéler l'intégralité du monde visible afin de le porter à la maîtrise de l'homme prétendra par cette action révéler également la vérité universelle sur tout ce qui est.

Ainsi lorsque la culture scientifique renie la subjectivité de la vie au profit de sa seule objectivité, elle refuse à la vérité elle-même toute intériorité dans la sphère ontologique, toute « dissimulation » dans l'invisible qui s'avère inexplicable scientifiquement. Ce refus n'est pas seulement celui de l'intériorité de la vérité mais également et surtout celui de l'être lui-même, et donc de la vie en l'être, qui est vie subjective :

« D'une part la science est un mode de la vie de la subjectivité absolue et lui appartient proprement. D'autre part, cependant, chacune des opérations de la subjectivité scientifique s'accomplit comme la mise hors circuit de cette subjectivité, de telle manière que, se concentrant sur l'être qui est là-devant et le tenant pour le seul être « réel » et « vrai », écartant et rejetant dans le néant tout ce qui n'est pas lui, elle ne méconnaît pas seulement cette essence de la vie qui est la sienne, mais la nie proprement. Voilà donc une forme de vie qui se tourne contre la vie, lui refusant toute valeur, contestant jusqu'à son existence. Une vie qui se nie elle-même, l'autonégation de la vie, tel est l'évènement crucial qui détermine la culture moderne en tant que culture scientifique ⁶⁵²».

Pareille autonégation de la vie est au cœur de l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme. Le transhumanisme affirme, par l'utilisation permanente de la seule culture scientifique qui le fonde, l'objectivité de la vie. C'est à partir de cette objectivité que l'idée transhumaniste d'humanité pourra se concrétiser à travers la figure du posthumain. Car c'est depuis une vie objective que pourra s'opérer l'éviction de toute intériorité de la vie et donc de toute épaisseur ontologique comme ce qui est accueillie dans l'indéterminé de l'Idée d'humanité.

⁶⁵² Ibidem, p. 113.

C'est en cela que la technologie constitue le support privilégié voire unique de l'amélioration des conditions de vie chez les transhumanistes comme en témoigne Marc Roux :

« [...] l'espoir placé dans l'usage des technologies de la convergence dite NBIC [...] se porte davantage vers une amélioration de nos conditions de vie, tant sur le plan individuel que collectif, que sur une simple augmentation quantitative, qui ne serait axée que sur le rendement ou la performance ⁶⁵³».

Cette éviction de la vie subjective devra permettre de réduire l'être des hommes à l'étant et de manifester l'indéterminé de l'Idée d'humanité dans la lumière de sa détermination technoscientifique à travers le retour d'une « nature humaine » qui, comme l'indique Arendt, « supposerait que l'homme ait une nature ou une essence comme en ont les autres objets ⁶⁵⁴». Cette « nature humaine » serait à son tour ancrée dans le vivant déjà compris scientifiquement afin de la soumettre aux lois mathématiques de décryptage du monde visible : « le vivant peut être une continuité de l'inerte dont il émerge, l'humain est assurément une continuité de l'animal, et l'humain (voire l'animal) pourrait bien fusionner progressivement avec la machine ⁶⁵⁵».

Le but ultime de ce procédé est d'établir sur l'humain une vérité universelle d'ordre scientifique, celle de la seule vie objective comme centre de l'humanité en l'homme.

Autrement dit, s'opposer à une évolution purement technologique de l'humain reviendrait à contredire une vérité de l'homme dont le caractère d'universalité est d'autant plus fort qu'il est démontré scientifiquement. Si bien que l'évolution technologique de l'humain apparaît de plus en plus logique et inéluctable, comme inscrite dans l'humain depuis la vérité de sa vie objective. Or cette logique et cette inéluctabilité ne sont pas issues de cette « vérité en l'homme » mais bien plutôt des savoirs scientifiques qui érigent cette vérité comme universelle. L'expérience universelle de l'humanité des hommes n'est plus celle d'une confrontation des individus à l'Idée d'humanité dans un questionnement sans fin sur le sens des conditions d'existence tel qu'il leur permet de développer une intériorité, une vie subjective qui les constitue en singularités.

⁶⁵³ Marc Roux, « L'humanité n'est plus ce qu'elle était », Op.cit, p. 38.

⁶⁵⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 45.

⁶⁵⁵ Marc Roux, « L'humanité n'est plus ce qu'elle était », Op.cit, p. 47.

L'expérience universelle se réalise désormais dans la croyance en une nouvelle force de transcendance capable de donner à elle seule un sens et une destinée à l'Idée d'humanité et donc à l'existence des hommes. La « vérité technoscientifique de l'humain » en tant que vérité de la vie objective sert ainsi la rationalité néolibérale, lui offrant un subterfuge efficace pour conditionner l'ensemble des êtres sur le modèle de l'*homo oeconomicus*.

Ainsi le transhumanisme réalisera-t-il le plus haut degré d'autonégation de la vie lorsqu'il parviendra à concrétiser la condition posthumaine, c'est-à-dire la disparition totale de la vie subjective et donc de l'être de cette vie en l'homme comme celui par lequel la vie peut s'éprouver soi-même. Ce qu'illustre le propos suivant de Marc Roux qui considère « que le premier argument en faveur de cette quête [celle d'un prolongement de « l'aventure humaine » depuis sa réduction à la vie objective] se trouve donc dans la logique même du vivant. L'humain, comme le vivant, n'a de cesse de chercher à se perpétuer lui-même au mieux, en tant qu'individu et en tant qu'espèce. [...] Le projet d'une transformation volontaire de sa propre biologie ne fait que s'inscrire dans cette même perspective ⁶⁵⁶».

A travers la substitution de la condition posthumaine à la condition humaine par la réponse à l'énigme de l'humanité des hommes comme nouvelle vérité transcendante, le transhumanisme propose de prendre intégralement en charge ce qu'Henry qualifie d'« angoisse propre au sentiment du Soi ». A travers cette angoisse culminerait et se résoudrait « [...] le sentiment du Soi comme impossibilité principielle d'échapper à soi ⁶⁵⁷».

A la manière de l'angoisse chez Kierkegaard⁶⁵⁸, Henry pense la vie comme portant en elle une sorte de mécontentement à partir du Souffrir primitif expérimenté par tout être reconnaissant en lui cette vie absolue. Ce Souffrir primitif est la possibilité depuis laquelle la vie parvient à s'éprouver soi-même dans la joie et la souffrance de son être éprouvé et qui renvoie à l'ipséité. Autrement dit le Souffrir primitif correspond à l'être originel de la vie. Un être qui ne peut jamais être fixé par aucune objectivité scientifique puisque variant sans cesse en fonction des possibilités de joie ou de souffrance qu'ouvre le Souffrir primitif tel qu'il s'exprime à l'intérieur de cet être originel, à travers la vie absolue.

⁶⁵⁶ Ibidem.

⁶⁵⁷ Michel Henry, *La barbarie*, Op.cit, p. 128.

⁶⁵⁸ Michel Henry fait de nombreuses références aux concepts kierkegaardiens, notamment dans son ouvrage *Incarnation ; une philosophie de la chair*. Les deux auteurs semblent se retrouver autour de la pensée d'une subjectivité pathétique.

Personne d'autre que moi ne peut ressentir ce que j'éprouve devant le Souffrir primitif de ma vie absolue. Tout individu connaît une vérité originelle liée à la subjectivité, à l'épreuve de la vie et qui ne cesse de varier avec cette vie qui s'éprouve soi-même. Les peines et les joies expérimentées dans le s'éprouver soi-même de la vie subjective ne sont jamais les mêmes tout au long de l'existence, justement parce que l'homme est un être-de-projets.

Il s'agit ici de l'être propre des hommes et qui est l'être de la vie subjective qui traverse de part en part chaque individu, les ouvrant à l'histoire de leur vie « [...] qui est l'historial de l'absolu, son étreinte avec soi selon les modalités fondamentales du Souffrir, une individualité, pour autant que l'essence de son pathos est celle de l'ipséité et qu'ainsi elle ne s'historialise jamais que dans un individu et comme son être propre, une singularité, pour autant que toute détermination pathétique est invinciblement celle-ci, et pas une autre ⁶⁵⁹ ».

Henry reconnaît dans ce Souffrir primitif l'ouverture de l'homme à la jouissance d'une vie qui s'éprouve elle-même mais également aux différentes souffrances que suscite cette vie.

De cette dualité naît un tiraillement dans l'intériorité de cette vie immanente propre aux hommes, entre d'un côté la volonté de jouir dans l'éprouver soi-même de la vie et, d'un autre côté, la volonté de fuir cette vie et les souffrances qu'apporte l'expérience de cet éprouver soi-même. La culture, dans les divers domaines qui la constituent, dans ses différents savoirs sur la vie subjective, doit alors permettre de maintenir ce tiraillement qui est la source même de l'éprouver soi-même, l'essence de la vie absolue. Cette culture, comme une « aide » à la vie subjective, doit conduire chaque homme à prendre conscience des possibilités infinies d'être et ne pas faire dominer la volonté d'élimination de la vie subjective quand bien même celle-ci est porteuse de souffrances ; car c'est à partir des souffrances ou des joies que l'essence de la vie absolue se réalise à travers cet éprouver soi-même dans l'être des hommes. Ainsi, relever le défi de la vie subjective, l'accueillir et la reconnaître à l'intérieur de soi, c'est accepter de toujours souffrir son éprouver soi-même et résister à la volonté de le fuir dans un projet qui prétendrait le faire disparaître en éliminant toute possibilité de vie subjective, avec ses joies et ses souffrances. Il ne s'agit bien évidemment pas de rendre nécessaire la souffrance mais de comprendre en quoi celle-ci fait partie des possibilités du s'éprouver soi-même qui garantissent la vie subjective, les émotions et les ressentis. Dans la préservation de cette compréhension, le soulagement et la diminution des souffrances ne se feront jamais contre la vie subjective mais pour elle.

⁶⁵⁹ Michel Henry, *La barbarie*, Op.cit, p. 123.

Les progrès médicaux et scientifiques seront ainsi orientés en vue de réduire les souffrances sans pour autant renier la vie subjective et conduire les hommes à oublier leur humanité dans une reconfiguration technologique totale, c'est-à-dire dans l'objectivation intégrale de leur mode d'être.

L'angoisse réside alors dans l'impossible fuite hors de soi-même. Hors de ce soi qui est le lieu du s'éprouver soi-même de la vie, le lieu où l'être ressent et éprouve la vie à travers sa sensibilité. Cette volonté de se fuir soi-même et donc de fuir la vie, apparaît comme désespérante dans son impossibilité. Le concept du « désespoir » kierkegaardien mobilisé par Henry dans sa conception de l'angoisse suppose que l'on désespère non pas de quelque chose mais de soi-même, de ce lieu dont je souhaite fuir la souffrance en même temps qu'il m'est impossible de le fuir puisqu'il est en moi l'essence de la vie que j'éprouve jusque dans cette volonté de fuite. Cette vision renvoie au corps utopique de Foucault, ce « lieu sans recours auquel je suis condamné⁶⁶⁰ » en tant qu'existence incarnée. Et si cette existence est incarnée, cela signifie précisément que mon corps est perceptif comme l'a démontré Merleau-Ponty notamment et que c'est depuis la perception corporelle que l'existence peut se déployer au-delà de la simple survie, dans une complémentarité entre corps perceptif et monde de l'existence.

A l'inverse de l'angoisse chez Heidegger, une angoisse qui révèle le caractère transcendantal d'une existence comme horizon du monde depuis le dévoilement de l'être, Henry considère l'angoisse comme ce qui permet à l'existence de révéler son essence à soi-même, donnant à cette existence un caractère non plus transcendantal mais immanent. Éprouver l'angoisse, c'est éprouver en soi l'essence de l'existence qui est la vie comme s'éprouver soi-même à travers joies et souffrances.

La vie se fonde sur une auto-affection lui empêchant de se renier elle-même dans l'être des hommes : en premier lieu, la vie s'auto-affecte en ce qu'elle est affectivité première, originaire ; l'être-de-la-vie comme pure présence à soi et qui est la « [...] substance de la vie comprise comme un champ de présence originaire, comme le Présent vivant ⁶⁶¹ ».

Ainsi l'être-de-la-vie n'est pas une manifestation de la vie en dehors d'elle-même, comme un objet qui pourrait être saisi de l'extérieur.

⁶⁶⁰ Michel Foucault, « Le Corps utopique », Conférence radiophonique prononcée le 7 décembre 1966 sur France-Culture, citée par Arianna Sforzini, *Michel Foucault, une pensée du corps*, Éditions des PUF, Paris, 2014, p. 120.

⁶⁶¹ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. De la phénoménologie (Tome I)*, Éditions des PUF « Épiméthée », Paris, 2003, p. 44.

L'être-de-la-vie ne peut être saisi que par la vie elle-même, depuis son intériorité d'où elle procède au s'éprouver soi-même qui lui révélera son être dans un mouvement d'auto-affection originaire.

En second lieu, cette auto-affection de la vie signifie que son pouvoir principal ne réside pas dans cette volonté de se fuir soi-même mais dans l'impossibilité de réaliser une telle volonté justement parce que l'être-de-la-vie est toujours pure présence à soi et qu'il ne peut faire l'objet d'aucune extériorité, d'aucune distanciation par rapport au lieu de son origine : le soi dont on ne peut fuir. Comme l'écrit Henry, « dans cette venue immanente de la vie en son « s'éprouver soi-même » s'édifie une Ipséité sans laquelle aucune épreuve de soi n'est possible ⁶⁶²».

C'est dans ce pouvoir qui est « le vouloir de la souffrance de se défaire de soi » que réside le plus haut degré du s'éprouver soi-même de la vie. La souffrance qui est issue d'un vouloir impossible, celui de se défaire de soi, renvoie la vie toujours à elle-même dans son affectivité originaire, accentuant sa subjectivité : la souffrance est toujours une source de subjectivité puisqu'à travers elle je ressens la vie comme mienne, je la souffre et l'éprouve à partir de mes sens, de ma sensibilité authentiquement humaine jusqu'à la révélation de l'être-de-la-vie. Ainsi cette vie ne correspond-t-elle en rien à la vie purement biologique que la science extrait de son intériorité pour la réduire à l'objet d'une extériorité empirique et déchiffrable. La suicide posthumain est suicide de l'être-de-la-vie, de la vie subjective.

L'être ressent la vie depuis l'angoisse du mécontentement de soi, ce lieu où la vie est soumise au Souffrir primitif. Mécontent de ce Soi, il cherche à s'en débarrasser, c'est-à-dire à se débarrasser de la vie ou plus exactement la vie qui s'auto-affecte cherche-t-elle à se débarrasser d'elle-même à travers le mécontentement de soi qu'éprouve l'être qui s'angoisse. Mais le lien qui unit la vie à l'être-de-la-vie ne peut être brisé car l'être-de-la-vie n'est pas distancié de la vie, il n'est pas *ek-saste* au sens heideggerien mais pleine présence à soi dans la vie absolue.

Cependant, « vouloir briser ce lien, c'est en quelque sorte accroître son infrangibilité : l'éprouver plus fortement », puisque par ce vouloir l'être éprouve la vie comme ce dont il ne peut être séparé et qui l'affecte dès le premier souffle comme affectivité première, originaire. Henry distingue sa pensée de l'*ek-sistence* heideggérienne qui représente une forme transcendante de la vie comme existence, au profit de l'existence comme immanence.

⁶⁶² Ibidem, p. 201.

Aussi refuse-t-il la distance entre l'être et l'étant qui tend à faire de ce dernier un objet. A l'encontre de la phénoménologie du monde de Husserl et de Heidegger, Henry considère qu'il faut établir une phénoménologie de la vie afin de mettre en œuvre un autre mode d'apparaître qui ne fera pas de l'intentionnalité une source de distanciation de la chose visée par la conscience, une chose dès lors placée dans l'extériorité.

Cette phénoménologie de la vie peut constituer une critique de l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme dans sa réduction de la vie à son objectivité.

Ce nouveau mode d'apparaître, Henry le qualifie d'auto-apparaître de la vie, c'est-à-dire le mouvement par lequel la vie se saisit elle-même dans son intériorité sans que quelque chose d'extérieur à elle l'ait fait apparaître. La phénoménologie du monde de Husserl ou d'Heidegger a fait de la conscience une « conscience de quelque chose ». Autrement dit, la conscience est toujours une intentionnalité de viser une chose ou un objet. Cette intentionnalité place *de facto* l'objet à l'extérieur d'elle-même, comme s'il se trouvait devant elle. Ainsi s'agit-il d'une phénoménologie du monde en ce que la conscience fait apparaître ce monde à travers les objets et les choses qu'elle vise comme extériorité.

Pour Henry, cette extériorité pose problème quand il s'agit de penser la vie, de sonder le « mystère de la vie ». Pour lui, l'intentionnalité de la conscience se projette toujours en dehors d'elle-même pour se fixer elle-même dans l'extériorité. Opérer de la sorte pour penser la vie, cela reviendrait à faire de cette vie une extériorité à l'être-des-hommes qui devient dès lors l'étant heideggérien, c'est-à-dire ce que l'intentionnalité révèle dans l'apparaître. La vie s'apparente à un objet qui est dès lors saisi sur le mode scientifique et entre dans le mouvement d'objectivation. C'est pourquoi Henry cherche à revenir au mouvement premier de l'intentionnalité afin de ne pas détourner l'apparaître de lui-même, de ne pas en faire l'objet extérieur du mouvement intentionnel. Si la conscience procède d'une intentionnalité qui vise un objet extérieur, si elle se projette hors d'elle-même sur l'objet, alors ce qu'elle fait apparaître se trouve nécessairement dans cette extériorité et devient un étant, tout comme le premier mouvement de son intentionnalité qui est projection donc extériorité. La phénoménologie du monde tend alors à faire de toutes choses des étants jusqu'à l'essence même de l'être. En effet, si la conscience telle que la conçoit la phénoménologie de Husserl ou de Heidegger est une « conscience de quelque chose » procédant de l'intentionnalité, alors la conscience de l'essence de l'être va nécessairement placer cette essence à l'extérieur de l'être pour en faire un étant.

L'essence de l'être de l'homme se réduit à l'homme lui-même, donc à l'étant, et son être véritable, soit le *Dasein* heideggérien, devient une forme transcendante de l'apparaître qui se dévoile dans l'éclaircie de l'être, c'est-à-dire depuis l'*ek-stase*.

Or l'être-de-la-vie n'a rien d'extérieur à la vie, c'est-à-dire à l'être de l'homme qui est parcouru par cette vie. Cela signifie que l'essence de la vie absolue réside dans l'existence qui est celle de l'être-des-hommes à partir de laquelle tout procède selon Henry, à commencer par le fait même de se sentir et de s'éprouver soi-même.

L'homme incarne une vie absolue et c'est en tant qu'il est le lieu originare du s'éprouver soi-même, du sentiment de Soi que la vie en l'homme débute par une conscience de ce s'éprouver soi-même : il s'agit donc d'une vie consciente d'elle-même depuis une intériorité et non une extériorité, mouvement de conscience qui traduit l'auto-apparaître de la vie.

Selon Henry, la vie s'est d'abord éprouvée elle-même en tant qu'elle révèle l'être-de-la-vie depuis le lieu d'où elle jaillit, à savoir le vivant. Ainsi au cœur de l'homme jaillit la vie et l'être-de-la-vie n'est en rien extérieur à l'être-des-hommes : les deux représentent ce lien qui unit la vie à elle-même, c'est-à-dire la vie à l'homme, au vivant, dont les êtres ne peuvent être séparés sans entraîner la disparition des deux. Cette impossible séparation traduit l'angoisse de l'être qui doit alors persévérer en lui, dans sa vie absolue comme essence d'une existence qui le conduira toujours à ce « s'éprouver soi-même de la vie », à ce « sentir soi-même » à travers les joies et les souffrances.

Pour Henry, c'est à partir de la vie que se déploie le monde-de-la-vie au sein duquel apparaissent les choses et les objets. C'est la vie qui devient le mode d'apparaître des objets et des choses au cœur du monde-de-la-vie qui sera un monde sensible à partir du déploiement du savoir originel propre à cette vie, « ce savoir originel de soi *qui* constitue son essence propre⁶⁶³ ». Le concept de corpspropriation révélera ce nouveau mode d'apparaître propre à la phénoménologie de la vie henryenne, signifiant l'appartenance du corps vivant et du monde au monde-de-la-vie tout entier déployé à partir de la vie elle-même :

« Comme le monde est toujours d'abord le monde-de-la-vie, c'est ce que nous comprenons un peu mieux : *avant même d'être un monde sensible, en tant que corrélat d'un mouvement, en tant que corpsproprié*⁶⁶⁴ ».

⁶⁶³ Michel Henry, *La barbarie*, Op.cit, p. 15.

⁶⁶⁴ Ibidem, p. 83.

Ce qu'observe alors Henry, c'est l'avènement d'une technique et d'une culture qui menacent ce monde-de-la-vie en réduisant la vie à sa seule objectivité.

Cette réduction débute avec une technique qui s'émancipe de son milieu ontologique depuis lequel elle permettait l'expression de la vie par « la mise en œuvre des pouvoirs du corps subjectif et ainsi une des formes premières de la culture ⁶⁶⁵ ». En s'écartant de ce milieu ontologique, elle arrête d'être motivée par les exigences internes à la vie, à l'être-des-hommes qui la conçoivent afin d'accroître non pas leur domination sur la nature mais la vie telle qu'elle se déploie en eux et telle qu'elle cherche une continuité de l'éprouver soi-même dans la *tekhnê*. Cet écart ne risque donc pas seulement de nier l'être des hommes, l'humain comme existence, mais également la vie elle-même dont elle procède pourtant : s'illustre ici l'autonégation de la vie à travers une technique qui tend à s'émanciper de son foyer ontologique.

L'humain comme existence correspond à la mise en forme du vivant qui habite l'homme par la vie subjective, soit par le déploiement d'une culture qui favorisera la condition humaine des hommes puisque ces derniers « sont des êtres conditionnés parce que tout ce qu'ils rencontrent se change immédiatement en condition de leur existence. [...] Tout ce qui touche la vie humaine, tout ce qui se maintient en relation avec elle, assume immédiatement le caractère de condition de l'existence humaine⁶⁶⁶ ».

Cet humain comme existence agit notamment à partir de la *tekhnê* sur le monde. Cette action ou *praxis* est un savoir-faire individuel mis en œuvre à partir des caractéristiques subjectives, c'est-à-dire des sensibilités de l'être qui vont motiver tel ou tel développement technique à l'origine de la culture.

Pareille *praxis* procure toujours à la vie une possibilité de s'éprouver soi-même, de se sentir soi-même, en même temps qu'elle permet à l'être des hommes d'opérer une production de soi sur soi et ainsi de trouver en la technique ce « lieu de leur venue à l'être ».

Un renversement de cette *tekhnê* a lieu lorsque son action se sépare de l'humain et donc des exigences internes à la vie elle-même pour s'autonomiser dans la technique scientifique objectivante. Le but de la science devenue technique sera d'évincer tout ce qu'elle ne peut comprendre, tout ce qu'elle ne peut soumettre à ses logiques objectivantes et en premier lieu les caractères de la subjectivité vivante dont l'intériorité échappe à toute visibilité empirique.

⁶⁶⁵ Ibidem, p. 84.

⁶⁶⁶ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 43-44.

Autrement dit l'humain comme existence, et à travers lui l'expression même de la vie subjective, n'est plus à l'origine du développement technique mais devient un objet de celle-ci. Le corps, le vivant et le monde, ne s'inscrivent plus dans ce monde-de-la-vie, ne procèdent plus de lui et de la Corpspropriation. La technique, dans son orientation idéologique actuelle, opère cette séparation de l'être-de-la-vie et de l'être-des-hommes tel qu'il ne subsiste plus qu'un matériau biologique humain modulable selon les formules scientifiques pour lui donner la forme prescrite par la rationalité économique, en l'occurrence la forme d'un *homo oeconomicus*.

Quand la technique résulte d'une action humaine, donc de la vie subjective qui essaye de s'auto-saisir dans l'extériorisation de son éprouvé, elle s'applique à préserver cette vie à travers une culture qui conditionne humainement l'existence des hommes : la culture liée à la *tekhnê* comme pratique humaine permet de rendre compte, à travers ses multiples domaines, du s'éprouver soi-même de la vie absolue que les hommes ressentent au fond d'eux.

Avec la technique moderne a lieu un bouleversement ontologique : l'humain n'est plus la référence et avec lui la vie. C'est désormais l'inhumain comme production d'une technique autonome et émancipée des exigences internes à la vie qui devient le référent de l'humain. L'inhumain est par essence pure objectivité.

Pour Henry, l'abstraction à partir de laquelle opère aujourd'hui la science devenue technique n'est autre que l'argent : il ne s'agit plus d'une science comme production de soi sur soi telle que la vie subjective la motivait, mais d'une science qui, coupée de la vie, cherche à produire des biens et des objets comme source de valeur d'échange et non plus d'usage. Cette mutation de la science s'incarne à travers l'appareil technique de production des sociétés du capitalisme cognitif. La technique mise en œuvre par cet appareil vise en effet la création et l'amélioration des biens de consommation tout comme l'amélioration matérielle des conditions de la vie purement objective qui est amélioration de son efficacité. L'éveil de la vie subjective des individus n'est plus l'objectif premier d'une culture purement technologique et donc économique.

« Quand la production est devenue économique, quand il s'est agi de produire de l'argent, c'est-à-dire une réalité économique, en lieu et place des biens utiles à la vie et désignés par elle, la face du monde en effet a été changée ⁶⁶⁷ ».

⁶⁶⁷ Michel Henry, *La barbarie*, Op.cit, p. 87.

Cette observation semble rejoindre la distinction faite par Milner entre science et technique : la seconde reposant sur la marchandisation et donc la valeur échange comme source de profit. Monique Atlan et Roger-Pol Droit qui interviewaient alors Milner comprendront cette distinction à partir de l'usage capitaliste qui est fait des technologies – et pas nécessairement de la science. Ce serait donc « [...] l'usage capitaliste des techniques, leur rentabilisation immédiate dans la recherche du profit qui favorisent et introduisent ces mutations accélérées ⁶⁶⁸».

Ces dernières ont nécessité la transformation de l'appareil technique de production permettant au capitalisme industriel de devenir cognitif, tout comme elles nécessitent aujourd'hui l'augmentation technologique de l'humain dans un but d'adaptation de la condition humaine à l'environnement productif développé par cette forme nouvelle de capitalisme. Si la démocratie libérale réussissait encore à résister à l'extension de l'économique sur l'ensemble des domaines culturels, défendant l'irréductibilité de la politique et de la morale à l'économique comme le remarquent Pierre Dardot et Christian Laval, le néolibéralisme semble faire voler en éclats cette résistance en s'érigeant en une gouvernamentalité inédite dont la rationalité devient celle des logiques et des lois du marché étendues à l'ensemble des pratiques sociales et des domaines culturels.

Le transhumanisme s'édifie de part en part sur la technologie et les mutations d'ordre technologique que connaissent aujourd'hui les sociétés humaines. C'est précisément cette édification qui donne naissance aux sociétés oubliées dans lesquelles le transhumanisme tient lieu de propagande visant à persuader les hommes de leur nécessaire augmentation technologique comme passeport indispensable pour vivre au sein de ces sociétés.

C'est donc à partir de cette reconfiguration dans la finalité du développement technologique – reconfiguration issue de l'orientation idéologique de la technique par la rationalité néolibérale – que le transhumanisme parvient à déployer son idée d'humanité en l'homme ; soit une vie purement objective à même de faire oublier son caractère subjectif. En ceci, la propagande transhumaniste intègre la morale néolibérale qui consiste à concevoir l'individu comme un calculateur et le producteur de sa propre liberté performative. Le calcul de l'individu néolibéral débouchera sur le résultat suivant lequel l'augmentation technologique est le meilleur choix à faire pour continuer à jouir d'une liberté toujours plus grande comprise en termes d'efficacité économique, c'est-à-dire en termes technologiques.

⁶⁶⁸ Monique Atlan et Roger-Pol Droit, *Humain*, Op.cit, p. 635.

Pareille conception de l'individualisme consumériste et de sa liberté économique ne se déploie comme telle qu'au sein de la rationalité néolibérale qui ne revendique le caractère rationnel de l'action des individus qu'en termes économiques ; seuls termes propres à la gestion de la vie objective des hommes. Ainsi le néolibéralisme « représente les individus comme des créatures rationnelles et calculatrices, dont le degré d'autonomie morale dépend de leur capacité à « prendre soin » d'eux-mêmes – de leur aptitude à subvenir à leurs besoins et à servir leurs ambitions. En rendant les individus pleinement responsables d'eux-mêmes, le néo-libéralisme identifie la responsabilité morale à l'action rationnelle ; il résorbe le différend entre les comportements économiques et les conduites morales en réduisant le sens moral à une affaire de délibération rationnelle sur les coûts, les bénéfices et les conséquences ⁶⁶⁹ ».

La science toute entière réduite à la technologie se coupe de la vie absolue qui lui a permis de se développer comme domaine culturel, c'est à dire comme le produit d'une auto-transformation de la vie pour la vie, et non pour du non-vivant, de l'inerte ou de la pure artificialité.

Ce mouvement de réduction de la science à la technologie a entraîné une seconde réduction, celle de la culture au seul champ scientifique et donc technologique aujourd'hui. La culture n'est plus une production de la vie comme le jet d'une intériorité vers une extériorité. Plus exactement, les domaines culturels tels qu'ils sont mis en place dans le monde humain ne reflètent plus la vie subjective d'où ils procédaient jusqu'ici comme continuité de l'expression intérieur de la vie.

Si le lieu du s'éprouver soi-même de la vie est intériorité dans l'être des hommes qui ressentent l'être-de-la-vie, il nous faut comprendre la culture comme ce qui, à l'extérieur, subit encore l'intériorité de la vie. La culture est alors le moyen d'accroître la possibilité du s'éprouver soi-même de la vie subjective : la vie donne naissance à une culture qui doit renvoyer à cette vie permettant aux hommes de reconnaître dans la culture une continuité du s'éprouver soi-même de la vie qu'ils expérimentent en eux, depuis leur intériorité, leur ipséité. Ainsi, « toute culture est une culture de la vie, au double sens où la vie constitue à la fois le sujet de cette culture et son objet. C'est une action que la vie exerce sur elle-même et par laquelle elle se transforme elle-même en tant qu'elle est elle-même ce qui transforme et ce qui est transformé ⁶⁷⁰ ».

⁶⁶⁹ Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, Op.cit, p. 54.

⁶⁷⁰ Michel Henry, *La barbarie*, Op.cit, p. 14.

Si la culture est une culture de la vie, cela signifie qu'elle offre les possibilités à la vie d'un « mouvement incessant de s'autotransformer et de s'accomplir soi-même » ; qu'elle offre l'expérimentation d'un s'éprouver soi-même en dehors du seul lieu du Soi, de la seule intériorité invisible de la vie. La culture de la vie répond aussi bien à des besoins primaires et vitaux (se nourrir, boire, se loger, se vêtir...) qu'à des besoins secondaires plus élaborés tels que l'art, l'organisation sociale, le travail, les mœurs, l'agir politique etc.

C'est parce qu'il y a dans l'ensemble des champs propres à cette culture l'expression même de la vie, que l'homme vivra cette culture depuis son intériorité la plus singulière.

La culture doit donc être comprise comme le mouvement de la vie vers l'extériorité et qui renvoie à la vie dans son intériorité, celle de l'individu qui vit cette culture ⁶⁷¹.

Un problème apparaît lorsque la culture ne prend plus pour référentiel premier cette vie absolue et subjective, c'est-à-dire le vivant et plus précisément l'humain capable de développer une culture depuis la vie absolue qui l'habite. Et le problème se fait d'autant plus conséquent lorsque la culture est réduite à la seule science devenue technique, car la technique ne connaît rien de l'intériorité propre à la subjectivité. Aussi cherchera-t-elle à nier cette intériorité par le déchiffrement objectif de tout ce qui est, c'est-à-dire de tout ce qui est visible, jusqu'à expliquer l'homme depuis ce postulat et d'en faire un être-du-visible, sans intériorité et donc sans vie subjective.

Ce faisant, cette culture bâtit un monde au sein duquel l'homme ne parvient plus à saisir le reflet de sa vie subjective. Ainsi la culture ne peut-elle refléter la vie subjective et la rappeler aux hommes que si elle est déployée par ces derniers, c'est-à-dire par le questionnement de leur être qu'ils entretiennent dans l'action politique par laquelle ils déterminent les moyens de se donner à eux-mêmes une culture humaine, une culture qui vise un conditionnement humain de leur existence.

⁶⁷¹ Prenons l'exemple d'un compositeur : quel besoin Mozart avait-il de composer des symphonies ou des requiem ? Sans doute le besoin d'exprimer sa vie subjective telle qu'il la ressentait au plus profond de lui-même. La composition musicale fut alors le talent par lequel il matérialisa son éprouver soi-même de la vie. Mais ce « s'éprouver soi-même » de la vie ne s'arrêta pas là. Il fut et est encore aujourd'hui partagé. Il entraîne non seulement son partage par les musiciens qui interprètent ses compositions, et dans l'action de l'interprétation ressentent le s'éprouver soi-même de la vie. Mais également chez les spectateurs, qui devant une symphonie le ressentent aussi à travers l'émotion, la beauté et leur sensibilité que parvient à saisir la musique. Cette culture musicale est à proprement parler une culture de la vie subjective : à travers elle, la vie subjective est ce qui est commun à tous les hommes et singulier à chacun qui la ressentira d'une manière toujours propre et particulière par rapport aux autres. En cela résulte l'impossible sérialisation de l'humain comme le soutenait Milner. Parce que cette utilisation de la culture rend possible un double mouvement : celui d'un partage de l'expérience humaine à travers la mobilisation de la vie subjective commune à tous les individus, et l'expression personnelle de cette mobilisation sous la forme d'une sensibilité propre à chacun, à travers l'émotion déployée.

Soit une orientation idéologique de la technique qui n'est pas autonome de l'action politique des hommes mais qui est directement le fruit de leurs discussions, de leurs échanges et de leurs choix.

C'est cette réduction de la culture humaine à une culture de l'humain comme matériau et objet qu'Henry qualifie de barbarie :

« La barbarie n'est pas un commencement, elle est toujours seconde à un état de culture qui la précède nécessairement et c'est seulement par rapport à celui-ci qu'elle peut apparaître comme un appauvrissement et une dégénérescence ⁶⁷²».

Pour Henry, la vérité moderne n'a plus d'ancrage ontologique mais repose entièrement sur la raison du sujet observant, sur sa logique de raisonnement capable de connaître la vérité d'un objet à partir de l'idée qu'il s'en fait : *aedequatio intellectus et res*.

Ainsi la vérité de tout ce qui *est* devient-elle une vérité objective au détriment des caractères invisibles et indéterminables scientifiquement qui caractérisent justement la vie subjective des êtres qui disposent d'une vie intérieure, d'un forum de soi à soi où s'entretient l'angoisse de la vie telle qu'elle s'illustre en tant que souci pour l'existence.

Cette barbarie semble s'incarner aujourd'hui à travers le transhumanisme au service d'une « idéologie de la barbarie » :

« Sous ce titre : « idéologies de la barbarie », il convient donc d'entendre toutes les pensées qui se vivent et s'éprouvent comme savoir de l'être « réel » et « vrai » dans le temps même où, se préoccupant de façon exclusive de l'être objectif, c'est-à-dire de ce qui peut et doit être apporté devant elles par le biais de leurs procédures, elles font abstraction de la vie qui constitue cependant, en tant que subjectivité absolue, le seul être réel et vrai de l'Individu transcendantal que nous sommes ⁶⁷³».

L'idée transhumaniste d'humanité en l'homme, pour vouloir signifier la possibilité donnée aux hommes de se transcender par eux-mêmes, nécessite d'insérer l'humanité dans un être objectif tel que le définit Henry.

Ancrer l'humanité en l'homme dans le biologisme, cela revient à faire du corps biologique l'essence de cette humanité.

⁶⁷² Ibidem, p. 13.

⁶⁷³ Ibidem, p. 131.

C'est précisément ce corps qui tend à devenir un pur objet d'étude, le centre d'une analyse scientifique minutieuse et donc d'une représentation objective :

« De ce point de vue, l'être humain n'est pas la terre dont il vit, pas le corps qu'il anime, pas l'histoire qui l'a enfanté, il est leur pure transformation. Délogé de toute essence, il ne saurait se figer dans une seule identité ⁶⁷⁴».

L'idée transhumaniste d'humanité est l'idée d'une humanité comme matériau concret et transformable par l'utilisation sans limite des technologies.

C'est ce qu'incarne le slogan de l'association *Humanity +*, l'ancienne *World Transhumanism Association* : « Ne limitez pas vos défis, défiez vos limites ».

Ce slogan est la traduction même d'une certaine sotériologie technologique comme source de salut pour l'humanité.

En même temps que le transhumanisme participe d'une « idéologie de la barbarie », c'est un tout autre mode d'institution du social qui se met en place à partir de cette idéologie. Puisque la vie objective débarrasse l'homme de toute vie subjective, alors le foyer de questionnement ontologique auquel s'alimentait l'action politique des hommes disparaît et avec lui ce qui constituait le mode d'institution du social spécifique à la démocratie et à l'Idée démocratique d'humanité en l'homme.

⁶⁷⁴ Mathieu Terence, *Le transhumanisme est un intégrisme*, Éditions du Cerf, Paris, 2016, p. 47.

II.5.4 La barbarie transhumaniste : la nouvelle unité morale de l'humanité

« La civilisation ne doit pas être, à présent, seulement défendue. Il lui faut créer sans cesse, car la barbarie, elle, ne cesse de détruire, et elle n'est jamais plus menaçante que lorsqu'elle fait semblant de construire à son tour ».

Georges Bernanos, *La liberté, pourquoi faire ?*

« Chaque génération, sans doute, se croit vouée à refaire le monde. La mienne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande. Elle consiste à empêcher que le monde ne se défasse ».

Albert Camus, *Discours de Suède*

La consécration de la vie objective et la réduction de l'homme et de son humanité à celle-ci représente le meilleur moyen pour le transhumanisme d'opérer une uniformisation des hommes sur le seul modèle du posthumain. Pareille opération signifie qu' « à la considération de la vie humaine, c'est-à-dire de la subjectivité plus ou moins confusément interprétée et entr'aperçue comme une subjectivité transcendantale et ultimement comme la vie absolue de cette subjectivité, se substitue le projet explicite d'acquérir de l'homme une connaissance scientifique, c'est-à-dire objective au double sens qui a été reconnu – de telle façon que la visée de cette objectivité implique la mise hors-jeu de la subjectivité qui définit l'essence de l'homme ⁶⁷⁵».

La vie objective est un matériau qui peut prendre la forme que l'on souhaite lui donner puisque celle-ci dépend tout entière de la culture scientifique qui en fixe les contours et les formes.

Le but de cette objectivation est de donner aux hommes une vision d'eux-mêmes qui n'a dès lors plus rien d'humain et qui s'apparente davantage aux processus artificiels qui l'édifient qu'au caractère sensible de son vécu :

⁶⁷⁵ Michel Henry, *La barbarie*, Op.cit, p. 133.

« Indépendamment de cette objectivation et réduit à un élément naturel, à un étant, privé de la capacité subjective de sentir et d'éprouver, un tel contenu n'est qu'un terme abstrait, rien qui ressemble à un corps vivant, c'est-à-dire à ce qui porte principalement en soi le pouvoir de sentir le monde et de se rapporter à lui, celui d'abord de se sentir et de s'éprouver soi-même ⁶⁷⁶ ».

C'est précisément lorsque cette vie subjective cesse d'être l'instrument d'expression de l'énigme que celle-ci disparaît dans la réponse rationnelle à ce qu'est l'humanité des hommes en même temps que cette disparition impose aux hommes de laisser entendre la même chose d'une humanité univoquement déterminée.

Comme l'observe alors Henry, « pas plus que la biologie contemporaine, la pensée traditionnelle n'a jamais éprouvé à titre d'énigme ce qui constitue la possibilité intérieure de l'individu. On s'est trop vite contenté de ce qu'on voyait [...]. Et le motif ultime de cet échec, c'est le genre de phénoménalité à laquelle la pensée demande l'individuation, à savoir la phénoménalité du monde et de ses catégories extatiques où *ne se donne à nous que l'identité d'une chose avec elle-même, jamais l'Ipséité d'un Soi* ⁶⁷⁷ ».

Ce par quoi les hommes conditionnent les objets du monde qu'ils habitent humainement afin d'en faire des supports de leur condition est ce qui reste paradoxalement infigurable, irreprésentable. Si « tout ce qui pénètre dans le monde humain, ou tout ce que l'effort de l'homme y fait entrer, fait aussitôt partie de la condition humaine », il n'en demeure pas moins que ce qui porte la marque de cet effort humain ne fait pourtant pas apparaître pleinement ce que peut être et ce que signifie l'humanité des hommes.

Puisque tout ce qui entre dans le monde devient condition de l'humanité des hommes, ces derniers doivent sans cesse penser la finalité humaine des choses qu'ils produisent, qu'ils fabriquent et qu'ils s'efforcent de transformer en condition d'existence. Ces choses sont donc affectées par la vie subjective qui anime le processus du s'éprouver soi-même.

Penser la finalité humaine des conditions d'existence, c'est veiller à rendre toujours possible à la fois la vie subjective et le milieu qui lui est associé ; à la fois la possibilité d'une pratique des expériences particulières de l'humanité des hommes qui nécessite la compréhension des hommes comme des êtres singuliers, uniques à travers l'intériorité qu'ils entretiennent dans un dialogue sans fin avec leur être et donc avec l'Idée d'humanité ; intériorité qui persiste dans ce mouvement d'auto-affectation de la vie.

⁶⁷⁶ Ibidem, p. 142.

⁶⁷⁷ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. De l'art et du politique (Tome III)*, Éditions des PUF, « Epiméthée », Paris, 2004, p. 178.

Et la possibilité d'une expérience universelle de cette humanité qui réside dans la révélation d'une mise en commun de ce questionnement par la réunion des actes et des mots, c'est-à-dire par l'agir politique créateur d'un monde commun qui devient le milieu associé des expériences particulières et des singularités.

C'est à travers le lien entre l'être-des-hommes et l'être-de-la-vie que les individus peuvent continuer à être saisis par l'angoisse de l'indétermination de leur être et questionner celle-ci dans un mouvement de représentation de l'Idée d'humanité dont l'extériorisation par l'agir politique donne à la vie humaine sa forme en tant qu'existence : une forme toujours inadéquate à la vérité infigurable de la vie, de l'être-de-la-vie et de l'en-soi de l'Idée d'humanité. Ainsi, toute individuation est-elle initiée par une subjectivité dont l'ipséité radicale demeure invisible et insaisissable par la conscience raisonnable. L'intentionnalité de la conscience ne peut jamais saisir la vérité de cette ipséité dans le mouvement par lequel elle cherche à phénoménaliser l'individu et son processus d'individuation. En critiquant sur ce point la phénoménologie husserlienne, Henry pose la question suivante : « Qui a jamais vu sa pensée, son émotion, sa passion, son angoisse, à moins qu'il ne les confonde avec ce qui n'en est jamais que l'indice ou qu'on interprète comme tel ? Notre vie n'est jamais vue et ne peut l'être. Ainsi ne saurait-elle être saisie dans une évidence censée la donner en personne telle qu'elle est en soi⁶⁷⁸ ».

Le triomphe de la technoscience comme seul moyen de connaître la vérité de l'humain enferme l'avenir indéterminé des hommes dans la destinée déterminée du posthumain. Comme l'avait justement identifié Arendt, « notre perplexité vient de ce que les modes de connaissance applicables aux objets pourvus de qualités « naturelles », y compris nous-mêmes dans la mesure restreinte où nous sommes des spécimens de l'espèce la plus évoluée de la vie organique, ne nous servent plus à rien lorsque nous posons la question : Et *qui* sommes-nous ? C'est pourquoi les tentatives faites pour définir la nature humaine s'achèvent presque invariablement par l'invention d'une divinité quelconque [...] ⁶⁷⁹».

L'usage de la technoscience semble aujourd'hui appliquer à l'humain un tel mode de connaissance destiné aux objets « naturels » en vue de répondre à la question « qui sommes-nous en tant qu'êtres humains ? ».

⁶⁷⁸ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Éditions des PUF « Epiméthée », Paris, 1990, p. 67.

⁶⁷⁹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 45-46.

La technoscience, et plus particulièrement sa mobilisation au sein de la propagande transhumaniste, tend à devenir cette nouvelle divinité capable de définir à elle seule la vérité sur les hommes en les assimilant à une « nature humaine » objectivable.

Lorsque la démocratie ne repose plus sur l'Idée d'humanité en l'homme et qu'elle cesse d'être ce mode d'institution politique du social, alors elle tend à vouloir réconcilier ses fondements aporétiques dans la réponse à l'énigme de l'humanité des hommes par la création d'une nouvelle forme de divinité qui mettra fin à toute expérience d'autonomie au profit d'une nouvelle expérience hétéronomique de l'humanité et du monde.

C'est ce risque qu'incarne le transhumanisme et sa conception d'une condition posthumaine. Ce risque traduit les dérives d'une « affinité entre la science et la démocratie » et « qui se voit dans la manière dont la seconde va privilégier la première jusqu'à en faire le modèle exclusif du savoir ⁶⁸⁰ ».

L'orientation idéologique de la technoscience par la rationalité néolibérale instrumentalise ce savoir afin de justifier l'unité morale de l'humanité dont elle a besoin pour conditionner les hommes sur le modèle de la machine efficace et productive.

A travers l'imposition de cette unité morale se joue une reconfiguration profonde de la démocratie et de son mode d'institution du social. A l'origine, c'est-à-dire à travers le mouvement de démocratisation des sociétés aristocratiques, ce mode d'institution reposait sur la réappropriation par les hommes du dire de l'énigme de leur humanité dans une expérience d'autonomie par laquelle ils affirmaient leur condition politique comme le fondement d'une communauté sociale qui se donne à elle-même ses propres lois, ses propres normes.

L'évolution de ce processus, en s'alliant de plus en plus profondément au développement industriel, technique et capitaliste, a engendré cette alliance particulière entre la démocratie et la science jusqu'à remettre entièrement le mode d'institution du social aux mécanismes de la technoscience comme modèle exclusif du savoir sur les hommes et le monde.

Ce modèle unique de savoir n'a plus pour finalité la question de la condition humaine ni pour point de départ l'humain. La finalité de ce savoir est ce que la technoscience peut dire de l'humain à partir de sa propre logique qui est principalement une logique économique de l'efficacité. L'homme se retrouve ainsi exproprié du dire de son énigme entièrement formulée par le seul savoir technoscientifique.

⁶⁸⁰ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. De l'art et du politique (Tome III)*, Op.cit, p. 175-176.

Aussi ne peut-il plus y avoir une action politique en faveur d'une amélioration de la condition humaine mais simplement une action technologique d'amélioration de l'humain compris objectivement et en termes d'efficacité et de performance.

Ainsi pouvons-nous comprendre la reconfiguration de la démocratie dans son alliance avec la science comme une reconfiguration de son mode d'institution du social par le savoir technoscientifique. C'est désormais de la capacité à produire pareil savoir que dépendra la liberté des individus. A l'action politique se substitue l'action objective et objectivante du savoir technoscientifique.

Si la mobilisation du concept de « vie subjective » à partir des écrits de Michel Henry nous permet de comprendre en quoi le transhumanisme œuvre à la destruction de toute subjectivité en l'homme, il nous faut cependant écarter ici l'aspect religieux de la pensée henryienne à l'égard de la vie subjective ou du moins y apporter une inflexion. En effet, l'intériorité radicale que cette vie subjective permet de préserver et d'atteindre en l'homme ne serait pas liée à la révélation de Dieu mais à celle de l'énigme de l'humanité que porte toujours en lui l'homme en tant qu'être-au-monde et dont il n'arrête pas d'attendre une réponse qui ne viendra jamais mais qui lui permettra de trouver sa liberté dans le questionnement infini et l'action sur le monde qui lui est associée.

Cette intériorité est complémentaire d'une forme d'extériorité propre à l'expérience universelle de l'humanité qui soumet à la publicité les interrogations formulées depuis l'intériorité des êtres. Une fois encore, les expériences que les hommes font de leur humanité au sein d'un monde culturel participent aux expériences qu'ils sont dans l'apparaître d'un monde commun où leur vie devient existence.

Cette complémentarité rend compte du fait que « je suis jeté dans une nature et la nature n'apparaît pas seulement hors de moi, dans les objets sans histoire, elle est visible au centre de la subjectivité [...] Je ne pourrai jamais saisir le présent que je vis avec une certitude apodictique, ainsi le vécu n'est jamais tout à fait compréhensible, ce que je comprends ne rejoint jamais exactement ma vie, et enfin je ne fais jamais un avec moi-même. Tel est le sort d'un être qui est né *dira Merleau-Ponty*, c'est-à-dire qui, une fois et pour toujours, a été donné à lui-même comme quelque chose à comprendre ⁶⁸¹».

La démocratie doit dès lors être appréhendée dans une conception ontologique et phénoménologique.

⁶⁸¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Op.cit, p. 403.

Elle est, en tant que mode d'institution du social, ce qui phénoménalise l'être de l'humanité des hommes à travers la révélation de la condition politique comme mouvement d'organisation de la société des hommes. La démocratie correspond ainsi au mode d'être phénoménal de l'énigme de l'humanité des hommes elle-même comprise comme ce « quelque chose à comprendre » présent dans l'être de chaque homme. La démocratie est ainsi pensée comme le lieu de l'apparaître de la relation même de l'être au monde, de l'énigme de cette relation qui s'est logée dans l'intériorité vivante de tout être né au monde.

Cette conception d'une démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme se rapproche de la notion de « chair du monde » développée par Merleau-Ponty, en ce que la démocratie devient ici le milieu au sein duquel l'expérience d'une coappartenance de l'être et du monde se manifeste à travers une ontologie de la vie comme phénoménalité de la perception : l'Idée d'humanité est toujours inscrite dans l'être des hommes appartenant eux-mêmes au monde dans lequel ils font leur apparition par leur naissance. La démocratie devient alors le lieu de manifestation de cette relation entre l'être et le monde, lieu de perception de l'ontologie de la vie par laquelle l'énigme de l'humanité des hommes est stimulée dans un mouvement d'extériorisation du questionnement qui porte les hommes à l'action politique.

Mais la démocratie n'installe pas la vie dans un milieu qui lui serait parfaitement adapté et qui correspondrait au meilleur régime possible pour la condition humaine. La démocratie, en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme, est le lieu de l'impossible adéquation entre ce que la vie désire savoir de l'Idée d'humanité et ce que les hommes peuvent en dire et en laisser apparaître. Ainsi la démocratie n'est-elle jamais le lieu de réalisation de la plus parfaite condition humaine mais bien ce mode agonistique et politique d'institution du social qui s'alimente de l'absence du sens de l'humanité. Car si un sens existait sa découverte déboucherait sur la détention d'une vérité qui pourrait justifier la mise en place d'une société parfaite.

C'est en ceci que la démocratie correspond à un mode d'être phénoménal de l'énigme qui n'est possible qu'à chaque fois que la vie subjective saisit l'intériorité radicale des êtres pour leur rappeler le désir de manifester leur vie sous la forme la plus haute de l'existence.

La démocratie ne peut donc jamais reposée sur un mode ontique et objectivé tel que la technoscience pourrait le prétendre en faisant de la démocratie le lieu de l'unité morale de l'humanité qu'elle aura produite à partir de ses propres logiques scientifiques de compréhension de l'Idée d'humanité.

Cette erreur propre à une essence démocratique dominée par les logiques technoscientifiques résulte notamment du fait que « la plupart des pensées de la vie partent du vivant comme un étant constitué et individué et conçoivent la vie comme l'activité par laquelle il se maintient en vie, c'est-à-dire préserve sa complétude : la vie se réduit à la survie et son activité s'épuise dans la satisfaction de ses besoins ⁶⁸²».

Une erreur qui ne fait plus de l'être des hommes et de l'agir politique le mode d'institution du social propre à la démocratie mais qui tend davantage à faire de celle-ci le régime de gouvernance d'une population humaine d'*animal laborans* dont la finalité est d'assurer sa seule survie en pacifiant notamment l'ensemble des rapports sociaux et en sécurisant la vie biologique de chaque individu. Cette capacité à la pacification et à la sécurisation constitue aujourd'hui l'un des critères permettant d'affirmer la réussite de la démocratie et son achèvement dans une forme de perfection alors que l'essence agonistique de la démocratie en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme est précisément fondée sur la valorisation du caractère politique et intrépide des individus.

La pensée néolibérale de la vie qui transparaît à travers le transhumanisme débouche sur une perspective qui « demeure aveugle au fait que l'incomplétude qui caractérise le vivant, loin de se réduire à cette lacune circonscrite et provisoire qu'est le besoin, est d'ordre ontologique ⁶⁸³». Sans affirmer ostensiblement son rejet de la démocratie, cette pensée de la vie participe à son détournement pour l'adapter au régime de gouvernementalité des êtres qu'elle implique.

La démocratie est donc irréductiblement liée à l'être des hommes et à la vie subjective, tout comme ce lien ontologique a pour finalité l'appel d'un monde comme phénoménalisation de l'Idée d'humanité. C'est précisément dans ce lien et ce mouvement que réside la possibilité d'une existence conditionnée en humanité. Autrement dit, c'est au sein d'un monde commun que la vie des hommes peut prendre le sens d'une existence. Ce qui revient à dire que le monde ne peut être appréhendé qu'à partir de l'existence et que l'existence apparaît en même temps qu'elle fait apparaître un monde pourtant déjà là, un monde qui accueille dès l'origine l'existence de tous les êtres qui y sont jetés par la naissance.

⁶⁸² Renaud Barbaras, « De la phénoménologie de la perception à l'ontologie de la vie », *Le Nouveau Magazine Littéraire*, 2001/11 (n°403), p. 57-58. URL : <https://www.cairn.info/magazine-le-magazine-litteraire-2001-11-page-57.htm>

⁶⁸³ Ibidem

Le mouvement du monde est indissociable du mouvement pour l'existence comme désir de liberté et c'est ce désir qui initie la démocratie comme mode d'institution du social, comme mode d'être phénoménal de l'énigme. Car enfin, il n'y a qu'au sein d'un tel monde que l'existence devient ce à partir de quoi est pensée la condition humaine, ce qui se projette sur tous les objets et toutes les activités qui, entrant dans ce monde, vont conditionner les hommes en humanité.

Ainsi la démocratie est-elle ce mode d'institution du social qui repose sur « l'idée phénoménologique de l'homme comme être-au-monde⁶⁸⁴ » entraînant une expérience du monde qui prend racine dans le mouvement de questionnement de l'être produisant un savoir sur les choses de ce monde ; un savoir qui est toujours au départ celui de l'être sur les choses. Comme l'écrit Merleau-Ponty, « toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi, faute de quoi elle ne pourrait pas avoir d'objet. A la racine de toutes nos expériences et de toutes nos réflexions, nous trouvons donc un être qui se reconnaît lui-même immédiatement, parce qu'il est son savoir de soi et de toutes choses, et qui connaît sa propre existence non pas par constatation et comme un fait donné, ou par inférence à partir d'une idée de lui-même, mais par un contact direct avec elle ⁶⁸⁵ ».

En brisant le lien qui unit l'être-des-hommes à l'être-de-la-vie, la domination technoscientifique en vient à éliminer la possibilité de manifestation d'un monde capable de conditionner les hommes en humanité. Pareil savoir technoscientifique conduit à une réification et une objectivation de ces deux êtres qui deviennent de simples étants appréhendés comme des objets distincts par le savoir technoscientifique et qui doivent dès lors s'insérer dans l'immonde que ce savoir autonome édifie. Dès lors comme le reconnaît Robert Legros :

« Si l'intentionnalité s'inscrit originellement dans un rapport au monde, si elle n'appréhende un étant qu'en le dépassant pour le saisir à partir du monde auquel il appartient, comment serait-elle simplement représentative ou purement objectivante ? Si le monde est prédonné, si nous y sommes toujours déjà « jetés », comment serait-il réductible à une objectivité (à une donnée offerte à un savoir englobant ou une maîtrise technique) ? Certes, en comprenant le monde comme indissociable d'une culture, la phénoménologie affirme qu'il est institué, que la source du sens ne réside pas dans la nature ou un ordre naturel du monde, que toute formation de sens est humaine [...]. Mais elle n'est « constituante » – source du sens – que dans la mesure où elle appartient à un monde « prédonné » ⁶⁸⁶ ».

⁶⁸⁴ Robert Legros, *L'expérience de la liberté*, Op.cit, p. 98.

⁶⁸⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Op.cit, p. 430

⁶⁸⁶ Robert Legros, *L'expérience de la liberté*, Op.cit, p. 99.

En reniant la subjectivité de la vie humaine, le transhumanisme entend supprimer toute épaisseur ontologique à l'homme en le déterminant dans l'étant – seule source de savoir technoscientifique –, en même temps qu'il portera une analyse désincarnée de la démocratie comme le régime de gouvernance de cet homme purement biologique qui n'éprouve plus son appartenance à une humanité collective au sein de laquelle il peut exister en tant qu'individu singulier. La démocratie perd sa promesse d'avenir en même temps que la condition humaine n'est plus pensée par les hommes.

La brisure du lien entre l'être-des-hommes et l'être-de-la-vie entraîne l'édification d'un monde acosmique par la seule technoscience. En produisant exclusivement un savoir objectivant et ontique sur l'homme et en se substituant à l'action humaine dans l'édification d'un monde, l'orientation idéologique de la technologie ne fait que renverser le monde en immonde par rejet de son mode de manifestation, à savoir la condition politique des hommes : Aussi le transhumanisme participe-t-il en ce sens d'une idéologie de la barbarie. L'humanité en l'homme résiderait désormais dans cette forme de vie objective qui fait de la transcendance de toute limite la caractéristique principale. De sorte que l'humain se définit avant tout par sa capacité à se dépasser sans cesse, à concevoir son corps biologique non comme une enveloppe renfermant une intériorité depuis laquelle s'exprime la vie absolue et subjective, mais comme une matière modulable à volonté afin de n'être jamais ce tombeau de l'âme évoqué par Platon. Pour correspondre à cette vision, le corps ne doit pas comporter une intériorité depuis laquelle résideraient l'être-des-hommes et l'être-de-la-vie, pas plus que le mouvement de cette intériorité subjective ne doit s'accompagner du mouvement du monde, de l'être-du-monde qui fait apparaître les choses et la condition humaine ou plus précisément qui fait apparaître la possible condition humaine des choses.

Si l'humanité de l'homme repose sur cette intériorité ontologique et subjective, cela signifie que le corps n'est pas le centre de cette humanité mais qu'il est compris comme l'un des éléments permettant de penser l'idée phénoménologique d'humanité et d'associer un monde à la condition humaine. C'est donc « précisément en vue de rompre avec le dualisme de l'âme et du corps, en vue de penser une essence unitaire de l'homme, que la phénoménologie a introduit ce néologisme : « l'être-au-monde ».

Dire que la relation à un monde est constitutive de l'humanité de l'homme, c'est dire en effet, d'après la phénoménologie, que la relation humaine à un monde est à la fois spirituelle et corporelle, que le corps humain est d'emblée animé, et l'esprit humain toujours déjà incarné ⁶⁸⁷».

Aussi est-il non seulement impossible de penser l'humanité des hommes en dehors du monde où s'enracine cette humanité, mais également de définir cette humanité à partir d'une rupture entre le corps et l'esprit pour en déterminer la vérité dans l'un ou dans l'autre. Car c'est depuis leur complémentarité que les hommes peuvent continuer à exister humainement dans le monde qui reçoit leur corps en même temps que celui-ci contient en lui le mystère du monde que la vie subjective peut révéler et mettre en mouvement dans une action sur le monde.

L'objectif du transhumanisme est l'avènement d'une condition posthumaine. Ainsi est-il nécessaire de rompre avec la condition humaine et donc avec le monde qui lui est associé en tant que manifestation de l'idée phénoménologique de l'homme. C'est en cela que seul l'immonde peut recevoir la condition posthumaine qui devient le support d'un conditionnement des hommes sur le modèle uniformisé de l'*animal laborans* et prévisible de l'*homo oeconomicus*.

Cette uniformisation est perçue comme souhaitable et désirable par certains courants transhumanistes, notamment pour l'association H+ qui n'hésite pas à la défendre :

« Si nous sommes capables de rendre tout le monde en bonne santé, fort, intelligent et séduisant, alors l'uniformisation n'a pas que des inconvénients ⁶⁸⁸»

L'homme ainsi réifié, ne trouvant plus ni l'intériorité ontologique depuis laquelle interroger l'énigme de son humanité, ni les marques d'humanité et de vie absolue laissées par ce questionnement à travers les domaines culturels, devient un objet plastique, ouvert à la possibilité d'une transformation radicale.

« Je suis un homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger », selon la formule consacrée par Térence. Au cœur des sociétés oublieuses, non seulement l'homme devient étranger à lui-même, mais l'humain dans tout ce qu'il représente tend à s'effacer jusqu'à faire du monde un ensemble de représentations étrangères à sa propre humanité.

⁶⁸⁷ Robert Legros, *L'expérience de la liberté*, Op.cit, p. 100.

⁶⁸⁸ Mathieu Terence, *Le transhumanisme est un intégrisme*, Op.cit, p. 61.

Les hommes apprennent ainsi à vivre en dehors de leur humanité pour accueillir la reconfiguration posthumaine de leur condition.

L'homme des sociétés oublieuses apprend à oublier son intériorité comme le lieu même du s'éprouver soi-même de la vie subjective à partir duquel s'édifie la personnalité singulière des êtres. En cherchant à faire dominer la conception objective de la vie jusqu'à ce que se dégage un modèle unique d'homme – le posthumain –, le transhumanisme favorise le développement d'une idéologie de la barbarie. Le barbare étant à la fois celui qui n'a pas de culture et qui vient de l'extérieur : ainsi le posthumain incarne-t-il celui qui n'a pas de culture, celle-là même qui fonde toute civilisation en humanité – l'*humanitas* romaine – et la figure étrangère à toute humanité, figure qui vient du dehors de toute civilisation humaine.

Les sociétés oublieuses sont des sociétés barbares en ce qu'elles produisent de l'inhumain depuis lequel elles entendent faire converger l'humain dans l'unité morale de l'*homo oeconomicus* sommé d'adopter un comportement économiquement rationnel de producteur/consommateur uniquement. Comme le précise Henry,

« « Inhumain » ne désigne pas quelque jugement de valeur porté de haut sur ce monde et déplorant son insensibilité. On ne veut pas dire non plus que la société aurait perdu tout rapport avec les besoins de la subjectivité vivante, avec le boire, le manger : c'est justement ce qui est impossible. « Inhumain » désigne le bouleversement ontologique par l'effet duquel le principe directeur et organisateur d'une société trouvant sa substance dans la vie n'est cependant plus celle-ci mais une somme de connaissances, de processus et de procédures pour l'établissement et la disposition desquels la vie a été, autant qu'il se peut, mise de côté. Une telle situation [...] est celle de la barbarie propre à notre temps ⁶⁸⁹ ».

Si au sein d'une société donnée les hommes ne parviennent à se reconnaître comme hommes, à se tenir les uns les autres dans la proximité d'une humanité qu'ils perçoivent et expérimentent dans leurs rapports réciproques, alors cette humanité disparaît en même temps que son Idée qui ne vient plus aux hommes :

⁶⁸⁹ Michel Henry, *La barbarie*, Op.cit, p. 210-211.

« Lorsqu'un homme n'apparaît pas à d'autres hommes comme *ce qu'il est*, un être humain, lorsque ces autres hommes ne se demandent pas *si c'est un homme*, celui qui souffre sous leurs yeux, parce qu'ils sont aveugles à l'idée d'homme et que, pour reprendre l'expression de Levinas appliquée à Dieu, ils ne se soucient pas *de l'homme qui vient à l'idée*, tout modèle déserté, il n'y a aucune raison de traiter les êtres humains autrement que comme des choses ⁶⁹⁰».

L'action devenue objective est le meilleur moyen de couper l'homme de son humanité qu'il ne peut plus ni éprouver ni exprimer, et de le faire ainsi converger vers le non-humain. L'agir technoscientifique ne peut qu'administrer la choséité de l'existence :

« Le bouleversement ontologique se produit lorsque l'action cesse d'obéir aux prescriptions de la vie, n'étant plus ce qu'elle est au début, à savoir l'actualisation des potentialités phénoménologiques de la subjectivité absolue. Bien plus, il semble que l'action ait déserté le site qui est depuis toujours le sien pour se produire désormais dans le monde : dans les usines, les barrages, les centrales, partout où fonctionnent inlassablement et de tous côtés pistons, turbines, rouages, machines de toute sorte, bref l'immense dispositif instrumental de la grande industrie, lequel tend à se résorber dans les décharges électro-magnétiques des computers de la cinquième génération et autres hypermachines de la « technoscience ». En celle-ci s'indique en effet l'évènement crucial de la Modernité en tant que passage du règne de l'humain à celui de l'inhumain : *l'action est devenue objective* ⁶⁹¹».

Nous avons essayé de définir le concept de « sociétés oubliées » en montrant l'objectif principal : l'oubli de l'Idée d'humanité en l'homme au profit de l'idée transhumaniste de l'humanité en l'homme.

Pareil oubli s'effectue à partir d'une double réduction : tout d'abord celle de l'être-des-hommes au seul étant permettant d'ancrer l'humanité en l'homme dans le biologisme. Ensuite, la réduction de la vie subjective, c'est-à-dire l'être-de-la-vie, à la seule vie objective, comme le résultat logique de la détermination de l'humanité en l'homme à partir du biologisme. L'oubli procédant de cette double réduction vise à uniformiser l'humain sur le modèle de l'objet soumis au contrôle de la gouvernementalité pratiquée par la rationalité néolibérale au sein des sociétés oubliées.

⁶⁹⁰ Jean-François Mattéi, *L'homme dévasté*, Op.cit, p. 35.

⁶⁹¹ Michel Henry, *La barbarie*, Op.cit, p. 85.

Il nous faut à présent tenter de déceler les moyens permettant d'opérer cette transformation de l'humain en observant comment les sociétés oublieuses parviennent à réaliser leur objectif de reconfiguration posthumaine de l'existence.

CHAPITRE 6 : Les moyens de l'oubli : la disqualification généralisée de l'humain

« Au temps d'Homère, l'humanité s'offrait en spectacle aux dieux de l'Olympe ; c'est à elle-même aujourd'hui qu'elle s'offre en spectacle. Elle est suffisamment aliénée à elle-même pour être capable de vivre sa propre destruction comme une jouissance esthétique de tout premier ordre ».

Walter Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité*

« Pour que la loi du progrès existât, il faudrait que chacun voulût la créer ; c'est-à-dire que, quand tous les individus s'appliqueraient à progresser, alors, l'humanité sera en progrès ».

Charles Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*

Les sociétés oublieuses agissent sur les hommes en pratiquant dans tous les domaines de leur existence une distanciation qui contraint ces derniers à ne plus trouver de sens dans ce qu'ils font (soit les expériences particulières de leur humanité qu'ils pratiquent dans leurs diverses activités), ni dans ce qu'ils sont (soit l'expérience universelle de leur humanité telle qu'elle phénoménalise les singularités dans la possibilité d'une existence).

Sur le chemin de son humanité, l'homme produit un savoir lui permettant de créer des objets qui façonnent à leur tour le monde-des-hommes. Ce savoir n'est pas séparé de la pensée du monde qu'il édifie et donc du modèle d'humanité visé par toute action humaine afin de faire du monde le lieu de conditionnement des hommes en humanité. La technique entendue au sens large participe à l'hominisation de l'homme. Lorsqu'elle est employée concomitamment à une pensée de l'humanité des hommes, elle favorise le développement d'objets qui permettent une mesure humaine du monde qui les conditionne en retour.

Comme le rappelle Arendt, « le monde dans lequel s'écoule la *vita activa* consiste en objets produits par des activités humaines ; mais les objets, qui doivent leur existence aux hommes exclusivement, conditionnent néanmoins de façon constante leur créateurs ⁶⁹²».

Aussi est-il possible d'observer au sein des sociétés oubliées un découplage entre le savoir et la pensée qui correspond non seulement à la domination d'une connaissance d'ordre scientifique sur un savoir pré-cognitif, intuitif, mais également à l'éviction de toute vie subjective au profit de la vie objective. En agissant de la sorte, les sociétés oubliées entendent faire entrer le langage et l'action dans un processus de déshumanisation en les formatant sur le modèle de l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme.

Pareil formatage doit empêcher les hommes d'expérimenter leur humanité à travers la mise en mots de son énigme par laquelle les individus agissent sur le monde et donne un sens humain à l'habitation de ce monde :

« Si nous suivions le conseil, si souvent répété aujourd'hui, d'adapter nos attitudes culturelles à l'état actuel des sciences, nous adopterions en toute honnêteté un mode de vie dans lequel le langage n'aurait plus de sens. Car les sciences ont été contraintes d'adopter une « langue » de symboles mathématiques qui, uniquement conçue à l'origine comme abréviation de propositions appartenant au langage, contient à présent des propositions absolument intraduisibles dans le langage ⁶⁹³».

Cette adaptation est précisément requise par le transhumanisme à travers la promotion de l'augmentation morale ou *moral enhancement* qui consiste, comme nous l'avons précédemment abordé, à envisager l'émancipation des individus dans une action d'amélioration technologique de leur morale et de leur compréhension du monde auquel ils doivent se conformer pour survivre.

Dans un monde où le langage a perdu son pouvoir, les hommes ne peuvent plus exprimer l'énigme de leur humanité et sont donc soumis au sens du seul langage technoscientifique qui ne saurait révéler la singularité des êtres et leur offrir la pluralité nécessaire à l'action politique. Car « toute action de l'homme, tout savoir, toute expérience n'a de sens que dans la mesure où l'on en peut parler ⁶⁹⁴».

⁶⁹² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 43.

⁶⁹³ Ibidem, p. 36.

⁶⁹⁴ Ibidem.

La perte de sens de l'expérience humaine du monde qui entraîne la perte du sens de l'humaine condition est le résultat direct de la distanciation entre l'homme et ses productions ; une distanciation largement accentuée dans les sociétés oublieuses qui essayent de mettre un terme à la *vita activa* décrite par Arendt. Il s'agit pour ces sociétés d'évincer l'homme de toutes les activités qui participent à la construction et à la manifestation d'un monde habitable humainement. Car il n'y a qu'au sein d'un tel monde que l'existence devient ce à partir de quoi est pensée la condition humaine, ce qui se projette sur tous les objets et toutes les activités qui, entrant dans ce monde, vont conditionner les hommes en humanité.

Pour Arendt, la *vita activa* correspond aux trois activités par lesquelles la vie humaine se réalise sur Terre tout en se conditionnant en humanité : le travail, l'œuvre et l'action.

Ces trois activités sont « fondamentales parce que chacune d'elles correspond aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme⁶⁹⁵ ».

Bien que considérant ces trois activités dans leur complémentarité, Arendt les hiérarchise, donnant une priorité à l'action sur l'œuvre et le travail. Cette hiérarchie est ainsi établie pour rendre compte du renversement qui s'opère à partir des temps Modernes et qui tend à faire dominer la seule activité du travail devenue cette « idéologie du travail ».

Précisons succinctement ce que signifient le travail, l'œuvre et l'action chez Arendt.

Le travail correspond à l'activité de l'*animal laborans* et renvoie au caractère biologique de la vie humaine en ce qu'il répond aux nécessités vitales de l'homme. Il est l'activité nécessaire aux besoins biologiques de ce dernier et permet de produire de l'éphémère, c'est-à-dire des objets voués à être consommés et donc à disparaître aussitôt après leur production. Si l'homme n'était destiné qu'au travail, il ne pourrait édifier un monde humain et habiter durablement celui-ci. Il ne pourrait être doué d'existence. Pour autant, le travail est la première activité à partir de laquelle les deux autres peuvent se développer puisqu'il permet à l'homme de vivre, de nourrir son processus vital : « la condition humaine du travail est la vie elle-même⁶⁹⁶ ».

L'œuvre est le propre de l'*homo faber*, celui qui construit des objets voués à s'inscrire dans la durée. Il s'agit d'une activité non-naturelle ou plus exactement productrice d'artificialité par laquelle les hommes édifient un monde d'objets qui leur permettra de ne plus être soumis au

⁶⁹⁵ Ibidem, p. 41.

⁶⁹⁶ Ibidem.

seul environnement naturel. La durabilité des œuvres signifie que ces dernières survivront aux hommes qui les ont fabriquées jusqu'à les transcender et donner un sens à leur existence présente, mais également à celle des générations à venir qui ayant en héritage ces œuvres, comprendront le passé de leur humanité pour mieux en éclairer son présent et bâtir son avenir : « La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde ⁶⁹⁷ ».

L'action définit l'homme agissant, celui qui s'investit dans les affaires de la Cité. C'est l'activité par laquelle l'homme entre en interaction avec ses semblables depuis la constitution d'un domaine public au cœur de la société. Les échanges, les débats, les discussions qui s'établissent entre les hommes au sein du domaine public n'ont besoin de recourir ni à la matière travaillée par l'*animal laborans*, ni aux objets fabriqués par l'*homo faber*. Ainsi l'homme agissant se détache-t-il de la seule condition d'homme compris sous l'angle de l'espèce pour s'incarner dans la pluralité d'hommes agissants dont la confrontation des singularités manifeste un monde commun.

L'action est le lieu privilégié de l'exercice de la politique puisque « cette pluralité est spécifiquement la condition – non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique ⁶⁹⁸ ». La politique résulte d'un mouvement d'action par lequel les hommes sortent de leur intériorité, de leur for intérieur en tant que subjectivité tout comme ils sortent de leur sphère intime, du foyer du Moi comme celui de l'*oikos* afin d'aller au-devant des autres, sur un espace public :

« Nous ne pouvons pénétrer dans l'espace public, c'est-à-dire dans le monde qui nous unit tous, et qui est à proprement parler l'espace politique, que si nous nous éloignons de notre existence privée et de notre sphère familiale à laquelle notre vie se rattache ⁶⁹⁹ ».

Mais cette vie politique n'est également possible que parce que les hommes échangent, discutent, débattent au cœur du domaine public. La vie politique nécessite donc le recours à la parole qui est le corrélatif de l'action pour que l'espace public devienne véritablement un espace politique où se manifeste « la révélation de l'agent dans la parole et l'action ⁷⁰⁰ ».

⁶⁹⁷ Ibidem.

⁶⁹⁸ Ibidem, p.42.

⁶⁹⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit, p. 83.

⁷⁰⁰ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 231.

Pour Arendt, l'action est l'activité la plus haute en ce qu'elle permet tout à la fois de constituer et d'organiser la Cité par la pratique de la politique mais également d'être un commencement pour les hommes. Cela signifie qu'à travers ses projets il fera apparaître de la nouveauté et cet apparaître qui l'assigne à une condition politique est ce qui maintient la manifestation d'un monde auquel il appartient. Ainsi, « le commencement inhérent à la naissance ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu possède la faculté d'entreprendre du neuf, c'est-à-dire d'agir ⁷⁰¹ ».

Arendt ne se contente pas d'énumérer les trois activités constitutives de la condition humaine ni même de les hiérarchiser. Elle propose bien plutôt une temporalité humaine qui se dévoile à travers la condition humaine sur Terre.

Chaque activité renvoie à une dimension temporelle de la condition humaine : le travail correspond à l'éphémère, l'œuvre à la durabilité et l'action à l'historialité. Cette temporalité de la condition humaine s'inscrit dans la vie elle-même bornée par la naissance et la mort. Les trois activités de la condition humaine donnent ainsi à l'homme sa possibilité existentielle à travers la temporalité de la vie humaine. Ce qui signifie que les hommes ne subissent pas leur conditionnement mais peuvent en définir les critères et en refuser certaines formes. En tant qu'ils sont des *homo faber* et des hommes agissants, ils produisent des objets et mènent des actions qui constituent un monde capable d'accueillir l'existence et pas seulement un milieu où évolue l'homme en tant que membre d'une espèce animale. Les hommes ne sont pas définis uniquement par le travail, c'est-à-dire par l'activité leur permettant de subvenir aux besoins naturels qui sont d'ordre biologique et vital.

Les activités qui composent la *vita activa* ne définissent pas la nature humaine mais bien la condition humaine. Arendt insiste sur cette distinction afin que la *vita activa* ne soit pas comprise comme ce qui caractérise l'essence de l'homme mais bien plutôt sa façon de se comporter comme humain dans le monde qu'il façonne et qui le façonne. La *vita activa* est la manière dont les hommes sont toujours conditionnés en tant qu'ils sont humains, c'est-à-dire en tant qu'ils apprennent leur humanité à travers le travail, l'œuvre et l'action. Ceci ne renvoie donc pas à leur nature mais à la façon dont ils mettent en œuvre cette nature qui reste floue et impossible à définir précisément.

La condition humaine n'est donc pas la nature humaine et la *vita activa* n'est pas l'essence de l'homme mais sa possibilité d'être humain dans le monde.

⁷⁰¹ Ibidem, p. 43.

Il ne s'agit pas de s'interroger sur l'origine de la nature humaine mais sur les activités entreprises par les hommes et qui les conditionnent en tant qu'humains.

Le travail, l'œuvre et l'action sont toujours inscrits dans une temporalité de la vie humaine à partir de laquelle s'exprime la condition de l'homme. L'enjeu n'est donc pas de rechercher la vérité immuable dissimulée dans la connaissance la plus parfaite d'une « nature humaine » mais d'envisager ce que les hommes font pour exister. Ces facultés sont pour Arendt permanentes et ne peuvent changer que si la condition humaine change, c'est-à-dire uniquement si l'on observe un bouleversement de la temporalité de la vie humaine.

C'est bien un tel bouleversement que constate l'auteure de la *Condition de l'homme moderne*. Ce bouleversement correspond au renversement de la hiérarchie des valeurs réduisant l'action, puis l'œuvre, au seul travail ; c'est-à-dire le temps du commencement et celui de la durabilité au seul temps de l'éphémère, du consommable.

Si bien que la temporalité de la vie devient toute entière soumise à la rapidité de la consommation, bouleversant la condition humaine en faisant dominer le seul temps du travail et en réduisant l'existence à la simple survie biologique, à la seule vie de l'espèce propre à l'*animal laborans*. Cette domination tend à amputer les temporalités du commencement et de la durabilité, renvoyant l'humain à sa seule faculté de travailleur dans un monde entièrement consommable et matérialiste.

Ce bouleversement dans la *vita activa* initie une première et progressive disqualification de l'homme dans les domaines de l'action et de l'œuvre. Pareille disqualification réduit alors les possibilités propres aux hommes de comprendre leur humanité à travers le monde qu'il construit par ses œuvres et qu'il habite par son action. Pour Arendt, « le devoir des mortels, et leur grandeur possible, résident dans leur capacité de produire des choses – œuvres, exploits et paroles – qui mériteraient d'appartenir et, au moins jusqu'à un certain point, appartiennent à la durée sans fin, de sorte que par leur intermédiaire les mortels puissent trouver place dans un cosmos où tout est immortel sauf eux ⁷⁰²».

Au cœur des sociétés oublieuses, il semblerait que ce « devoir des mortels » soit rendu de plus en plus complexe à réaliser.

Cette limitation de la capacité de l'homme à produire les choses qui le conditionnent comme humain trouverait son origine tout d'abord dans la réduction de la *vita activa* à la seule sphère du travail, mais ensuite et surtout dans la disqualification des facultés humaines à produire les

⁷⁰² Ibidem, p.54-55.

conditions d'humanisation. Autrement dit, l'homme se trouverait de plus en plus marginalisé des moyens de production de sa condition d'homme pour devenir un moyen de production de la condition posthumaine.

Il ne revient plus aux hommes de faire et de penser sans cesse leurs conditions d'existence. Cette tâche est désormais dévolue à la puissance technoscientifique de la mesure technopoiétique du monde qui détermine une condition posthumaine à laquelle les individus n'ont d'autre choix que de s'adapter dans la réduction de leur existence à la simple survie. Pareille substitution entraîne la remise en cause du désir de liberté et de sa possible manifestation dans l'action politique. Privé de leur condition politique, les individus ne peuvent plus faire l'expérience de la liberté ni même en éprouver le désir. C'est en cela que l'éviction progressive de l'agir politique conduit assurément à l'expérience de la servitude et de l'assujettissement :

« Le champ où la liberté a toujours été connue, non comme un problème certes, mais comme un fait de la vie quotidienne, est le domaine politique. [...] La liberté, qui ne devient que rarement – dans les périodes de crise ou de révolution – le but direct de l'action politique – est réellement la condition qui fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action ⁷⁰³».

Ce chapitre sera consacré aux moyens déployés par les sociétés oublieuses afin de faire advenir une condition posthumaine d'existence. Ces moyens, comme nous le verrons, impactent les trois activités de la *vita activa*. Par cette manœuvre le transhumanisme entend substituer à l'homme et à son langage révélé par l'action, les logiques algorithmiques et machiniques propres au langage technoscientifique afin que celles-ci produisent à elles seules une pensée de l'humain qui conduira nécessairement à son asservissement dans la forme d'une posthumanité. Cette reconfiguration de la condition humaine s'accompagne d'une fortification de la gouvernamentalité néolibérale à même d'entreprendre la convergence entre l'humain et le non-humain dans un souci d'adaptation aux besoins du capitalisme cognitif. A travers cette reconfiguration et l'avènement d'une pareille gouvernamentalité, il s'agit de mettre en place les moyens de l'oubli de tout ce qu'impliquait l'Idée d'humanité en l'homme, à commencer par la manière dont les hommes se conditionnaient par leur rapport au travail, à l'œuvre et à l'action.

⁷⁰³ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Op.cit, p. 189-190.

II.6.1 L'automatisation du travail ou la *software substitution* : vers une société d'employés

« Le dernier stade de la société de travail, la société d'employés, exige de ses membres un pur fonctionnement automatique, comme si la vie individuelle était réellement submergée par le processus global de la vie de l'espèce, comme si la seule décision encore requise de l'individu était de lâcher, pour ainsi dire, d'abandonner son individualité, sa peine et son inquiétude de vivre encore individuellement senties, et d'acquiescer à un type de comportement, hébété, « tranquilisé » et fonctionnel ».

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*

« Il est désormais devenu tout à fait nécessaire de procéder à l'amélioration de l'espèce humaine. L'individu moyen est devenu trop inférieur aux tâches quotidiennes que requiert la civilisation moderne ».

Francis Galton, cité par **Vance Packard**, *L'homme remodelé*

Les activités de la *vita activa* se sont réduites à la seule sphère du travail. Or cette activité dominante tend à disparaître également dans cette dernière étape que serait la « société d'employés » marquée par le règne de la consommation.

Le renversement de la hiérarchie des valeurs, c'est-à-dire la domination du travail sur les activités de l'œuvre et de l'action, mais également la mutation du travail en emploi résulteraient en partie d'une automatisation progressive des différents secteurs professionnels. Comme le remarque Arendt, les avancées technologiques en matière d'automatisation des labeurs entraînent le recul du sentiment de nécessité inhérent au travail de l'homme alors dissimulé sous l'abondance des biens de consommation.

La nécessité découle directement du « fardeau de la vie biologique qui pèse sur l'existence proprement humaine entre la naissance et la mort ⁷⁰⁴ ». Comme nous l'avons précédemment observé, c'est le travail qui permet de répondre à cette nécessité par la production de biens de consommation destinés à être assimilés rapidement par l'organisme biologique qui en dépend.

⁷⁰⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 168.

La nécessité est donc ce fardeau qu'impose la vie biologique. En répondant à cette nécessité par le travail, les hommes ne font pas que produire des biens de consommation destinés à leur survie. Ils éprouvent la souffrance à travers la peine et les difficultés inhérentes au labeur mais également les joies qui résultent du plaisir de consommer les fruits de celui-ci. En ceci le travail peut être un médium de la vie subjective comme Souffrir primitif : le travail étant une activité du « s'éprouver soi-même de la vie », du « se sentir soi-même de la vie » :

« A son niveau le plus élémentaire le dur labeur de se procurer et les plaisirs de s'« incorporer » les nécessités vitales sont si bien mêlés dans le cycle biologique, dont le rythme circulaire conditionne la vie humaine en son mouvement unique et linéaire, que l'élimination parfaite de la peine et de l'effort du travail déroberait à la vie biologique ses plaisirs les plus naturels et, pis encore, priverait la vie spécifiquement humaine de toute son animation et de toute sa vitalité. La condition humaine est telle que la peine et l'effort ne sont pas simplement des symptômes que l'on peut faire disparaître sans changer la vie ; ce sont plutôt les modalités d'expression de la vie elle-même, en même temps que de la nécessité à laquelle elle est liée ⁷⁰⁵».

Le travail comme activité de la nécessité dans la souffrance et la joie des efforts et des plaisirs serait ainsi le lieu de la réalité-de-la-vie.

Le travail est alors conçu comme une production de soi sur soi visant une première forme de liberté dans la mesure où celle-ci est recherchée dans un souci d'émancipation de la seule nécessité ; un souci qui motive l'homme à sans cesse vouloir s'arracher à « l'enchaînement de la vie à elle-même ⁷⁰⁶» qui maintiendrait les individus dans le seul cycle du travail et de la consommation comme l'écrit Jan Patočka dont les propos sur la conception du travail se rapprochent ici de ceux d'Arendt.

C'est parce que l'homme est conscient des besoins de son être biologique qu'il va, par le travail, chercher à répondre non seulement à cette nécessité mais aussi à s'en émanciper pour s'ouvrir à la possibilité de l'existence. La liberté sera comprise comme la volonté de ne pas rester prisonnier de cette nécessité première, ce qui conduira l'homme vers les voies de l'*homo faber* et de l'homme agissant :

⁷⁰⁵ Ibidem, p. 169.

⁷⁰⁶ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Éditions Verdier, Paris, 1981, p. 30. Cité par Marc Crépon, « La « valeur » du travail et la « force » des idéologies. Une lecture des Essais hérétiques », *Esprit*, 2009/2 (Février), p. 183. URL : <https://www.cairn.info/revue-esprit-2009-2-page-177.htm>

« L'homme ne peut pas être libre s'il ne sait pas qu'il est soumis à la nécessité, car il gagne toujours sa liberté en essayant sans jamais y réussir parfaitement de se délivrer de la nécessité ⁷⁰⁷ ».

La conscience de cette nécessité – et qui est aussi la possibilité d'un premier mouvement vers la liberté –, tendrait à être progressivement supprimée par l'évolution technologique des conditions de travail. Pareille évolution semble de prime abord positive en ce qu'elle réduit la pénibilité des tâches et rend possible l'automatisation de certains labeurs jugés dangereux ou impropres à toute activité humaine. Pour autant cette évolution technologique vise également l'amélioration des moyens de production. Autrement dit, les progrès technologiques, lorsqu'ils sont orientés idéologiquement par les logiques néolibérales cherchent à astreindre toujours plus efficacement les individus aux moyens de production en les conditionnant à cette unique activité laborieuse afin que l'existence toute entière soit motivée par l'augmentation des capacités vitales de performance, de puissance et d'efficacité. La survie biologique, en devenant la finalité de l'existence, sert de moteur au développement de l'appareil technique de production. Quand la survie devient le moteur de la société, elle justifie la préservation de l'espèce humaine sous les conditions les plus aliénantes.

Cette survalorisation du travail participe à l'édification d'une compréhension de l'humanité sur le seul mode de l'*animal laborans* qui correspond à l'image transhumaniste de « l'homme augmenté » en tant qu'individu engagé perpétuellement dans la production et la consommation de sa propre humanité laborieuse comme gage de survie. Comme le souligne Marc Crépon à propos de la pensée de Patočka, si le travail est une activité liée à la nécessité, « toute exaltation du travail qui ne tient pas compte de cette pesanteur originelle, de l'enchaînement de la vie à elle-même (qu'il signifie par essence), toute apologie de sa valeur qui refuse de voir que pour des dizaines de milliers d'hommes et de femmes, il n'a pas d'autre intérêt, pas d'autre sens et, pour tout dire, pas d'autre valeur que celle de garantir une subsistance, qu'il ne signifie rien d'autre que l'esclavage de cette autoconsommation de la vie rivée à elle-même, tout discours de cet ordre relève des objectivations, des réductions et des simplifications de l'idéologie ⁷⁰⁸ ».

⁷⁰⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 170.

⁷⁰⁸ Marc Crépon, « La « valeur » du travail et la « force » des idéologies. Une lecture des Essais hérétiques », Op.cit, p. 184.

L'image du posthumain apparaît ainsi comme l'incarnation d'une valorisation exacerbée de l'activité du travail qui emprisonne l'homme dans une production et une consommation de son humanité devenue un support efficace de capitalisation.

A tel point que c'est la référence au travail comme réalité-de-la-vie qui tend à s'estomper, à ne plus être vécue. Si les conditions du labeur sont de plus en plus prises en charge par les outils techniques, les guidages computationnels et algorithmiques, alors l'homme n'expérimente plus le travail comme production de soi sur soi. De ce fait, il n'éprouve plus la nécessité comme ce qui lui permet aussi d'éprouver la vie dans l'intensité de ses souffrances et de ses joies, de ses efforts et de ses plaisirs. Coupé de son travail, l'homme se trouve coupé d'une vie dont il ne comprend plus le sens ; un sens produit par d'autres que lui, notamment par les machines à l'origine de l'automatisation du travail, le privant d'une certaine liberté de choix et d'action dans l'activité indispensable du travail, mais indispensable pour une vie humaine

A travers ce découplage entre l'homme et le travail, l'inexpérimentation de la nécessité fait qu'il est dès lors « [...] beaucoup plus difficile de la remarquer et de s'en souvenir ⁷⁰⁹ ». Le travail rappelle aux hommes qu'ils peuvent être autre chose que des simples travailleurs et qu'ils se réalisent au-delà de cette activité, en parvenant à organiser socialement le travail de manière à s'émanciper du seul ordre de la nécessité pour s'ouvrir à l'existence.

Cet oubli de la nécessité depuis lequel le travail n'apparaît plus comme la réduction de l'individu aux besoins biologique se concrétise aujourd'hui dans l'avènement de la « société d'employés ». L'oubli effectif de la vie subjective de l'homme s'incarnerait dans la mutation du travail en emploi, traduisant la domination de la vie biologique non vécue, c'est-à-dire la réduction des individus aux seuls processus de la survie. Prisonniers de ces processus dans l'ensemble de ses activités, l'homme n'expérimente dès lors plus la nécessité comme ce qui lui permettait de vouloir la liberté dans un mouvement d'émancipation de la seule vie biologique et du seul temps éphémère du travail.

Là où le travail était une activité de production de soi sur soi, individuante et humanisante, l'emploi ouvre quant à lui la possibilité d'une uniformisation individualisante (ou désindividuante), faisant de l'employé un rouage possiblement remplaçable et

⁷⁰⁹ Ibidem.

interchangeable. L'emploi serait donc automatisable à l'inverse du travail, et l'employé se trouverait séparé de toute activité de production de soi sur soi.

Ne faisant qu'exécuter une tâche dont la finalité lui échappe, l'employé ne fonctionnerait plus qu'automatiquement, sur le modèle des machines et des processus bureaucratiques dont le contrôle et l'analyse seront devenus sa tâche principale comme l'annonçait déjà Marx dans ses *Manuscripts*.

La manière dont les hommes se rapportent aux produits du travail s'en trouve bouleversée. Ce bouleversement serait celui d'un rapport devenu a-humanisant aux produits du travail et au travail lui-même, voire de plus en plus in-humanisant, dans la mesure où les produits de cette activité ne révèlent plus rien de l'humanité en l'homme mais au contraire, le privent du sens même de son travail en l'assignant à des fonctions sans finalités visibles et expérimentables.

Comment expliquer ce passage du travail à l'emploi et avec lui la progressive disqualification de l'homme dans l'activité de production de soi sur soi ⁷¹⁰?

Le lien qu'entretient le travail avec la technique est étroit. Étroit dans la mesure où le travail permet la création d'outils techniques dont l'utilisation peut soit favoriser l'émancipation véritable de l'homme, soit son aliénation toujours plus performante.

L'émancipation de l'homme par le travail ne peut se réaliser qu'à condition que le développement technique favorise ce qui est humain dans le travail, ce par quoi le travail est un processus d'humanisation ancré dans le processus vital.

Au cœur des sociétés oubliées, le constat semble être celui d'une autonomisation progressive de la technique par rapport au travail. Le lien qui les unissait se désagrège au fur et à mesure de l'automatisation du travail, c'est-à-dire la transformation du travail en emploi par la technique.

⁷¹⁰ Le travail n'a pas toujours été valorisé comme cette production de soi sur soi, comme une activité noble. Arendt le démontre en prenant le cas de la Grèce Antique où la philosophie et la politique devaient être préférées au travail, ce dernier étant synonyme d'une réduction à une nécessité matérielle et aux ordres d'autrui.

A l'inverse, chez Kant, c'est à travers le travail que se dessine l'humanité de l'homme qui est, par la discipline que cette activité implique, obligé de s'écarter des pulsions animales pour s'orienter vers son humanité.

Chez Hegel, le travail permet la médiation entre soi et soi-même. De l'activité résulte la création d'objets par l'homme et qui, projetés dans le réel, deviennent le support de sa réalisation en tant qu'homme et conscience libre. Cette médiation est précisément décrite dans sa célèbre *Dialectique du maître et de l'esclave* contenue dans *La Phénoménologie de l'Esprit*.

Pour Descartes encore, le travail allié à la technique conduit l'homme à son émancipation via un contrôle de son environnement naturel, au point de s'ériger « comme maître et possesseur de la nature ».

Enfin, sous la plume de Marx et Engels, le travail, possiblement humanisant et émancipateur, devient une source d'aliénation lorsque les moyens de production sont détenus par la bourgeoisie, exploitant la force de travail des prolétaires.

C'est dans ce contexte qu'apparaissent de nombreuses interrogations quant à l'avenir du travail et à son possible dépassement par la technique.

Comme semble le soutenir le philosophe français Bernard Stiegler, nous assisterions à une destruction du travail comme source d'humanisation par la technique.

L'automatisation du travail n'est pas à blâmer mais davantage l'utilisation et le développement qui en est fait au sein du système capitaliste, et plus précisément au cœur des sociétés oubliées. Celles-ci conçoivent en effet l'automatisation dans le cadre d'une rupture entre travail et technique jusqu'à ce que cette dernière parvienne à évincer le travail comme activité de la vie elle-même.

Le projet de supprimer le travail n'est pas celui de supprimer les tâches les plus difficiles et les plus ingrates de certains travaux. La mutation du travail en emploi a considérablement renforcé le processus d'arraisonement du monde et ouvert l'ère de l'anthropocène à partir de la première révolution industrielle.

L'anthropocène correspond à la période de l'histoire de la Terre qui débute avec l'impact global des activités industrielles humaines sur l'écosystème tout entier. Selon Stiegler, l'ère de l'anthropocène correspond à « l'ère du capitalisme industriel au sein duquel le calcul prévaut sur tout autre critère de décision et où, devenant algorithmique et machinique, il se concrétise et se matérialise comme automatisme logique, et constitue ainsi précisément l'avènement du nihilisme comme société computationnelle devenant automatique, téléguidée et télécommandée ⁷¹¹ ».

Dans cette ère de l'anthropocène, l'individu se trouve soumis à une réalité chiffrée, algorithmique, dont la calculabilité par des systèmes numériques et computationnels rend toute compréhension et toute saisie délicate pour l'homme. Ce dernier se trouve ainsi en perte au sein d'une réalité dont il ignore le sens, une réalité dont il ne participe plus à la construction depuis l'ouverture d'un monde à dimension humaine. Cette ignorance passe notamment par une réduction du travailleur à la figure de l'employé comme traduction de cette survalorisation de l'activité du travail dans la structuration et l'organisation de la société. Ainsi l'homme devient-il un rouage dans une machinerie sociale dont il ignore la production finale : assigné à une tâche particulière, l'employé ne connaît pas la finalité de son action sur laquelle il n'a aucune emprise. Alors que la connaissance de cette finalité pouvait permettre au travailleur de révéler son humanité dans la gestion singulière de sa tâche, l'employé ne trouve plus de sens à la réalité d'une fonction qui lui est attribuée et pour laquelle il ne peut

⁷¹¹ Bernard Stiegler, *La société automatique. L'Avenir du travail (Tome 1)*, Éditions Fayard, Paris, 2015, p. 23.

exprimer de créativité ou de singularité, tenu par un bureaucratisme exponentiel d'appliquer les consignes inhérentes à la fonction qu'il occupe et dont il ignore possiblement la finalité.

Le travail, en tant que production de soi sur soi était à l'origine d'un sens, celui que le travailleur expérimentait à travers la réalité-de-la-vie qui découlait de cette activité laborieuse. L'emploi n'implique quant à lui qu'une « administration des choses » pour reprendre les termes saint-simoniens ; il consiste en une administration des choses déjà présentes aux hommes sans que ces derniers n'aient pu y inscrire la marque du processus vital.

Comme le remarque Arendt, le labeur est la condition de la vie humaine selon laquelle « le bonheur du travail, c'est que l'effort et sa récompense se suivent d'aussi près que la production et la consommation des moyens de subsistance, de sorte que le bonheur accompagne le processus tout comme le plaisir accompagne le fonctionnement d'un corps en bonne santé ⁷¹² ».

Nous comprenons alors que le travail est sans doute l'activité la plus privée puisqu'elle est inhérente à chaque homme en tant qu'être vivant qui cherche à pourvoir à ses propres nécessités vitales. Avec la transformation du travail en emploi, l'activité privée est devenue publique et pierre angulaire de toute construction sociale. Cependant les individus se trouvent dépossédés de leur activité privée du travail en même temps qu'ils se voient contraints de se soumettre au rythme productif d'une société désormais édifiée sur le seul temps du travail. Ce n'est donc plus l'activité du travail qui est privée mais les moyens de production. Là où chaque individu pouvait être propriétaire de ces moyens de production afin d'œuvrer individuellement à la satisfaction de ses besoins vitaux – et s'associer avec d'autres individus propriétaires de manière coopérative afin d'assurer la production de besoins réciproques ou complémentaires – c'est désormais une minorité d'individus qui détient les moyens de production et qui reconfigure l'ensemble de la société en faisant de la vie le cycle même de toute organisation sociale. Il y a donc un intérêt de la minorité à maintenir la majorité dans l'unique cycle vital.

Ainsi la majorité vit-elle désormais en société depuis sa seule capacité à produire les biens de consommation dont la satisfaction est devenue l'unique finalité du vivre-ensemble. La majorité est unifiée dans un corps social destiné à satisfaire un appareil de production qui considère chaque homme comme une unité de production identique et interchangeable.

⁷¹² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 154.

La société moderne des travailleurs fondée sur la division du travail est la société de l'espèce humaine où tous les hommes sont semblables les uns aux autres en tant qu'ils sont soumis aux mêmes processus biologiques qui nécessitent la production de « biens de consommation » :

« [...] tandis que la spécialisation est essentiellement guidée par le produit fini, dont la nature est d'exiger des compétences diverses qu'il faut rassembler et organiser, la division du travail, au contraire, présuppose l'équivalence qualitative de toutes les activités pour lesquelles on ne demande aucune compétence spéciale, et ces activités n'ont en soi aucune finalité : elles ne représentent que des sommes de force de travail que l'on additionne de manière purement quantitative. La division du travail se fonde sur le fait que deux hommes peuvent mettre en commun leur force de travail et « se conduire l'un envers l'autre comme s'ils étaient un ». Cette « unité » est exactement le contraire de la coopération, elle renvoie à l'unité de l'espèce par rapport à laquelle tous les membres un à un sont identiques et interchangeables ⁷¹³».

La généralisation de l'emploi entraîne une réduction systématique des individus au statut d'*animal laborans* cependant corrompu par l'impossibilité d'éprouver les bonheurs de la vie et la volonté d'un dépassement de la seule nécessité. Autrement dit, le statut d'employé maintiendrait les individus dans l'épreuve de la nécessité comme source de productivité et de rentabilité, sans leur permettre d'en sortir dans la satisfaction de la jouissance des fruits d'un labeur qui leur appartient et dont ils sont les propriétaires. Les individus travaillent perpétuellement parce que n'obtenant jamais les résultats de leur travail, ils n'en perçoivent pas la fin. Éprouvant la nécessité de la consommation, les hommes sont cependant dépossédés des moyens d'y remédier de manière autonome, individuellement ou collectivement. C'est dans le maintien de cette situation qu'un conditionnement peut être opéré en faveur d'une augmentation technologique des hommes réduits au schème de l'espèce animale, afin de justifier l'adaptation toujours plus approfondie des hommes au système de production et à la société qu'il élabore. Aussi les sociétés oublieuses procèdent-elles à des contrôles permanents sur les subjectivités silencieuses des individus afin de les adapter au système de production en définissant les besoins vitaux que les sujets produiront eux-mêmes afin de mieux s'y soumettre en cherchant à y répondre. L'enjeu est alors de faire de tous les objets qui entrent dans le monde des hommes et qui les conditionnent, des biens de consommation afin d'étendre l'activité du travail à l'ensemble des autres activités qui traduisent un au-delà de l'*animal laborans* et ouvrent les hommes à l'existence.

⁷¹³ Ibidem, p. 172-173.

Cela revient, selon Arendt, à confondre les objets d'usage avec les objets de consommation, ces derniers colonisant les activités qui illustraient l'émancipation des hommes de l'ordre de la nécessité. L'augmentation technologique profite de cette confusion et tend à être perçue comme une pratique visant à satisfaire un besoin vital devant aboutir à la perpétuation du processus de production et de travail à travers la consommation par les hommes de leur propre corporalité : « la perpétuité des processus de travail, *reconnaît Arendt*, est garantie par le retour perpétuel des besoins de la consommation ; la perpétuité de la production n'est assurée que si les produits perdent leur caractère d'objets à employer pour devenir de plus en plus des choses à consommer, ou en d'autres termes, si l'on accélère tellement la cadence d'usure que la différence objective entre usage et consommation, entre la relative durabilité des objets d'usage et le va-et-vient rapide des biens de consommation, devient finalement insignifiante ⁷¹⁴ ».

La transformation de l'activité du travail en emploi illustre le passage d'un processus vital qui avait pour sujet l'homme individuel à un processus vital désormais imposé à l'ensemble de la société, menaçant le déploiement des activités de l'œuvre et de l'action prises dans la frénésie du temps de l'éphémère et du consommable. L'homme devient le support infini de capitalisation et son humanité toute entière est assimilée au processus vital de l'*animal laborans* pour devenir un objet de consommation qui doit sans cesse se renouveler pour rester efficace dans le processus de production. L'augmentation technologique apparaît comme le moyen propice à ce renouvellement.

Réduite à la seule activité du travail elle-même organisée par les pratiques technoscientifiques, la société des travailleurs serait une société de contrôles dans la continuité de celles analysées par Gilles Deleuze ou Antonio Negri et soumises à ce que Stiegler qualifie de « gouvernementalité algorithmique ». De sorte que pareille gouvernementalité procéderait au contrôle des pulsions, des choix et des comportements individuels via une captation algorithmique et une calculabilité permanente des actions humaines.

Ce procédé engendrerait une désintégration des individus devenant « dividiuels », c'est-à-dire une absorption, via la captation numérique, de l'ensemble des caractéristiques physiques et psychologiques qui permettaient à l'individu de s'individualiser.

⁷¹⁴ Ibidem, p. 175.

L'individuation diverge de l'individualisme dans le sens où le premier considère l'individu comme unique tandis que le second le perçoit comme « un ». Autrement dit, l'individuation conçoit l'individu comme perpétuellement inachevé et susceptible de se transformer par la socialisation, à travers une individuation psychique (« Je »), collective (« Nous ») et technique (le milieu dans lequel évoluent le « Je » et le « Nous »). C'est ce qui fait dire à Stiegler qu'« avec ces relations programmées advient la dividualisation, au sens de Guattari, c'est-à-dire la destruction de l'in-dividualisation au sens de Simondon – ce qui constitue la base de la « gouvernementalité algorithmique »⁷¹⁵».

Comme le remarque Gilles Deleuze, « nous entrons dans des sociétés de contrôle, qui fonctionnent non plus par enfermement, mais par contrôle continu et communication instantanée⁷¹⁶ ». Ce contrôle est rendu efficace aujourd'hui notamment grâce au développement algorithmique. Celui-ci favorise, dans une orientation idéologique de la technique par la rationalité néolibérale, l'évolution technologique des instruments d'analyse et de prévisibilité des comportements propres à l'économie comportementale, tels qu'ils permettent de définir les critères qui seront par la suite imposés aux individus afin de conditionner l'ensemble de leur existence sur le modèle de l'*homo oeconomicus*.

En étendant l'ordre vital à l'ensemble de l'existence humaine, c'est-à-dire en biologisant des activités qui témoignaient l'émancipation des individus de cet ordre, c'est la totalité des faits et gestes qui sont quotidiennement orientés vers la satisfaction d'une humanité comprise dans sa seule évolution vitale. Pareille biologisation des domaines de la condition humaine entraîne la conception d'une humanité bioéconomique, soit la réification de l'Idée d'humanité en objet manufacturable, améliorable et donc travaillé en vue de son unique efficacité productive.

En conditionnant l'ensemble des hommes sur le modèle de l'*animal laborans*, il sera plus facile ensuite de définir et d'appliquer à des êtres identiques dans leur réduction en tant que membres d'une même espèce, les critères de leur évolution en termes biologique, c'est-à-dire bioéconomique.

Dans un premier temps, les sociétés oublieuses font dominer la seule activité du travail propre à l'*animal laborans* afin de consacrer la vie et non le monde comme « souverain bien ».

Dans un second temps, ces sociétés imposent une conception purement technoscientifique de la vie tout en l'installant dans un milieu associé lui-même bâti par l'appareil technique de production du capitalisme cognitif, soit un milieu qui ne peut accueillir que des individus

⁷¹⁵ Ibidem, p. 125.

⁷¹⁶ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Paris, 1990, p. 236.

employés à l'amélioration constante d'une humanité comprise en termes de « force naturelle » au service du cycle de sa propre production comme objet de consommation.

Le milieu associé caractéristique des sociétés de travailleurs est donc empreint d'une technologie numérique totale qui remodèle le mode d'être des individus afin de s'assurer de leur perte d'individualité et de leur conditionnement dans l'association des caractères de l'*animal laborans* et de l'*homo oeconomicus*.

Ce conditionnement produit une espèce concentrée dans l'ensemble de ses faits et gestes à la production d'une humanité conforme à la rationalité du processus vital que la raison néolibérale, en étendant le langage technoscientifique de l'appareil technique de production à l'ensemble de l'existence, parvient non seulement à faire dominer sur l'ensemble des autres activités, mais également à maîtriser dans son intégralité. C'est notamment ce qu'observe Luciana Parisi lorsqu'elle comprend la gouvernementalité algorithmique comme le nouveau support de la gouvernementalité néolibérale du capitalisme cognitif :

« [...] avec la phase technocapitaliste dite de la « subsomption réelle du capital », l'automatisation numérique est de plus en plus coextensive avec le capital cognitif et affectif. La logique de l'automatisation numérique a pénétré les sphères des affects et des sentiments, les compétences linguistiques, les modes de coopération, les formes de connaissances, aussi bien que les manifestations du désir ⁷¹⁷ ».

Les sociétés oublieuses marquent ainsi l'avènement de la société d'employés soumise à la supériorité du contrôle algorithmique qui détermine le quotidien de leurs tâches et qui, comme le remarque Arendt, « exige de ses membres un pur fonctionnement automatique, comme si la vie individuelle était réellement submergée par le processus global de la vie de l'espèce, comme si la seule décision encore requise de l'individu était de lâcher, pour ainsi dire, d'abandonner son individualité, sa peine et son inquiétude de vivre encore individuellement senties, et d'acquiescer à un type de comportement, hébété, « tranquilisé » et fonctionnel ⁷¹⁸ ».

L'homme est employé dans le moindre de ses faits et gestes du quotidien afin de garantir le développement de l'appareil technique de production capitaliste. Il est *employé* à des tâches fonctionnelles par la gouvernementalité algorithmique et *s'emploie* à s'administrer lui-même comme un mécanisme de cet appareil technique, conformément aux normes d'existence

⁷¹⁷ Luciana Parisi, « La raison instrumentale, le capitalisme algorithmique et l'incomputable », *Multitudes*, 2016/1 (n° 62), p. 100. URL : <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2016-1-page-98.htm>

⁷¹⁸ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 400.

éditées par la rationalité néolibérale et ses instances de contrôle. D'un côté les progrès technologiques participent à l'amélioration des conditions de travail, d'un autre côté, ils favorisent le développement de « l'idéologie du travail ». Autrement dit, l'amélioration des conditions de travail a pour but de rendre plus efficace les individus au travail en même temps que son support technologique étend cette efficacité à tous les domaines de l'existence concentrés sur l'activité du travail. A tel point que le travail devient une idéologie qui impose un type de conduite et de comportement, celui de l'*animal laborans* dont le fonctionnement est entièrement pris dans le maillage de l'économie comportementale qui le configure comme *homo oeconomicus* : l'*animal laborans* est un agent économique rationnel puisqu'il est entièrement voué au travail de la maximisation de sa vie afin d'améliorer son efficacité vitale en vue d'une augmentation de son bien-être et de son utilité.

La gouvernementalité algorithmique vise l'imposition d'un tel comportement afin de mieux soumettre les individus aux finalités productives et efficaces de la société d'employés. Ces procédés se substituent progressivement aux actions du travailleur. Ils ne sont plus là pour améliorer la façon de travailler des individus mais pour améliorer le travailleur humain lui-même. L'emploi désormais quotidien de ces outils de plus en plus connectés à l'existence des hommes participe à la mesure de leurs activités, de leurs performances et assigne une finalité performative aux moindres mouvements, intégrant progressivement la totalité de l'existence aux schémas productifs du travail et de la concurrence. Ainsi cette pratique participe-t-elle au contrôle des individualités et, dans leur prévisibilité, à l'amélioration de leur capacité productive. L'humanité ainsi réduite à la valorisation de sa seule force naturelle devient le produit de la « force du processus vital, à laquelle tous les hommes avec toutes leurs activités sont également soumis, et dont le seul but, à supposer qu'elle en eût un, est la perpétuation de l'espèce Homme [...]. Ce qui *n'est* pas obligatoire, imposé par le métabolisme vital *devient* superflu [...] ⁷¹⁹».

Cette gouvernementalité algorithmique résulte plus largement du mouvement de numérisation de nos sociétés sur lequel s'est également édifié la conception transhumaniste de « l'homme augmenté », directement induit par l'apparition d'un « deuxième âge de la machine ⁷²⁰».

⁷¹⁹ Ibidem, p. 399-400. Les verbes en italiques ont été conjugués au présent alors qu'ils sont inscrits à l'imparfait dans le texte originel, et ce dans un souci de cohérence et d'harmonisation avec le reste de notre propos.

⁷²⁰ Nous faisons ici référence à l'ouvrage des deux économistes et professeurs en « digital business » au MIT, Erik Brynjolfsson et Andrew McAfee, intitulé *Le deuxième âge de la machine : travail et prospérité à l'heure de la révolution technologique*, Trad. Fr. Christophe Jaquet, Éditions Odile Jacob, Paris, 2015.

Ce « deuxième âge » est celui des machines intelligentes capables de se substituer aux hommes dans certains domaines. Rappelons que le premier âge de la machine a fait suite à la première révolution industrielle à la fin du XVIII^e siècle, avec le passage d'une société rurale et agricole à une société urbaine et industrielle. Cette transition fut occasionnée par la rencontre entre libéralisme et progrès techniques, donnant lieu à de véritables « grappes d'innovations », c'est-à-dire à la création d'un certain nombre de machines parmi lesquelles la machine à vapeur améliorée de James Watt ou encore la machine de Hebern⁷²¹.

Si ces machines permirent de « soulager » l'homme en le remplaçant sur certaines tâches d'ordre physique, substituant leur force mécanique à celle musculaire des hommes, il n'en demeure pas moins que ces derniers devaient encore en contrôler l'action, les régler et les entretenir. Non encore autonome et capable de s'adapter automatiquement à une fonction particulière, la machine demeurait un complément au travail des hommes, une sorte d'aide mécanique efficace.

Avec le « deuxième âge de la machine », les choses diffèrent. Il ne s'agit plus d'une simple complémentarité entre l'homme et la machine, entre travail et technique, mais d'une véritable substitution de la machine à l'homme, de la technique au travail. Cela se traduit par une automatisation croissante des emplois (touchant l'ensemble des secteurs professionnels). Comme le remarque Ellul, ce n'est dès lors plus le travail qui est créateur de valeur mais la technique et donc la capacité à exploiter un certain usage technique pour créer de la valeur, c'est-à-dire dégager une plus-value. Il ne s'agit donc plus de faire travailler le plus efficacement possible l'individu tout en exploitant sa force de travail. Il s'agit de techniciser toutes les activités du travail et d'augmenter technologiquement l'homme pour s'assurer de sa plus haute efficacité en le faisant devenir à son tour une machine qui travaille et qui s'entretient sur le même mode que la machine :

« Ce qui est le facteur de la valeur produite (car enfin les milliers de marchandises sont bien de la valeur !) c'est uniquement l'activité des machines autoguidées, autocontrôlées, mais ce qui est à l'origine de cette valeur, c'est la recherche scientifique et la technique appliquée : nous sommes situés à un autre niveau de la production de valeur, avec une autre source⁷²² ».

⁷²¹ La machine de Hebern fut inventée en 1917 par le mathématicien et inventeur américain Edward Hugh Hebern. Il s'agit d'une machine électromécanique de chiffrement.

⁷²² Jacques Ellul, *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat*, Op.cit, p. 46-47.

L'homme réduit à sa force vitale est soumis au cycle biologique que la compréhension technoscientifique fait émerger comme cycle économique au sein duquel l'humain fonctionne comme une machine : le seul objectif de la force vitale est de produire et de consommer les biens qui lui permettront de s'entretenir, de s'améliorer et de survivre. Soit une adaptation technologique en vue d'une survie comprise en termes d'efficacité puisque dans une société de marché, cette « machine humaine » ne peut en effet survivre qu'à la condition d'être concurrentielle et toujours plus performante. Les individus doivent réussir à s'augmenter technologiquement pour s'autoguides et s'autocontrôler, et seul l'investissement dans la recherche scientifique et technique permet cette augmentation. Ce n'est donc plus dans le travail que le capitalisme investit mais bien dans la technoscience puisqu'« il faut admettre que c'est en effet l'application de la science à la technique et de la technique directement à l'activité économique qui est productrice de valeur ⁷²³».

La suite logique à cette mutation vers l'automatisation et l'augmentation technologique, mutation technique des rapports de production, est que ce « deuxième âge » marque également l'effacement progressif de l'homme dans la maîtrise de certaines fonctions qui lui sont propres, notamment en matière cognitive. Le développement toujours plus étendu de l'automatisation entraîne donc une disqualification de certaines activités humaines et des compétences qui leur étaient associées.

Cette disqualification a pour corrélat le développement d'une forme particulière d'automatisation, celle qui passe par une robotisation et une machinisation croissante des différents travaux.

L'homme n'est plus l'auteur du travail comme production de soi sur soi. Il n'est également plus le simple contrôleur des machines. L'homme, dans son rapport au travail, doit désormais être compris comme l'employé individualisé à une tâche spécifique. Cette individualisation se fait au dépend de toute individuation, concevant alors l'individu comme « un », découpé de toute individuation psychique, collective et technique.

L'emploi est ainsi individualisant et en cela il peut être compris comme facilement automatisable, entraînant une *software substitution*. Ce terme induit par la gouvernamentalité algorithmique rend compte d'une réduction du travail à un simple processus de production-consommation où le travailleur n'a plus le choix ni de la production, ni de la consommation. Autrement dit, l'employé n'a en charge qu'une fonction dans le processus de production.

⁷²³ Ibidem, p. 46.

Il consomme alors les produits dont il n'est plus l'auteur, des produits qui ne renvoient pas systématiquement à la nécessité vitale mais à la nécessité de son entretien et de son amélioration. L'individu ne perçoit plus la vie subjective ni à travers la production, ni à travers la consommation des objets ainsi produits.

La *software substitution* correspond ainsi «à la généralisation des robots logiques et algorithmiques pilotant des robots physiques ⁷²⁴».

Reprenant la déclaration de Bill Gates à Washington le 13 mars 2014, Stiegler confirme « qu'avec la *software substitution* [...] l'emploi allait drastiquement diminuer au cours des vingt prochaines années, au point de devenir une situation exceptionnelle ⁷²⁵».

Remplaçant progressivement l'homme dans les tâches pénibles du travail, puis dans le travail lui-même, les robots pilotés par algorithmes développeront une conception de la nécessité éloignée de celle que les hommes pouvaient expérimenter dans leur activité de travail et qui était directement celle d'une vie éprouvée depuis leur humanité, c'est-à-dire leur condition d'hommes mortels et terrestres. Au bout du processus, si les hommes se trouvent disqualifiés de leurs travaux au profit d'un pilotage robotisé, c'est le sens de la vie humaine qui sera pris en charge par les logiques robotiques et technoscientifiques et cette vie sera dès lors comprise comme stock d'énergie au service d'un processus d'arraisonement qui, après avoir transformé le monde des hommes, s'attachera à adapter l'humain à cet immonde. Adaptation dont le cycle est celui d'un processus vital qui doit être renouvelé et augmenté technologiquement afin de durer et de survivre pour servir le développement de l'appareil technique de production des sociétés automatiques. L'immonde est ainsi le contraire d'un monde, car il nécessite que tout ce qui le constitue soit perçu comme une source d'alimentation de son processus de développement. L'immonde s'apparente à un métabolisme vivant qui transforme tout ce qui y apparaît en biens de consommation dont l'énergie productive entretient son appareil technique de production. C'est pourquoi les activités humaines autres que celle du travail réduit à l'emploi deviennent superflues et ne servent en rien l'alimentation de ce métabolisme.

Pour Arendt, « si nous n'étions installés au milieu d'objets qui par leur durée peuvent servir et permettre d'édifier un monde dont la permanence s'oppose à la vie, cette vie ne serait pas humaine ⁷²⁶». Avec les sociétés oublieuses, nous pourrions attester du développement de cette vie inhumaine puisque les hommes prennent désormais place au milieu d'objets qui par leur

⁷²⁴ Bernard Stiegler, *La société automatique*, Op.cit, p. 15.

⁷²⁵ Ibidem.

⁷²⁶ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 186.

obsolescence, leur dégradation rapide, ne peuvent servir et permettre d'édifier un monde dont l'éphémère illustre à tous les niveaux le processus vital.

L'homme devient ainsi extérieur à la réalité-de-la-vie en même que sa disqualification dans l'activité du travail l'empêche de transformer les matériaux naturels en objets d'un monde.

Car en travaillant, l'homme ne fait pas que produire les biens dont son métabolisme a besoin pour vivre. Il prépare également un monde en prélevant et transformant des matériaux qui participeront au support de l'œuvre qu'entreprendra l'*homo faber* pour stabiliser le monde qui accueillera le processus vital des hommes. Les deux activités sont donc intimement liées bien que nécessairement distinctes comme y insiste Arendt.

Avec le frénétique développement de l'automatisation, ce sont désormais les robots physiques pilotés par des programmations algorithmiques qui insufflent leurs logiques et leurs rythmes dans l'activité du travail jusqu'à refuser aux hommes les supports de manifestation de l'œuvre comme nous l'aborderons dans la prochaine sous-partie de ce chapitre.

L'activité « travail » n'est plus liée à la vie depuis la nécessité biologique mais devient le moyen d'une consommation comme finalité absolue. Ce moyen tend aujourd'hui à être de plus en plus automatisé, de manière à exclure l'homme de sa capacité de jugement dans le travail qu'il fournit. C'est bien à partir de cette exclusion que s'initie la substitution de la raison algorithmique et machinique à la raison humaine et jusqu'à la pensée de la condition humaine qui avait son ancrage dans l'activité travail et se prolongeait à travers les activités de l'œuvre et de l'action. L'automatisation rompt ainsi le lien qui unit ces trois activités telles qu'elles participent de la condition humaine.

Que signifie le passage d'une automatisation du travail à l'automatisation du jugement favorable à un premier oubli de la pensée de la condition humaine ?

Selon la sociologue du travail Marie-Anne Dujarier, l'automatisation du travail s'accompagne actuellement d'une automatisation du jugement sur et dans le travail.

Le processus propre à l'automatisation a sans cesse jalonné « l'histoire de l'organisation du travail, qu'il soit agricole, industriel ou tertiaire [...]. Il a permis l'automatisation de quatre activités : la mesure (des paramètres environnementaux, du temps, des comportements...) ; les gestes ; le langage (scripts langagiers dans le tertiaire, notamment) ; et plus récemment, la

pensée (protocoles et procédures, *check list*, logiciels d'aide à la décision, processus cognitifs du type « alerte/décision/action » avec l'intelligence artificielle) ⁷²⁷».

L'automatisation du jugement entrerait dans cette dernière catégorie d'automatisation, celle de la pensée, opérant ainsi « une séparation de la pensée et de l'action, comme le taylorisme l'a introduit à propos du travail ⁷²⁸ ».

C'est à partir de cette séparation que le travailleur se trouve astreint à une tâche spécifique, coupé non seulement du travail consistant à penser son action, mais également coupé de la finalité de celle-ci. Le divorce entre pensée et action devient symptomatique de l'automatisation du travail par les robots physiques pilotés par des programmes computationnels. Ce ne sont plus les travailleurs qui pensent la meilleure façon d'exécuter telle ou telle tâche, ni même les supérieurs hiérarchiques cherchant à augmenter la productivité. Ce sont davantage les programmations algorithmiques encadrant les outils technologiques utilisés par les travailleurs.

Ces derniers sont alors privés de leur capacité de jugement ; jugement de leurs actions, de la finalité de celles-ci, jugement de leur travail et des fruits de celui-ci.

L'automatisation du travail empêche donc toute liberté de jugement, toute prise d'initiative quant à la conception, la fabrication et la récolte des « fruits » du travail parce que ces étapes, en plus d'être fragmentées, sont dirigées et conçues par les robots et les algorithmes. Il s'agit ici d'une perte d'autonomie de l'homme en tant que travailleur qui ne parvient plus à penser ce qu'il fait.

Ce que Marx prévoyait, à savoir la transformation du travailleur en simple manutentionnaire des machines produisant à elles seules la richesse s'est réalisée avec l'avènement du capitalisme cognitif. Néanmoins, cette transformation ne s'est pas arrêtée ici et pousse davantage encore son processus d'exclusion et de mutation du travail et du travailleur avec l'extension de l'automatisation à l'ensemble des secteurs professionnels.

Le savoir-faire qui permettait autrefois à un travailleur, notamment dans le secteur de l'artisanat, de fabriquer un produit de A à Z ou d'entrer en coopération avec d'autres travailleurs se trouve approprié par l'organisation scientifique du travail (à partir du taylorisme) dans un premier temps, puis par l'évolution et l'amélioration des technologies de

⁷²⁷ Marie-Anne Dujarier, « L'automatisation du jugement sur le travail. Mesurer n'est pas évaluer » in *Cahiers internationaux de sociologie*, 1/2010 (n°128-129), p. 141-142.

⁷²⁸ Ibidem, p. 143.

l'appareil technique de production mises en place par le taylorisme et le capitalisme cognitif, dans un deuxième temps.

Avec l'organisation scientifique du travail, la division du travail est considérablement accentuée en y adjoignant des pratiques de rigueur et de hiérarchie entre ceux qui donnent les ordres, conçoivent le travail et ceux qui les exécutent (division verticale du travail). Émergent également des pratiques de spécialisation et de guidage des gestes avec l'apparition des ateliers et postes de travail ainsi que les chaînes de montage faisant du travailleur un « ouvrier spécialisé » (division horizontale du travail).

Dans ce premier temps, le savoir-faire n'appartient déjà plus ni aux ingénieurs qui ne font que penser la conception du travail sans la pratiquer, ni aux ouvriers qui ne font qu'exécuter une tâche pensée pour eux sans pouvoir développer le moindre jugement sur leurs actions, ni prendre la moindre initiative. L'expérience de la nécessité, expérience qui ne peut s'éprouver que dans l'expression d'un savoir-faire permettant de concevoir, fabriquer et récolter les fruits de son travail, disparaît alors sous l'automatisation des gestes et le découplage de l'action et de sa finalité. Si l'ouvrier spécialisé se trouve exproprié de son travail dans l'assignation à une tâche spécifique et automatique, l'impossibilité qui est la sienne de penser et de juger la valeur de son action ou de prendre une initiative découle des rythmes de travail imposés par la chaîne de montage et la première forme d'automatisation. Cette impossibilité n'est pas encore due à l'automatisation de la pensée. Elle relève davantage de l'automatisation de la mesure, du langage éventuellement et surtout des gestes, pour reprendre la typologie opérée par Dujarier.

Avec l'avènement des technologies numériques, l'automatisation a connu une accélération fulgurante ainsi qu'une hausse de sa performance lui permettant de s'étendre au secteur tertiaire après avoir grandement colonisé les secteurs primaire et secondaire.

C'est de cet avènement et de cette accélération que procède l'automatisation de la pensée comme facteur de disparition de la faculté de jugement du travail au profit du jugement machinique piloté par des programmes algorithmiques. A partir de cette forme inédite d'automatisation s'ouvre la *software substitution*.

Il ne s'agit plus de refuser le jugement et l'initiative aux travailleurs par l'imposition d'une division verticale et horizontale du travail. Il s'agit cette fois de faire oublier au travailleur sa faculté de jugement et donc de penser en automatisant son travail de façon à ce que les opérations nécessitant justement jugement et pensée soient entièrement prises en charge par les machines et leur « raison numérique, algorithmique ».

Cette « raison numérique » se substitue ainsi à la raison humaine tout en démontrant la faiblesse, l'imprévisibilité et l'infériorité de cette dernière. Comme l'indique Éric Sadin, les hommes « [...] ne sont plus considérés comme détenant l'exclusive de la faculté de jugement, et sont symboliquement *supplantés* par une nouvelle instance de vérité estimée supérieure ⁷²⁹».

Peut-on dès lors raisonnablement croire, comme semble le soutenir l'ingénieur Yann LeCun travaillant au département d'intelligence artificielle de Facebook, que « les métiers créatifs et relationnels ont plutôt un bon avenir. Pour autant, *précise-t-il*, la machine ne va que rarement remplacer l'humain. La situation la plus efficace est quand l'humain s'associe à la machine ⁷³⁰».

L'association de l'humain à la machine semble demeurer très vague à travers les propos des différents garants des nouvelles technologies de l'intelligence artificielle et des défenseurs du transhumanisme. Pour certains, cette association prend davantage les formes d'une fusion de l'homme dans la machine, à l'image des propos du fondateur de Tesla et Space X, Elon Musk, qui affirme lors de ces conférences⁷³¹ que de plus en plus de tâches seront exécutables et exécutées par des robots, nécessitant alors l'adaptation de l'homme au nouvel environnement que ces derniers développeront. Pareille adaptation nécessite, selon Musk, de fusionner le cerveau humain avec les interfaces numériques pour que l'homme soit capable de comprendre et d'interagir avec son milieu robotisé afin d'assurer son évolution. Comme l'indique Marc Roux, « Elon Musk a récemment annoncé la création de Neuralink, une entreprise qui se donne pour objectif de créer une interface directe cerveau-machine ».

Aussi précise-t-il que la volonté clairement identifiée de la plupart des GAFA, principaux promoteurs du transhumanisme aux États-Unis, « vise l'émergence d'une « Intelligence artificielle générale (AGI), c'est-à-dire susceptible de subvenir à nos besoins – ou de concurrencer l'intelligence humaine – dans tous les domaines ⁷³²».

⁷²⁹ Éric Sadin, *La silicolonisation du monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*, Op.cit, p. 101.

⁷³⁰ Propos cités par Éric Sadin in *La silicolonisation du monde*, Op.cit, p. 101.

⁷³¹ Propos recueillis depuis la conférence organisée par le site *Recode* en 2016 et disponible à l'adresse suivante : <https://www.vox.com/2016/6/6/11840936/elon-musk-tesla-spacex-mars-full-video-code>

⁷³² Marc Roux, « L'humanité n'est plus ce qu'elle était », Op.cit, p. 39.

Sous cette volonté d'automatisation de la pensée dans le milieu du travail se cache en réalité la possibilité inédite de connecter les individus à des outils technologiques à même d'analyser et de diriger les comportements et les désirs des travailleurs compris uniquement comme producteurs-consommateurs d'une existence vouée au travail. Soit, en somme, la possibilité de rendre prévisible et donc maîtrisable l'ensemble des comportements humains jusqu'à imposer un modèle unique d'agir, d'éprouver et d'individualité qui ferait de l'homme une machine de travail efficace en même temps qu'un type d'*homo oeconomicus* adapté à cette société intégrale de marché. Le constat est alors celui d'une pensée humaine « censée être devenue une fonction du capital. Les analyses contemporaines de cette nouvelle condition, menées en termes de « capital social », de « capital culturel » ou de « capital humain », nous expliquent que la connaissance, l'intelligence, les croyances et les désirs se réduisent à leur valeur instrumentale et à leur capacité à générer de la plus-value ⁷³³».

La reconfiguration du travail sur les bases de l'automatisation numérisée entraîne une aliénation d'un genre nouveau du travailleur à la machine à travers l'accélération des cadences ou bien l'uniformisation et la standardisation des comportements et des pensées face à la répétition d'une tâche. L'intégration de nouveaux outils numériques dans certaines entreprises ou administrations conduit à l'assimilation des automatismes mécaniques et robotiques chez l'homme. L'alliance toujours plus approfondie de l'humain et de la machine est alors annoncée comme inéluctable et nécessaire par les transhumanistes afin d'adapter l'homme à son environnement sur lequel il ne pourrait plus imprimer la marque de son humanité. Cette prédiction ne ferait que renforcer la légitimité d'une société où domine « l'idéologie du travail » qui accompagne l'avènement d'une société de marché.

Le sociologue David Gaborieau prend l'exemple des préparateurs de commandes et l'évolution de leur travail avec l'apparition du guidage par commande vocale.

Cet exemple semble pertinent pour comprendre en quoi cette association entre l'homme et la machine sert avant tout les intérêts économiques de l'appareil technique de production des sociétés du capitalisme cognitif.

Gaborieau observe que les commandes ne sont plus prises par les préparateurs mais directement par l'outil numérique qui calcul, anticipe et répond aux logiques de flux-tendus. Le flux de l'information numérique prend le dessus sur celui de l'information humaine.

⁷³³ Luciana Parisi, « La raison instrumentale, le capitalisme algorithmique et l'incomputable », Op.cit, p. 100.

Gaborieau constate la restriction des fonctions humaines propres au travail de préparateur, notamment dans la constitution de la « belle palette » qui faisait appel à l'ingéniosité et à un savoir-faire désormais refusés au travailleur qui doit suivre les instructions de la voix numérique depuis un casque connecté afin d'édifier une palette déjà « pensée » par l'outil numérique. La marge d'autonomie depuis laquelle le préparateur concevait et pensait l'assemblage de la palette, avec pour finalité l'édification d'une « belle palette », se trouve supprimée. La partie créative que les hommes sont capables de mettre en œuvre au sein du travail même le plus routinier ou aliénant, et qui révèle une part de leur humanité, disparaît complètement.

Gaborieau poursuit son analyse en révélant un phénomène d'intégration des nouveaux rythmes mécaniques imposés par la commande vocale, poussant certains ouvriers à dépasser le plafond maximal des grilles de productivité :

« En psychopathologie du travail, on appelle ce phénomène de dépassement l'« auto-accélération ». [...] Sous cette forme d'interprétation, l'accélération est perçue comme un moyen, pour les ouvriers, de se décharger des tensions et de ne plus penser à ce que l'on fait. En auto-accélérant, l'ouvrier oublierait pendant un instant le manque de sens de son activité pour mieux la réaliser, respectant ainsi l'injonction taylorienne qui consiste à lui refuser les facultés de conception de son propre travail. Ce comportement sera favorisé par le port du casque audio, lequel entraînerait la constitution d'une « bulle sonore » qui encouragerait une fermeture sur la sphère individuelle de travail, voire un « sentiment de déshumanisation du travail » (Govaere, 2009)⁷³⁴».

Une possible idéalisation des forces de la machine par l'humain est alors possible. Ce dernier en viendrait à concevoir son alliance à la machine comme la source d'une performance jugée nécessaire et souhaitable. Ce jugement dissimulerait la disqualification de l'humain au profit de son augmentation technologique par l'assimilation d'automatismes non plus issus de logiques humaines mais mécaniques comme semble le révéler Gaborieau. L'augmentation technologique serait appréciée pour sa capacité à réduire la pénibilité du labeur et à offrir une plus grande performance à l'employé, dissimulant sa fonction première : augmenter la productivité et les bénéfices au détriment du caractère humain et possiblement humanisant du travail en fonction de son organisation.

⁷³⁴ David Gaborieau, *Le nez dans le micro. Répercussions du travail sous commande vocale dans les entrepôts de la grande distribution alimentaire*, article paru dans *La nouvelle revue du travail* [En ligne], 1 | 2012, mise en ligne le 10 décembre 2012, consulté le 24 janvier 2017. <https://journals.openedition.org/nrt/240>

Ce phénomène est qualifié d'« automatisation des esprits » par Stiegler. Cette forme d'automatisation est directement induite par la transformation du travail en emploi, car seul l'emploi est possiblement automatisable. Comme le fait remarquer le journaliste Ariel Kyrrou dans son entretien avec Bernard Stiegler,

« [...] l'emploi – qui n'est pas le travail, mais plutôt sa désintégration – représente très précisément, selon Bernard Stiegler, la facette aveugle et mécanique de nos activités rémunérées, qui se conjugue si aisément avec l'« automatisation des esprits »⁷³⁵ ».

L'« automatisation des esprits » correspondrait à l'effectivité du remplacement de la raison humaine par la raison algorithmique dans les principales activités du travail. Cette substitution s'accompagnerait de l'intégration, chez l'humain, d'automatismes et de mécanismes machiniques à même de faire oublier par une non-pratique l'usage des savoir-faire et des savoir-être qui induisaient la mobilisation de facultés proprement humaines telles que la créativité, la relation aux autres, la conceptualisation mentale, la mémorisation, l'anticipation et la responsabilité :

« Dans le contexte du *consumer capitalism*, elles [les nouvelles technologies] deviennent des relais de notre soif de consommation immédiate, mariées aux techniques les plus avancées du profilage publicitaire et du marketing comportemental, et nous transforment en simples machines réflexes, en ces humains mécanisés qui hantent les romans et les films inspirés de l'auteur de science-fiction Philip K. Dick ⁷³⁶ ».

La principale conséquence de cette révolution technologique en matière d'automatisation est un renversement du processus d'hominisation décrit par Leroi-Gourhan. Ce processus était jusqu'ici un processus d'extériorisation : nous prenions conscience de notre humanité à partir des outils que nous pouvions fabriquer et qui étaient le prolongement des mécanismes et mouvements de notre corps. La catapulte, par exemple, fut inventée à partir de l'observation du lancement d'un projectile depuis le mouvement du bras.

Avec l'automatisation et la production rapide de technologies au nanomètre assistant l'employé, le processus d'hominisation tend à devenir un processus d'intériorisation : nous ne prenons plus conscience de notre humanité à partir des objets créés et placés devant nous mais

⁷³⁵ Bernard Stiegler, entretien avec Ariel Kyrrou, *L'emploi est mort, vive le travail !*, Éditions Mille et une nuits, Paris, mai 2015, p. 11.

⁷³⁶ Ibidem, p. 10.

depuis les objets que nous absorbons, auxquels nous sommes connectés et qui nous reconfigurent au quotidien. Comme l'activité du travail tend à dominer les autres activités, les progrès technologiques sont orientés en vue d'améliorer l'efficacité de cette activité. Puisque l'existence entière est engagée dans cette activité du travail, l'individu se retrouve en contact permanent avec des objets technologiques destinés à améliorer l'efficacité. Si bien qu'il n'y a plus de distinction possible entre les technologies visant l'amélioration des conditions de travail, les technologies à l'origine de progrès dans la recherche médicale, les technologies de loisir et de divertissement, les technologies artistiques et les technologies de confort. Étant au service de la finalité économique, la technologie ne cherche à produire que de l'efficacité et à être mobilisée en vue de cette efficacité. Si bien que dans l'ensemble de son quotidien, l'homme s'habitue à employer une technologie qui améliore moins son humanité que la performance de cette humanité. Et qu'est-ce qui, dans l'humain, peut être le plus facilement amélioré en vue de son efficacité économique si ce n'est sa force physique et cognitive, sa puissance biologique. Ainsi dans tous les secteurs les technologies sont-elles orientées dans le seul objectif de cette amélioration qui réduit les hommes à leur statut de travailleurs : la médecine augmentative cherche à entretenir et à augmenter la force vitale dans un souci d'efficacité ; il faut travailler toujours plus durement pour profiter de loisirs et de divertissements, des produits de confort qui eux-mêmes mobilisent des travailleurs toujours plus productifs, et les vacances elles-mêmes reposent aujourd'hui sur une importante industrie. Même l'art mobilise parfois des technologies de la performance appliquées au corps par exemple pour s'afficher comme « art de la performance » souvent éphémère :

« Quoique vous désiriez, vers quelque point que vous tourniez les regards, vous rencontrez le travail rigoureusement partout. Et d'ailleurs, loisirs ou vacances ne sont là en effet que pour vous faire accepter l'impératif du travail ou pour réparer vos forces en vue du travail de demain ⁷³⁷ ».

Cette colonisation technologique propre à la société technicienne participe donc à reconfigurer le quotidien et jusqu'à la conception de l'humanité des hommes sur la base de « l'idéologie du travail » dont l'*animal laborans* est le modèle. C'est autrement dit le processus d'humanisation qui est directement impacté. Et le fait que ces technologies soient désormais réalisées à des échelles toujours plus petites facilite leur présence partout et leur intégration au plus près d'un corps humain de plus en plus conditionné comme unité de

⁷³⁷ Jacques Ellul, *Déviances et déviants dans notre société intolérante*, Op.cit, p. 91.

production. Une unité de production dont la productivité est certes celle de la force vitale mais qui repose avant tout sur la compétence technologique que doivent développer les individus afin d'entretenir et d'améliorer eux-mêmes leur humanité comme force vitale productive :

« [...] l'orientation technicienne va vers le plus petit, et non vers le plus grand. C'est-à-dire qu'après avoir étendu l'efficacité à des domaines abstraits, non concrétisés, elle s'est orientée, dans la même recherche d'efficacité, vers le « micro », la miniaturisation des appareils (que l'on ne peut plus guère appeler machines) en même temps que dans l'intégration des segments. Autrement dit, il y a exactement retournement de la tendance. Ce n'est plus le gigantisme qui exprime le progrès mais l'efficacité obtenue par le moyen le plus petit, en même temps que le plus discret ⁷³⁸».

L'inversion du processus d'hominisation participe sans doute à rendre floues les frontières entre l'humain et le non-humain, entre le naturel et l'artificiel.

Cet apprentissage relatif au processus d'hominisation passe par l'utilisation d'autotechniques. A travers elles, l'homme se confronte aux techniques et objets qu'il élabore et qui édifient un milieu associé afin de développer une activité de production qu'il maîtrise et qui lui permet de s'individualiser au sens de Simondon.

Ces autotechniques conduisent donc à la mise en place de techniques d'apprentissage dont la finalité est de développer les capacités proprement humaines. En cela, le travail permet l'apprentissage d'automatismes qui débouche sur l'appropriation et la modification de ces automatismes par les capacités humaines de création, d'imagination, de maîtrise et de penser. L'homme parvient alors à établir une désautomatisation, le libérant d'un schéma entropique propre au seul emploi :

« Je modifie et augmente les capacités de mon cerveau par toutes les techniques d'apprentissage, les exercices de mémorisation, la poursuite de la virtuosité dans la maîtrise d'un art, d'un sport. Tout cela est du travail de soi sur soi, de la production de soi par « autotechnique » ⁷³⁹».

Cela signifie tout d'abord que le travail nécessite la technique mais également que l'utilisation de cette technique renvoie à un travail comme production de soi sur soi participant au processus d'hominisation. La complémentarité entre cette définition du travail et le recours aux autotechniques doit s'envisager comme la possibilité de développer son humanité depuis la réalité-de-la-vie à travers le déploiement autonome et libre des capacités cognitives et

⁷³⁸ Jacques Ellul, *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat*, Op.cit, p. 42.

⁷³⁹ André Gorz, *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Op.cit, p. 138.

physiques. A partir de ce déploiement, ce sont des savoirs que l'homme va acquérir ; des savoirs sur lui-même, sur les autres et sur son milieu associé à l'origine de l'individuation et lui permettant de cultiver son humanité dans les productions de son travail :

« Le travail, c'est ce par quoi on cultive un savoir, quel qu'il soit, en accomplissant quelque chose. [...] Je ne fais pas mon jardin simplement pour avoir des carottes – je cultive par là un savoir du vivant végétal, que je peux partager avec des jardiniers comme avec des botanistes, etc ⁷⁴⁰».

Autrement dit, la création d'outils exosomatiques pour le travail s'accompagne d'un apprentissage, d'une éducation sur ces outils, d'un savoir permettant à l'homme d'évoluer physiquement et cognitivement dans un temps technologique qu'il maîtrise et au sein duquel les finalités des outils exosomatiques peuvent être discutées et orientées en vue d'une conception humaine du travail. Le temps du développement technologique n'est pas coupé du temps humain dans lequel sont pensés ce développement et sa finalité en termes de construction d'un milieu associé favorable au conditionnement humain des hommes et à leur individuation.

Dans cette co-évolution, l'homme apprend à faire siens les savoirs engendrés par les techniques jusqu'à ce qu'ils deviennent des automatismes à même de lui procurer une utilisation des techniques depuis laquelle il va opérer une production de soi sur soi, c'est-à-dire un travail comme culture d'un savoir.

Là où l'individu est confronté aux autotechniques, il fait l'acquisition d'automatismes sociaux et culturels liés aux développements techniques de la société dans laquelle il évolue. Par cette acquisition, « [...] l'homme contrarie ses comportements d'origine psychobiologique, il les modifie, et en cela, il les désautomatise en intériorisant d'autres automatismes, d'origine technologique ⁷⁴¹». Cette contrariété est le propre de tout être néotène à partir duquel l'opposition classique entre nature biologique et culturelle est repensée dans sa complémentarité.

Ainsi le propre des autotechniques déployées notamment à travers le travail est-il de produire à la fois des automatismes chez l'homme, mais également des possibilités de désautomatisation. C'est à partir de ces possibilités que l'homme poursuit son processus d'hominisation et cultive un savoir humain dans sa relation aux techniques.

⁷⁴⁰ Bernard Stiegler, entretien avec Ariel Kyrrou, *L'emploi est mort, vive le travail !*, Op.cit, p. 34-35.

⁷⁴¹ Ibidem, p. 60.

Il est important de préciser que dans l'activité du travail, cette désautomatisation est le fruit de la volonté humaine tandis qu'à travers l'emploi, l'automatisation des hommes se fait depuis leur soumission aux rythmes et aux finalités propres à la gouvernamentalité algorithmique.

« Ce sont ainsi les artefacts qui confèrent aux humains des capacités de désautomatisation uniques dans l'histoire du vivant, qui appartiennent à ce que Georges Canguilhem décrivait comme la vie technique, c'est-à-dire notre forme de vie, et qui se concrétisent sous forme d'inventions en tous genres : ce sont ces capacités d'acquérir sans cesse de nouveaux automatismes au cours de l'éducation, tout aussi bien que de remettre sans cesse en cause les automatismes acquis, qui permettent d'inventer, de répondre aux imprévus, de transformer le monde, c'est-à-dire de le produire comme monde ⁷⁴²».

Ce monde du vivant n'est pas fermé à devenir ce qu'il y a de commun aux hommes doués d'existence : leur condition politique Ce monde est appelé à devenir un « monde commun » et pas seulement le monde de la vie propre à toute espèce vivante. La désautomatisation nécessite donc le jugement, la pensée et l'autonomie des travailleurs :

« L'artisan au travail met en œuvre des automatismes qu'il a acquis durant son apprentissage, mais qu'il modifie par sa pratique, tout comme il modifie ses instruments, hérités des compagnons qui l'ont formé, et c'est en cela même, par sa capacité à modifier des automatismes, et donc à les désautomatiser, qu'il devient un homme du métier ⁷⁴³».

Une fois maître des automatismes premiers, le travailleur – à l'inverse de l'employé – aura pour tâche de devenir artisan ou artiste de son travail. Ce devenir s'exprime par la possibilité propre au travailleur de désautomatiser des automatismes, créant ainsi de la néguentropie, c'est-à-dire « de la diversification, de la bifurcation, de l'inattendu, de l'improbable, de l'inespéré ». Aussi est-ce à partir de cette désautomatisation que l'homme parviendra à renouveler sans cesse les techniques et les savoirs de son travail, se découvrant et s'évoluant avec le milieu associé qu'il ouvre⁷⁴⁴.

⁷⁴² Ibidem.

⁷⁴³ Ibidem, p. 61.

⁷⁴⁴ « Dans le mot « ouvrage », on entend le verbe « ouvrir ». Le travailleur ouvre un monde et qui peut être un tout petit monde, plutôt que ce qui nous apparaît de plus en plus comme étant l'immonde », Bernard Stiegler, entretien avec Ariel Kyrrou, *L'emploi est mort, vive le travail !*, Op.cit, p. 36. Par le travail et la désautomatisation, le travailleur ouvre donc un monde habitable pour l'homme, un monde qui porte la marque de l'humanité en l'homme telle qu'elle perdure notamment à travers l'œuvre.

Stiegler prend ici l'exemple d'un violoniste pour exprimer la relation de complémentarité entre organes exosomatiques (les outils techniques) et organes endosomatiques (les organes biologiques du corps humain) :

« Un violoniste virtuose a acquis au cours d'un apprentissage intense des automatismes entièrement configurés par son instrument, et avec lesquels par là-même il fusionne, ce qui fait en quelque sorte qu'il fusionne avec son violon, organe exosomatique autour duquel tous les organes endosomatiques qui constituent son corps propre se sont ré-organisés. Le virtuose devient artiste lorsqu'il s'avère capable d'inventer à partir de ces automatismes acquis un imprévu, une bifurcation, une interprétation au-delà des automatismes, et qui n'aurait sans lui jamais pu se produire [...] ⁷⁴⁵».

Le travail ne conditionne donc pas les hommes sur un modèle unique, il ne les standardise pas. A l'inverse, l'emploi consiste précisément en une massification des hommes réduits aux critères communs et uniformes de l'espèce biologique, de l'*animal laborans* dont la prévisibilité des besoins conduit à l'automatisation des actions censées les satisfaire, empêchant toute forme d'imprévu, de bifurcation et de désautomatisation.

Pareille interprétation du travail ne semblerait pas convenir à aux sociétés oublieuses qui y préfèrent celle de l'emploi, et ce pour deux raisons au moins.

Tout d'abord, l'emploi en tant qu'activité entropique cantonne l'employé à la répétition d'une tâche qui ne lui permet pas l'ouverture d'un milieu associé favorable à son humanisation par le déploiement d'une désautomatisation à même de révéler un savoir humain sur l'homme. En effet, ce savoir produit par le travail s'ancre directement dans une forme de vie subjective telle qu'elle se manifeste dans le développement des possibilités créatrices, imaginatives et adaptatives issues de la désautomatisation. Dans une société de marché, il n'est pas rationnellement économique de chercher à mettre en place des processus de désautomatisation puisque ces derniers ralentissent l'efficacité productive comparativement à la répétition et à la prévisibilité d'une tâche entièrement pensée dans son rapport à l'efficacité. La désautomatisation peut en effet donner lieu à une activité non rentable et ouvrir des horizons qui vont au-delà de la rationalité économique.

Ce qui conduit à considérer ensuite l'emploi comme la condition même d'une dénaturation du travail en seule activité productrice à même de faire du producteur un consommateur.

⁷⁴⁵ Ibidem, p. 61-62.

La première conséquence de l'emploi est donc d'exproprier l'employé d'un savoir, notamment du savoir propice à la désautomatisation. Ainsi dépossédé, l'employé tend à aliéner sa raison humaine à celle des machines qui s'approprient les tâches divisées et spécifiques de ce dernier. Parce que l'emploi réduit l'employé à l'exécution d'une tâche spécifique le coupant de l'expérimentation de sa finalité, il devient l'activité la plus à même d'être automatisée. Cette forme d'automatisation induit la présence de plus en plus importante de robots et de machines accompagnant l'employé dans la réalisation de ses tâches. Ce faisant, comme l'emploi est entropique, la complémentarité entre l'homme et les machines, entre les organes endosomatiques et exosomatiques tend à muer en une domination progressive de la machine sur les hommes, de la raison machinique sur la raison humaine. A partir de ce constat a lieu un renversement du processus d'hominisation par extériorisation technique en un processus d'hominisation par intériorisation technique, et qui ne peut plus se nommer « processus d'hominisation ».

La prise en charge progressive des tâches de l'employé par les machines censées l'assister ne s'accompagne pas seulement d'une aliénation de l'individu à des logiques machiniques et à une raison computationnelle, mais également de l'intériorisation d'automatismes machiniques tels qu'ils ne permettent plus l'acquisition et la maîtrise d'un savoir possiblement désautomatisant.

Dans ce contexte, l'employé se trouve de plus en plus réduit à ce que nous évoquions déjà précédemment, c'est-à-dire à des « machines réflexes » ou des « humains mécanisés ».

Avec l'avènement d'une société d'employés, les autotechniques se sont transformées en hétérotechniques, c'est-à-dire des techniques qui soumettent l'individu à une reprogrammation interne de ses capacités physiques et cognitives en vue de le rendre aussi « productif » et « efficace » que les machines dont il doit s'adapter au rythme et à la rationalité.

L'enjeu n'est dès lors plus la production de soi sur soi propre au travail mais la production d'un « soi » adapté à la raison machinique qui se substitue à la raison humaine dans l'exécution des tâches. La question est alors la suivante : « dans une société d'employés, par qui et pour quoi sont employés les individus ? ».

L'emploi serait dès lors le meilleur support de la *software substitution* :

« [...] à la différence de la production de soi dans laquelle je « me transforme par autotechnique » ou « automanipulation », comme le dit Sloterdijk – de manière à faire éclore comme miennes des capacités que je n'avais pas et dont la possibilité ne commence de mûrir en moi que par le travail tâtonnant de l'auto-apprentissage –, à la différence de la production de soi, donc, l'ingénierie génétique et l'IA [Intelligence Artificielle] ne sont pas des autotechniques : ce sont des hétérotechniques ⁷⁴⁶».

Au cœur de l'emploi, l'utilisation croissante de ces hétérotechniques vise à remplacer les autotechniques propres au travail afin que le savoir ne soit plus issu du déploiement des compétences humaines mais directement de ces « [...] hétérotechniques d'interventions extérieures sur le cerveau et (prétendument) le génome ⁷⁴⁷». C'est ainsi que les machines utilisées par les employés, la raison computationnelle qui les guide et à laquelle ces derniers sont confrontés, insèrent leurs automatismes chez les individus qui ne parviennent pas à leur opposer des savoirs humains issus de leur raison et de leurs capacités humaines. Capacités que seule l'activité « travail » permettait de stimuler (dans une relation de complémentarité négentropique entre les outils techniques et le travailleur, entre les processus d'automatisation et de désautomatisation) :

« Cet emploi détruit le psychisme de l'individu, producteur aussi bien que consommateur ; il le transforme en une sorte de marionnette. Ce que fait cet être humain n'a en effet aucune prise sur ce avec quoi il le fait : il subit sa propre activité plutôt que d'en être le créateur ⁷⁴⁸».

Cela nous conduit à la seconde conséquence de l'emploi, directement liée à la première et qui serait de faire advenir cette « société d'employés » dont parle Arendt, une société essentiellement de consommation.

Pareille société consacre la figure du producteur-consommateur comme l'observe la sociologue Marie-Anne Dujarier⁷⁴⁹, de sorte que le comportement mécanisé et les automatismes que l'employé intègre dans sa production, il les retrouve dans sa consommation quotidienne, devenant producteur dans sa consommation.

⁷⁴⁶ André Gorz, *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Op.cit, p. 138.

⁷⁴⁷ Ibidem, p. 139.

⁷⁴⁸ Bernard Stiegler, entretien avec Ariel Kyrrou, *L'emploi est mort, vive le travail !*, Op.cit, p. 40.

⁷⁴⁹ Marie-Anne Dujarier, *L'automatisation du jugement sur le travail. Mesurer n'est pas évaluer*, paru dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, 1/2010 (n°128-129), p. 135-159.

L'automatisation de l'emploi permet en effet la création de machines qui sollicitent le consommateur en tant que producteur : les automates nécessitent du consommateur qu'il « travaille » à sa propre consommation.

L'un des exemples les plus éclairants est celui des distributeurs de billets de train mis à la disposition des usagers dans les gares ou les caisses automatique de supermarchés. Avec ces automates le consommateur doit « travailler » à la production de son bien de consommation. Quoique la machine soit souvent pensée comme celle qui produit le billet au sens littéral du terme, la tâche incombe en amont au consommateur à qui il est demandé de prendre le temps de remplir lui-même les informations, d'inscrire ses données personnelles, de choisir parmi les différents trajets possibles celui qui lui conviendrait le mieux, tandis que toutes ces tâches étaient auparavant prises en charge par le guichetier rémunéré pour ce travail. Finalement, le consommateur est ici en quelque sorte l'actionneur d'une machine dans le but de produire lui-même son billet. A travers ce type de consommation se crée une valeur économique inédite. Ce schéma de production ouvre la possibilité à une captation algorithmique permanente des individus dans le but de recueillir une quantité importante d'informations à même de servir la construction de stratégies commerciales pour orienter les désirs de consommation.

La transformation du travail en emploi offre la possibilité d'une automatisation croissante ne touchant plus seulement les secteurs primaires et secondaires mais s'étendant désormais aux emplois de services, et plus encore à l'ensemble des consommateurs devenus producteurs. La *software substitution* dépasse ainsi la seule sphère de l'usine, de l'entreprise, du bureau, pour se réaliser dans la vie quotidienne des individus sous la forme d'un abandon des capacités humaines d'action, de jugement et de penser, au profit des capacités mécaniques guidées par les algorithmes.

Ce qu'Éric Sadin qualifie « d'automatisation de la vie » traduit l'extension de la captation algorithmique et de la raison numérique à l'ensemble des domaines de l'existence, et non plus seulement aux gestes et actions propres à un emploi.

Il ne s'agit pas ici de considérer le transhumanisme comme le seul initiateur d'une telle automatisation intégrale de la vie mais de comprendre l'introjection de ses logiques depuis l'avènement de cette « société d'employés ».

Si « une disqualification du jugement subjectif s'instaure, au profit d'un management algorithmique tendant à tout instant à l'efficacité maximale ⁷⁵⁰ », il faut comprendre cette

⁷⁵⁰ Éric Sadin, *La silicolonisation du monde*, Op.cit, p. 116.

recherche d'efficacité sur le modèle de la rentabilité économique et de la possibilité de capitaliser sur la vie des consommateurs-producteurs. Soit la réalisation possible de l'*homo oeconomicus*.

Dans ce contexte, les hommes sont d'une part confrontés en permanence à du non-humain (des machines, des automates, de l'immatériel), que ce soit dans leur travail mais également dans leur quotidien en tant que consommateur-producteur intégrant des automatismes mécaniques liés aux hétérotechniques.

D'autre part, dans cette confrontation croissante au non-humain, les hommes se perçoivent comme faibles, moins performants et accablés d'une raison défaillante. Une véritable honte prométhéenne s'instaure dans la sphère du travail tout comme dans la vie quotidienne automatisée et de plus en plus investie de logiques algorithmiques.

C'est précisément dans cette configuration que se déploie le transhumanisme, justifiant sa volonté d'augmentation technologique de l'homme face à des travaux et des tâches quotidiennes qui lui seront de plus en plus difficiles à exécuter humainement, c'est-à-dire depuis un conditionnement humain. Pour mieux consommer son humanité devenue objet d'un savoir mécanique, l'homme doit sans cesse se produire de manière toujours plus efficace.

Comme le remarque Gorz, l'homme-machine devient une machine-humaine, en cela que « l'amélioration de l'espèce ne répond donc pas à un besoin humain mais au besoin des machines ⁷⁵¹ ».

Si l'alliance entre le capital et la technoscience a engendré un monde de plus en plus constitué de non-humain, la solution proposée par le transhumaniste n'est pas de penser un changement de ces conditions en faveur de l'humain ; elle est de changer l'humain pour l'adapter aux conditions du non-humain.

C'est dans ce sens que Ray Kurzweil entend défendre le transhumanisme et prôner l'augmentation technologique de l'homme afin de ne pas en faire un obstacle au développement technoscientifique du monde :

« Au cours du XXI^e siècle, l'économie aura atteint un point où les facultés d'un individu moyen ne suffiront plus [pour dominer la quantité de connaissances requises]. Pour pouvoir prendre part à la vie économique, il devra augmenter son cerveau avec de l'intelligence artificielle ⁷⁵² ».

⁷⁵¹ André Gorz, *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Op.cit, p. 136.

⁷⁵² Raymond Kurzweil, « *Was bleibt vom Menschen ?* » interview citée par André Gorz in *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Op.cit, p. 136.

Ce que Kurzweil confirme encore dans son ouvrage *Humanité 2.0. La bible du changement* :

« Ce sera le résultat de la fusion des vastes connaissances que contiennent nos cerveaux avec la capacité, la vitesse, et les capacités de partage de connaissances encore plus grandes de notre technologie. La cinquième époque permettra à notre civilisation humains-machines de transcender les limitations de la simple centaine de milliards de connexions extrêmement lentes du cerveau humain. La Singularité nous permettra de vaincre des problèmes vieux comme l'humanité et d'amplifier de façon gigantesque la créativité humaine. Nous pourrions préserver et augmenter l'intelligence que l'évolution nous a donnée tout en surmontant les limitations de notre évolution biologique ⁷⁵³».

La recherche du confort et la diminution des peines du labeur sont des objectifs fondamentaux et légitimes permis par les progrès technologiques. Néanmoins, et comme nous l'avons dit précédemment, une distinction est à opérer entre la volonté d'utiliser les technologies afin de réduire les pratiques inhumaines de certains labeurs et la volonté de détruire le travail comme moyen de ressentir la nécessité comme support de la réalité-de-la-vie.

Il semblerait désormais que la destruction du travail par l'emploi ait conduit à la domination de ce dernier sur les deux autres activités de l'œuvre et de l'action. Pareille domination signifie l'extension des processus de production-consommation et de son modèle d'*homo oeconomicus* à l'ensemble de ces deux activités et avec elle la mutation du monde vers l'immonde à travers un bouleversement de la réalité-de-la-vie et de la réalité-du-monde.

Cette réalité-du-monde est façonnée par l'*homo faber* à travers l'œuvre et vise à devenir un monde commun par la condition politique de l'homme agissant qui le manifeste.

Les deux sections à venir seront ainsi consacrées à l'étude des domaines de l'œuvre et de l'action afin de comprendre comment les sociétés oublieuses ont accentué la fusion de ces domaines dans celui du travail, plus précisément de l'emploi et de la société de consommation.

Cette fusion serait le moyen de poursuivre la disqualification de l'homme alors confronté de plus en plus à une *réalité-de-l'immonde*, c'est-à-dire à l'acosmisme d'un monde dans lequel il ne peut plus exister mais simplement survivre dans l'adaptation.

⁷⁵³ Raymond Kurzweil, *Humanité 2.0. La bible du changement*, Op.cit, p. 41.

II.6.2 La perte de l'artifice humain au profit de l'humain artificiel : la production de la *réalité-de-l'immonde*

« Mais si nous n'étions installés au milieu d'objets qui par leur durée peuvent servir et permettre d'édifier un monde dont la permanence s'oppose à la vie, cette vie ne serait pas humaine ».

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*

« J'ai écrit ce plaidoyer, non pas, malheureusement, pour qu'advienne un monde plus humain, mais *tout simplement pour que continue d'exister un monde [...]* ».

Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme*

Les sociétés occidentales capitalistes ont fait de la valeur « travail » le ciment de l'organisation sociale devant les activités de l'œuvre et de l'action.

Comme nous venons de l'observer, cette valeur s'incarne aujourd'hui à travers l'emploi, c'est-à-dire une activité sanctionnée par un salaire devant permettre la distribution d'un pouvoir d'achat à l'employé. Ce pouvoir d'achat est censé participer au développement de la société de consommation.

L'avènement de la société de consommation correspond à l'extension des logiques consuméristes à l'ensemble des domaines de la *vita activa*.

Cela signifie que les objets fabriqués par l'*homo faber* ont cette tendance à devenir de simples objets de consommation, dont les modes d'ouvrage sont progressivement déterminés par le mode de production des biens de consommation, c'est-à-dire par les logiques de l'appareil technique de production.

La conséquence première d'une telle absorption de l'œuvre par le travail et ses logiques productives est la fin possible du monde artificiel qui visait à recueillir la fragilité de la vie humaine.

L'*homo faber* est un créateur de non-naturalité comme l'indique Arendt. Cette non-naturalité n'est pas pour autant synonyme de non-humanité. Au contraire, par les objets qu'il crée, l'homme va édifier un monde artificiel certes, mais qui va lui permettre d'habiter humainement ce monde dans la création d'un commun propre à l'humanité des hommes.

Si le travail comme nécessité vitale permet à l'homme de percevoir la réalité-de-la-vie, l'œuvre, quant à elle bâtit la réalité-du-monde.

L'activité de l'*homo faber* est *humanisante*. Elle permet de fabriquer des objets durables dont l'usage donnera à « l'artifice humain la stabilité, la solidité qui, seules, lui permettent d'héberger cette instable et mortelle créature, l'homme ⁷⁵⁴».

Le travail, en répondant aux nécessités vitales de l'homme, doit lui permettre de s'extraire de sa seule animalité biologique pour s'orienter vers l'édification de son humanité ; une édification qui passe par la création de cet artifice humain.

Ce dernier est ce qui dépasse le cycle biologique de la naissance et de la mort propre au travail en accueillant la vie humaine et en favorisant son développement le plus humain. La stabilité et la durabilité de cet artifice est la condition même d'appartenance des hommes au monde, en ce que leur naissance les place directement dans un monde où ils pourront faire l'apprentissage de leur humanité à travers l'usage et l'expérimentation des objets de ce monde.

Si ces objets, et avec eux l'artifice humain, n'étaient pas durables, chaque homme venant au monde serait confronté à une instabilité et à une absence totale des repères de son humanité.

L'artifice humain porte dès lors la marque de l'humanité même de l'homme, une marque qui perdure à travers les âges et dont hérite chaque être qui vient au monde.

De tout temps l'homme créa de l'artifice à travers les objets et outils qu'il inventa et utilisa, non pas uniquement pour améliorer et alléger son travail de survie et de reproduction de l'espèce, mais également pour bâtir un monde habitable, c'est-à-dire un monde qui le protège d'une nature possiblement hostile mais qui sera également un respectable pour ce qu'il voudra laisser entendre de son humanité aux individus de son époque comme à ceux des époques à venir.

Les objets de l'*homo faber* sont voués à être utilisés par les hommes mais ils ne disparaissent pas comme les fruits du travail disparaissent dans l'immédiateté de leur consommation vitale.

L'usage que les hommes font des objets du monde artificiel tend à user lesdits objets.

Tout comme leur non-usage et leur abandon du monde des hommes les feront se corrompre, s'abîmer et retourner ainsi à la terre dont ils furent tirés par le processus de fabrication.

Cette transformation des objets par leur usage ou leur abandon touche avant tout leur caractère de durabilité et non l'artifice tout entier du monde humain :

⁷⁵⁴ Ibidem, p. 187.

« Si telle est sans doute la fin inévitable de chaque objet au monde et ce qui le désigne comme produit d'un auteur mortel, ce n'est pas aussi sûrement le sort éventuel de l'artifice humain lui-même où chaque objet peut constamment être remplacé à mesure que changent les générations qui viennent habiter le monde fait de main d'homme, et s'en vont. [...] Ce que l'usage use, c'est la durabilité ⁷⁵⁵ ».

Cela signifie que malgré leur usage, les objets résistent quelque temps et peuvent même perdurer lorsqu'ils ne sont que rarement utilisés, en fonction de « l'humeur changeante de leur propriétaire⁷⁵⁶ » dira Arendt.

Cette durabilité à travers l'usage octroie aux objets leur fonction qui est celle de « stabiliser la vie humaine ». Pareille stabilité permet non seulement de maintenir l'artifice humain comme foyer d'accueil de la vie humaine contre les aléas permanents de la Nature, mais également d'offrir un repère identitaire à l'homme ; repère depuis lequel il se reconnaît comme proprement humain, comme faisant partie de l'Humanité, cette communauté distincte de celle des autres vivants. Cette dernière possibilité correspond au caractère objectif du monde artificiel bâti par les mains de l'homme :

« C'est cette durabilité qui donne aux objets du monde une relative indépendance par rapport aux hommes qui les ont produits et qui s'en servent, une « objectivité » qui les fait « s'opposer », résister, au moins quelque temps, à la voracité de leurs auteurs et usagers vivants ⁷⁵⁷ ».

Le fait que les objets disposent d'un caractère « objectif » permet aux hommes de toujours pouvoir se référer au monde artificiel qu'ils habitent pour prendre conscience de leur humanité comme la marque même qu'ils laissent dans leurs ouvrages. Le monde artificiel est celui qui porte la marque de l'humanité en l'homme ; une marque qui persiste à travers le caractère de durabilité des objets qui le composent.

Ainsi l'artifice humain permettra-t-il toujours à l'homme de se comprendre comme membre d'une communauté humaine au-delà de la simple communauté animale, tant que cet artifice sera constitué d'objets durables, c'est-à-dire d'œuvres bâties par la main des hommes, vouées à l'usage et non à la consommation. L'objectivité du monde artificiel est donc censée s'opposer au caractère éphémère des productions de l'*animal laborans* soumis aux nécessités

⁷⁵⁵ Ibidem, p. 188.

⁷⁵⁶ Ibidem, p. 189.

⁷⁵⁷ Ibidem, p. 188.

vitales de son corps biologique inscrit dans les cycles de la Nature⁷⁵⁸. Au-delà des contraintes proprement naturelles s'élève le monde artificiel dans lequel se potentialise la véritable humanité de l'homme. Le monde artificiel apparaît alors comme le réceptacle de cette potentialité qui sera activée par l'agir politique des hommes dans la manifestation d'un monde devenu « commun ».

L'homme qui naît dans le monde artificiel est toujours déjà ouvert à l'historialité parce qu'il appartient d'emblée à ce monde ; parce qu'il y est déjà inscrit à travers sa possibilité existentielle. L'artifice humain ouvre un monde auquel l'homme appartient en propre, comme le lieu possible de réalisation de son humanité sous la forme d'une existence, à l'inverse du monde naturel de l'*animal laborans* concentré sur la seule forme vitale.

La durabilité des objets de ce monde est le lien par lequel les hommes éprouvent leur historialité, celle de l'Humanité qui se construit depuis l'artifice humain. Autrement dit, les hommes partagent une même histoire, racontée, écrite, transmise, expérimentée de génération en génération grâce aux objets qui en témoignent et auxquels les hommes peuvent se référer pour continuer d'édifier l'histoire de l'Humanité : si l'on fait partie de cette histoire de l'Humanité, c'est parce que nous nous sentons appartenir au monde artificiel dont la durabilité des objets qui le composent lui permet d'avoir un passé, un présent et un avenir depuis lesquels nous héritons et prolongeons cette histoire par les objets que nous apportons à notre tour à l'artifice humain.

La réunion de ces trois temporalités au cœur de ce monde artificiel est la condition de l'histoire de l'Humanité.

Il s'agit donc de comprendre la condition humaine de l'œuvre comme l'appartenance-au-monde : un monde qui offre tout à la fois une histoire, celle de l'Humanité, et une historialité propre à l'ensemble des êtres qui habitent ce monde et qui vivent cette histoire essentielle de l'Humanité.

Le caractère de durabilité du monde artificiel est donc central dans la pensée d'Arendt pour que la condition humaine de l'œuvre soit effectivement l'appartenance-au-monde.

C'est justement l'effritement de ce caractère de durabilité qu'observe l'auteure de la *Condition de l'homme moderne*, et avec lui la possibilité pour l'homme de continuer à appartenir au monde. Sans cette appartenance au monde, sans ce réceptacle qu'est le monde

⁷⁵⁸ « En d'autres termes, à la subjectivité des hommes s'oppose l'objectivité du monde fait de main d'homme bien plus que la sublime indifférence d'une nature vierge dont l'écrasante force élémentaire, au contraire, les oblige à tourner sans répit dans le cercle de leur biologie parfaitement ajustée au vaste cycle de l'économie de la nature ». Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 188.

artificiel, l'homme ne pourra pas révéler sa condition politique et donner à ce monde le caractère du « commun ».

Le constat est celui d'une confusion entre l'usage et la consommation, au point que le premier se trouverait réduit et absorbé par le second.

Il y a certes, comme le souligne Arendt, une promiscuité dans les conceptions de l'usage et de la consommation, notamment lorsque l'on se réfère à certains objets qui, par une utilisation du corps qui consomme, s'usent et sont détruits, tels que les vêtements ou les objets du quotidien. Pour autant, une telle destruction « est incidente à l'usage, mais inhérente à la consommation⁷⁵⁹ ». L'acte d'usage d'un objet ne le voue pas à une destruction immédiate mais cherche à l'entretenir dans sa durabilité plus ou moins longue en fonction du type d'objet, s'il est vrai qu'un bâtiment sera moins soumis à l'utilisation qu'un vêtement.

La confusion entre usage et consommation telle qu'elle débouchera sur une consommation des objets ouvragés, s'opère à partir d'un glissement du mode de fabrication des œuvres vers un mode de production propre au travail. La manière de fabriquer les objets s'accomplit progressivement sur le mode du travail, soumettant les objets au rythme de la consommation et non plus à celui de la durabilité ; au rythme du cycle biologique du corps inscrit dans l'économie de la nature et non plus à celui de l'objectivité de l'œuvre qui inscrit les objets dans la durabilité de l'artificialité.

Ainsi tout l'artifice humain s'en trouve ébranlé et avec lui le monde artificiel qui perd sa caractéristique de durabilité à partir de laquelle se façonne une réalité-du-monde capable d'accueillir le projet existentiel des hommes.

Si l'*homo faber* se confond désormais avec l'*animal laborans*, cela signifie que toute activité de l'homme est réduite à une activité de travail comme production de biens vitaux. La naturalité de l'*animal laborans* tend à déborder sur la non-naturalité de l'*homo faber* pour la recouvrir.

Ce constat établi par Arendt est en lien étroit avec les sociétés industrielles dans lesquelles il prend place. Ces sociétés qui glorifient le travail à l'origine de l'inversion des valeurs érigent progressivement les objets de l'œuvre comme biens vitaux indispensables à l'acte de consommation.

⁷⁵⁹ Ibidem, p. 189.

Ce faisant, les objets ne sont plus fabriqués mais produits, et produits en grande quantité afin de satisfaire ce qui est désormais associé à une nécessité vitale, celle de consommer les objets du monde artificiel. Les objets de l'artifice humain deviennent les supports d'une consommation nouvelle propre à l'appareil technique de production des sociétés industrielles, et plus encore à celles des sociétés oubliées.

Le fabricant devient un travailleur qui se trouve à son tour découplé de la finalité de son activité et soumis à des automatismes mécaniques.

Comme le remarque Arendt, les hommes édifient par leurs actes de fabrication un monde artificiel qui va les conditionner en humanité dans sa capacité à permettre aux individus de se rencontrer au-delà de leurs exigences vitales, en dehors du mode de production et de la réalité-de-la-vie. Autrement dit, ce sont bien les hommes qui décident de bâtir un monde artificiel qui leur permettra d'échapper au seul conditionnement biologique du monde naturel tel qu'il les réduirait à la survie. Ce monde artificiel est donc la condition de possibilité d'un conditionnement humain parce que sa durabilité va inscrire la vie humaine dans l'historialité. Il dépend alors de l'œuvre des hommes que ce monde continu de porter en lui cette possibilité d'accueil d'un conditionnement dont le plus haut degré sera celui de l'existence. Ainsi la finalité de l'œuvre est-elle bien de faire de chaque objet fabriqué une possibilité pour l'artifice humain de devenir un monde au sein duquel les hommes pourront agir. C'est d'ailleurs à ce titre qu'Arendt insiste sur l'importance de penser l'espace public au sein de l'édification d'une ville comme activité de l'*homo faber* :

« Cet espace public, *indique-t-elle*, ne devient politique que lorsqu'il est garanti dans une ville, c'est-à-dire lié à un endroit circonscrit auquel non seulement les actions mémorables mais aussi les noms des acteurs mémorables survivent et qui peut être transmis à la postérité de génération en génération. Cette ville qui offre aux mortels, à leurs actions et à leurs paroles éphémères un lieu stable, c'est la *polis*, et elle est politique et par conséquent différente des autres implantations [...] parce qu'elle n'est précisément construite qu'en vue de l'espace public, la place publique sur laquelle ceux qui sont libres et égaux peuvent se rencontrer à toute heure ⁷⁶⁰ ».

Cette précision met en exergue le lien fondamental entre les activités de l'œuvre et de l'action, la première permettant à la seconde de se déployer. L'*homo faber* édifie donc un monde où l'ensemble des choses et des activités qui y participeront et qui y pénétreront

⁷⁶⁰ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit, p. 84-85

conditionneront les hommes. Si ce monde n'est pas pensé dès son édification comme devant conditionner les hommes en humanité, c'est-à-dire comme ce lieu qui doit au plus essentiel de son architecture et de sa conception recevoir l'action des individus, alors ce monde ne conditionnera plus les hommes de manière humaine. Arendt l'affirme encore lorsqu'elle écrit que « l'objectivité du monde – son caractère d'objet ou de chose – et la condition humaine sont complémentaires ; parce que l'existence humaine est une existence conditionnée, elle serait impossible sans les choses, et les choses seraient une masse d'éléments disparates, un non-monde, si elles ne servaient à conditionner l'existence humaine⁷⁶¹ ».

Ainsi, toute condition humaine dépend-elle du lien d'appartenance-au-monde qu'entretiennent ou non les hommes ; toute existence humaine a comme préalable la constitution d'un monde par les hommes de sorte que l'objectivité de ce monde puisse accueillir la rencontre des subjectivités qui donnera naissance, à travers l'action politique, au sens de cette appartenance-au-monde comme lieu de l'existence humaine. Les hommes sont voués à exister dans le monde et pas seulement à survivre sur la Terre.

C'est bien le monde qui doit être artificialisé pour que s'y déploie la condition humaine et non pas l'homme qui doit être artificialisé par son milieu. Ainsi l'humain artificiel ou « homme augmenté » doit-il être compris comme le produit du conditionnement de l'immonde ou du « non-monde » pour reprendre les termes d'Arendt. L'humain artificiel, tel qu'il tend à être privilégié à travers le courant transhumaniste et la configuration des sociétés oubliées, correspond à l'inversion du processus de la condition humaine. Ce n'est plus l'homme qui fabrique un monde dont l'ensemble de ses composantes, des objets fabriqués, ont pour finalité l'accueil de l'action et de la finalité existentielle des hommes. C'est au contraire l'immonde qui se ferme à l'humain et imprime sa propre action sur les individus sous la forme d'un mode de vie possible uniquement dans la réduction de l'homme à son statut d'*animal laborans*.

Dès lors, ce ne sont plus les « œuvres de nos mains » qui édifient le monde des hommes au sein duquel ces derniers ont une histoire commune et une historicité singulière, mais « le travail de nos corps ».

Ce constat implique deux remarques :

⁷⁶¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 44.

- 1- Il n'y aurait plus de fabricants du monde artificiel, de sorte que ce monde tendrait à disparaître en même temps que l'appartenance-au-monde comme première condition de l'accueil de l'existence. L'homme ainsi privé de monde et d'appartenance deviendrait à son tour un bien de consommation possiblement obsolète. Le monde-des-choses-humaines, constitué par les objets fabriqués par l'homme et pensés par lui directement ne sert plus à recevoir les subjectivités humaines qui dans l'action l'animent du mouvement de l'existence.
- 2- Le monde artificiel serait désormais produit par des machines et la réalité-du-monde serait une réalité machinique depuis laquelle l'homme n'expérimenterait plus son appartenance-au-monde en tant qu'humain : une *réalité-de-l'immonde* comme source nouvelle de conditionnement.

Les deux remarques qu'il nous faut à présent développer en rapport avec le transhumanisme sont significatives de l'acosmisme qui règne au cœur des sociétés oublieuses.

L'acosmisme correspond, notamment chez Arendt, à la perte de sens de la réalité-du-monde par les hommes et donc, de manière logique, à la perte des modes de conditionnement humain :

« Ce monde n'est pas identique à la Terre ou à la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. Il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme. Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun [...] ⁷⁶² ».

Les sociétés oublieuses incarnent l'absence de monde qui plonge aujourd'hui les hommes dans une perte du sens de la réalité-du-monde et d'eux-mêmes en tant qu'humains. Cette absence de monde sert le transhumanisme qui participe non seulement à la fabrication d'une autre réalité-du-monde mais plus encore à une autre forme d'appartenance-au-monde comme nécessité pour les hommes de s'adapter à cette nouvelle réalité afin de survivre à ce nouveau monde.

⁷⁶² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 92.

Cette « réalité » est celle d'un monde entièrement consommable, c'est-à-dire un monde non plus bâti sur la durabilité et la non-naturalité mais sur la destruction immédiate, l'instabilité et la naturalité.

Parler de *réalité-de-l'immonde* telle qu'elle s'impose dans les sociétés oublieuses, c'est traduire la volonté de ces dernières à produire « ce qui ne peut pas faire monde » et plus encore ce qui ne peut prendre la forme d'une communauté humaine, d'un monde commun.

Privés de monde les hommes ne disposent plus d'un lieu où « laisser entendre quelque chose de leur humanité ». Car seul l'artifice humain autorise l'homme à dépasser sa naturalité dans un questionnement libéré des seuls objectifs de la survie. C'est au cœur du monde qu'il construit que l'existence de l'homme peut se problématiser c'est-à-dire prendre conscience du rapport problématique de son habiter humainement dans le monde, parmi les choses construites. Autrement dit, l'appartenance de l'homme au monde induit le questionnement du « vivre-juste » dans ce monde par lequel chaque individu prend la mesure d'une existence dont l'humanité dépend du rapport avec le monde qui l'environne. Si bien que le conditionnement humain est toujours associé à une façon d'organiser un vivre-ensemble qui n'est possible qu'au sein d'un monde. L'homme construit un monde pour ensuite y déployer une société dont l'organisation impliquera son action politique révélatrice de sa possibilité d'exister. C'est dans cette action et dans la manière dont elle sera aménagée que se révélera la condition politique des hommes. Peut-être que cet aménagement refusera l'agir politique à la majorité des hommes au profit d'une minorité. Peut-être que cet agir politique sera amoindri parce qu'hétéronomique et soumis à une souveraineté supérieure, naturelle ou divine. Mais quoi qu'il en soit, son aménagement sera toujours la conséquence de l'organisation d'un vivre-ensemble au sein d'un monde construit par la main des hommes.

Tandis que le mouvement commun aux hommes réduits à l'état d'*animal laborans* au sein du monde naturel est celui d'une production et d'une consommation pour leur survie qui ne les distingue pas, le mouvement commun aux hommes au sein du monde artificiel est celui d'une action politique qui révèlent leurs singularités dans un projet d'existence.

Nous constatons à nouveau que le mouvement pour l'existence est consubstantiel au mouvement pour le monde.

Que l'action traduit le mouvement de l'existence dans la manifestation d'un monde, d'une appartenance-au-monde. Mais pour que ce mouvement soit possible, il lui faut prendre place au sein d'un monde toujours déjà constitué mais qui n'arrête pas de changer à chaque mouvement des hommes pour l'existence : les hommes ne cessent d'agir pour que ce monde soit l'œuvre d'une possibilité de conditionnement toujours plus humain.

En cela, le monde évolue en permanence. En même temps, ils font toujours leur apparition au sein d'un monde dont ils héritent de la durabilité entretenue par l'activité de l'*homo faber*. Par l'œuvre, les hommes sont donc les héritiers d'une appartenance-au-monde qui leur permet d'être également les héritiers de l'action politique comme manifestation d'un monde commun. Nous percevons encore la liaison fondamentale qui unit ces deux formes d'activités humaines.

Dès lors, un monde commun qui ne s'inscrirait plus dans la durabilité n'exprimerait plus la temporalité propre à l'histoire de l'humanité et aux historialités des hommes. Le passé, le présent et le futur du monde artificiel se confondraient dans l'immédiateté de la seule consommation de l'artifice humain. Il ne serait donc plus possible pour les hommes d'avoir une histoire à raconter et à se raconter pour connaître et partager leur humanité : le monde artificiel serait consommé et dans la consommation disparaîtrait ce lieu « qui nous accueille à notre naissance, [...] que nous laissons derrière nous en mourant⁷⁶³ » et qui a vocation à devenir le lieu commun de l'expression de l'énigme de l'humanité des hommes. N'ayant plus de monde au sein duquel construire par l'action un monde commun des hommes, alors l'énigme de l'humanité n'est plus exprimée et il devient impossible aux individus de défendre un conditionnement humain.

Les hommes souffrent ainsi de désolation. En perdant l'activité de l'œuvre, ils ne bâtissent plus un monde et dès lors plus aucun lieu d'apparition publique, plus aucun espace public ne peut être pensé pour accueillir l'action politique des individus. On ne construit plus de lieux ouverts à l'apparition des êtres et à la visibilité de leur mise en scène mais des espaces fermés, saturés de la parole et de l'action des choses que l'on regarde parler et agir à notre place.

Délaissant l'édification du monde à des logiques qui ne sont plus humaines, ce n'est pas seulement du domaine de l'action politique que l'homme se trouve exclu. C'est également leur place dans le monde en tant qu'humains qui n'est plus reconnue. Les hommes deviennent ainsi superflus, déracinés du monde et donc de leur humanité devenue inexprimable politiquement et impossible à rencontrer dans ce qui ne fait plus monde.

Placés ainsi dans un état d'isolement propice à la désolation, la réduction des hommes au schème de l'*animal laborans* favorise leur uniformisation à travers un conditionnement inhumain, celui qui ne peut désormais être formulé que par la parole et l'action technoscientifique qui fait apparaître l'immonde et sa réalité.

⁷⁶³ Ibidem, p. 95.

La *réalité-de-l'immonde* est donc la réalité de l'absence-de-monde produite par la soumission de l'ensemble des activités de l'homme au seul travail. Apparaît alors la société de masse telle qu'elle se fonde sur une préoccupation unique qui est celle d'une consommation et d'une production de masse au détriment d'un souci du monde.

Comme l'observe Étienne Tassin cité ici par Martine Leibovici, au sein des sociétés du capitalisme cognitif « la loi du profit soumet le monde à la voracité du vivant, transformant tout ce qui le constitue en biens de consommation ou d'échange [...]. Aussi l'économie assure-t-elle la victoire du « *process of life* » sur tous les aspects de l'existence. Et particulièrement sur le monde ⁷⁶⁴ ». Et Leibovici de préciser que ce monde doit être compris « non seulement en tant que monde d'objets, mais aussi en tant qu'espace intangible de « relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme » (Arendt, 1988 : 92)⁷⁶⁵ ».

Car en effet, pour que les hommes fassent l'expérience de l'appartenance-au-monde telle que l'œuvre le favorise à travers l'artifice humain, il faut une réalité-du-monde que ne permet pas la seule activité « travail » :

« La seule activité qui corresponde strictement à l'expérience d'absence-du-monde, ou plutôt à la perte du monde que provoque la douleur, est l'activité de travail [...] ⁷⁶⁶ ».

Réduites sous le seul dénominateur du travail, les sociétés contemporaines deviennent des sociétés de masse caractérisées par une consommation de masse. Si la seule activité qui y règne est celle du travail, alors l'absence de monde renvoie d'une part les hommes à leur vie biologique dans une massification de leurs besoins. Des besoins qui, d'autre part, sont restreints à une pure activité de consommation.

Si dans l'absence de monde, l'homme est uniquement un travailleur, cela signifie qu'il ne pratique qu'une seule et même activité : celle de travailler pour gagner sa vie en consommant.

C'est à partir de cette réalité-de-l'immonde qu'il sera possible d'opérer la biologisation visant à réduire l'humain à une vie débarrassée de la possibilité de l'existence.

⁷⁶⁴ Étienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 230), cité par Martine Leibovici in « Pour Étienne Tassin (1955-2018) », *L'Homme & la Société*, 2018/1 (n° 206), p. 31.

⁷⁶⁵ Ibidem, p. 32. La référence à Hannah Arendt renvoie à son ouvrage *Condition de l'homme moderne*, Trad. Fr. G.Fradier, Éditions Pocket (Agora), Paris, 1988.

⁷⁶⁶ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 163.

Une biologisation dans laquelle l'homme « [...] reste prisonnier de son métabolisme avec la nature sans jamais le transcender, sans jamais se délivrer de la récurrence cyclique de son propre fonctionnement ⁷⁶⁷ ».

Aussi semble-t-il de plus en plus difficile de dénoncer cette réduction biologisante en raison de la confusion entre les vrais et les faux-besoins qu'entretient l'appareil technique de production. Ces faux-besoins favorisent une augmentation du confort et une standardisation des conditions de vie. Si les objets de l'œuvre ont muté en biens de consommation produits sur le mode du travail, ils sont alors considérés comme indispensables pour « gagner sa vie ». La distinction entre les biens de consommation vitaux et non-vitaux s'amoindrit jusqu'à ranger la production de tous les objets dans le premier type de bien, à savoir des biens nécessaires à la vie.

Ainsi l'acquisition d'un objet ouvragé devient-elle aussi « vitale » que l'acquisition de nourriture ou d'eau. Cette égalisation entre biens vitaux et biens secondaires conduit à la création de faux-besoins que l'individu va être amené à consommer avec l'illusion d'une nécessité vitale. Maintenus dans cette illusion, les hommes peinent à dénoncer l'aliénation à leur seule nature biologique puisque celle-ci sera « compensée » par la consommation d'objets visant à en améliorer l'efficacité. La confusion entre les besoins vitaux et les objets œuvrés destinés à édifier un monde artificiel renvoie à la confusion entre l'amélioration de l'efficacité vitale et celle de la condition humaine. Ainsi les sociétés oublieuses mettent-elles davantage en avant la réalisation des hommes dans l'amélioration de leurs performances, de leur efficacité qui reflète le triomphe de l'*animal laborans* et de ses « forces naturelles », plutôt que leur réalisation dans l'amélioration d'un monde dont la finalité serait l'ouverture des hommes à leur pouvoir-être, à leur existence ⁷⁶⁸.

Exploitant l'aliénation consumériste propre au processus vital de l'homme réduit au statut d'*animal laborans*, le transhumanisme inscrit la promotion de l'augmentation technologique dans les faux besoins que doivent désormais consommer les individus.

⁷⁶⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 163.

⁷⁶⁸ Rappelons que Marcuse définit les « faux-besoins » de la manière suivante : « Sont « faux » ceux que des intérêts sociaux particuliers imposent à l'individu : les besoins qui justifient un travail pénible, l'agressivité, la misère, l'injustice. Leur satisfaction pourrait être une source d'aise pour l'individu, mais on ne devrait pas protéger un tel bonheur s'il empêche l'individu de percevoir le malaise général et de saisir les occasions de le faire disparaître. Le résultat est alors l'euphorie dans le malheur. Se détendre, s'amuser, agir et consommer conformément à la publicité, aimer et haïr ce que les autres aiment ou haïssent, ce sont pour la plupart de faux besoins », Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 30.

Le processus d'hominisation, au lieu de passer par l'extériorisation technique telle qu'elle s'observait à travers l'artifice humain, s'opère dorénavant depuis une intériorisation comme le signe d'une consommation de l'artifice par l'homme qui l'absorbe. L'homme lui-même tend à devenir un simple objet, un bien de consommation parmi les autres, confondu dans le monde-objet que représente l'immonde :

« Cette civilisation produit, elle est efficace, elle est capable d'accroître et de généraliser le confort, de faire du superflu un besoin, de rendre la destruction constructive ; dans la mesure où elle transforme le monde-objet en une dimension du corps et de l'esprit humain, la notion même d'aliénation est problématique. Les gens se reconnaissent dans leurs marchandises, ils trouvent leur âme dans leur automobile, leur chaîne de haute fidélité, leur maison à deux niveaux, leur équipement de cuisine. Le mécanisme même qui relie l'individu à sa société a changé et le contrôle social est au cœur des besoins nouveaux qu'il a fait naître ⁷⁶⁹».

La *réalité-de-l'immonde* procède à la réification de l'homme privé de monde. Par « réification » il faut entendre la capacité de cette réalité à transformer l'homme en produit : le produit de l'absence de monde ou plus précisément le produit d'une consommation de l'immonde. Cette consommation tend à s'inscrire dans l'homme lui-même, bouleversant son corps biologique et la représentation de son humanité par une intériorisation des objets consommables qui font de cet homme une production intégrale de l'immonde.

Comme le révélait Günther Anders, « *l'essentiel, aujourd'hui, ce n'est pas qui produit, ni comment on produit, ni combien on produit, mais bien plutôt [...] ce qu'on produit. [...] Désormais c'est le produit lui-même qui est en cause, comme, par exemple, la bombe, ou bien encore l'homme d'aujourd'hui, puisqu'il est aussi un produit (dans la mesure où il est au moins le produit de sa propre production, une production qui l'altère totalement et imprime en lui, en tant que consommateur, l'image du monde produit industriellement et la vision du monde qui lui correspond)* ⁷⁷⁰».

L'homme réduit à l'état de simple consommateur est soumis aux contrôles sociaux qui régulent et produisent la consommation des sociétés du capitalisme cognitif.

Ces contrôles sociaux l'obligent à consommer tout ce qui est produit dans l'immonde sans pouvoir trouver en quelque endroit, en quelque objet, les repères d'une humanité qui lui rappelleraient sa condition d'homme et son appartenance-au-monde comme moyen de sortir

⁷⁶⁹ Ibidem, p. 34.

⁷⁷⁰ Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme*, Op.cit, p. 21.

de l'immonde en affirmant son pouvoir-être sur son pouvoir-avoir, son existence sur la simplement survie biologique.

L'homme devient un produit dans la mesure où, en tant que consommateur, il absorbe de part en part le monde qui finit par le produire à son tour à travers l'intégration des contrôles sociaux qui s'opère depuis une *mimesis*, c'est-à-dire « une identification immédiate de l'individu avec sa société et à travers elle, avec la société en tant qu'ensemble ⁷⁷¹ ».

La société de consommation de masse a déjà commencé l'ébauche d'une pareille production en inculquant à l'homme la consommation de faux besoins d'ordre purement technologique qui reconfigurent les processus d'hominisation sur le seul critère de l'efficacité économique. Cette production participe à l'acceptation de l'augmentation technologique comme seule et unique possibilité d'adaptation à l'immonde que les individus accueillent sans résistance, convaincus qu'il s'agit des promesses d'un véritable bonheur : pour jouir des bienfaits de l'immonde qui parvient à produire l'amélioration constante du standard de vie, l'accès à la condition posthumaine est nécessaire.

Plus l'homme s'adapte à l'immonde plus il perçoit son humanité comme la source d'une faiblesse et d'un obstacle à cette adaptation. Son humanité apparaît précisément comme l'ennemi à combattre. Ce qu'il faut combattre en lui, c'est toute Idée d'humanité qui serait différente de celle de la *réalité-de-l'immonde*.

Si l'absorption de l'œuvre par le travail signifie la réduction des modes de fabrication au mode de production, et si le travail se comprend désormais sur le mode de l'emploi, cela conduit à l'extension de ce dernier modèle à l'ensemble des activités de l'homme.

Ainsi les outils que fabriquait l'*homo faber* et qui étaient mis à la disposition de l'*animal laborans*, demeuraient des objets-du-monde tant que la distinction entre les produits du travail et les outils de l'œuvre existait. A travers cette distinction, les outils étaient *utilisés* par les travailleurs et conservaient leur caractère de durabilité qui les inscrivait dans l'artifice humain.

Pareils outils n'étaient pas consommés, « leur caractère d'objets-du-monde n'est jamais plus manifeste que lorsqu'on les emploie dans les processus du travail, où ils sont vraiment tout ce qui survit de tangible au travail comme au processus de consommation ⁷⁷² ».

⁷⁷¹ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 35.

⁷⁷² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 196.

Les objets du monde artificiel tendent à ne plus « utilisés ». Confectionnés et pensés par les logiques machiniques et algorithmiques, ces objets sont ainsi « utilisés » contre l'humain afin de mettre un terme à « la naissance à la familiarité du monde, à ses coutumes, à ses rapports usuels entre l'homme et les choses aussi bien qu'entre l'homme et les hommes ⁷⁷³».

La finalité du monde se perd dans cette production qui oblige les hommes à devenir les esclaves de leurs outils, des machines qu'ils ont inventées, jusqu'à intérioriser leurs automatismes sans parvenir à produire des outils propres à une désautomatisation singulièrement humanisante :

« Si l'on considère cette perte de la faculté de distinguer clairement entre la fin et les moyens en termes de comportement humain, on peut dire qu'à l'emploi librement choisi de l'outil en vue d'une fin spécifique se substitue l'union rythmique du corps au travail et de son instrument, le mouvement du travail lui-même agissant comme force unifiante ⁷⁷⁴».

Les outils n'ont plus pour finalité d'intervenir dans le processus d'hominisation basé sur l'extériorisation technique à l'origine du monde artificiel. Les outils sont désormais réduits à des choses naturelles et « l'existence de la chose naturelle n'est pas séparée du processus par lequel elle vient à l'être, elle lui est en quelque sorte identique. [...] Ces processus [...] ont un caractère d'automatisme. Nous appelons automatiques tous les mouvements qui s'enchaînent d'eux-mêmes et par conséquent échappent aux interventions voulues et ordonnées. Dans le monde de production qu'introduit l'automatisation, la distinction entre l'opération et le produit, de même que la primauté du produit sur l'opération (qui n'est qu'un moyen en vue d'une fin), n'ont plus de sens, elles sont désuètes⁷⁷⁵ ».

En tant que choses naturelles, les outils ne sont pas compris depuis les schémas de fin et de moyens. Leur identification aux processus biologiques auxquels ils sont de plus en plus greffés participe considérablement à une convergence entre l'humain et le non-humain. Ces outils ainsi perçus deviennent les supports d'une nouvelle forme d'automatisation de l'humain.

⁷⁷³ Ibidem, p. 140.

⁷⁷⁴ Ibidem, p. 197.

⁷⁷⁵ Ibidem, p. 203-204.

Or « le propre de la machine, écrit Jean Vioulac, est de se mouvoir d'elle-même : elle n'est ni maniée ni manipulée par un artisan maître de son geste et sûr de ses effets, mais instrumentalise des ouvriers devenus autant de rouages sur une chaîne de production qui impose à chacun un geste machinal, unique, prédéfini et répétitif, et les réduit au rang d'organes naturels ⁷⁷⁶».

La production de la réalité-de-l'immonde doit se comprendre comme le résultat de cette convergence, accentuée par l'automatisation propre à la transformation du travail en emploi.

La réalité-de-l'immonde tend à être le produit des machines qui jouissent, auprès des hommes, des simples caractéristiques de choses naturelles. Avec ce statut, les machines s'apparentent à une continuation des corps biologiques et des processus cognitifs. Elles sont devenues des hétérotechniques qui inculquent leurs propres automatismes aux individus qui les consomment en les connectant à leur propre corporalité.

L'accélération de l'automatisation depuis l'avènement des « sociétés d'employés » traduit bien cette *software substitution* dont on comprend ici l'origine : celle d'une transformation de la fabrication en processus naturel.

Ainsi pouvons-nous dire à la suite d'Arendt, « qu'il ne s'agit [...] pas tellement de savoir si nous sommes les esclaves ou les maîtres de nos machines, mais si les machines servent encore le monde et ses objets ou si au contraire avec le mouvement automatique de leurs processus elles n'ont pas commencé à dominer, voire à détruire le monde et les objets ⁷⁷⁷».

Au-delà des questions contemporaines portant sur la possible aliénation de l'homme aux machines, il nous faut chercher à comprendre comment ces machines-outils détruisent le monde des hommes et avec lui le lien d'appartenance-au-monde tel qu'il convoquait l'agir politique.

La gouvernementalité algorithmique s'est donc substituée au pouvoir de l'artisan humain dans l'imagination, la fabrication et la liberté d'utilisation des objets. Pareille substitution tend à prouver la supériorité de la machine sur les capacités humaines de fabrication, mais également le pouvoir de produire les objets-du-monde qui reconfigurent l'artifice humain en le rendant consommable, obsolète et incapable de fournir la durabilité permettant de maintenir le monde artificiel des hommes :

⁷⁷⁶ Jean Vioulac, « L'émancipation technologique » in *Esprit* n°433, *Le problème technique*, Paris, Mars-Avril 2017, p. 93.

⁷⁷⁷ Ibidem.

« Les hommes sont immergés dans des espaces machinés par des images matricielles qui vont peu à peu se substituer à eux. Sous des regards dévastés, le monde est devenu un codage numérique⁷⁷⁸ ».

Aussi se pourrait-il que cette finalité machinique conçoive désormais les hommes comme de simples moyens au service de la *réalité-de-l'immonde*. Les moyens de faire advenir un monde où le sentiment d'appartenance ne serait plus expérimentable par les hommes mais par les machines. Ce schéma nécessiterait alors des individus leur augmentation technologique en vue d'éprouver à nouveau ce sentiment d'appartenance-à-l'immonde ; une épreuve qui les obligerait à suivre les évolutions technologiques de l'immonde en augmentant toujours davantage leur alliance avec le non-humain. Ainsi « ce n'est pas l'aliénation du moi, comme le croyait Marx, qui caractérise l'époque moderne, c'est l'aliénation par rapport au monde⁷⁷⁹ ».

Pareille aliénation au monde, ou plus exactement à l'immonde, pourrait s'expliquer par la dernière forme d'expropriation que l'humain semble connaître aujourd'hui : l'expropriation de l'action. Soit une activité par laquelle les individus se mettent en rapport les uns avec les autres, édifiant l'Histoire des hommes à partir de laquelle s'exprime encore l'énigme de l'humanité en l'homme.

⁷⁷⁸ Jean-François Mattéi, *L'homme dévasté*, Op.cit, p. 131.

⁷⁷⁹ Ibidem, p. 322.

II.6.3 L'action comme manifestation du mouvement pour l'existence : le concept phénoménologique de monde commun

« Et cette terre où tu es né,
Où tu as goûté en abondance le délice de vivre,
Tu l'as perdue ! »

Friedrich Nietzsche, *Poèmes de jeunesse*

« Dans cette perspective, la transformation de la nature humaine désigne explicitement la tentative totalitaire de produire des humains privés de ce qui les rend proprement humains, leur liberté politique ».

Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt ou l'intelligence de l'action politique*

Les hommes sans monde, soumis à l'acosmisme, perdent de vue la réalité-de-la-vie (façonnée par le travail) qui les pousse à s'extirper du seul monde naturel en vue d'édifier un monde artificiel (édifié par l'œuvre) au sein duquel ils pourront exister (par l'action politique). L'acosmisme qui caractérise les sociétés oublieuses rend impossible la préservation de la condition humaine puisqu'il prive les individus de la construction d'un monde tel que celui-ci puisse devenir le lieu de l'éprouver en commun de l'humanité des hommes.

Comme le rappelle Arendt, le « monde n'est pas identique à la Terre ou à la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. Il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme ⁷⁸⁰ ».

Ainsi devons-nous comprendre l'action politique comme le moyen que les hommes ont de « laisser entendre quelque chose de leur humanité » dans un mouvement pour l'existence qui manifeste ce monde comme celui de la condition humaine, comme « monde commun » qui donne un sens véritablement humain à tout ce qui constitue et entre dans le monde devenu support de questionnement et de discussion : « car le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais

⁷⁸⁰ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 92.

seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue. Quelque intensément que les choses du monde nous affectent, quelque profondément qu'elles puissent nous émouvoir et nous stimuler, elles ne deviennent humaines qu'au moment où nous pouvons en débattre avec nos semblables⁷⁸¹ ».

Le monde est humain parce que ce sont les hommes qui parlent de ce monde et des expériences qu'ils font de leur humanité dans ce monde, du vécu de cette humanité qui ne peut précisément être vécue comme questionnement qu'au sein d'un monde.

Si les hommes n'étaient voués qu'à vivre dans leur milieu naturel d'origine, à la manière des animaux, ils développeraient certainement un rapport dit « naturel » à leur milieu, c'est-à-dire un rapport non problématique et purement adaptatif. Au sein du monde construit par les œuvres, les hommes développent un rapport problématique à la vie, entendu comme cette possibilité de n'être conditionné par aucune « naturalité » et d'être toujours inadapté à la nature. Le monde est cette construction par laquelle l'homme affirme son inadaptation essentielle telle qu'elle rend possible le questionnement de tout ce qui paraît « naturel », comme « allant de soi ». Le monde est en lui-même l'illustration de cette essentielle inadaptation problématique à la Nature, telle qu'elle suscite le questionnement fondamental suivant : « Qu'est-ce que l'homme si ce n'est pas un être de pure nature ? ». En bâtissant le monde, l'homme prend conscience que son humanité n'a pas un sens prédéfini puisqu'il n'est jamais inséré de manière non problématique dans un environnement. Tous ses rapports au monde sont problématiques en ce que son humanité y interroge sans cesse les constructions, les origines et les expériences qu'elle en fait avec les autres. Si l'humanité n'est pas une donnée naturelle, c'est qu'elle est culturellement construite et que cette construction est indissociable de celle d'un monde. Ce n'est qu'au sein d'un monde culturel qu'émerge le concept d'humanité en tant que problème, en tant que question dont la portée est laissée à l'appréciation et à la discussion des hommes. Plus cette appréciation et cette discussion seront libres, plus le débat sera pluriel et singulier et plus la question du sens de l'humanité demeurera libre et indéterminée. De cette liberté et de cette indétermination dépendra en retour l'organisation autonome et émancipatrice des sociétés humaines en un monde culturel capable de conditionner les individus en humanité, c'est-à-dire de les éduquer au sens problématique de leur humanité.

⁷⁸¹ Hannah Arendt, *Vies politiques*, Op.cit, p. 35.

C'est donc bien la condition politique qui fait que ce monde est celui des hommes et non pas des machines, parce que ce qui s'y exprime est bien l'humanité des hommes. Autrement dit, c'est bien l'énigme de l'humanité qui ouvre un monde.

Ainsi dira Arendt, « nous humanisons ce qui se passe dans le monde et en nous en parlant, et, dans ce parler, nous apprenons à être humains ⁷⁸² ».

C'est précisément dans ce parler propre à l'énigme que le monde devient commun aux hommes dans l'apprentissage et l'héritage d'une humanité révélée au cœur de ce monde par la confrontation des actes et des mots.

C'est donc à ce monde commun, à cette condition politique que s'en prennent les sociétés oublieuses en dernier ressort pour finaliser la disqualification de l'humain et de sa condition humaine.

Pour réussir à faire oublier aux hommes leur condition politique et l'apprentissage de leur humanité, les sociétés oublieuses parachèvent l'imposition de l'idée transhumane d'humanité en l'homme comme réponse à l'énigme de l'humanité des hommes. Si l'énigme de l'humanité est résolue, les hommes n'ont plus rien à laisser entendre d'eux-mêmes. Ils ne questionnent plus leurs rapports au monde dans la confrontation des expériences qu'ils font de leur humanité. Ainsi ne mobilisent-ils plus l'agir politique et dans cette démobilitation, ils en viennent à se conformer à la réponse transhumaniste à l'énigme qui les adapte parfaitement à l'ordre établi dont les rapports n'apparaissent plus problématiques mais naturels et comme allant de soi : cet ordre s'établit sur la réalisation de l'humanité des hommes, il en incarne la version la plus aboutie. Dès lors, tout comme cette humanité posthumaine est indépassable, l'ordre qui la réalise est lui-même indépassable et légitime dans son indépassabilité.

Cette substitution finale a lieu parce que l'action se trouve également confondue dans l'activité de l'emploi qui caractérise l'extension du capitalisme cognitif à l'ensemble des domaines de l'existence reconfigurée sur la réponse transhumaniste à l'énigme de l'humanité des hommes.

Les individus réduits au statut d'*animal laborans* perdent leur rôle d'acteurs du monde commun. Leurs actions se trouvent orientées vers la seule satisfaction des besoins vitaux de l'organisme : toute action doit désormais servir la production et la consommation selon les logiques de l'appareil technique de production.

⁷⁸² Ibidem.

Si les produits de l'œuvre édifient un monde en apportant à la vie humaine le caractère de durabilité et de stabilité nécessaire au développement de leur singularité, seule l'action des hommes peut permettre à ce monde de véritablement apparaître.

Autrement dit, c'est par la parole et l'acte que les hommes donnent au monde son caractère commun, celui d'être le lieu d'habitation *des* hommes et non pas *de* l'homme compris dans l'unicité de l'espèce animale.

Par la parole et l'action, les hommes se montrent aux autres hommes. Ils apparaissent en public et se distinguent : « c'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle⁷⁸³ ».

A travers cette insertion, l'homme existe non pas seulement en tant que membre d'une même espèce, en tant qu'individu isolé du monde artificiel mais surtout en tant qu'être appartenant à un monde humain et disposant d'une vie authentiquement humaine, c'est-à-dire d'une existence identifiée et reconnue par les autres comme telle parce que singulière dès lors qu'elle est manifestée sur un espace public de visibilité. Cette appartenance et cette disposition ne sont permises au cœur du monde commun que si l'homme venu au monde prend l'initiative de se révéler comme acteur de ce monde.

Par l'action et la parole, l'homme confronte les idées qui le singularisent avec les autres individus, discute des représentations qu'il se fait du monde, de lui-même et des autres, laissant ainsi entendre quelque chose de lui-même qui donne un sens à son humanité et lui permet de disposer d'un avenir véritablement humain. Ce qu'Emmanuel Levinas affirme en écrivant que « l'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre. Parler de temps dans un sujet seul, parler d'une durée purement personnelle, nous semble impossible⁷⁸⁴ ».

Pour qu'une vie soit véritablement humaine, il faut qu'elle soit vécue parmi les hommes, à travers le temps humain qui régit le monde commun. Ce constat a ceci de fondamental qu'il renie la possibilité d'une vie purement solitaire, en dehors du monde commun des hommes. Un homme tout à fait isolé du reste de l'humanité ne pourrait plus agir ni parler que pour lui-même, l'empêchant d'apparaître face aux autres hommes, en public.

Il ne parviendrait donc pas à se distinguer d'eux pour mieux affirmer son projet à être à travers une historialité qui ne peut être conçue qu'à l'intérieur d'une historicité faite, écrite et

⁷⁸³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 233.

⁷⁸⁴ Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Éditions des PUF (collection Quadrige), Paris, 1983, p. 64.

racontée par l'action des hommes au sein du monde commun. Un homme situé hors du monde commun n'aurait pas d'avenir proprement humain, c'est-à-dire aucune histoire ni historicité, car sans les autres hommes il demeurerait prisonnier de ses propres certitudes ou croyances, de ses propres doutes, sans jamais évoluer par la remise en cause qu'induit la rencontre avec autrui. Il serait tout entier prisonnier d'une intériorité privée du sens de l'existence, illustrant ainsi la complémentarité dans l'agir politique des expériences particulières et de l'expérience universelle de l'humanité des hommes.

Sans les expériences particulières qui participent à la construction des intériorités subjectives affirmant les individus comme des êtres singuliers, il ne pourrait se constituer de pluralité nécessaire à l'action politique. Mais ces expériences, essentielles à l'avènement de subjectivités plurielles, ne manifesteraient pas un monde commun si elles ne s'élançaient pas dans un mouvement d'extériorisation par lequel elles désirent « laisser entendre quelque chose de leur humanité particulière » aux autres hommes. Ce désir est donc celui d'un mouvement pour l'existence qui transcende les seules expériences particulières, les intériorités subjectives afin de faire l'expérience universelle de l'action politique comme condition proprement humaine et source de déconditionnement. Ce qui est éprouvé comme universel, c'est le rapport des individus à leur pouvoir-être, à leur pouvoir d'action par lequel ils manifestent le monde au sein duquel toute existence se potentialise.

Réciproquement, c'est au sein de ce monde commun que les individus peuvent continuer à se singulariser par la rencontre avec autrui qui est la source de nouvelles expériences particulières : la rencontre avec autrui, ma confrontation avec lui alimente sans cesse le dialogue intérieur, lui refusant de se figer dans une forme déterminée une fois pour toute, c'est-à-dire de devenir une subjectivité possiblement objectivable.

L'énigme de l'humanité des hommes est donc l'élément central de la manifestation d'un monde commun, puisque c'est dans son rapport et sa proximité que les individus entrent en action comme nous l'avons défini précédemment.

Si l'énigme disparaît, les hommes n'auront plus rien à questionner comme support de singularisation et donc plus rien à laisser entendre aux autres. Le mouvement pour l'existence s'épuisera dans l'absence de désir d'extériorisation d'une intériorité vide, et alors rien ne manifestera plus le monde commun. Le monde sera ainsi ouvert à l'au-delà de l'humain par dépérissement du domaine public.

Autrement dit, la réalité-humaine-du-monde se définit en fonction des possibilités de faire monde commun, d'agir jusqu'à la création d'un domaine public où l'action rendra apparent tout à la fois une existence et un monde pour reprendre la phénoménologie de Patočka.

Nous l'avons évoqué précédemment, la manifestation du monde commun dépend de l'action c'est-à-dire de la condition politique des hommes qui sert de média à cette manifestation. A la manière d'Arendt, il s'agit ici d'une phénoménologie de l'action : qu'est-ce que l'action fait apparaître et plus profondément, quel est l'apparaître de l'action ?

Il nous faut à nouveau convoquer la pensée de Patočka afin de comprendre ce qui anime l'action comme apparaître d'un monde sous la forme d'une manifestation du « monde commun » participant à la réalité-humaine-du-monde.

Pour être à l'origine du mouvement de l'action politique, l'énigme de l'humanité des hommes fait appel à deux types d'expériences de l'humanité des hommes : les expériences particulières et l'expérience universelle. Bien que cette complémentarité ait été abordée précédemment, nous revenons sur son sens afin d'en éclairer l'enjeu quant à la question qui nous intéresse ici : celle de l'apparaître du monde commun et de l'action politique en elle-même.

Les expériences particulières de l'humanité en l'homme correspondent aux expériences qu'un sujet fait du monde et qui, étant toujours faites par ce sujet, le déterminent en tant qu'être singulier. Elles sont questionnement incessant du monde. Ces expériences ont donc toujours lieu dans le monde que le sujet habite. Elles sont les expériences que nous faisons parce que nous sommes toujours inscrits dans le monde lors de notre naissance.

Cependant comme l'indique Renaud Barbaras à propos de la philosophie de Patočka, « la question est de savoir si l'expérience que nous faisons de la réalité sous la forme de données sensibles épuise le sens de l'expérience ⁷⁸⁵ ».

En effet, les expériences particulières sont un questionnement de l'être qui recueille des données sensibles à partir desquelles celui-ci se construit en tant que subjectivité habitant le monde. Toute expérience particulière de mon humanité est donc l'expérience de mon humanité dans le monde et plus précisément dans un monde culturel particulier. Aussi donne-t-elle lieu à une compréhension empirique de mon humanité qui m'affecte à chaque fois en tant que sujet de cette humanité, en tant que c'est moi qui *fait* cette expérience depuis l'humanité par laquelle j'habite le monde qui m'est donné.

⁷⁸⁵ Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Éditions de la Transparence, Chatou, 2007, p. 8.

Peut-on dire cependant que l'énigme de l'humanité des hommes se réduit aux seules expériences que l'on fait de notre humanité telles qu'elles produiront toujours une réponse empirique ?

Comme l'écrit Barbaras, à cette question « Patočka répond par la négative : à côté de l'expérience que nous faisons, dont l'empirisme postule le primat, il y a l'expérience que nous *sommes* et cette expérience peut être définie comme expérience de la *liberté* ⁷⁸⁶».

L'expérience que nous *sommes* est ainsi complémentaire de l'expérience que nous *faisons*, parce que la première renvoie à l'expérience universelle de l'humanité en l'homme en tant qu'être d'appartenance-au-monde tandis que la seconde fait référence aux expériences particulières faites au sein d'un monde culturel particulier. De l'union de ces deux formes d'expérience jaillit l'expression de l'énigme de l'humanité.

Afin que soit entendu ce « quelque chose de leur humanité », les hommes doivent aller à la rencontre d'autrui. Ce geste est le mouvement d'une extériorisation signifiante des intériorités subjectives par lequel chaque individu affirme la possibilité de son existence singulière auprès d'autrui. Aussi ce mouvement pour l'existence est-il mouvement pour la liberté si l'on comprend l'existence comme 1) jaillissement hors de la seule intériorité subjective qui conduirait à une existence insensée et 2) comme ce qui manifeste un monde à même de faire apparaître ces subjectivités pour les faire exister les unes par rapport aux autres et leur donner un sens sur Terre.

L'homme est ainsi liberté dans sa capacité à transcender sa seule intériorité subjective tout en donnant une origine humaine à cette transcendance, celle de la rencontre avec autrui au sein d'un monde commun aux hommes.

Il y a toujours un décalage entre l'expérience que je fais de mon humanité et celle que je vis, que je suis. Ainsi le monde commun est-il à la fois manifesté par l'action des hommes en même temps qu'il est le lieu de l'existence qui porte avec elle la possibilité de l'action.

L'homme fait donc son apparition dans un monde culturel particulier donné par sa naissance et qui ne nécessite de lui aucune action pour apparaître. Ce monde est déjà là quand il naît, il existait avant sa naissance et existera après sa mort. Il s'agit du monde fabriqué par l'*homo faber*. Aussi ce monde n'épuise-t-il pas ce que l'individu peut être précisément parce que cet individu appartient également à un monde au-delà du monde culturel et qui, quant à lui, exige

⁷⁸⁶ Ibidem.

que son lien d'appartenance soit manifesté par l'agir politique et non pas les œuvres de l'*homo faber*. Cette manifestation est le gage d'un possible déconditionnement et constitue une barrière contre l'aliénation des hommes à la domination d'une expérience particulière d'un monde culturel donné.

Ainsi, partout où le monde culturel est clos, partout où s'impose une expérience particulière indiscutable de l'humanité des hommes, l'agir politique est refusé aux individus et le monde commun disparaît.

Le monde commun constitue donc l'une des possibilités les plus essentielles de la condition humaine parce que sans lui le monde serait encore là bien que son sens ne serait plus celui de l'humain. Un monde humain est un monde dit par les hommes, parlé par eux au sein d'un espace public. Il peut bien y avoir encore le monde culturel visible à travers les constructions de l'*homo faber*, si je me retrouve seul dans ce monde, mon sentiment d'y exister et l'avenir de mon existence se heurteront à l'insensé de ma solitude.

Autrement dit, ce n'est pas le sujet qui fait apparaître le monde depuis la région de sa conscience, comme Husserl a pu le postuler, mais c'est au contraire le monde qui fait apparaître le sujet à lui-même lorsque ce dernier se met en mouvement pour l'existence : c'est lorsque les sujets agissent sur le monde qu'ils font de celui-ci le lieu commun de l'apparaître de leur subjectivité, si l'en comprend ici l'apparaître comme l'évènement par lequel les sujets prennent conscience de leur subjectivité comme pouvoir-être. C'est uniquement au sein de ce lieu, certes constitué par leur pouvoir d'action mais non par leur conscience du monde, que se révèle la finalité existentielle de leur subjectivité. Comme l'écrit Barbaras à propos de la phénoménologie de Patočka, « cette démarche conduit vers le monde lui-même comme a priori de l'apparaître, de sorte que l'ultime apparaissant qui, s'il est donné ne saurait pourtant se montrer comme tel, fait partie de la légalité même de l'apparaître : il appartient à l'essence de l'apparaître que le monde soit donné en toute apparition. On assiste donc à un rééquilibrage, pour ne pas dire un renversement de la phénoménologie husserlienne en faveur du monde, qui apparaît comme le sol au sein duquel un sujet peut advenir et s'apparaître ⁷⁸⁷ ». Un certain héritage heideggérien se fait jour, précisément dans la distinction entre les termes « existentiel » et « existantial ».

Ainsi pouvons-nous dire à la suite de Patočka que les expériences *que nous faisons* participent de l'*existentiel* en ce qu'elles correspondent aux manières dont un sujet existant va éprouver son existence et la mettre en forme dans un monde donné à travers un mode de vie particulier,

⁷⁸⁷ Renaud Barbaras, « Présentation », *Revue de métaphysique et de morale*, 2017/3 (N° 95), p. 300.

une façon de se rapporter à soi, aux autres et au monde.

En revanche, l'expérience *que nous sommes* renvoie à l'*existential* parce qu'elle manifeste directement le caractère premier et fondamental de l'existence avant toute mise en forme, toute insertion dans un projet de vie, et qui est liberté dans la coappartenance des êtres à un monde et donc à autrui dans ce monde puisque ce dernier ne peut apparaître que depuis la pluralité des êtres.

Le monde conditionne les hommes à vouloir être libres en même temps qu'il leur impose d'être libres dans les limites de son habitation. Ainsi les hommes ne peuvent être libres que dans leur habitation du monde. Cette habitation est la manière qu'ont les hommes d'exister sur Terre et cette existence est elle-même mouvement pour le monde : « en fait, la thèse du monde n'est pas la thèse de quelque chose qui serait distinct de moi, que je poserais en tant qu'objet, à la manière d'une singularité. Elle est, au contraire, la thèse d'un tout qui tout naturellement *m'inclut*. Je ne fais pas vis-à-vis à ce tout, c'est au contraire lui qui m'englobe, tout en étant en même temps en moi ⁷⁸⁸».

C'est précisément dans ce rapport que s'exprime l'humanité des hommes comme énigme : énigme d'une humanité qui, parce qu'elle est toujours au monde, cherche à s'éprouver dans ce monde comme épreuve du monde ; soit un sens introuvable parce qu'il dépend de la manifestation d'un monde qui ne se présente jamais lui-même dans sa pleine visibilité, dans son plein achèvement. Un monde toujours énigmatique et qui, parce qu'il m'englobe tout en étant en moi, fait reposer son énigme au plus profond de mon humanité. Une énigme qui est précisément ce pouvoir qu'ont les hommes de « laisser entendre quelque chose de leur humanité » et qui a toujours besoin d'un monde pour que ce « quelque chose » soit entendu par les autres.

Essayons à présent de comprendre pourquoi cette énigme comme énigme du monde vise la manifestation de celui-ci par l'action politique.

Le mouvement pour l'existence est désir. Précisons l'origine de ce désir en descendant plus profondément dans l'être du sujet agissant. Quelle est la source d'un tel désir et comment faut-il le comprendre ?

⁷⁸⁸ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Trad. Fr. Erika Abrams, Éditions Jérôme Million, Grenoble, 1995, p. 222. Cité par Renaud Barbaras in *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Op.cit, p. 63.

Sans doute la constitution de l'énigme de l'humanité des hommes et la forme qu'elle revêt sont-elles à l'origine de ce désir. Comme nous l'avons préalablement évoqué, l'« unité idéale de l'humanité » n'est jamais réalisée et demeure en cela un idéal depuis lequel se maintient la complémentarité intotalisable des expériences particulières et de l'expérience universelle.

De cet idéal, soit la volonté de faire advenir un monde capable dans son apparaître de rendre pleinement *apparaissante* et donc saisissable l'humanité des hommes, naît une tension permanente entre les expériences d'une humanité empirique résultant des expériences que nous *faisons* de notre humanité et l'expérience d'une humanité comme existence que nous *sommes* qui ne correspond à aucune humanité donnée, qui n'est jamais épuisée dans la satisfaction de sa prétendue adéquation avec l'humanité empirique. Autrement dit, les subjectivités qui s'édifient en prenant le monde et ses objets pour le support de leurs expériences d'humanité ne réalisent pas l'existence à l'intérieur de ce monde donné, empirique et encore moins l'existence du monde dans sa totalité. La finalité du sujet est de sans cesse dépasser ce « premier monde » de l'humanité empirique au sein duquel il se constitue, afin de découvrir le « second monde » que la manifestation par l'action politique fait apparaître comme mode d'être de toute existence. Ainsi écrira Barbara, « il faut comprendre le subjectif à partir du phénoménal car c'est en quelque sorte à même le phénoménal que le sujet découvre ses possibilités ⁷⁸⁹ ».

L'existence n'apparaît pas comme possibilité du sujet depuis les expériences que fait ce sujet et qui le déterminent comme tel, mais bien depuis le mouvement du sujet vers le monde. Ce mouvement pour l'existence consubstantiel du mouvement pour le monde revient à « aborder l'être à partir de la manifestation plutôt qu'à partir de lui-même, c'est le comprendre comme monde ⁷⁹⁰ ».

Pour ce faire, il faut que tout sujet éprouve le désir de l'existence par lequel il parviendra à dépasser le monde culturel donné comme non problématique, soit la conception du monde issue des expériences particulières de son humanité afin de s'ouvrir à l'expérience universelle comme manifestation du monde dans sa coappartenance avec l'être et non plus avec le sujet.

Si l'existence ne pouvait s'éprouver comme ce qui n'est jamais en adéquation avec l'expérience empirique de mon humanité, alors elle ne pourrait être désir de dépassement de cette expérience.

⁷⁸⁹ Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Op.cit, p. 33.

⁷⁹⁰ Ibidem, p. 40.

Elle destinerait l'humanité des hommes à la passivité des expériences que nous faisons au sein d'un monde et qui nous conditionnerait totalement en l'absence de l'agir politique initiant le mouvement pour l'existence.

En effet, l'expérience que nous faisons « implique la passivité – car l'expérience que nous avons est toujours aussi une expérience qui *nous a* –, l'autre [l'expérience que nous sommes] est activité ; l'une se rapporte à des faits ou des objets, alors que l'autre n'est justement l'expérience de rien, d'aucune réalité constatable et accessible à une pluralité d'observateurs ⁷⁹¹ ».

Le monde nous apparaît « naturel » lorsque les expériences que nous faisons prétendent correspondre à ce que nous sommes. Autrement dit, lorsque les expériences que nous faisons de notre humanité se trouvent déjà prisonnières d'un modèle particulier d'humanité auquel toutes les expériences sont rapportées et donc réduites. Le monde nous apparaît donc « naturel » en l'absence de tout dérangement de l'attitude naturelle, de toute perturbation de l'adéquation prétendument normale et essentielle entre la réalité des expériences que nous faisons et la possibilité des expériences que nous sommes. Ceci est le cas dans les expériences particulières de notre humanité telles qu'elles sont toujours pratiquées par un sujet au sein d'un monde particulier qui est un monde culturel.

Néanmoins, ces expériences ne sont pas nécessairement tout à fait conditionnantes à partir du moment où elles favorisent la constitution de sujets en tant qu'individus motivés par le désir d'un dépassement de ce monde particulier perçu comme « naturel ». Et ce désir définit le sujet comme transcendant, c'est-à-dire comme celui qui refuse son identification à un modèle particulier d'humanité réifié par la conscience d'un sujet prisonnier du monde naturel et qui est toujours conscience d'un étant.

Si le sujet reste prisonnier du monde culturel naturel, alors l'être du sujet sera toujours compris à partir des seules expériences que nous faisons et qui n'envisagent pas le mode d'être depuis la manifestation d'un monde, c'est-à-dire dans le mouvement pour l'existence. Si le sujet reste prisonnier du monde culturel naturel, on voit alors « comment cette expérience que nous sommes, et qui est celle d'un mouvement d'arrachement ou de dépassement, est d'emblée rapportée à l'expérience au sens de celle que nous faisons, c'est-à-dire au prétendu être-donné à soi de l'*ego* [...] ». La compréhension de notre existence comme expérience que nous faisons de nous-mêmes conduit à une réification de la conscience qui

⁷⁹¹ Ibidem, p. 8.

compromet l'intentionnalité et déchire par là même la corrélation. Il s'ensuit que l'exigence phénoménologique et donc philosophique ne peut être respectée qu'à la condition de revenir, quant au sens d'être du sujet, de l'expérience que nous faisons à celle que nous sommes ⁷⁹²».

Nous comprenons alors, en suivant la phénoménologie de Patočka, que l'existence ne peut être appréhendée comme potentialité qu'à partir du rapport de l'être au monde depuis l'expérience que nous sommes telle qu'elle permet d'envisager le dépassement du sujet du seul monde culturel naturel, puisque « le phénomène n'est pas l'accomplissement d'une constitution subjective. Au contraire, les possibilités « subjectives » elles-mêmes ne deviennent claires que « sur » le phénomène ⁷⁹³».

Cette expérience que nous-sommes est alors une expérience que nous ne pouvons pas faire, qui ne se phénoménalise pas mais qui est l'être même de toute phénoménologie. Elle est ce qui précisément ouvre le sujet à l'au-delà des expériences qu'il peut faire et qui le maintiennent comme sujet d'un monde culturel. C'est pourquoi Barbaras qualifie cette expérience, à la suite de Patočka, « comme expérience de la liberté », c'est-à-dire la seule expérience qui permette une libération du sujet de toutes les réponses que le monde culturel tend à donner à la question de l'être en le confondant avec l'étant. Soit la libération du sens de l'être de tout donné empirique, de toute expérience que nous faisons. Cependant, à l'inverse de Heidegger, ce sens n'est pas issu de la question de l'être telle qu'elle manifestera un dévoilement obscurcissant de celui-ci. Il provient chez Patočka de la manifestation du monde comme mouvement pour l'existence, c'est-à-dire de l'action de l'être pour le monde dans lequel il s'apparaît, s'éclaire. C'est donc l'apparaître phénoménal du monde qui donne accès à l'être et non l'être phénoménalisé par le questionnement et la pensée. En conséquence de quoi, « *la question de l'être est subordonnée à celle de l'apparaître* ⁷⁹⁴».

L'expérience de la liberté que représente l'expérience que nous sommes implique donc l'action du sujet en vue d'un dépassement du monde culturel naturel. Le sujet devient transcendant. Mais cette transcendance du sujet conduit à l'action comprise comme mouvement, uniquement parce qu'elle est désir comme nous l'avons évoqué.

⁷⁹² Ibidem, p. 25.

⁷⁹³ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Op.cit, p. 247.

⁷⁹⁴ Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Op.cit, p. 33. En italique dans le texte.

Ce désir du sujet est désir du monde comme quête de soi. Puisque tout sujet est au monde, que son existence est inscrite dans ses limites, alors c'est dans la manifestation de ce désir d'être-au-monde que s'opère l'expérience que nous sommes. L'action est ce qui résulte de ce désir et qui traduit alors cette volonté du sujet à se rejoindre dans le monde, à retrouver en lui l'association originelle entre le monde et l'être : « ce monde n'est pas un étant ni la somme des étants mais leur ajointement même, l'élément où ils communiquent, qui ne se confond donc avec aucun étant sans pour autant être autre qu'eux⁷⁹⁵ ».

La phénoménologie de l'action conduit donc à reconnaître que la finalité de l'action n'est pas l'affirmation de l'être du sujet mais le monde dans l'apparaître dévoilant de l'être. C'est dans le rapport du sujet à l'action comme média du désir pour le monde que se révèle l'être des hommes sous la forme d'une possibilité d'existence. Cette appartenance au monde est toujours déjà inscrite en moi comme condition de l'existence et se manifeste par l'action pour le monde. Cependant, si le monde m'est toujours donné originairement en ce que je fais partie de lui et qu'il conditionne l'humanité qui m'habite, celui-ci demeure irreprésentable à travers toutes les tentatives d'en manifester la présence comme lieu de réalisation de mon être et d'achèvement de la quête de soi. Précisément parce que le monde m'est donné avec un « défaut de donation » dira Patočka. Il y a certes une donation du monde comme condition de tout être et de toute humanité des hommes, mais cette donation n'indique rien quant à ce qu'est le monde. Le monde demeure non-représenté dans la donation par laquelle les hommes sont au monde. Ainsi ne peut-on jamais faire l'expérience du monde à partir de ce qu'il est mais seulement l'expérience de nous-même dans l'énigme du sens du monde. C'est donc cette énigme que traduit le fait d'être humain dans le monde et qui octroie à chaque individu la possibilité de toujours « laisser entendre quelque chose de lui-même » dans son rapport singulier au monde. Dans un mouvement pour l'existence qui est désir de liberté en l'absence de tout sens imposé de l'humain et de ce que doit signifier être humain dans ce monde.

Si bien que nous pouvons dire que la donation du monde est donation de l'énigme du monde constitutive de l'humanité des hommes comme désir de liberté révélant la condition politique des êtres. Le désir qu'ont les hommes de « laisser entendre quelque chose de leur humanité » dépend de l'impossible réalisation de ce désir, c'est-à-dire de la non-venue d'un monde qui prétendrait incarner la réponse à l'énigme de l'humanité des hommes.

⁷⁹⁵ Ibidem, p. 20.

Soit un désir incessant dans l'inadéquation des expériences d'une humanité empirique et de l'expérience de l'existence. J'existe toujours au-delà d'une humanité empirique parce que mon existence est une expérience de liberté qui vise, par-delà tout monde culturel naturel, l'énigme d'un monde donné originairement dans son défaut de donation. Autrement dit, c'est parce que le monde m'est donné vide d'un sens particulier et déterminé que je peux encore « laisser entendre quelque chose de mon humanité » comme cette part du monde qui nous habite en commun en tant qu'humains, « [...] qui nous unit tous, et qui est à proprement parler l'espace politique ⁷⁹⁶ », l'espace né de l'action et préservé par elle.

Si le sens du monde s'imposait à moi dans sa révélation, cela signifierait que toute expérience de mon humanité devrait manifester ce sens, c'est-à-dire être vécue conformément à l'intuition du sens du monde, ce qui m'empêcherait d'être un sujet dynamique, animé du mouvement pour l'existence. C'est précisément ce qui a lieu lorsque le sujet est enfermé dans la certitude d'un monde culturel perçu comme naturel, où toute intentionnalité est déjà le produit d'une conscience qui ne parvient pas à s'arracher à l'attitude naturelle depuis laquelle elle comprend tous les objets de ce monde, y compris le sujet qu'elle vise en tant qu'ego : « en effet, si la certitude de mon existence, du *sum*, est apodictique, rien n'impose de la comprendre comme donation transparente du vécu à lui-même, comme adéquation. Nous retrouvons ici la confusion fondamentale entre originarité et intuition, comme si la donation originaire de mon existence n'était pensable que comme intuition d'un existant d'un type singulier, à savoir le vécu [...]. Cette confusion entre apodicticité et adéquation, entre originarité et intuitivité est la véritable racine de la réification de la conscience : la certitude de soi, de l'existence, étant interprétée comme intuition, requiert la position d'un objet correspondant, c'est-à-dire du vécu, qui jouira alors du statut privilégié d'élément de la constitution du monde ⁷⁹⁷ ».

Le monde est donné aux hommes dans l'énigme de son imprésentabilité. Il incombe dès lors au sujet de ne pas assouvir la source de son désir dans la tentation de son intuition qui cherche à répondre à l'énigme du monde :

⁷⁹⁶ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit, p. 83.

⁷⁹⁷ Ibidem, p. 24.

« Toute thèse d'existence renvoie à la thèse du monde et c'est pour cette raison fondamentale que la thèse d'existence ne peut se réciproquer avec une conscience adéquate : elle exclut au contraire une telle conscience dès lors que le monde est par principe imprésentable. Il y a une donation originaire de ce qui ne peut être intuitionné, à savoir de la totalité intotalisable du monde [...] ⁷⁹⁸».

Il y a donc un lien intime entre le monde et l'être qui constitue l'énigme d'une humanité mondaine, c'est-à-dire inscrite dans un monde imprésentable, indéfinissable et qui pourtant en est la condition la plus essentielle. A travers l'action, c'est l'existence comme mouvement que théorise Patočka et l'énigme de son sens est éclairée dans la manifestation d'un monde imprésentable. Ce qui revient à dire qu'en tant que sujet du monde, les hommes font des expériences du monde qui doivent permettre d'en refuser tout sens déterminé et prescriptible afin de conduire l'énigme de ce monde sous la forme d'une humanité énigmatique.

Les hommes ressentent l'impérieux devoir de « laisser entendre quelque chose de leur humanité » sans identifier précisément ni le sens que doit revêtir ce « quelque chose », ni le monde qu'il devrait manifester. L'énigme de l'humanité en l'homme est donc désir de « laisser entendre quelque chose de son humanité » appelant nécessairement la manifestation d'un monde dans sa totalité intotalisable. Et c'est parce que cette totalité demeure intotalisable que le monde manifesté est capable de préserver l'énigme comme source d'action et de manifestation.

Marc Richir dira ainsi que « ce n'est pas tant l'homme ouvert au souci ou à l'abîme de son soi qui est en question que cette ouverture même, à la fois et d'un seul mouvement dans l'énigme du soi, qui est celle de la condition humaine, et dans l'énigme du monde ⁷⁹⁹».

L'énigme du monde s'inscrit donc comme énigme de soi dans l'humanité des hommes jusqu'à constituer la condition humaine de l'action comme condition pour l'existence.

Cependant, pour que le monde fasse entendre son énigme au sein même de l'humanité des hommes et devienne ainsi une condition d'existence, il faut que ces derniers éprouvent encore le désir d'un arrachement des seules expériences que nous faisons et de leur monde culturel particulier. Il faut qu'ils maintiennent l'inadéquation entre l'expérience qu'ils sont et les expériences qu'ils font du monde. Ce maintien n'est pas évident et peut être épuisant.

⁷⁹⁸ Ibidem, p. 22.

⁷⁹⁹ Marc Richir, « Science et phénoménologie » in *Profils de Jan Patočka*, sous la direction de Henri Declève, Éditions des Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 1992, p. 83.

Il nécessite de lutter en permanence contre les idéologies qui prétendraient répondre à l'énigme de l'humanité des hommes, en même temps que cette réponse constituerait un soulagement, un apaisement tant elle est désirée par les individus.

Le désir est compris chez Patočka comme insatisfaction face au donné objectif issu des expériences que nous faisons et qui édifie le monde culturel comme naturel. A cet égard Barbaras indique qu'« il n'y a d'insatisfaction qu'en vertu d'une certaine visée de satisfaction ; l'objectivité ne peut être saisie comme devant être dépassée qu'au regard d'une dimension qui l'excède et vis-à-vis de laquelle elle apparaît comme en défaut. Cela signifie que la liberté ne peut transcender l'étant que parce que le sujet est originairement en rapport avec le monde, comme cela qui excède tout étant et dont tout étant apparaît comme une limitation. Or, dans la mesure où il n'y a d'insatisfaction qu'au regard d'un désir, où seul un désir peut ne pas être satisfait, il faut conclure que la relation originaire du sujet au monde, relation qui commande l'appréhension de l'étant comme faisant défaut, doit être définie comme *Désir*⁸⁰⁰ ».

Cette « certaine visée de satisfaction » qui conduit le sujet à désirer un dépassement de la naturalité du monde culturel s'incarne à travers le concept kantien d'Idée ou le *chôrimos* platonicien.

Le désir d'un arrachement peut être ressenti par le sujet à partir du moment où l'énigme du monde se matérialise dans le sujet humain comme l'énigme d'une humanité en l'homme conduisant à une quête de soi configurée sous la forme de l'Idée d'humanité en l'homme. L'en-soi de l'Idée correspond précisément à la partie imprésentable du monde qui ne peut pas être saisie par les expériences que nous faisons. C'est dans l'en-soi de l'Idée d'humanité en l'homme que réside l'énigme de la totalité intotalisable du monde. C'est depuis cette Idée que les hommes vont éprouver une insatisfaction entre l'humanité empiriquement représentée par les expériences que nous faisons et qui correspond à la constitution du sujet étatisé et la possibilité d'une humanité comme existence, comme expérience que nous sommes et qui fait signe vers l'être. Ainsi le monde est ce qui unit les hommes dans l'énigme de leur humanité formulée comme Idée d'humanité source d'un désir d'action pour l'existence et donc pour le monde qu'elle manifeste. Le mouvement pour l'existence est toujours pris dans la circularité de la manifestation du monde qui est sa condition préalable et son résultat.

⁸⁰⁰ Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Op.cit, p. 27. En italique dans le texte.

Pour Nathalie Frogneux, chez Patočka « la philosophie part du monde commun et le problématise pour y revenir, car il n'y a pas d'issue à la caverne. Si elle franchit des frontières et pratique une séparation (*chorismos* ou *épochè*), elle ne peut en revanche s'extraire du monde et de la communauté⁸⁰¹ ».

L'homme n'est « chez lui » dans le monde que parce que le monde est « chez lui » en l'homme.

Cela signifie que l'énigme de l'humanité en l'homme est bien l'énigme d'une condition humaine qui a pour limite le monde en même temps que sa nécessaire transcendance qui ne parvient jamais pour autant à dépasser ce monde.

Comme l'indique de manière fondamentale Patočka, « toute position de l'esprit au-dessus du monde est en même temps dans le monde⁸⁰² ». Le sujet humain n'est donc jamais dans une attitude de surplomb vis-à-vis du monde qui l'amènerait à ne développer qu'un rapport de domination théorique au monde perçu comme objet de la raison ou de la conscience, à l'image de l'ego cartésien mais également de l'ego transcendantal husserlien que critique Patočka.

Tout comme Arendt, Patočka affirme que le monde est déjà présent en chaque être à sa naissance qui est naissance-au-monde. Les hommes sont donc atteints par le monde dans leur subjectivité, ce qui conduit tout sujet humain à désirer la totalisation du monde comme l'impossible accord du monde et de l'être des hommes. L'homme est donc le sujet du monde à la fois en tant qu'il est d'une certaine manière « assujetti » au monde qui le conditionne en humanité à travers ses possibilités existentielles, et en tant qu'il est celui qui doit exprimer l'énigme du monde à travers un mouvement permanent pour l'existence.

Ainsi n'y a-t-il pas de sujétion des hommes au monde mais complémentarité du monde et du sujet dans la possibilité d'une condition d'existence traduisant le passage du sujet humain à l'être ou de la vie à l'existence. Ces deux manières d'être le sujet du monde, manière subjective et manière ontologique, sont présentes dans l'homme et se manifestent comme l'énigme de son humanité.

⁸⁰¹ Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka : liberté, existence et monde commun*, Éditions Le cercle herméneutique, Argenteuil, 2012, p. 11.

⁸⁰² Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophie*, Éditions Vrin, Paris, 2016, p. 182.

Ce monde commun manifesté par l'action du sujet dans son désir d'être correspond à ce que Patočka qualifie d'« ajointement » : « le mouvement subjectif semble ainsi présupposer deux éléments : un déterminant, un sujet qui vit dans des possibilités, en fait le projet, y effectue un choix afin de se déterminer soi-même, c'est-à-dire de modifier son état ; et une correspondance dans le monde, au sein de l'étant, quelque chose qui s'accorde avec et obéit à la libre détermination du sujet ⁸⁰³».

Le sujet humain vit donc dans les limites du monde donné qui le font exister dans sa volonté de les transcender pour retrouver la totalité du monde qui lui préexistait. L'ajointement qu'incarne le monde commun est précisément la réunion ou la confrontation de deux mouvements complémentaires : d'un côté le mouvement du monde qui préexiste à toute vie humaine et d'un autre côté le mouvement pour l'existence propre à l'homme.

Cependant, ce monde qui préexiste aux hommes n'est jamais déterminé quant à son sens et son origine. De ce fait, le mouvement pour l'existence n'est lui-même pas déterminé à fournir un sens précis, à prendre une forme particulière pour s'insérer dans le monde qu'il manifeste. C'est en cela que le mouvement pour l'existence est expérience de liberté comme pouvoir-être infini. Ainsi peut-on dire que « nous sommes certains d'exister mais nous ne pouvons accéder au sens de cette existence « en [nous] absorbant simplement dans la contemplation de l'ego, car il n'y a “dans” l'ego comme tel rien à voir ⁸⁰⁴».

L'ego renferme simplement le désir de laisser entendre quelque chose de lui-même, de l'humanité qui le constitue en tant que *sum*, et ce n'est que dans le mouvement de ce désir par lequel tout ego agit pour le monde qu'il apparaît en son sein dans sa forme ontologique : celle du pouvoir-être de l'existence qu'il désire. Ce mouvement d'action ouvre la « sphère phénoménale » :

« Dans le *sum*, dans le « je suis » et les structures corrélatives qui en font partie, l'être entre dans l'apparition. Dans le projet de la sphère phénoménale, c'est l'être qui offre à tout étant la clarté de son espace. C'est dire que l'étant n'est pas aliéné à lui-même en entrant dans la sphère phénoménale ; il ne se transforme pas en une subjectivité qui lui serait essentiellement étrangère. S'il subit effectivement une transformation dans le nouveau contexte de l'apparaître, c'est uniquement pour devenir soi-même.

⁸⁰³ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Op.cit, p. 26.

⁸⁰⁴ Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Op.cit, p. 25. L'auteur cite, dans les passages entre guillemets, un extrait de l'ouvrage de Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Trad.Fr. E. Abrams, Grenoble, Million, 1988, p. 212.

Ici, dans cette sphère, l'être est rendu comme être propre même à l'étant qui est à l'origine sans proximité, étranger à son être⁸⁰⁵».

Ce n'est donc qu'à partir d'une compréhension de l'existence comme mouvement que peut être appréhendée la signification essentielle de l'action dans la condition humaine des hommes. Car l'existence correspond à la « vie dans des possibilités⁸⁰⁶ ». Mais ces possibilités ne peuvent être conscientes que pour un sujet en mouvement et elles ne font apparaître l'être des hommes en tant sujet qu'au sein de la sphère phénoménale qu'ouvre pareille action et qui révèle alors le monde des possibilités infinies d'être. La sphère phénoménale participe de l'ajointement qui donne lieu à un « monde commun » au sein duquel la « vie dans des possibilités » devient essentiellement « possibilité de nous expliquer avec la possibilité que nous sommes justement et en totalité⁸⁰⁷ ».

Refuser cette tension en prétendant pouvoir répondre à l'énigme de l'humanité des hommes, ce serait perdre de vue l'énigme du monde comme totalité intotalisable et ainsi toute capacité d'action des hommes. Car lorsque les hommes quittent le monde, c'est leur existence qui arrive à son terme. Comme l'indique Heidegger, le *Dasein* est toujours cet être-vers-la-mort, signifiant par-là que la mort est son projet à être le plus insigne et qu'en cela il est déjà inscrit au monde. La naissance marque l'appartenance indélébile des hommes tout à la fois au monde et à la vie. La mort met un terme à la vie en même temps qu'elle prive l'homme du monde.

Ainsi l'énigme de l'humanité en l'homme comme énigme de l'être-au-monde qui s'incarne dans l'Idée d'humanité signifie que seul ce qui est énigmatique pour l'homme peut être source d'une problématicité comme source d'un désir d'action qui se matérialisera dans un mouvement pour l'existence capable d'édifier un « monde commun ».

La problématicité du sens de l'humanité des hommes telle qu'elle donne naissance à la question de l'être et plus précisément de l'être-au-monde comme mouvement pour l'existence et donc action, consiste à remettre en question « le sens modeste du petit rythme de la vie, dicté par la fascination de l'existence corporelle et son enchaînement à elle-même⁸⁰⁸ ».

Pour Patočka, la possibilité d'une manifestation de cette problématicité est présente dans l'homme dès l'instant où il apparaît au monde par la naissance. Cependant, en tant que possibilité, elle demeure latente et peut ne pas être manifestée.

⁸⁰⁵ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Op.cit, p. 212.

⁸⁰⁶ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Op.cit, p. 92.

⁸⁰⁷ Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Op.cit, p. 241.

⁸⁰⁸ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 89.

Par exemple, si l'homme décide de demeurer dans le monde naturel et ainsi se contenter d'une vie purement laborieuse qui consiste précisément à réduire le sens de l'humanité en l'homme à celui du « petit rythme de la vie ». Ou lorsque l'homme est condamné à comprendre son monde culturel comme un monde naturel dans lequel son humanité est réconciliée dans l'ordre harmonieux du monde par la force de quelque idéologie ou forces hétéronomiques.

Autrement dit Patočka rejoint ici Arendt en affirmant que l'action constitue la condition la plus authentique de l'humanité des hommes et que c'est à travers l'agir politique que s'ouvre l'historialité comme réalisation de la possibilité de la problématique. Ainsi peut-on trouver dans certains écrits de Patočka de fortes similitudes avec la prose et la pensée d'Arendt à ce sujet, notamment lorsque l'auteur des *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* affirme que la problématique ne peut advenir que « lorsque le travail, le domaine de la maisonnée, libère certains individus pour la vie politique ⁸⁰⁹ ».

Pareille libération est rendue impossible à travers l'idée transhumanisme d'humanité puisque celle-ci tend à réduire le sens de l'humain à la figure de l'*animal laborans*, enfermant l'existence dans la seule activité du travail, dans le domaine de la maisonnée où tout est ordonné et l'ensemble des gestes guidés par ce souci d'un ordre dont la principale finalité est de pouvoir aux besoins vitaux qui ne soulèvent aucune autre forme de questionnement.

Faire l'épreuve du désir d'un arrachement à ce monde perçu comme naturel sur le mode de l'*animal laborans*, c'est en premier lieu accepter de quitter le seul domaine de la vie pour s'aventurer en dehors de la maison, du foyer, et trouver dans ce mouvement pour l'existence la création d'un monde commun et l'espace public.

Comme l'écrit alors Arendt et comme aurait pu le dire Patočka : « Il est manifeste que cette liberté comporte *a priori* l'élément du risque, du hasard. Le foyer dont l'homme libre avait la possibilité de s'éloigner n'était pas seulement le lieu où les hommes étaient dominés par la nécessité et la contrainte, mais également celui où, par un lien encore plus étroit, la vie de tout un chacun était assurée, où tout était organisé pour soulager les besoins vitaux. Ne pouvait donc être libre que celui qui était prêt à risquer précisément sa vie [...] ⁸¹⁰ ».

⁸⁰⁹ Ibidem, p. 186.

⁸¹⁰ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit, p. 82-83.

II.6.4 L'épreuve de la désolation posthumaine

« Le monde est froid, qui dresse autour de nous sa muraille
Hostile,
Notre cœur seul est soleil et capable de plaisir –
Oh, comme la craintive étincelle tremble dans notre
Poitrine,
A laquelle seuls survivent pourtant les fantômes de ce
Monde ! »

Hermann Hesse, *C'en est trop* (poèmes 1892-1962)

« Et moi-même je n'existe qu'en m'évadant de moi-même vers
autrui. [...] Insiste pour exister. Tout ce petit monde se pousse à la
porte du grand, du vrai monde. Et c'est autrui qui en tient la clef ».
Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*

Ce n'est pas l'*animal laborans* qui permet l'agir en commun mais bien l'homme politique, l'agent. De sorte que la politique est le fondement de l'action et donc ce qui déploie le domaine public et le monde commun.

Pourquoi la condition politique des hommes est-elle si fortement menacée à une époque où l'économie du temps de travail n'a jamais été aussi importante grâce aux évolutions technologiques ?

Ce paradoxe a notamment été révélé par Marcuse, formulé de la manière suivante par Gérard Raulet :

« Jusqu'à présent les besoins ont été le reflet et le produit de la surrépression des instincts. Mais le développement des forces productives n'exige plus, selon Marcuse, cette surrépression. La réduction de l'investissement humain dans le processus de travail, grâce à la technicisation, libère une énergie pulsionnelle qui peut être investie ailleurs ⁸¹¹ ».

Cet ailleurs aurait pu être le domaine de l'agir politique dans lequel l'énergie pulsionnelle libérée de la seule activité du travail aurait trouvé un moyen de réinventer les besoins et avec eux les modes de productions jusqu'à redéfinir le mode d'existence.

⁸¹¹ Gérard Raulet, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Op.cit, p. 201.

C'est au cœur même du système capitaliste que le changement pouvait s'initier. En favorisant la technicisation du travail, le capitalisme a concrètement dégagé la possibilité d'une réduction de l'investissement humain dans le processus du travail et d'une économie du temps de travail. Ce constat est concret car c'est un fait observable. Pour autant, cette réduction et cette économie ne semblent pas avoir permis de remettre en question les conditions même du mode de vie capitaliste.

Or comme l'affirme Marcuse, « pour transcender les conditions établies (de la pensée et de l'action) il faut pouvoir les transcender dans le contexte des conditions établies ⁸¹² ». L'utopie d'un mode alternatif d'existence fondé sur la libération du seul règne de la nécessité n'est pas purement théorique et abstraite. Elle est au contraire concrète en ce que la société contemporaine concentre tous les facteurs qui permettent son effectivité. Pour autant, le capitalisme cognitif semble imposer toujours plus profondément un mode d'être conformément au mode de production qui convient à sa pérennisation ; un mode d'être fondé sur la surrépression des instincts à la faveur du principe de rendement. Les logiques capitalistes réussiraient, avec le soutien de l'idéologie néolibérale, à empêcher tout projet d'opposition et de transformation de l'ordre établi entièrement orienté vers la satisfaction des besoins de l'appareil technique de production capitaliste. Cette réussite dépend de la capacité propre à cet ordre de maintenir une surrépression des instincts en vue de leur adaptation aux logiques économiques de la société de marché malgré la technicisation grandissante, notamment celle des sphères du travail, que nécessite l'extension de cette société :

« La « fin » de l'utopie peut signifier l'épuisement des projets de transformation qualitative de l'ordre existant ou encore que ces derniers cessent d'être utopiques dès lors que « toutes les forces matérielles et intellectuelles qui peuvent contribuer à réaliser une société libre sont en effet présentes [...] bien que leur utilisation rationnelle soit empêchée par l'organisation existante des forces productives » (FU, 10) ⁸¹³ ».

En quoi les forces productives existantes empêchent-elles l'actualisation révolutionnaire des forces matérielles et intellectuelles présentes en vue d'un dépassement des conditions établies d'aliénation de l'homme ?

⁸¹² Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 175.

⁸¹³ Gérard Raulet, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Op.cit, p. 191. Raulet cite entre guillemets Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 10.

La réponse à cette question a été précédemment abordée lorsque fut évoquée la nouvelle incitation à l'adaptation véhiculée par la rationalité normative du néolibéralisme et sur laquelle le capitalisme parvenait à extraire une double plus-value à travers le triomphe de son « idéologie du travail »⁸¹⁴.

Le capitalisme cherche en effet à convertir les individus à l'idéologie du travail dont la rationalité est celle de l'adaptation néolibérale qui consiste à devenir l'entrepreneur d'un soi objectivé et réifié, destiné à se conditionner en tant qu'*homo oeconomicus* pour agir rationnellement dans la recherche de l'efficacité de son humanité en vue de l'efficacité productive. Soit cette double plus-value dégagée par ce processus d'adaptation normative. Cette idéologie déploie une propagande notamment transhumaniste afin de convertir le plus grand nombre d'individu. Néanmoins, comme dans tout projet idéologique, il demeure des résistances, des individualités inadaptables, des « forces irrécupérables » qui, bien que produites à l'intérieur même de l'ordre capitaliste par ses propres logiques idéologiques, lui demeurent extérieures parce que non récupérées, « et c'est dans la mesure seulement où elles se révèlent irrécupérables qu'elles incarnent un changement quantitatif qui sort de la rationalité établie ⁸¹⁵ ». C'est en ceci que pour Marcuse l'utopie est concrète, parce que les forces capables de l'activer sont présentes au cœur même du système qu'il s'agit de dépasser. Elles sont finalement produites par le système lui-même.

Le principal problème réside précisément dans l'incapacité des forces irrécupérables à se constituer en un changement quantitatif, c'est-à-dire en un mouvement de masse qui revendique la priorité de sa condition politique sur sa condition matérielle afin de manifester la conscience d'une condition d'aliénation capable de révéler la fausse liberté dissimulée sous le masque d'un progrès technologique idéologiquement orienté en faveur d'une surrépression des instincts et du principe de rendement. En ceci reconnaît Marcuse, « pour que la situation puisse devenir révolutionnaire, il faudrait que l'économie capitaliste mondiale vienne à s'affaiblir de façon critique et que l'agitation politique gagne en extension et en intensité ⁸¹⁶ ».

C'est précisément cette agitation politique que l'idéologie du travail réussit à neutraliser en investissant l'ensemble des domaines de l'existence et en réduisant l'individu à son seul statut d'*animal laborans* conditionné à penser sa liberté dans les choix les plus rationnels qu'il est amené à faire en termes d'efficacité productive.

⁸¹⁴ Infra I.1.3

⁸¹⁵ Gérard Raulet, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Op.cit, p. 203.

⁸¹⁶ Herbert Marcuse, *Vers la libération*, Op.cit, p. 109. Cité par Gérard Raulet in *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Op.cit, p. 206.

L'enjeu le plus élevé des sociétés oublieuses est d'empêcher la constitution d'une humanité politique, soit le recours des êtres à leur condition politique. Ne parvenant plus à se constituer en une communauté politique, les hommes n'ouvrent plus un monde et se retrouvent à devoir s'adapter à l'immonde, c'est-à-dire à l'environnement façonné par des logiques économiques qui n'ont aucun intérêt à penser le conditionnement humain de l'homme mais bien plutôt son conditionnement machinique le plus efficace puisque soumis au seul progrès technologique. Plus encore, en évinçant la condition politique des hommes, les sociétés oublieuses rompent le rapport de l'être des hommes au monde et les privent en cela de la sphère phénoménale comme lieu d'apparaître du questionnement et de la problématicité émancipatrice du sens de leur humanité. Dans la rupture de ce rapport émerge la possibilité de déterminer le sens de l'humanité des hommes dans un mode d'être particulier au monde, soit la constitution d'un ordre établi indépassable dans sa naturalité telle qu'elle empêche toute forme de questionnement et l'expression politique de la problématicité de l'humain dans son rapport à un monde imprésentable.

Si les hommes n'agissent plus, s'ils ne revendiquent pas leur condition de « citoyens » dans l'affrontement de leurs subjectivités, alors le domaine public sera délaissé et la manifestation du monde abandonnée à d'autres formes de production de l'existence humaine, à d'autres supports capables d'instaurer, autrement que par la parole et l'action, une communauté de sens. La *Polis* et le monde commun seront abandonnés car comme le précise Patočka, « l'esprit de la *polis* est un esprit d'unité dans la discorde, dans la lutte. Être citoyen – *politês* – n'est possible que dans l'association des uns contre les autres. Cette discorde crée la tension, le tonus de la vie de la cité, donne un visage à l'espace de la liberté que les citoyens s'offrent et se refusent mutuellement en cherchant un appui pour leur action et en combattant ce qui y résiste ⁸¹⁷ ».

La discorde et la lutte propres à l'action politique participent du questionnement des individus qui font du sens de leur humanité la problématicité unifiante à partir de laquelle ils ébranlent le monde donné, naturel. La problématicité est donc ce qui incarne l'unité dans la lutte, le questionnement du sens de l'humanité des hommes devenu énigme et problème, un sens qui ne fait plus sens ou pour le dire encore autrement, un sens qui n'apparaît plus comme « naturel » dès lors qu'il est phénoménalisé sur un espace public.

En quoi peut-on parler d'une dissolution du domaine public au sein des sociétés oublieuses ?

⁸¹⁷ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 78.

Le domaine public se constitue lorsque les hommes s'assemblent et décident de s'unir dans la communauté des mots et des actes qu'ils édifient. Le domaine public nécessitant la mise en lumière, soit la visibilité parfaite des choses que l'on y fait apparaître, il y a dès lors « beaucoup de choses qui ne peuvent supporter l'illumination implacable de la présence constante d'autrui sur la scène publique⁸¹⁸ ». C'est pour cela que le domaine public ne considère l'apparence sur sa scène que de ce qui est « important », c'est-à-dire tout ce qui ne relève pas des nécessités de la vie. Ainsi écrit Arendt, « être politique, vivre dans une *polis*, cela signifiait que toutes choses se décidaient par la parole et la persuasion et non pas par la force ni la violence⁸¹⁹ ». Le domaine public est donc le lieu où sont discutées les affaires humaines dans un questionnement permanent sur le sens de l'organisation du vivre-ensemble qui ouvre un monde des hommes au-delà de toute réalité donnée et naturelle ; un monde où tout ce qui y entre devient problématique parce que discuté entre les hommes.

Ce qui n'est pas jugé « important » relève dès lors du domaine privé et plus précisément de l'intime. La sphère de l'intime recueille ce qui ne saurait être exposé à la vue et à l'écoute de tous.

Comme le précise Arendt, si les affaires privées sont le refuge des choses jugées sans importance pour le domaine public, cela ne signifie aucunement que « les affaires privées soient généralement sans importance⁸²⁰ ».

Cela signifie bien plutôt que ces choses doivent demeurer dans la sphère de l'intime en vertu de l'importance qu'elles ont pour chaque être pris individuellement.

L'intimité est donc fondamentale afin de permettre la préservation des existences privées qui participent de l'édification du sujet et de son for intérieur, mais également pour favoriser la « non-pollution » du domaine public par des apparences qui ne permettraient pas la manifestation d'un monde commun, c'est-à-dire un monde bâti sur des intérêts communs et discutables par tous et non sur des intérêts propres à chacun tel que chacun y répond à travers le mode de vie individuelle et personnelle qu'il désire.

Une frontière doit donc exister entre ces deux mondes afin d'assurer à l'action sa possibilité d'ouvrir un domaine public et d'y imprimer le mouvement pour l'existence.

Ce qui reste le plus dissimulé à la publicité, c'est le corps comme propriété fondamentale de chaque être, un corps comme foyer des émotions et des sensations, des plaisirs, des souffrances et des passions.

⁸¹⁸ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 91.

⁸¹⁹ Ibidem, p. 64.

⁸²⁰ Ibidem, p. 91.

Mais également un corps qui renvoie aux processus biologiques devant être satisfaits par la production et la consommation de besoins primaires tels qu'en produit le travailleur, l'*animal laborans*. Pendant longtemps, remarque Arendt, le corps était dissimulé puisque renvoyant à une activité laborieuse fortement dépréciée, notamment dans la Grèce Antique. L'homme d'action ne devait pas être soumis aux besoins de son corps pour s'exprimer pleinement sur le domaine public. Ainsi le travail devait-il être laissé à d'autres et le corps comme reflet des nécessités du travail, dissimulé et cantonné dans le domaine privé, entre les murs d'une maison :

« Il est frappant que des origines de l'Histoire jusqu'à nos jours ce qui a besoin du secret, c'est la part corporelle de l'existence, ses aspects liés à la nécessité du processus vital qui, avant les temps modernes, comprenaient toutes les activités mises au service de la subsistance de l'individu et de la survie de l'espèce. On cachait les travailleurs qui « avec leurs corps pourvoient aux besoins [corporels] de la vie », on cachait les femmes qui, avec leurs corps, assurent la perpétuation de l'espèce. Les femmes et les esclaves appartenaient à la même catégorie ; on ne les cachait pas parce qu'ils étaient la propriété de quelqu'un, mais parce qu'ils menaient une vie « laborieuse », vouée aux fonctions corporelles ⁸²¹ ».

L'intimité est alors conçue comme ce qui empêche le dévoilement de ce corps à tous et respectivement ce qui permet au domaine public de ne pas s'encombrer des intérêts personnels, des choses qui n'ont, pour lui, aucune importance dans la constitution d'un monde commun. Cela ne doit pas pour autant signifier que le monde commun et la réalité-de-ce-monde renient le corps de l'homme et ne puissent en faire une réalité partagée par tous. Simplement, le corps ne peut apparaître sur la scène publique que comme un universel et non comme un particulier. Sans doute aurait-il été pertinent de consacrer un chapitre à la compréhension merleau-pontienne du corps comme *a priori* du monde, c'est-à-dire en tant que « manière d'exprimer l'idée que mon corps est *au monde* ⁸²² ». L'idée d'un corps universel résiderait dans sa capacité à permettre à chaque homme une approche perceptive du monde à partir de laquelle s'élabore la subjectivité comme intériorité et l'ontologie comme extériorisation mondaine et politique de cette subjectivité selon la phénoménologie patockienne. Il ne sera cependant pas question de développer ici le sens merleau-pontien du corps comme *a priori*, au risque de nous éloigner de l'axe de réflexion poursuivi et centré sur la dissolution du domaine public et du monde commun au sein des sociétés oubliées.

⁸²¹ Ibidem, p. 114.

⁸²² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Op.cit, p. 130.

Ces sociétés auraient progressivement rendu floues les frontières entre l'intime et le public à partir d'une extériorisation du corps sur la scène publique et « la transformation en intérêt public de ce qui était autrefois une affaire individuelle concernant la propriété privée ⁸²³». Cette transformation fut occasionnée par la découverte des richesses exploitables que recèle l'intimité du corps devenant tout à la fois le support d'une socialisation inédite qui tendra à l'avènement d'une biopolitique de type foucaldien, et d'une marchandisation à travers sa publicité et l'utilisation de son image.

Entre les domaines du public et de l'intime apparaît le domaine social, soit la socialisation de l'homme comme l'évoquait Marx, et qui tend à investir à la fois le domaine privé et le domaine public en opérant une confusion entre les deux. Confusion qui conduit à une indistinction entre ce qui relève de l'intime, de la sphère privée, et ce qui doit être mis en lumière sur la scène publique pour que se conçoive et se manifeste le monde commun. La société moderne, et plus encore les sociétés oubliées, « supprime[nt] la différence entre ce qui est privé et ce qui est public, entre ce qui ne peut s'épanouir qu'à l'ombre et ce qui demande à être montré à tous dans la pleine lumière du monde public ⁸²⁴».

La soustraction du corps au domaine privé investi par le social entraîne donc la valorisation de ce corps soumis aux nécessités vitales et travaillant pour la satisfaction de ses besoins. La disparition de la frontière entre le public et le privé sous l'intrusion du social correspond au débordement du vivant biologique sur toutes les sphères du domaine public. Ce vivant biologique, soit l'*animal laborans* et le corps non pas perceptif mais compris scientifiquement, devient le support d'une domination sur les activités de l'œuvre, comme nous l'avons vu, et désormais de l'action.

Le processus de l'action se trouve ainsi soumis aux critères biologiques du corps qui investit le domaine public. Et comme le rappelle Arendt, « la vie biologique est toujours, au travail ou au repos, engagée dans la consommation ou dans la réceptivité passive de la distraction, un métabolisme qui se nourrit des choses en les dévorant ⁸²⁵ ».

Le processus logique est la soumission et la résorption de la parole et de l'action dans les processus naturels du travail ; processus aujourd'hui définis à partir des modes de production et de consommation capitalistes. Ainsi sous l'extrême valorisation de la force et du potentiel physique et cognitif du corps, c'est en même temps la captation de l'ensemble des capacités

⁸²³ Ibidem, p. 109.

⁸²⁴ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Op.cit, p. 241

⁸²⁵ Ibidem, p. 263.

perceptives qui sont détournées de leur action de phénoménalisation d'un monde au profit de leur réduction à la seule activité du travail, soit une augmentation technologique d'un corps comme support de productivité et d'efficacité.

Le corps n'est pas qu'un simple support d'efficacité, une pure force qui n'aurait comme finalité que son exploitation par des logiques de travail et de productivité. Le corps déploie un savoir sur le monde et rend possible l'agir des hommes comme être-au-monde. C'est en cela, comme l'affirme Merleau-Ponty, qu'« il va falloir [...] réveiller l'expérience du monde tel qu'il nous apparaît en tant que nous sommes au monde par notre corps, en tant que nous percevons le monde avec notre corps. Mais en reprenant ainsi contact avec le corps et avec le monde, c'est aussi nous-même que nous allons retrouver, puisque, si l'on perçoit avec son corps, le corps est un moi naturel et comme le sujet de la perception ⁸²⁶».

Pareille expérience du monde tend à être rendue impossible au sein des sociétés oublieuses parce que le corps n'est plus au monde en tant que corps phénoménal, corps perceptif et producteur d'un savoir du monde, ce qui empêche de nous retrouver nous-mêmes comme être-au-monde dont l'existence dépend de la capacité à agir pour le monde.

La réduction du corps phénoménal en corps-machine entraîne la production d'un savoir qui n'est plus celui du corps-au-monde capable de manifester l'appartenance essentielle de l'être-au-monde.

Sans la possibilité d'un monde, l'expérience de la liberté dans l'action est impossible. Et réciproquement, lorsque l'action n'est plus la condition essentielle de l'homme, alors la manifestation d'un monde n'a plus lieu. L'action est alors réduite à l'organisation et l'administration de l'immonde dont la structure n'est plus celle de l'artifice humain fabriqué par les mains de l'homme et animé par le pouvoir-être des hommes, mais celle d'un renouvellement incessant de biens de consommation. Soit un « monde » qui n'a plus d'avenir parce que le passé, le présent et l'avenir sont constamment recyclés dans un processus sans fin et sans histoire. Autrement dit, après avoir réduit l'œuvre au travail et transformé le monde artificiel en monde de biens de consommation, les sociétés oublieuses cherchent à réduire l'action au sein de ce (im)monde à une vulgaire administration du processus de satisfaction des besoins vitaux.

⁸²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Op.cit, p. 249.

Ainsi serions-nous passés, comme le préconisait Saint-Simon, du « gouvernement des hommes à l'administration des choses », illustrant l'avènement d'une société technicienne telle qu'elle s'incarne à travers les sociétés oubliées.

Le transhumanisme participe à la disqualification de l'action par la domination du social, soit l'autoproduction économique du processus vital envahissant le domaine public. L'enjeu est de profiter de la confusion entre les domaines du public et du privé afin d'imposer la réalité-de-l'immonde, traduisant l'acosmisme des sociétés oubliées et l'avènement d'une situation où « l'homme perd la foi qu'il a en lui-même comme partenaire de ses pensées et cette élémentaire confiance dans le monde, nécessaire à toute expérience. Le moi et le monde, la capacité de penser et d'éprouver sont perdus en même temps ⁸²⁷ ».

L'avènement d'une société sans frontière entre l'intime et le public caractérise la structure des sociétés oubliées qui présentent alors deux visages :

Le premier visage serait celui d'une massification des hommes à partir des logiques du processus de production des biens de consommation. La société de masse qui apparaît est celle d'individus ne partageant plus qu'une existence réduite à la production et à la consommation de biens propices à la satisfaction de leurs besoins.

Le second serait celui d'une concrétion d'hommes rejetés dans la solitude de leur propre existence sans parvenir à créer de rapports les uns avec les autres. Une solitude paradoxale dans le sens où elle se trouve en permanence baignée dans la lumière du social, de la visibilité, sans pour autant permettre aux individus de s'exprimer ensemble, ni même de se réfugier dans l'ombre de leur intimité pour y développer une intériorité singulière comme résistance à l'inaction.

Cette structure conduit les individus à ne plus pouvoir s'opposer à la réalité-de-l'immonde en raison de l'état d'isolement et jusqu'à celui de désolation dans lequel elle les maintient :

« Je peux être isolé – c'est-à-dire dans une situation où je ne peux agir parce qu'il n'est personne pour agir avec moi – sans être « désolé » ; et je peux être désolé – c'est-à-dire dans une situation où, en tant que personne, je me sens à l'écart de toute compagnie humaine – sans être isolé ⁸²⁸ ».

⁸²⁷ Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, tr. Fr. de J-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris, Seuil, 1972, p. 228-229. Citée par Étienne Tassin in *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 196.

⁸²⁸ Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Op.cit, p. 305.

Aussi l'isolement⁸²⁹ renvoie-t-il à la sphère politique, au domaine public, tandis que la désolation affecte l'ensemble de l'existence des hommes, y compris la vie privée de ces derniers. Alors que l'isolement empêche les hommes d'agir ensemble politiquement à partir du domaine public où ils participent à l'édification du monde commun, la désolation refuse aux hommes de manière plus large et plus profonde la possibilité de se sentir appartenir au monde à travers la capacité d'exister avec les autres et avec soi-même. La désolation est donc corrélée à l'isolement tandis que l'isolement n'aboutit pas systématiquement à la désolation. En dépossédant les hommes de leur condition politique, les sociétés oublieuses les soumettent à l'isolement en ce qu'ils ne peuvent plus se mouvoir et apparaître publiquement dans leur singularité auprès des autres dans la création d'un monde commun, dans la réunion des actes et des mots qui détermine un espace public de visibilité.

Dépourvus de l'agir politique et isolés de la sorte, les hommes ne peuvent dès lors plus entreprendre de mouvements pour l'existence. Or c'est depuis ces mouvements pour l'existence qui nécessitent l'agir politique que les hommes ouvrent un monde. Ainsi, en plus d'être isolés, ces derniers font l'épreuve de la désolation dans l'absence de monde depuis laquelle se déploie une forme particulière d'acosmisme : le monde est désormais « ouvert » par la seule force d'action qui domine les sociétés oublieuses, celle de la puissance technoscientifique que l'orientation idéologique rend semblable à l'*hubris* technopoiétique.

Les hommes soumis à l'isolement radical des sociétés oublieuses tel qu'il conduit à la désolation sont confrontés à l'impossibilité de faire monde commun, d'une part parce qu'ils n'ont trouvé aucun homme pour défendre ce monde, et d'autre part parce que dans l'abandon de ce monde ils en arrivent à s'abandonner eux-mêmes, à ne plus trouver leur place ni avec les autres, ni avec leur propre personne ; à ne plus faire l'expérience d'une humanité intérieure, d'un for intérieur depuis lequel s'entretient un dialogue avec soi-même :

« Le mouvement de l'existence a lieu dans l'élément de la réflexion. Sans la réflexion, sans la pensée, sans l'action intérieure consciente, il n'y a pas d'existence, mais ce n'est pas dire que l'existence soit une simple pensée qui se pose là devant moi [...]. La réflexion est un moment de l'action intérieure par laquelle l'homme se soustrait à la fermeture qui est une fuite devant le soi propre et devant la vérité, un refus de se voir tel que l'on est, par laquelle l'homme s'ouvre à lui-même ainsi qu'aux

⁸²⁹ L'isolement n'est pas l'expérience possiblement positive de la solitude tel le marcheur contemplatif ou le penseur qui choisissent de se retirer du monde sans pour autant se replier entièrement sur eux-mêmes. Dans ce retrait du monde, ils conservent cependant l'objectif d'y revenir et surtout la possibilité d'un débat réflexif avec eux-mêmes. Débat dont les fruits serviront le monde commun des hommes duquel le marcheur comme le penseur ne se sont par conséquent pas détournés dans leur retrait.

autres. C'est pourquoi l'existence n'est pas un isolement, mais conduit au contraire à la communication [...]. Dans la communication, nous sommes entiers et entièrement ouverts et dévoués à quelqu'un⁸³⁰».

Si l'homme cherche à fuir sa désolation, c'est-à-dire à retrouver son humanité chez les autres, il s'aperçoit qu'il est infiniment isolé au sein des sociétés oublieuses qui ne tolèrent plus la sphère politique et son espace de visibilité : les hommes ne pouvant plus rencontrer les autres et agir sur un espace de visibilité, leur questionnement dépérit dans l'impossible confrontation et alors ils n'ont plus rien à « laisser entendre d'eux-mêmes », plus de sens à donner à leur existence entièrement repliée sur elle-même et dirigée vers la seule activité de production - consommation qui lui donne à présent son sens.

C'est ainsi que la formation et l'expression de toute forme de liberté intérieure propre au sujet individuel sont rendues impossibles et avec elles le mouvement pour l'existence depuis la révélation de la condition politique : « la tyrannie du système logique commence avec la soumission de l'esprit à la logique comme processus sans fin, sur lequel l'homme compte pour engendrer ses pensées. Par cette soumission, il renonce à sa liberté intérieure de même qu'il renonce à sa liberté de mouvement lorsqu'il s'incline devant une tyrannie extérieure à lui⁸³¹».

Au sein des sociétés oublieuses, les hommes font alors l'expérience d'un déracinement double : ils sont d'une part déracinés de l'espace public et donc des autres qu'ils ne rencontrent plus en l'absence de leur condition politique et d'autre part, déracinés d'eux-mêmes où le moi se trouve néantisé et réduit à l'inutilité par la destruction de l'espace privé, ce lieu de l'intimité qui permettait d'entretenir un débat réflexif, seul avec soi-même sans être entièrement coupé des autres puisque dans ce débat « l'autre » est intérieur à ma réflexion et à mon être.

« Être déraciné, cela veut dire n'avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres ; être superflu, cela veut dire n'avoir aucune appartenance au monde⁸³²».

⁸³⁰ Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Trad. Fr. Erika Abrams, Éditions Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p. 247-248.

⁸³¹ Ibidem, p. 303.

⁸³² Ibidem, p. 307.

C'est précisément ce déracinement que la *réalité-de-l'immonde* impose aux hommes des sociétés oublieuses, jusqu'à ce qu'ils ne se ressentent plus appartenir ni au monde ni à eux-mêmes. Subissant ainsi une non-appartenance radicale de leur être-au-monde, les hommes ne font plus l'expérience commune de ce monde, soit l'expérience de l'humanité en l'homme comme l'énigme d'une condition essentiellement liée au monde dans sa problématicité à l'origine de toute action.

L'humain comme être-au-monde devient superflu et inutile au cœur de la *réalité-de-l'immonde* qui impose dès lors le rejet de cette humanité afin d'évoluer vers la condition posthumaine que le transhumanisme cherche à établir comme nouveau mode d'appartenance à ce qui ne saurait être qualifié de « monde ».

Cette imposition qui se fonde sur le sentiment d'isolement et de désolation participe à l'oubli de l'Idée d'humanité en l'homme dont le caractère énigmatique n'incarne plus un souci de chaque homme pour la problématicité de leur appartenance au monde et sa manifestation dans l'agir politique.

N'agissant plus ensemble politiquement, les hommes ne défendent plus un modèle de société qui veillerait à établir des conditions humaines d'existence. Ainsi laissé libre et confondu avec le domaine social, l'espace public devient le lieu sans résistance de diffusion de la *réalité-de-l'immonde*. Dans cet isolement, les hommes tentent de se recentrer sur eux-mêmes afin de retrouver l'autre dans la solitude de leur espace intérieur et privé. Or cet espace souffrant lui-même d'une exposition au domaine social, d'une intrusion du social dans l'intime qui se trouve reconfiguré sur le modèle de l'*homo oeconomicus* à travers les nombreux contrôles sociaux qui accompagnent le développement du capitalisme cognitif et de ses logiques néolibérales, les individus ne parviennent plus à faire l'expérience d'eux-mêmes en tant qu'humains.

Ces deux visages des sociétés oublieuses reflètent la possibilité nouvelle de contrôler les individus à partir de l'appareil technique de production qui impose ses logiques et les contrôles sociaux qui les accompagnent. Cette imposition s'effectue aussi bien dans le domaine public où l'action est devenue une simple force de production, que dans le domaine privé réduit aux « besoins » du corps et à la consommation avec pour but unique la recherche d'une augmentation matérielle et biologique du niveau de vie. Cette configuration traduit la contradiction même du capitalisme, entre d'un côté un phénomène de socialisation de la production nécessitant la fin du travail au profit de l'emploi (soit la fin d'un travail comme production personnelle de biens de consommation) et d'un autre côté, le développement d'une

forme privée d'appropriation faisant du profit le seul objectif et le seul motif de la production. Cette contradiction fondamentale n'a pas conduit à une crise du capitalisme comme Marx avait pu le théoriser, mais à une mutation du capitalisme industriel en capitalisme cognitif depuis l'évolution technoscientifique de l'appareil technique de production.

Dès lors, le sens de l'humain n'apparaît plus problématique et les individus sont entièrement conditionnés par la seule expérience transhumaniste de leur humanité au sein du monde culturel capitaliste qui tend à s'imposer, en raison de la mondialisation, à l'ensemble des autres mondes culturels rendant incertaine l'affaiblissement de l'économie capitaliste mondiale.

Les théories d'Arendt et de Marcuse se rejoignent sur ce point précis : celui de l'avènement d'une société close marquée par la domination du social sous sa forme économique sur toutes les sphères de l'existence, ainsi que la disparition d'un monde commun depuis lequel s'exprimaient les oppositions propres à la problématique du sens de l'humain.

Les mots d'ouverture de *L'homme unidimensionnel* font ainsi écho aux observations établies par Arendt quant à l'effacement de la frontière entre domaine public et privé à l'origine de la fin de l'action :

« J'ai analysé dans ce livre, écrit Marcuse, quelques tendances du capitalisme américain qui conduisent à une « société close » – close parce qu'elle met au pas et intègre toutes les dimensions de l'existence, privée et publique. Deux résultats de cette société sont d'une importance particulière : l'assimilation des forces et des intérêts oppositionnels dans un système auquel ils s'opposaient dans les étapes antérieures du capitalisme, et l'administration et la mobilisation méthodiques des instincts humains, ce qui rend ainsi socialement dirigeables et utilisables des éléments explosifs et « anti-sociaux » de l'inconscient ⁸³³ ».

L'avènement de cette « société close » serait l'objectif des sociétés oublieuses en ce que la clôture propre à la disparition de l'action et du monde commun empêcherait tout individu de s'opposer à l'oubli des conditions de son humanité.

En reprenant les analyses de Marcuse, nous pouvons essayer de comprendre les mécanismes qui régissent la clôture propre aux sociétés oublieuses par l'absence de manifestation d'un monde commun qui seul rend possible l'existence authentiquement humaine comme acte de libération d'une vie prisonnière du monde naturel, donné et de sa réalité conditionnante.

⁸³³ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 7.

La société du capitalisme cognitif a en effet édifié un cadre social au sein duquel la rationalité technologique sert une domination de l'ensemble des processus sociaux, façonnant les existences humaines à partir des logiques de l'appareil technique de production et qui s'identifient à cette « uniformisation économico-technique non terroriste ».

C'est précisément cette structure sociale que l'on retrouve au cœur des sociétés oubliées et que promeut le transhumanisme afin de faire du posthumain la réponse rationnelle (et donc technologique) à l'énigme de l'humanité des hommes pour mieux se débarrasser du support de problématisation et de questionnement tel qu'il permet la manifestation de la condition politique des êtres.

Ainsi la clôture de la société produit-elle deux conséquences majeures :

La première s'identifie à une intégration totale des individus au système répressif produit par l'appareil technique de production. En résulte une aliénation des hommes à la production et à la consommation de faux-besoins, au nom d'un faux intérêt général. Cette intégration est totale parce qu'en raison d'une absence de frontière entre le public et le privé, l'existence des individus est devenue entièrement sociale et donc soumise aux contrôles sociaux de l'appareil technique de production, confondant les besoins sociaux avec les besoins individuels.

En découle **la seconde** conséquence qui s'illustre à travers la disparition des capacités oppositionnelles à même de dénoncer pareille aliénation au système répressif. L'absence de domaine public correspondant à la fin de l'action conduit à l'impossibilité pour chaque homme de dénoncer cette aliénation par sa mise en mots et en actes. Les nouvelles formes de contrôles sociaux qui pèsent sur les individus favorisent leur intégration au système répressif jusqu'à ce qu'ils s'adaptent à celui-ci au point de le tenir pour le garant de leur bonheur. Le désir de s'arracher à cette aliénation n'est plus stimulé par la perception d'une libération effective dont l'expérience est celle de l'existence comme agir politique. Les individus sont éduqués à la liberté par la rationalité normative néolibérale qui n'envisage cette dernière qu'à travers l'adaptation à l'environnement capitaliste et à ses exigences.

Le domaine public comme lieu d'action étant déserté, la détermination de l'intérêt général semble être toute entière passée sous les commandes de l'appareil technique de production qui maintient les individus sous le joug d'un faux bonheur alliant oppression et confort. Une situation que Marcuse qualifie « d'euphorie dans le malheur ».

Comme l'observe Jean-Michel Palmier dans ses analyses de *L'homme unidimensionnel*, « le système est efficace, il produit et améliore le confort au détriment de la vie, fait du superflu un besoin, le monde-objet n'est plus extérieur mais constitue une dimension du corps et de l'esprit de chacun ⁸³⁴».

L'efficacité de ce système réside dans l'utilisation et l'amélioration de l'appareil technique de production et des nouvelles formes de contrôles sociaux qui en découlent, notamment grâce aux progrès technologiques des sociétés industrielles et plus encore aujourd'hui avec l'avènement du capitalisme cognitif :

« Ces nouvelles formes de contrôle sont avant tout liées à la technologie. L'intégration a toujours exercé ses forces à travers les formes les plus manifestes de coercition (police, armée, justice, nécessité d'acquiescer ses moyens de subsistance), mais aujourd'hui, il semble que la structure technique et l'efficacité de l'appareil de production permettent de considérer la destruction comme facteur économique et comme force d'intégration. Les contrôles techniques n'apparaissent plus à la majorité des hommes comme des forces de coercition, mais comme l'expression même de la Raison, expression idéologique des groupes et des intérêts sociaux ⁸³⁵».

L'appareil technique de production ne s'est pas désintégré avec la mutation du capitalisme industriel en capitalisme cognitif. Il fut au contraire le premier à évoluer avec le développement des technologies, obligeant le capitalisme à s'adapter aux nouveaux modes de production. Ces nouveaux modes de production propres ont favorisé une productivité toujours plus dense et efficace en même temps qu'ils s'imprimaient davantage dans l'existence privée des individus et qu'ils soumettaient le domaine public aux seules logiques désormais rationnelles de production et de consommation. C'est en confondant ces deux domaines dans l'espace social que l'appareil de production est parvenu à capitaliser sur l'ensemble des mouvements de la vie, c'est-à-dire à développer une économie de la connaissance induite par la captation permanente des individus via les nouveaux contrôles sociaux ; des contrôles qui s'opèrent notamment par une utilisation croissante des technologies numériques. Ce phénomène de domination de l'espace social traduirait l'extension des logiques du marché à l'ensemble du champ social et des subjectivités qui y évoluent en introjectant ces logiques depuis l'éducation néolibérale qui en véhicule les normes.

⁸³⁴ Jean-Michel Palmier, *Marcuse et la nouvelle gauche*, Op.cit, p. 419.

⁸³⁵ Ibidem

Le néolibéralisme va naturaliser le marché qui devient le lieu d'une vérité en même temps que le marché va sélectionner les pratiques gouvernementales qui sont favorables à son extension, soit les pratiques d'une gouvernementalité néolibérable⁸³⁶.

Dès lors, « dans ces conditions, si la liberté et l'opposition s'affaiblissent, il ne faut pas envisager ce phénomène comme un problème intellectuel ou moral, il ne s'agit pas de détérioration ou de corruption. Il s'agit plutôt d'un processus social objectif dans la mesure où la production et la distribution d'une quantité croissante de marchandises et de services créent une attitude rationnelle de conformité à la technologie ⁸³⁷ ».

Cette conformité à la technologie dont parle Marcuse renvoie à l'acceptation croissante par les individus d'un faux bonheur promis par la société et matérialisé de manière paroxystique à travers la figure du posthumain.

Les murs derrière lesquels l'homme pouvait se cacher de la vie publique, développer son intériorité, dissimuler ce qu'il ne souhaitait pas voir soumis à la publicité, se trouvent désormais envahis par les objets de consommation à caractère souvent technologique : les contrôles sociaux ne cessent plus une fois la porte de la maison fermée mais continuent d'imposer aux individus les images d'un « vrai bonheur » qui passe par la satisfaction des « vrais besoins » et ce au nom d'un « vrai intérêt général » dont ils ne discutent ni ne déterminent collectivement le sens du « vrai ».

Pareillement, là où les hommes se dévoilaient par l'action et la parole, où ils se distinguaient tout en participant à une histoire commune qui donnait un sens à leur humanité, c'est désormais le domaine social qui transparaît et avec lui l'administration des pulsions instinctuelles des individus, de leurs désirs, de leurs pensées et de leurs imaginaires. Cette administration qui dirige par l'intermédiaire d'outils technologiques toujours plus intrusifs réduit l'opinion de chacun à une opinion publique standardisée et conforme aux critères

⁸³⁶ « L'importance de la théorie économique [...], l'importance du rapport prix-valeur vient du fait que précisément elle permet à la théorie économique d'indiquer quelque chose qui va être maintenant fondamental : c'est que le marché doit être révélateur de quelque chose qui est comme une vérité. [...] les prix, dans la mesure où ils sont conformes aux mécanismes naturels du marché, vont constituer un étalon de vérité qui va permettre de discerner dans les pratiques gouvernementales celles qui sont correctes et celles qui sont erronées ». Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Op.cit, p. 32-33.

⁸³⁷ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 73.

qu'elle aura elle-même définis, faisant dominer ces « gros lieux communs ⁸³⁸ » dont parlait Tocqueville.

Ce ne sont plus les hommes qui s'expriment à travers le pluralisme de leurs idées et de leurs êtres mais une masse d'individus indistincts, privés de pensée individuelle et des moyens publics de l'exprimer ; une pensée individuelle aujourd'hui captée et maîtrisée par la sphère sociale qui la plonge « dans les communications de masse [et qui en fait la] victime de l'endoctrinement ».

Ainsi, « avoir la liberté intellectuelle devrait signifier [...] qu'il n'y a plus de faiseurs d'« opinion publique » et plus d'opinion publique ⁸³⁹ ».

La clôture de la société qui s'opère au sein des sociétés oublieuses est accentuée par la dissémination de la fiction instituant le transhumanisme comme réponse définitive à l'énigme de l'humanité des hommes.

Depuis que « la maison est envahie par l'opinion publique et la chambre à coucher est ouverte aux communications de masse ⁸⁴⁰ », les hommes sont confrontés en permanence aux objets technologiques et aux images d'une consommation qui prône de plus en plus une forme d'augmentation technologique comme facteur d'amélioration du confort de vie. Il ne s'agit plus seulement d'une aliénation à un faux bonheur entretenu par une fausse rationalité.

Autrement dit, l'administration technique qui capte et dirige les instincts humains par le déploiement de contrôles sociaux toujours plus intrusifs et puissants ne se contente plus de réduire les hommes au seul statut d'*animal laborans*, destinés à concevoir leur bonheur et leur vie authentique dans la production de biens et leur consommation incessante. Aujourd'hui, l'orientation idéologique de cette administration technique peut conduire à un changement radical de l'humanité en l'homme à travers une forme nouvelle de consommation : l'humanité comme produit à fabriquer et à consommer dans le cycle clos et continu de l'*animal laborans* associé au modèle de l'*homo oeconomicus*.

⁸³⁸ « Les hommes qui vivent dans les siècles d'égalité ont beaucoup de curiosité et peu de loisir ; leur vie est si pratique, si compliquée, si agitée, si active, qu'il ne leur reste que peu de temps pour penser. Les hommes des siècles démocratiques aiment les idées générales, parce qu'elles les dispensent d'étudier les cas particuliers ; elles contiennent, si je puis m'exprimer ainsi, beaucoup de choses sous un petit volume et donnent en peu de temps un grand produit. Lors donc qu'après un examen inattentif et court, ils croient apercevoir entre certains objets un rapport commun, ils ne poussent pas plus loin leur recherche, et, sans examiner dans le détail comment ces divers objets se ressemblent ou diffèrent, ils se hâtent de les ranger tous sous la même formule, afin de passer outre », Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Tome II), Éditions Gallimard, Paris, 1961, p. 31.

⁸³⁹ Ibidem, p. 30.

⁸⁴⁰ Ibidem, p. 45.

Le fait même de s'opposer et de refuser de se conformer aux schémas de production et de consommation sur le modèle de l'*animal laborans* « paraît être un signe de névrose et d'impuissance ⁸⁴¹ ». Les individus sont amenés à devenir les prisonniers d'un état de bien-être qu'ils entretiennent d'eux-mêmes.

Cette aliénation tend à n'être que difficilement révélée tant « les individus s'identifient avec l'existence qui leur est imposée et qu'ils y trouvent réalisation et satisfaction ⁸⁴² ». Dans la *réalité-de-l'immonde* à laquelle participe le transhumanisme, l'être des hommes est réconcilié avec le monde dans l'inscription au sein d'une téléologie posthumaine. Cette téléologie devient « naturelle » parce qu'elle s'impose au sein du monde culturel des sociétés capitalistes comme l'expérience particulière propre à l'idée transhumaniste de l'humanité des hommes qui domine toutes les autres expériences particulières et empêche l'expérience universelle déconditionnante.

Ainsi la sotériologie du posthumain « n'est elle-même qu'un stade plus avancé de l'aliénation ; elle est devenue tout à fait objective ; le sujet aliéné est absorbé par son existence aliénée ⁸⁴³ ». L'absorption des hommes par leur existence aliénée est le résultat de leur expropriation du rôle d'acteurs de leur propre existence et de leur existence commune d'hommes.

La réduction des existences à une réalité unidimensionnelle, celle des sociétés oublieuses, n'est possible qu'à condition d'empêcher chaque homme pris individuellement de penser sa propre existence, et tout homme pris collectivement d'en exprimer la problématique dans la formation d'un monde commun des questionnements du sens de l'humanité.

Cette même réalité a également fait disparaître ce que Marcuse qualifie d'« intérieur de la société établie » depuis lequel les forces historiques de libération se développaient. Cet espace intérieur « où se pratique la transcendance historique » correspond à l'espace public tel qu'il est investi par les hommes d'action discutant, échangeant sur les bases d'un rapport à la fois d'égalité et de distinction. Il est l'endroit où s'exprime la pluralité d'avis, de personnalités, d'existences et qui fait prendre conscience à l'homme de sa singularité en même temps que de son appartenance au monde.

⁸⁴¹ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 35.

⁸⁴² Ibidem, p. 36.

⁸⁴³ Ibidem.

Il est le lieu de l'exercice de la politique comme mode d'organisation de la Cité et d'immortalisation des hommes dans la mémoire de la communauté humaine et de son histoire. Ce lieu où chaque individu est légitime à revendiquer « son étrangeté légitime » pour reprendre mots du poète René Char⁸⁴⁴.

La disparition de ce domaine public, de cet espace intérieur englouti par la sphère sociale, signifie la fin de la vie politique réduite à une simple technique, une simple administration des choses. Avec la disparition de la vie politique, de l'engagement des hommes sur le domaine public, c'est également la fin de toute possibilité de conflit, d'opposition et de refus du caractère établi d'une société.

La sphère sociale où s'exprime la rationalité technologique et l'ensemble des contrôles sociaux est ainsi parvenue à transformer un lieu originellement agonistique en une place où les oppositions sont réconciliées dans l'idéal transhumanisme d'une humanité réifiée.

Dans cette *mimesis*, outre la perte de l'action au profit d'un guidage machinique des existences, les hommes tendent également à perdre la parole comme vecteur de partage et de dénonciation de la *réalité-de-l'immonde*. Comme le remarque Jean-Michel Besnier, la capacité de dire « non » passe par la faculté proprement humaine d'édifier un langage en vue d'exprimer des pensées. Le « non » est donc le signe de l'humanité en l'homme, ce par quoi il est possible de refuser sa naturalité tout comme sa naturalisation, ce par quoi se traduit la complémentarité entre nature et culture chez l'homme. Ainsi, « le pouvoir de la négation révèle l'être de langage en nous et interdit qu'on nous définisse comme des « animaux comme les autres »⁸⁴⁵».

Privé de l'action, l'homme se trouve également amputé de la parole qui lui est liée et donc de cette possibilité d'exprimer, par le refus, son humanité dans une expérience de liberté qui est expérience de l'existence contre toute vie inauthentique et réduite au schéma de la seule survie. Si la parole tend à disparaître au sein des sociétés oublieuses, c'est parce que l'environnement machinique et non-humain qui les caractérise ne nécessite plus l'usage de la parole mais uniquement de signaux. La société de marché n'a en effet aucunement besoin de la parole et de la confrontation des opinions.

⁸⁴⁴ René Char, *Fureur et mystère*, « Partage formel » in *Seuls demeurant*, Paris, Gallimard, 1962, p.70-71.

⁸⁴⁵ Jean-Michel Besnier, « Comment dire « non » quand les machines triomphent ? » in *Esprit* n°433, *Le problème technique*, Paris, Mars-Avril 2017, p. 77.

Elle fonctionne parfaitement à partir de simples signaux, ceux des prix librement constitués par le cours du marché et captés par les individus comme le pensait Hayek à travers sa conception de la catallaxie et de son ordre spontané de marché :

« Son approche se caractérise par la prépondérance accordée aux aspects cognitifs du phénomène, le marché étant considéré comme un lieu où s'échangent non pas seulement des marchandises mais des informations. En régime de concurrence, les prix, sur un marché, sont des signaux qui transmettent à chaque agent les connaissances dont il a besoin pour adapter ses décisions à celles des autres, lui permettant ainsi d'utiliser des connaissances qu'à proprement parler il ne possède pas ⁸⁴⁶».

La structure des sociétés oubliées est toute entière fondée sur le développement technologique et la confrontation des hommes à du non-humain d'ordre computationnel et algorithmique. L'humain y est réduit à ses particularités cognitives qui sont elles-mêmes captées et reproduites dans un langage mathématique et algorithmique pour être exprimées sous la forme d'informations, de signaux. L'être humain est ainsi décrypté, englobé et reconfiguré comme une connaissance d'ordre économique : une économie de la connaissance humaine insérée sur le marché économique de manière à faire de l'humanité des hommes un support intégral de capitalisation. Les hommes sont ainsi amenés à s'éprouver sur le mode de la compétition et de la concurrence parce qu'ils sont conduits à parler de leur humanité dans le langage de l'économie qui en renvoie une image signalétique en termes de prix et de coûts : « la somme d'informations fixée dans les prix est le produit de la concurrence ⁸⁴⁷». En régime de concurrence des humanités, chaque individu perçoit l'humanité d'autrui à partir des signaux qu'elle émet afin de mieux adapter son comportement dans le but d'obtenir une humanité toujours plus attractive, compétitive et performante. Les individus sont motivés par l'acquisition d'une connaissance économique de l'humanité des autres. L'humanité ainsi comprise devient un support d'investissement parlé, compris et vécu comme une entreprise dans la société de marché.

Le langage qui domine ces sociétés n'est plus celui des hommes mais celui des machines, soit une communication en signaux ou en codages mathématiques propres aux algorithmes :

⁸⁴⁶ Michel Bourdeau, « L'idée d'ordre spontané ou le monde selon Hayek », *Archives de Philosophie*, 2014/4 (Tome 77), p. 668.

⁸⁴⁷ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, Éditions des PUF, Paris, 2007, p. 549. Cité par Michel Bourdeau, « L'idée d'ordre spontané ou le monde selon Hayek », *Op.cit.*, p. 671.

« Un monde dominé par les machines est un monde qui n'a plus besoin du langage humain. Il suffit que nous communiquions comme le font les abeilles, grâce à des signaux que nous captons et que nous émettons pour ainsi dire sans y penser ⁸⁴⁸ ».

La vie humaine authentique est essentiellement dirigée vers l'agir politique. Elle est vie pour et par la politique si l'on considère comme Patočka que toute vie humaine authentique est libre dans sa capacité à vouloir exister. Être libre, c'est-à-dire exister, nécessite donc comme préalable le déploiement de la condition politique qui incarne « la possibilité de laisser être les choses ce qu'elles sont, de les laisser se découvrir, se montrer, dans la volonté d'être pour elles un champ de manifestation ⁸⁴⁹ ».

Refuser le caractère énigmatique de l'humanité des hommes tel qu'il s'exprime dans l'action par laquelle les êtres sont au monde dans ce qu'ils « laissent entendre de leur humanité », c'est contraindre les hommes à ne plus avoir d'histoire et à abandonner leur pouvoir-être au langage et à l'action d'une autre entité.

C'est plonger la civilisation humaine dans une forme de préhistoire qui correspond chez Patočka à une humanité prisonnière d'un monde naturel, donné sans possibilité d'en questionner la réalité et la représentation de l'humanité qu'il impose. Aussi la figure du posthumain correspond-elle à l'avènement de cette humanité préhistorique qui aura perdu l'énigme de l'humanité au profit d'une réponse unanime et peut-être rassurante ; une réponse qui éclairera de sa vérité incontestable ce qui demeurerait essentiellement indéterminé dans l'humanité des hommes comme expérience du questionnement et de la problématicité à laquelle toute posthumanité « se dérobe [et] devant laquelle elle se réfugie dans le mythe (si profond, si gros de vérité soit-il) ⁸⁵⁰ ».

⁸⁴⁸ Jean-Michel Besnier, « Comment dire « non » quand les machines triomphent ? », Op.cit, p. 83.

⁸⁴⁹ Jan Patočka, *Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 181.

⁸⁵⁰ Ibidem, p. 88-89.

Transition

Ayant introjectés les contrôles sociaux de la gouvernamentalité néolibérale et étant soumis à sa rationalité technologique, les individus oublient progressivement leur humanité comme Idée et comme énigme. C'est à partir de cette introjection et de cette rationalité que l'idée transhumaniste d'humanité parvient à s'imposer aux individus. Suivant ce processus, elle leur refuse la possibilité de penser un autre mode de vie, un autre avenir pour leur humanité qui passerait par la mise en place d'un autre système d'organisation sociale que celui édifié sur les exigences de l'appareil de production des sociétés capitalistes.

L'objectif du transhumanisme est la réalisation des « utopies » du posthumain. Les sociétés oublieuses préparent les hommes au posthumanisme et ce par une reconfiguration profonde de l'Idée d'humanité. La double réduction ontologique et subjective que ces sociétés mettent en œuvre ne peut être effective qu'à travers les moyens de l'imposer aux hommes. Ces moyens sont ceux que nous venons d'aborder, soit la perte de la réalité-de-la-vie et de la réalité-du-monde, afin d'imposer la réalité-de-l'immonde, incontestable dans son caractère inhabitable par les hommes.

La réalisation d'une posthumanité s'accompagne nécessairement de la mise en place d'une forme inédite de régime politique capable d'organiser et de définir les nouvelles manières de gouverner une population constituée de posthumains.

Le terme même de « posthumanité » induit l'idée d'une philosophie de l'histoire à travers laquelle l'humanité serait parvenue à son achèvement à partir duquel un dépassement est envisageable et perçu comme un stade supérieur d'évolution. C'est à partir de cette philosophie de l'histoire que le posthumanisme conçoit son utopie comme celle d'une posthumanité, soit l'écriture d'une nouvelle histoire depuis les formes d'une humanité augmentée.

Si le posthumanisme est une utopie, cela veut dire qu'il véhicule un modèle idéal d'organisation sociale ainsi que le système politique capable de mettre en œuvre cet idéal et de l'organiser une fois celui-ci réalisé. Ainsi le posthumanisme a-t-il vocation à être essentiellement politique, puisqu'originellement utopique.

Le propre de toute philosophie de l'histoire est de poser les bases d'une réflexion sur le devenir de l'humanité. Pareille philosophie développe donc un rapport essentiel au temps. Un temps historique dont elle cherche le sens, l'éventuelle finalité et les capacités de l'atteindre.

L'utopie fonctionne également sur ce rapport fondamental au temps puisqu'elle vise la réalisation d'un futur défini dans son idéalité. L'imagination d'un tel futur passe par la dénonciation d'un présent jugé opprimant et qui refuserait le dépassement d'une réalité établie insatisfaisante, dans laquelle les hommes seraient privés de liberté et du pouvoir d'exister.

Si bien que le transhumanisme conçoit l'utopie posthumaniste comme la possibilité de débiter une nouvelle histoire ; non plus celle de l'humanité mais celle d'une posthumanité capable d'ouvrir l'horizon futur qui semblait se refermer dans le corps biologique de l'humain à partir de ses limites physiques et cognitives.

Le transhumain tout comme le posthumain, « sont en attente d'un futur déjà gros de ses propres normes, qui sont technologiques : sans doute sont-ils porteurs d'une dimension utopique. Mais en exposant le besoin d'une amélioration morale de la nature humaine, amélioration qui emprunterait les voies de la pharmacologie et de la génétique, I. Persson et J. Savulescu font bien voir qu'il s'agit d'une utopie triste, selon la formule de C. Larrère ⁸⁵¹».

La « tristesse » de cette utopie réside sans doute dans le fait que son idéalité se fonde sur la disparition de l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire d'un homme qui pense son humanité comme une Idée au fond énigmatique.

L'utopie posthumaniste s'apparente dès lors à une utopie mortifère pour l'humain. A partir de sa philosophie de l'histoire, elle édifie une conception de l'humanité des hommes réduite à l'objectivité empirique d'un corps dont la plasticité doit permettre son adaptation à une forme inédite de société.

C'est ainsi que l'utopie-idéologique du posthumain ne contient pas une portée émancipatrice pour l'homme en tant qu'humain, mais au contraire utopianise-t-elle la mise en place d'un régime politique à partir duquel il ne serait définitivement plus possible de penser l'humanité en l'homme.

Pour Robert Legros, la démocratie serait le modèle à partir duquel l'homme pourrait expérimenter son humanité depuis son indétermination essentielle. Legros pense en effet l'humanité de l'homme comme une éternelle énigme que la démocratie peut entretenir, notamment depuis la pratique de l'épochè comme expérience phénoménologique de l'humanité en l'homme.

⁸⁵¹ Jean-Yves Goffi, « Transhumain » in *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Op.cit, p.162.

L'auteur de *L'Idée d'humanité*⁸⁵² initie une lecture politique de la phénoménologie, soit l'utilisation des outils propres à la discipline théorisée par Husserl (suspension, réduction, *epokhè*...) appliquée à une expérience politique déterminée : celle de la démocratie.

L'expérience phénoménologique par laquelle l'homme rompt « le cercle de l'intelligibilité naturelle du monde »⁸⁵³, est la condition même de son humanité selon Legros. C'est cette expérience que Patočka perçoit à travers le maintien de la problématique du sens de l'humain et qui nécessite l'action politique comme moyen de manifester le monde du questionnement dans lequel « la solidarité des ébranlés »⁸⁵⁴ témoigne d'une volonté de dépasser la compréhension naturelle de l'humanité en l'homme afin de lui assigner une histoire plus grande de par son indétermination ; celle de l'existence.

La démocratie permettrait donc d'affirmer l'Idée d'humanité en l'homme comme une énigme permanente qui ne saurait connaître de réponse définitive. Pour que pareille réaffirmation puisse avoir lieu, il faut concevoir la démocratie elle-même comme un régime essentiellement indéterminé et inachevé, capable de toujours proposer aux hommes la pratique de l'expérience phénoménologique d'autrui et de son humanité, notamment depuis l'essence agonistique propre à la démocratie telle qu'elle permet une remise en question des évidences naturelles du donné de toute humanité en l'homme. La démocratie s'apparente, dans cette conception, au mode d'être phénoménologique de l'énigme.

La troisième et dernière partie de ce travail cherchera à opposer aux utopies du posthumain la possibilité d'une autre forme d'utopie qui, alimentée aux foyers ontologique et humain, serait capable de relancer le processus démocratique comme lieu d'expression de l'Idée d'humanité en l'homme, c'est-à-dire comme expérience d'une transcendance radicale.

Il s'agira dans un premier temps (Chap. 8 et 9), de comprendre en quoi la démocratie peut être conçue comme le mode d'être phénoménal de l'énigme de l'humanité des hommes à même de proposer aux individus de faire l'expérience de leur humanité au-delà de tout cloisonnement dans une idée particulière et conditionnante du sens de l'humain.

Dans un second temps (Chap. 10), nous constaterons l'impossibilité actuelle de la démocratie à proposer pareille expérience en raison de son ancrage dans une forme de réalité établie : ce

⁸⁵² Robert Legros, *L'Idée d'humanité*, Éditions Grasset, Paris, 1990.

⁸⁵³ « Legros utilise cette expression pour décrire ce processus par lequel le monde « naturel » est toujours le fruit d'une compréhension prédonnée », Daniel Tanguay, « L'énigme de l'humanité et la démocratie » in *L'énigme de l'humanité en l'homme. Hommage à Robert Legros*, sous la direction de Lambros Couloubaritsis et Martin Legros, Éditions Ousia, Bruxelles, 2016, p. 20.

⁸⁵⁴ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 171.

cercle d'intelligibilité qui tend à justifier l'achèvement et la réalité effective de la démocratie dans un donné qui ne saurait être remis en question.

Prisonnière de cette réalité établie incarnée par l'encadrement étatique de la démocratie, cette dernière ne parviendrait plus à faire de l'action politique la condition essentiellement de son mode d'être phénoménal qui consiste à associer à la manifestation d'un monde le souci des hommes pour l'énigme de leur humanité.

A partir de ce constat d'une disparition de l'action politique comme mode d'être libre et autonome des hommes, nous envisagerons le lien propice à une désaliénation du monde commun entre « démocratie » et « utopie », dans un double mouvement de démocratisation de l'utopie et d'utopianisation de la démocratisation. Double mouvement qui fait de la démocratie ce mode d'être phénoménal de l'énigme de l'humanité en l'homme où ce qui apparaît en tant que phénomène n'est autre que la question de l'existence.

TROISIEME PARTIE

La démocratie face à la réponse transhumaniste à l'énigme de l'humanité des hommes

- Vous n'avez pas le désir d'être libre, Lenina ?
- Je ne sais pas ce que vous voulez dire. Je le suis, libre. Libre de me payer du bon temps, le meilleur qui soit. « Tout le monde est heureux, à présent ! ».
Il se mit à rire.
- Oui, « tout le monde est heureux à présent ! ». Nous commençons à servir cela aux enfants à cinq ans. Mais n'éprouvez-vous pas le désir d'être libre de quelque autre manière, Lenina ? D'une manière qui vous soit propre, par exemple ; pas à la manière de tous les autres »

Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*

L'époque moderne considère que l'homme n'est rien par nature. A partir de ce postulat, deux courants de pensée vont se développer, se structurant chacun depuis une vision particulière de l'humain et une approche différente de la question kantienne « qu'est-ce que l'Homme ? ».

Les philosophes des Lumières appréhendent l'humanité en l'homme dans sa capacité d'arrachement à la nature qui le définirait uniquement en tant qu'être biologique appartenant à une espèce particulière. A cette première soustraction s'en ajoute une seconde correspondant à l'arrachement au processus de naturalisation. Il s'agit ici du pouvoir de s'affranchir des préjugés propres à une tradition particulière, pouvoir qui permet aux hommes d'utiliser leur entendement afin de sortir de l'état de minorité et de s'élever à la majorité en pensant et en agissant par eux-mêmes. La possibilité et même le devoir de devenir majeur serait ainsi le signe de l'humanité de l'homme. Soit une humanité universelle dans son pouvoir originaire de refuser la minorité au profit de la liberté véritable. L'humanité en l'homme située dans la capacité d'entendement serait donc universelle au-delà de tous les particularismes propres à la tradition et à la nature.

A l'inverse, comme le remarque Legros, les romantiques allemands placent l'humanité en l'homme sous le signe du particularisme la rattachant à une tradition humaine originaire, à une humanité particulière.

Puisque l'homme n'est rien par nature, cela signifie qu'il ne saurait être humain en dehors de cette humanité particulière depuis laquelle il apprend à devenir humain par l'apprentissage d'une langue, de traditions, d'une histoire. C'est donc par la culture, soit un modèle particulier d'humanité propre au monde culturel dans lequel les individus naissent, que surgit l'humanité en l'homme au sein des différentes sociétés. L'homme est donc homme lorsqu'il s'enracine dans une société, une culture, une nation, un monde culturel en somme, dont il a conscience de faire partie et pour lequel il partage une histoire commune à certains hommes et distincte à d'autres qui vivent dans un monde culturel différent.

Ces deux courants de pensée ne parviennent cependant pas à concilier l'universel et le particulier de l'Idée d'humanité en l'homme. Ainsi cette humanité est-elle tantôt universelle au détriment de la singularité avec laquelle l'homme s'éprouve au sein d'une culture particulière, tantôt particulière à une tradition qu'il faudrait apprendre et enseigner au dépend de l'universalité du sentiment d'appartenance à une même humanité en tant qu'êtres-au-monde.

Faut-il supprimer les cultures particulières au profit de l'universalité ou bien les affirmer en refusant de croire à l'expérience universelle d'une appartenance commune à une même humanité ?

Comment penser dès lors le dépassement de cette dualité afin d'ouvrir un horizon plus large vers lequel se déploierait l'humanité en l'homme comme l'universel ne pouvant « se donner que dans l'expression foisonnante des particularités ⁸⁵⁵».

Legros entreprend le dépassement de la dualité universel/particulier depuis une mise en rapport entre l'expérience phénoménologique d'autrui et l'expérience démocratique de l'homme : « pour être plus précis, la mise en forme démocratique du monde semble rendre possible la prise de conscience effective de l'expérience d'autrui décrite par Husserl ⁸⁵⁶».

La structure du régime démocratique permettrait à l'homme de questionner son monde, son être et son être-au-monde, de l'ouvrir à l'autre de lui-même depuis la défense par la démocratie des libertés et des droits humains.

⁸⁵⁵ Daniel Tanguay, « L'énigme de l'humanité et la démocratie » in *L'énigme de l'humanité en l'homme ; hommage à Robert Legros*, sous la direction de Lambros Couloubaritsis et Martin Legros, Op.cit, p. 18.

⁸⁵⁶ Ibidem, p. 19.

Pareille défense offrirait aux hommes les conditions optimales pour pratiquer l'expérience phénoménologique d'autrui ; une expérience qui nécessite l'*epochè*, soit une suspension du réel et des normes qui le structurent et qu'il véhicule. C'est en mettant entre parenthèses le « donné » qui inscrit le monde dans une forme de réalité naturelle que l'homme parviendrait à questionner son être et son monde tout en remettant en cause les évidences qui constituent le naturel de ce monde.

Pareille expérience conduirait l'homme à rompre « le cercle d'intelligibilité naturelle du monde », procédé par lequel le « monde « naturel » est toujours le fruit d'une compréhension prédonnée ⁸⁵⁷» (Chap. 7).

Il ne s'agit pas de renier ce qui fait la particularité d'une humanité depuis une société précise mais de pouvoir s'arracher au donné qui la particularise afin de faire l'expérience plus universelle d'une humanité au-delà de tout monde culturel à travers la rencontre d'autrui, c'est-à-dire des autres expériences particulières et des autres mondes culturels.

Ainsi la pratique de l'*epochè* au sein du régime démocratique ouvre la possibilité d'une expérience universelle de l'humanité en l'homme, mais une expérience complémentaire et non opposée à l'expérience particulière que les hommes font au sein d'une société donnée et qui participe à la construction de leur subjectivité. La possibilité d'une telle complémentarité au sein de la démocratie empêche l'enfermement des individus dans la réalité de leurs seules expériences particulières qui pourrait devenir une réalité conditionnante et conduire à terme à une forme d'aliénation.

La volonté démocratique de réunir ces deux types d'expérience fait de la démocratie un mode d'être phénoménal de l'énigme de l'humanité des hommes en ce qu'elle devient le lieu de l'apparaître du mouvement pour l'existence dans l'extériorisation de l'action politique telle qu'elle traduit la recherche d'un sens de l'humanité, d'un « *comment* vivre en vue du sens ? » écrit Clélia Van Lerberghe pour illustrer la question centrale de la philosophie patočkienne.

C'est donc dans ce mouvement pour l'existence que les hommes se mettent en quête du sens énigmatique de leur humanité et que surgit la question de l'existence en tant que phénomène incapable de recevoir une réponse unanime et indépassable, précisément parce que « les hommes, sans cesser jamais d'être des animaux politiques, sont pourtant d'abord, pour Patočka, ces êtres à mi-chemin de l'argile et de l'esprit qui se questionnent et qui ne peuvent

⁸⁵⁷ Ibidem, p. 20.

parvenir à se rencontrer que dans le non-savoir, qui est la seule réponse acceptable à la question du sens ⁸⁵⁸» (Chap. 8).

Lorsque ce mouvement pour l'existence comme questionnement est possible au cœur du cercle d'intelligibilité naturel d'un monde culturel particulier, alors il devient possible d'empêcher la clôture de la société, c'est-à-dire de concevoir et de comprendre le monde et l'énigme de l'humanité qui lui appartient au-delà de ce seul cercle. Ce mouvement n'est cependant possible qu'à condition que les hommes soient en mesure d'agir politiquement afin de faire apparaître leur questionnement. C'est en considérant la condition politique des hommes comme la condition la plus essentielle à leur liberté en tant qu'ouverture à l'existence, que la démocratie incarne le mode d'être phénoménal de l'énigme de l'humanité des hommes. En cela elle réalise la réunion du philosophique et du politique dans l'Idée d'humanité. Le philosophique traduit ce qui dans l'Idée est propre au questionnement, à la problématicité. Le politique traduit la volonté d'extérioriser ce questionnement dans un mouvement pour l'existence, mouvement d'action qui fait du questionnement une libération de toute forme de conditionnement. C'est depuis l'essence agonistique de la démocratie que la problématicité du sens peut être accueillie comme mouvement pour l'existence dans la manifestation d'un monde humain. En tant que mode d'être phénoménal de l'énigme, la démocratie est ce qui donne un sens à la problématicité du sens. Ce sens n'est pas une direction précise et déterminée que devrait prendre la vie humaine comme réalisation de l'Idée d'humanité mais ce qui révèle la possibilité d'une vie libre et donc historique pour reprendre le terme de Patočka, c'est-à-dire une vie mue en permanence par la problématicité du sens propre à l'Idée d'humanité. Comme l'indique Carmine Di Martino à propos des *Essais Hérétiques*, « Patočka s'attelle [...] à examiner les conditions du passage à la réalisation de cette possibilité cachée de la problématicité : d'après ses analyses mêmes, il faudrait affirmer qu'un tel passage ne saurait d'aucune façon avoir lieu à la faveur d'un pur acte de liberté individuelle ⁸⁵⁹ ».

La démocratisation des sociétés qui procéda d'une appropriation humaine de l'Idée d'humanité dans la manifestation d'une condition politique favorable à l'autonomie, a marqué la fin des métarécits et de la domination des dogmes religieux comme explication du monde et du caractère transcendant et hérétonomique de l'humanité des hommes.

⁸⁵⁸ Clélia Van Lerberghe, *Comment vivre en vue du sens ? L'acte libre selon Jan Patočka*, Revue Ithaque, Vol 6, 2010, Montréal, p. 2.

⁸⁵⁹ Carmine Di Martino, « Philosophie et généalogie de l'histoire chez Jan Patočka », *Alter*, 2017, p. 173.

Néanmoins, pareille démocratisation qui a libéré l'Idée d'humanité de son sens naturel puis religieux n'a pas pour autant fait entrer la société humaine dans le non-sens de son devenir historique. Elle ne destine pas les hommes et les sociétés humaines au nihilisme.

Comme le remarque Paul Ricoeur dans sa préface aux *Essais hérétiques*, « la question du sens n'est pas celle de la « signification », au sens logique et linguistique du mot, mais une question posée seulement par les êtres et aux êtres capables de mettre en question – et en jeu – leur être ⁸⁶⁰ ».

La démocratie devient alors le mode d'être phénoménal de l'énigme de l'humanité des hommes en ce qu'elle favorise la réunion du philosophique et du politique, permettant aux êtres de laisser entendre quelque chose de leur humanité dans la création d'un espace public accueillant tout en la révélant à travers sa pluralité agonistique, la problématicité du sens de l'Idée d'humanité. Ricoeur précisera ainsi que « la perte du « sens » n'est pas la chute dans le « non-sens » mais l'accès à la qualité de sens impliquée dans la quête elle-même ⁸⁶¹ ».

La démocratie peut permettre un tel accès en préservant la quête de sens des hommes depuis son indétermination radicale.

Le principal problème des sociétés démocratiques contemporaines résiderait alors dans la réduction progressive de la capacité des hommes à briser le cercle d'intelligibilité naturelle et donc à ouvrir la particularité d'une humanité éprouvée depuis ce cercle à une expérience de l'éprouvé universel depuis lequel l'expérience que nous sommes s'exprime et remet en cause le caractère empirique des expériences que nous faisons, celui d'un monde culturel où à toute chose correspond une finalité déterminée et impossible à questionner. Un monde oublieux de toute problématicité puisque les réponses sont anticipées et « données avant les questions » pour que chaque être soit conforme à ce que l'on attend de lui. Autrement dit, un monde où l'homme devient un moyen en vue d'une finalité.

Dans un tel schéma, c'est l'impossibilité de plus en plus forte de maintenir un monde commun par l'action politique qui est expérimentée, favorisant « la double aliénation du monde moderne [qui] doit alors être comprise depuis l'expérience de la désolation, forme de l'aliénation systématique du monde commun et de l'existence privée éprouvée dans les régimes totalitaires ⁸⁶² ».

⁸⁶⁰ Paul Ricoeur, « Préface », in Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 16.

⁸⁶¹ Ibidem.

⁸⁶² Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 136.

Si l'homme ne peut plus faire l'expérience de l'ouverture, il ne peut plus faire l'expérience d'un au-delà de son humanité particulière. Il ne peut également pas être pleinement autonome. Cette réduction de l'autonomie résulte de l'impossibilité d'une société à empêcher la clôture de son cercle d'intelligibilité habituelle au sein duquel les hommes se sentent à l'abri dans la détermination du sens de leur humanité. Abri depuis lequel leur devenir leur est imposé et la réponse à l'énigme de leur humanité résolue dans un mouvement d'uniformisation et de conditionnement. L'homme retourne alors au monde pré-historique où seule s'épanouie la « vie nue » qui ne peut pas « dépasser, dans son fonctionnement d'ensemble, quant au sens de ce qui s'y produit, le cycle toujours répété de la maisonnée – la naissance, la reproduction et la protection de la vie – avec, bien sûr, un mouvement complémentaire, indispensable, d'entretien continu de cette vie par le travail et la production ⁸⁶³». Cette « vie nue » se déploie au sein des sociétés oublieuses et l'on retrouve alors dans les écrits de Patočka précédemment cités une similitude évidente avec la conception arendtienne d'une réduction de l'homme à son seul statut d'*animal laborans*.

Les hommes seraient prisonniers d'une compréhension unique et close de leur humanité et n'expérimenteraient cette compréhension qu'à travers la similarité des êtres vivants au cœur de ce cercle, au sein de cette société close.

Chaque homme s'identifie à la finalité qui lui est associée et qui consiste à faire de lui un moyen au service du développement de l'appareil technique de production des sociétés du capitalisme cognitif. Pareille identification correspond à l'absence et au refus de toute problématique du sens de l'humanité des hommes qui pourrait entraîner un mouvement pour l'existence capable de contredire la réification des hommes en *animal laborans* et leur aliénation dans une « vie nue ». Ainsi « le centre de gravité de la vie au sein de ces sociétés se situe dans l'acceptation et le maintien de la vie, dans le mode d'être fondamental de l'homme qui se cantonne dans l'immédiat, à qui la manifestation n'est pas encore devenue manifeste ni la vie problématique ⁸⁶⁴».

L'immédiat dont parle Patočka renvoie à cette temporalité du labeur qu'évoque Arendt, une temporalité de l'éphémère dont « le cycle a besoin d'être entretenu par la consommation ⁸⁶⁵». Lorsque l'Idée d'humanité n'est plus pensée comme énigmatique, alors il n'y a plus de libre donation du sens et donc plus cette pluralité discordante dans ce que les hommes singuliers peuvent exprimer en commun ; soit la fin de l'action politique et le recouvrement de l'essence

⁸⁶³ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 59-60.

⁸⁶⁴ Ibidem, p. 60.

⁸⁶⁵ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 145.

agonistique de la démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme. Car comme y insiste Patočka, « c'est l'esprit de libre donation du sens qui ébranle la vie simplement acceptée et ses certitudes et qui est conjointement à la source des nouvelles possibilités de vie à l'intérieur de cet ébranlement que représente la philosophie, guise en laquelle l'esprit de la *polis* finira par se perpétuer ⁸⁶⁶ ».

L'homme demeure ouvert à une représentation énigmatique de son humanité à condition que la société dans laquelle il évolue accepte son indétermination, c'est-à-dire la possibilité de tenir ouvert le cercle d'intelligibilité naturelle par l'accueil du conflit et de la discorde propres à l'agir politique ; ouverture depuis laquelle est rendu possible cet ébranlement de « la vie simplement acceptée et de ses certitudes » qui assure en retour le maintien de l'Idée d'humanité comme énigme.

L'essence agonistique de la démocratie favorise la réunion de la philosophie dans son caractère d'étonnement, de questionnement et de la politique comme extériorisation et mise en actes de cet étonnement à travers la préservation d'un espace public où apparaissent de manière conflictuelle et plurielle les subjectivités. Cette réunion chez Patočka ouvre les hommes à l'histoire dont ils sont les principaux acteurs. La vie n'est dès lors plus « vie nue », acceptée dans sa réduction à la seule activité laborieuse, consommée dans sa consommation productive. La vie devient une « vie politique en tant que vie dans un temps qui presse, dans un temps *pour...*, [qui] est une vigilance de tous les instants, mais en même temps un non-enracinement permanent, une absence de toute fondation. [...] Sans se délivrer de sa contingence, une telle vie ne s'y soumet plus passivement ⁸⁶⁷ ».

Le temps qui presse doit ainsi être celui du vouloir agir pour soi et pour les autres sans jamais que cet empressement ne conduise à un enracinement identitaire qui soumettrait l'action politique aux nouveaux mythes ou à l'idéologie et qui, à terme, répudierait la pluralité nécessaire à l'action elle-même. Refuser ce retour aux mythes et lutter contre toute idéologisation de l'Idée d'humanité en l'homme, c'est affirmer la libre donation du sens et accepter de se confronter à la problématique tout en étant assuré qu'aucune réponse ne pourra jamais être apportée de manière univoque et définitive. C'est remettre en cause toute réalité prétendument établie en investissant de son être le monde afin de faire apparaître ce que l'on souhaite « laisser entendre de son humanité » et qui atteste de la problématique qui est la nôtre.

⁸⁶⁶ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p.78.

⁸⁶⁷ Ibidem, p. 74-75.

Une problématique commune à l'ensemble des êtres humains lorsque ces derniers ne cessent d'éprouver un étonnement quant à l'inépuisable infinité de sens que recouvre l'Idée de l'humanité à laquelle ils acceptent de se confronter sans fuir son abîme.

C'est pourquoi le seul auteur véritable d'une démocratie pensée comme mode d'être phénoménal de l'énigme de l'humanité des hommes ne peut être que le *dèmos* dans son caractère de *polemos* par lequel s'affirme la mobilité constante des êtres doués d'existence. Des êtres qui refusent l'immobilisme dans l'identité de l'Un et du Même pour assumer la libre donation du sens dans laquelle s'affirme la liberté, celle des intrépides dira Patočka.

Ce mouvement pour l'existence ne peut être maintenu que dans l'ébranlement de la vie nue, du cercle d'intelligibilité habituelle, de toute réalité établie et de l'opposition entre l'identité et l'altérité. Le *dèmos* est à l'origine de la démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme parce que c'est depuis son *polemos* qu'il peut « parler, prêter la parole au regard porté dans l'origine commune [...]. Parler ainsi, c'est « accompagner les choses de paroles qui départagent chacune selon son être et dire ce qu'il en est des choses »⁸⁶⁸».

Si le *dèmos* est le seul acteur d'une démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme, son *polemos* n'est cependant « pas la passion dévastatrice d'un envahisseur sauvage, mais au contraire un créateur d'unité. L'unité qu'il fonde est plus profonde que toute sympathie éphémère ou coalition d'intérêts ; les adversaires se rencontrent dans l'ébranlement du sens donné et créent par là un nouveau mode d'être de l'homme [...] : l'unité des ébranlés qui pourtant affrontent sans crainte le péril⁸⁶⁹».

Les hommes sont unis dans la manifestation de leur condition politique par laquelle ils se trouvent ébranlés dans leurs certitudes et dans leur compréhension naturelle du monde et de leur humanité. C'est dans la manifestation de l'énigme qu'ils sont pour eux-mêmes et pour les autres qu'un tel ébranlement peut avoir lieu et conduire à une vie véritablement libre, une vie politique, une existence.

Nous comprenons alors que si la démocratie s'érige en un système politique pensé comme idéal et parfait, fondé sur des valeurs et des normes vouées à justifier ce caractère d'idéalité atteinte et irrévocable, elle cesse d'être un mode d'être phénoménal de l'énigme. Si ce système politique substitue dans son idéalité une classe de professionnels et d'experts du politique à l'action du *dèmos*, alors la communauté des ébranlés disparaît au profit de

⁸⁶⁸ Ibidem, p. 80. Patočka cite ici Héraclite, « fragments B1 » in *Les présocratiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 146.

⁸⁶⁹ Ibidem, p. 81.

l'imposition d'un sens défini unilatéralement par une minorité d'individus tel qu'il empêche toute discorde, tout conflit d'idées et donc l'expression de toute problématicité du sens qui « laisse être et apparaître tout le singulier tel qu'il est ⁸⁷⁰ » (Chap. 9).

Dans une telle compréhension de la démocratie, les hommes perdraient leur pouvoir d'autonomisation et d'action au détriment d'une dépendance au critère de naturalité qui les maintiendrait dans une vision restreinte d'eux-mêmes, une vision figée de ce qu'est leur humanité possiblement produite par un discours idéologique. La mise en sens de leur humanité serait issue d'une intelligibilité naturelle qui ne tolérerait plus d'autres sources de mise en sens, car « ce n'est que sous le régime de la problématicité que ce pouvoir d'ouverture [...] est reconnu comme tel ⁸⁷¹ ». La mise en sens de l'Idée d'humanité en l'homme serait fermée sur elle-même en raison de la clôture de la société démocratique elle-même dans son idéalité. La démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme s'oppose donc à toute histoire téléologique de la démocratie qui aurait pour but d'atteindre une forme parfaite et réussie de société, avec son type d'homme également parfait :

« Loin d'être un fait premier, l'indépendance des individus suppose la reconnaissance de l'homme par l'homme, et celle-ci l'épreuve d'une suspension ou d'une mise entre parenthèses des identités d'appartenance, donc de tous les repères habituels et évidents qui orientent la vie quotidienne. C'est au cours de cette épreuve, d'après Tocqueville, qu'émerge l'idée de l'homme comme tel, de l'homme sans détermination, et que se forment conjointement un rapport à autrui comme individu singulier, et un rapport à soi-même comme singularité, donc un rapport à autrui et à soi comme à des êtres inidentifiables par le concept. Cette épreuve, toujours déjà commencée dès lors qu'il y a mise en sens du monde et élaboration de la question du sens du vivre-ensemble, donc dès lors qu'il y a des êtres humains, seule la démocratie la reconnaît comme telle, tend à la protéger, incite à la poursuivre, dans la mesure où elle est le seul régime qui récuse l'idée d'une légitimité dernière qui serait incarnée par un pouvoir, et qui institue une vie politique où puisse se réfléchir en commun la formation interminable du sens ⁸⁷² ».

Pour protéger et stimuler cette ouverture de l'homme à l'expérience d'autrui et donc de lui-même comme être indéterminé, la démocratie doit toujours récuser « l'idée d'une légitimité dernière qui serait incarnée par un pouvoir » et refuser tout achèvement de son essence au profit d'une ouverture permanente à « l'interminable du sens ».

⁸⁷⁰ Ibidem, p. 80.

⁸⁷¹ Paul Ricoeur, « Préface », in Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 14.

⁸⁷² Robert Legros, « Aron, lecteur de Tocqueville », *Le messager européen*, n°8, 1994, Paris, p. 58-59.

C'est précisément ce que ne semble plus pouvoir faire la démocratie contemporaine qui apparaît comme une réalité présente et achevée, comme réalité naturelle en devenant une société de marché régie par les mécanismes économiques que l'idéologie néolibérale justifie comme « naturels ».

En se clôturant de la sorte, la démocratie n'offre plus la possibilité d'une compréhension du monde et des hommes à partir d'une expérience d'un au-delà du seul donné naturel.

La question est donc de savoir d'une part ce qui façonne, dans les sociétés démocratiques contemporaines, le donné naturel (et nous comprenons qu'il s'agit de l'extension sociale du marché) et d'autre part, l'évènement à l'origine d'une clôture de ces sociétés. Le transhumanisme participe de manière inédite à cette clôture en justifiant l'idéologie néolibérale qui cherche à maintenir la compréhension de l'homme dans la réponse qu'elle impose à l'énigme de l'humanité : celle d'une réduction de l'humain à l'*animal laborans*, à la « vie nue » qui n'a d'avenir que dans la production et la consommation de son propre dépassement biologique comme adaptation à l'environnement capitaliste.

Les principes générateurs d'une société sont les instruments de mise en sens et en forme de cette société. Ils sont donc « générateurs d'une société prise dans sa globalité car ils sont au fondement non seulement d'un type de pouvoir mais aussi de mœurs et de croyances, [...] de normes éthiques, [...] d'un mode de relation de l'homme avec l'homme ⁸⁷³».

Le transhumaniste, en tant qu'orientation idéologique de la technique, est l'un des principes générateurs des sociétés démocratiques contemporaines. Il participe donc au donné naturel qui structure leur cercle d'intelligibilité. Le donné naturel est composé des éléments culturels d'une société à une époque donnée qui constituent « le monde habituel en lequel nous sommes généralement emprisonnés, qui est *apparemment naturel* en ce sens que les choses sensibles nous y semblent simplement données, évidentes [...] ⁸⁷⁴».

Pareille implication du transhumanisme dans la « fabrication » du donné naturel participe à la clôture de la société démocratique. Le transhumanisme est à l'origine d'une vision du monde et de l'homme. Cette vision est à son tour génératrice d'un sens et d'une forme de société qui tend à devenir *naturel en apparence*, c'est-à-dire appréhendée comme monde habituel dont les hommes se font une représentation naturelle, évidente. Une représentation qui n'a dès lors plus lieu d'être critiquée tant le *naturel* de cette représentation a été introjecté comme fondement de ce que les hommes sont.

⁸⁷³ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 341-342.

⁸⁷⁴ Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Op.cit, p. 277.

Soit l'acceptation d'une humanité particulière qu'ils partagent au sein de ce donné naturel, à l'intérieur de ce cercle d'intelligibilité dans lequel la société se clôtur sur l'image de l'Un et du Même, sur l'identité globale du posthumain qui tend à s'imposer à tous.

La possibilité démocratique d'une brisure du cercle de l'intelligibilité deviendrait ainsi inopérante, et avec elle l'expérience d'une humanité en l'homme en tant qu'Idée ouverte à l'indéterminée de son sens. Seul un sens indéterminé peut être la source d'un questionnement perpétuel qui se matérialise par sa manifestation politique.

Ainsi devons-nous essayer de comprendre le lien qui unit le régime démocratique à l'expérience d'une Idée de l'humanité en l'homme ouverte à son indétermination, à ce que Robert Legros nomme l'« expérience d'un Abîme, d'une transcendance radicale ⁸⁷⁵ ».

C'est depuis la révélation de ce lien que nous parviendrons à saisir en quoi le transhumanisme participe à recouvrir pareil Abîme afin de substituer à la transcendance radicale une forme nouvelle de transcendance hétéronomique.

⁸⁷⁵ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 172.

CHAPITRE 7 : L'Idée démocratique d'humanité en l'homme : une expérience de la transcendance radicale

« En démocratie, les hommes voient leurs semblables dans les membres de l'humanité : ils se perçoivent d'emblée en tant qu'hommes et non plus seulement en tant que ceci ou cela ».

Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*

« Qu'est-ce que l'Humanité ? Nous n'en savons rien. D'où vient-elle, où va-t-elle ? Nous n'en savons rien ».

Pierre Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*⁸⁷⁶

L'expérience démocratique doit ouvrir à la possibilité d'une expérience phénoménologique de l'humanité en l'homme.

Cette expérience se traduit par une mise entre parenthèses ou époché, c'est-à-dire une suspension du jugement à partir de ce qui nous apparaît comme naturel au sein d'une représentation donnée du monde.

L'époché phénoménologique participe donc à la brisure du cercle d'intelligibilité d'une société en ce qu'elle vise à *déclôturer* le sens circulaire qui la structure. Cette *déclôturation* passe par une suspension du réel donné afin d'étendre la perception à ce qui n'est pas donné naturellement, à ce qui ne saurait faire l'objet d'une expérience à partir du seul cercle d'intelligibilité de la société.

Comme l'indique Legros, l'interminable du sens de l'humanité en l'homme doit trouver sa source dans l'ouverture permanente d'une société à un par-delà de sa mise en sens et en forme ; à un par-delà de son cercle d'intelligibilité.

Le problème étant que ce cercle est précisément fondé sur un lien qui entretient sa propre circularité. Ce lien est celui qui unit la compréhension *naturelle du monde* à l'expérience d'un *monde naturel*.

⁸⁷⁶ Pierre Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Paris, Payot, 1994, p. 118-119. Cité par Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Op.cit, p. 203.

Cela reviendrait-il pour autant à contraindre l'humanité en l'homme à son seul sens naturel ? Les hommes ne peuvent-ils concevoir qu'une forme naturelle d'humanité définie en fonction des sociétés qu'ils habitent ?

Cette question est au cœur de la réflexion de Legros et s'exprime à travers la citation suivante qui mérite d'être inscrite dans son intégralité malgré sa longueur :

« Une compréhension naturelle du monde repose toujours sur une expérience du monde, sur l'expérience d'un monde qui paraît naturel. Cependant l'expérience d'un monde naturel, par exemple une expérience aristocratique du monde ou l'expérience démocratique du monde, suppose une *compréhension* naturelle du monde. Autrement dit, au sein du monde quotidien, nous comprenons de prime abord et habituellement à partir de ce que nous percevons, à partir de l'expérience, et percevons de prime abord et habituellement à partir de ce que nous comprenons, à partir d'une compréhension naturelle du monde ? S'il en est ainsi, si en effet toute compréhension du monde tel qu'il se donne au sein même de la vie quotidienne suppose une expérience du monde, qui suppose elle-même une compréhension du monde, bref si l'intelligibilité du monde quotidien, l'intelligibilité du monde naturel, est irréductiblement circulaire, si toute organisation sociale exhibe, pour le dire comme Castoriadis, une « clôture », c'est-à-dire tend à s'enfermer dans l'interprétation du monde « qu'elle est », faudrait-il en conclure que la vie humaine soit irréductiblement et irrémédiablement prisonnière d'une intelligibilité circulaire du monde ? ⁸⁷⁷ ».

C'est en mettant entre parenthèses le donné qui inscrit le monde dans une forme de réalité naturelle que les certitudes issues de cette réalité peuvent être ébranlées et ouvrir les hommes à la problématique du sens.

C'est dans ce par-delà, cette brisure ou *déclôture*, que se révélerait l'expérience universelle de l'humanité en l'homme comme ce qui maintient l'ouverture à l'ébranlement et qui se manifeste par l'agir politique permettant de comprendre « que ce dont il y va dans l'histoire, ce n'est pas ce qui peut être renversé ou ébranlé, mais l'ouverture à ce qui ébranle ⁸⁷⁸ ».

La démocratie serait donc un régime qui ouvrirait à une expérience de l'humanité en l'homme dans la mesure où elle repose sur une expérience d'autrui comme semblable en tant qu'être autonome, en tant qu'homme. Or cette expérience démocratique d'autrui peut ouvrir à l'expérience universelle d'une transcendance de l'homme en l'homme et à une expérience de

⁸⁷⁷ Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Op.cit, p. 284-285.

⁸⁷⁸ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 82.

l'inconditionnement ; expériences capables de faire ressortir l'abîme sur lequel repose l'humanité en l'homme. Un abîme qu'il ne faudrait pas chercher à combler en donnant à son caractère d'inachèvement ou d'infini un sens particulier, au risque de perdre l'humanité en l'homme comme Idée et foyer de l'énigme, puisque l'en-soi de l'Idée ne s'épuise pas dans ce que les hommes « laissent entendre de leur humanité » et qu'inversement, en raison de ce caractère inépuisable, les hommes peuvent avoir et confronter sans cesse les représentations qu'ils se font de l'Idée.

Il nous faut cependant mettre en lumière les ambiguïtés de la démocratie, faisant suite aux observations de Tocqueville : l'expérience démocratique du semblable peut aussi occulter ou renier l'expérience universelle de l'abîme lorsque le semblable devient le même, c'est-à-dire une figure empirique de l'homme qui se clôture dans un enracinement identitaire, réduisant l'expérience de l'humanité en l'homme à la seule expérience particulière. Ces ambiguïtés sont inhérentes à la démocratie en ce qu'elles trouvent leur source dans l'essence même de la démocratie, dans la problématique de son inachèvement.

Cette occultation de l'énigme dans la figure unifiée de la similitude empirique serait corrélative de la clôture de la démocratie, au point que l'avènement du posthumain serait envisagé comme la forme démocratique la plus aboutie de l'homme (quand bien même pareil avènement signifierait le dépassement de la démocratie en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme comme nous l'observerons par la suite).

L'Idée transcendante de l'humanité en l'homme se perd ainsi en devenant un simple objet de la connaissance⁸⁷⁹.

L'appareil technique de production qui structure les sociétés démocratiques contemporaines cherche tout d'abord à enclorre la compréhension qu'ont les hommes de leur humanité dans une vision purement objective. Le but étant ensuite d'imposer cette vision sur les bases d'une figure empirique de l'homme qui sera partagée par tous et qui deviendra le support d'une uniformisation sur le modèle d'une vie efficace, puissance et productive. Il s'agit de faire admettre aux hommes l'enracinement de leur humanité dans une forme strictement physiologique, celle d'un corps défini par une connaissance purement technoscientifique qui le présentera comme corps mécanique mis à la disposition des besoins de l'appareil technique de production.

⁸⁷⁹ La distinction entre Idée transcendante et objet de la connaissance sera abordée ultérieurement au cours de cette troisième partie. En reprenant le concept kantien d'« idées transcendantes », l'enjeu sera de montrer la réduction de cette transcendance de l'idée à l'objet de notre connaissance. Cette réduction serait le signe d'un oubli de l'Abîme dans l'Idée d'humanité en l'homme.

Cette vision tend à constituer le cercle d'intelligibilité des sociétés démocratiques contemporaines à partir duquel les hommes comprennent leur humanité réduite au biologisme et au devenir posthumain comme un donné naturel.

Ainsi, puisqu'en « toute société humaine, la compréhension de ce que nous sommes essentiellement repose sur l'expérience, mais que l'expérience est préalablement structurée par les principes d'une compréhension du monde », cela signifie qu'au sein des sociétés démocratiques contemporaines, les hommes comprennent leur humanité à partir de l'expérience qu'ils en font, soit une expérience de la réalité-de-l'immonde, celle des sociétés oubliées. Inversement, c'est parce qu'ils intériorisent la compréhension du monde propre à ces sociétés et à sa réalité perçue comme naturelle, qu'ils expérimentent une humanité réduite au biologisme et apparaissant elle-même comme naturelle et non plus problématique et énigmatique.

La question qui doit à présent nous intéresser est la suivante : la démocratie est-elle encore capable de proposer une expérience de l'abîme par une brisure de son cercle d'intelligibilité ?

Comme nous tenterons de la démontrer, lutter contre cette clôture du sens, c'est lutter contre une certaine vision du donné naturel. Une vision qui réduit l'image d'un homme à la figure unifiée de la similitude empirique. Réciproquement, lutter contre cette image, c'est essayer de lutter contre la clôture de la société démocratique. L'ouverture de l'homme à l'indéterminé de l'Idée de son humanité est une expérience qui ne peut avoir lieu que dans l'ouverture du régime démocratique à l'indéterminé de son propre sens.

Cette tentative doit débiter par une compréhension du changement radical de représentation du monde et des hommes qu'opère le passage des sociétés aristocratiques aux sociétés démocratiques. Nous parviendrons alors à mieux comprendre le sens fondamental de cette « transcendance de l'homme par l'homme » dont parle Legros.

III.7.1 La démocratie ou l'expérience phénoménologique de l'humanité en l'homme : une mutation de l'ordre symbolique

« [...] sous l'effet de la transformation démocratique des rapports humains, l'autre n'est plus autre dans le même sens, le semblable n'est plus semblable dans le même sens, l'homme n'est plus homme dans le même sens.

Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*

La démocratie se caractérise par l'affirmation de l'ensemble des hommes comme semblables depuis une volonté d'égalisation des conditions. Dans la trajectoire de Tocqueville, Legros remarque que progressivement « les hommes se sentent appartenir à une même humanité universelle et essentielle⁸⁸⁰ ».

Ce sentiment inédit d'appartenance commune à une forme jusqu'ici insoupçonnée d'humanité résulte de ce que nous pouvons qualifier, à la suite de Claude Lefort, de « mutation de l'ordre symbolique ».

Pour l'auteur de *L'invention démocratique*⁸⁸¹, le pouvoir correspond au lieu depuis lequel la société prend son sens ; un « foyer du sens » à partir duquel une société s'institue en s'y référant tout en se séparant de lui à jamais. C'est à partir de ce lieu que s'énoncent les principes générateurs, c'est-à-dire les schémas directeurs qui vont structurer l'expérience humaine. Pour Lefort, une société est d'abord un « espace d'intelligibilité⁸⁸² », c'est-à-dire un lieu au sein duquel les individus vont partager entre eux les mêmes visions du monde et élaborer les expériences particulières de leur humanité.

Par un procédé de mise en scène sur le devant de cet espace d'intelligibilité, les sociétés se donnent une représentation d'elles-mêmes. Les principes générateurs acquièrent ainsi une visibilité. A partir de là, Lefort considère que l'ordre symbolique (les faits générateurs) va avoir prise sur les hommes, définissant leur compréhension d'eux-mêmes et du monde.

⁸⁸⁰ Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Op.cit, p. 185.

⁸⁸¹ Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Éditions Fayard, Paris, 1981.

⁸⁸² Claude Lefort, *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Seuil, 1986, p. 20.

Aussi reprend-t-il la distinction opérée par Tocqueville entre société aristocratique et société démocratique afin d'expliquer les causes de ce changement d'ordre symbolique et donc de vision du monde.

Lefort constate que de l'aristocratie à la démocratie, nous sommes passés d'une société dite hétéronome – qui pense ses lois comme venant de l'extérieur, d'une source supérieure à sa propre formation, à sa propre existence – à une société dite autonome – celle qui se donne à elle-même ses propres lois.

La démocratie, société autonome, nie ainsi devoir quoi que ce soit à une source transcendante (comme un dieu, un roi investi de pouvoirs divins ou encore une force naturelle supérieure) et se développe sous le signe de l'immanence en se sachant purement humaine. Le pouvoir apparaît comme émanant de la société elle-même qui ne se conçoit plus comme un corps.

Comme le remarque Lefort, aucune société humaine n'est apolitique car les hommes ne sont pas voués à se tenir « naturellement » ensemble, c'est-à-dire à maintenir une forme de coexistence naturelle qui permettrait l'expression de leurs diversités, de leurs différences.

C'est parce que les sociétés humaines sont politiques qu'elles tiennent ensemble, qu'elles permettent une coexistence humaine plus ou moins pacifiée. C'est ce qui fera dire à Lefort qu'un régime politique est toujours une forme de société, soit une mise en forme de la coexistence humaine :

« L'idée s'est toujours imposée qu'une société se distingue par son régime, ou, disons plutôt, puisque le mot s'est usé, par une certaine mise en forme de la coexistence humaine⁸⁸³ ».

Néanmoins, si le pouvoir participe à la mise en forme d'une société en s'exerçant sur elle, « il n'est pas à l'origine de cette mise en forme, *comme le rappelle Legros*, [car] c'est bien plutôt la mise en forme d'une société qui est à l'origine d'un type de pouvoir⁸⁸⁴ ». Une forme de société s'inscrit au-delà du pouvoir qui la travaille. Elle est le résultat d'un monde dans le sens phénoménologique du terme et qui « implique une expérience singulière du monde : impossible de le surplomber, de rejoindre un au-delà pleinement intelligible⁸⁸⁵ ».

Le pouvoir politique est lui-même le fruit de cette expérience singulière du monde et ne fait que la refléter à partir de son lieu de mise en sens de la société.

⁸⁸³ Ibidem, p. 256.

⁸⁸⁴ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 338.

⁸⁸⁵ Ibidem, p. 352.

Autrement dit, le pouvoir offre un lieu de réflexivité de la société sur elle-même. Mais il n'est pas le fait générateur d'un type particulier de société.

Les principes générateurs d'une forme de société doivent être compris comme « générateurs d'une société prise dans sa globalité car ils sont au fondement non seulement d'un type de pouvoir mais aussi des mœurs et des croyances. Ils sont au fondement de mœurs et de croyances mais aussi de normes éthiques [...] ; ils sont en outre au fondement d'un mode de relation de l'homme avec l'homme, puisqu'ils sont à la base soit de relations hiérarchiques des uns avec les autres, soit d'une déhiérarchisation ou d'une égalisation des conditions ⁸⁸⁶».

Une société ne prend forme que dans le monde qui la façonne, c'est-à-dire à partir d'une expérience sensible et commune que les hommes font du monde. Le pouvoir politique ne peut en aucun cas préfigurer cette expérience, ce monde. Il n'est que le lieu de réflexion de cette expérience et ne peut déterminer la forme d'une société dans sa globalité. Il ne fait qu'accentuer, une fois encore, la forme d'organisation sociale née de l'expérience sensible et commune des hommes au monde.

L'institution du social, c'est-à-dire une expérience particulière du rapport à soi, aux autres et au monde, entraîne l'institution d'une forme particulière d'humanité.

Ainsi, ce serait davantage une expérience sensible particulière plus qu'un type de régime qui aurait conduit à l'instauration de la démocratie ; soit l'expérience de l'autre comme semblable à partir d'un long processus d'égalisation des conditions. Cette démocratisation n'a pas été impulsée par un pouvoir politique démocratique puisqu'il n'existait pas encore de société démocratique. En revanche, le régime politique dit « démocratique » s'est instauré à partir de l'expérience sensible de l'autre comme semblable afin de revendiquer, garantir et protéger à la fois cette expérience et ses résultats : ceux d'une vision inédite et particulière du monde et des hommes.

La mutation de l'ordre symbolique corrélatrice à l'émergence de cette expérience a engendré un nouveau type de société marqué par le déplacement de la souveraineté et la proclamation des Droits de l'Homme comme résultat de l'appartenance des hommes à une humanité commune fondée sur leurs ressemblances en tant qu'hommes autonomes.

⁸⁸⁶ Ibidem, p. 341-342.

Comme l'indique Arnauld Leclerc en référence aux observations de Tocqueville : « La démocratie implique une remise en cause radicale de l'ensemble des relations entre les hommes. Elle présuppose plus qu'elle n'engendre l'effacement des distances sociales ⁸⁸⁷ ».

Cette remise en cause est d'abord le fruit d'une expérience sensible nouvelle avant d'être portée par un régime politique nouveau. Elle présuppose en effet plus qu'elle n'engendre, car la démocratie repose avant tout sur une expérience comme compréhension non empirique de l'autre comme semblable dira Legros. C'est parce que cette expérience de l'autre a formalisé une compréhension inédite et particulière de l'autre comme semblable qu'elle a présupposé ce besoin inédit d'effacement des distances sociales. Cet effacement n'a pas été imposé par un régime politique particulier mais par une expérience de l'autre qui a conduit à une compréhension de l'autre comme semblable, comme celui auquel je suis lié et dont je ne trouve plus normal la souffrance issue des inégalités entre des hommes désormais égaux en humanité.

La présupposition, comme nous l'observerons, fait signe vers l'Idée. Soit la capacité de formuler des idées qui n'ont pas d'ancrage dans une réalité objective car impossibles à représenter à travers un phénomène, entendu comme ce qui apparaît dans l'expérience. Ainsi connaît-on toujours l'expérience d'une idée à travers le phénomène qu'elle induit, sans connaître l'idée en soi qui reste inatteignable, indéterminée :

« Cette compréhension, qui est advenue tacitement dans les mœurs avant de se réfléchir, ne se déduit d'aucun fait social, d'aucune transformation des rapports humains, d'aucune expérience empirique, car elle relève d'un comprendre qui anticipe l'expérience empirique, d'un comprendre sur la base duquel l'expérience se met en forme et en sens ⁸⁸⁸ ».

De quelle expérience parlons-nous ici ? Quel changement de vision du monde induit-elle ?

Pour Legros, la démocratisation s'ouvre à partir d'une expérience dite « sensible » de l'autre comme semblable. En démocratie, l'homme perçoit l'autre comme semblable depuis une sensibilité commune qui serait liée au « corps humain » non pas réduit au biologisme, à l'organique, mais un corps habité par une vie psychique.

⁸⁸⁷ Arnauld Leclerc, *Du mot au concept. La démocratie comme intellectualisation de la dispute sociale in L'aventure démocratique. Cheminements en compagnie de Jean Baudouin*, Sous la direction de Bernard Bruneteau, Gwendal Châton et Philippe Portier, Éditions des PUR, Rennes, 2017, p. 125.

⁸⁸⁸ Robert Legros, *L'humanité éprouvée*, Op.cit, p. 341.

Autrement dit, je suis sensible à l'autre depuis mon corps car c'est à partir de lui que je reconnais le corps de l'autre comme ce qui est vivant et partage la même vie qui m'anime. Cependant, cette sensibilité ne dévoile pas directement l'humanité de l'homme semblable mais uniquement son corps comme porteur d'une vie psychique dont j'ignore tout. Une vie à la fois commune depuis son expression corporelle, c'est-à-dire à travers les manifestations extérieures et visibles (la souffrance, la joie, le désir, l'angoisse, la peur... sont des ressentis de la vie qui se matérialisent corporellement) que chacun peut percevoir chez l'autre et comprendre depuis l'expérience de son propre corps. Mais également une vie dont l'intériorité m'est tout à fait étrangère et qui renvoie chacun à la singularité et à l'individualité de sa subjectivité.

Je suis donc sensible à l'extériorité de l'autre, à son corps animé qui me le fait percevoir immédiatement comme un semblable, comme un vivant appartenant à la même espèce que moi, sans rien connaître encore de son intériorité.

La question est alors la suivante : comment « puis-je voir en autrui un semblable, si la dimension essentielle de son être m'échappe ?⁸⁸⁹ ».

Pour Legros, certainement influencé ici par la pensée de Patočka et de Levinas, autrui m'apparaît comme mon semblable au plus profond de moi-même, lorsque l'expérience sensible de son corps participe d'une subjectivité incarnée.

A travers le corps d'autrui, c'est la vie comme phénoménologie absolue qui transparaît. L'autre m'est semblable dans ce corps qui éprouve la vie subjective et absolue que j'éprouve aussi mais toujours singulièrement, différemment de la manière dont l'autre peut l'éprouver. S'il y a une universalité de l'expérience du corps d'autrui, il n'y a en revanche que des expériences particulières du rapport à sa propre intériorité.

La compréhension de la vie comme phénoménologie absolue renvoie à la définition subjective de la vie telle que Michel Henry l'a formulée et telle que nous l'avons abordée au cours de la seconde partie de ce travail.

L'autre m'est donc semblable par l'expérience sensible d'un corps qui renferme la même vie subjective. Mais l'autre m'est également semblable dans l'expérience secrète de cette vie subjective, c'est-à-dire la capacité que je reconnais chez l'autre de pouvoir ressentir singulièrement cette vie subjective et qui est le secret de son individualité, de sa personnalité incarnée.

⁸⁸⁹ Daniel Tanguay, « L'énigme de l'humanité et la démocratie » in *L'énigme de l'humanité en l'homme ; hommage à Robert Legros*, Op.cit, p. 31.

La compréhension de l'autre comme semblable repose donc sur cette expérience sensible de l'autre et réciproquement, cette expérience permet d'édifier une compréhension de l'autre et du monde qui ne pourra jamais être achevée et déterminée puisque l'expérience sensible préserve la part de mystère et d'invisible propre à l'intériorité et à la vie psychique qui anime l'autre comme sujet. Pareille préservation empêche l'uniformisation des individus sur un modèle unique d'humanité, de sorte que l'expérience sensible du corps et la compréhension de l'autre comme semblable permettent de faire advenir un mode d'institution du social lui-même fondé sur l'indétermination du sens, sur l'inachèvement originel. La démocratie est alors conçue comme le régime devant permettre la défense de cette irréductible indétermination. Elle doit dans ce sens toujours veiller à ne pas s'enclorre dans un régime où la politique ne serait plus un moyen d'expression de l'énigme de l'humanité des hommes dans la rencontre d'autrui et des expériences sensibles mais un simple outil de prises de décisions visant à stabiliser et à imposer un mode d'être particulier à l'ensemble des individus soumis à son gouvernement.

La démocratie doit ainsi continuer de laisser s'exprimer le tiraillement originel propre à l'expérience sensible qui l'a engendrée.

Qu'implique alors le fait que la démocratie se soit cristallisée autour de cette expérience sensible ?

La démocratie trouve son essence dans l'impossible résolution du tiraillement propre à l'expérience sensible qui est à l'origine de son avènement comme inachèvement. Puisque cette expérience est une expérience de l'humanité en l'homme, soit le paradoxe d'une reconnaissance de l'autre sur le semblable du corps et l'in-semblable de l'éprouvé de la vie subjective qui l'habite, alors la démocratie sera toujours un régime politique d'accueil de l'indéterminé du sens de l'humanité en l'homme. A considérer achevé ce qui restera toujours inachevé, à répondre à l'indéterminé de son essence agonistique, la démocratie encourt le risque de mettre un terme à toute expérience sensible de l'autre et d'imposer de fait l'image d'un homme réduit à son unité empirique : soit un homme conforme à une idée qui n'accepterait pas ce qui lui est étranger. Soit le rejet de l'homme perçu comme non-conforme à une idée empirique de ce que doit être l'homme.

La démocratie serait alors le régime de l'ouverture, de l'acceptation de l'indétermination. Puisque c'est au nom d'une certaine Idée de l'humanité en l'homme qu'a débuté le processus de démocratisation, alors la démocratie repose elle aussi sur une certaine Idée de l'organisation de l'expérience humaine de l'homme. Une Idée qui se trouve « détournée de son sens dès lors qu'elle se laisse saisir par le biais d'une représentation empirique⁸⁹⁰ ».

Si la démocratie prétend être le régime des droits de l'Homme, elle ne dit cependant rien quant au type d'Homme à qui elle reconnaît et défend des droits. La démocratie ne pourra trouver un achèvement qu'en renonçant à l'Idée d'humanité et à l'expérience sensible qui lui est associée et à partir desquelles elle s'est développée. Autrement dit, si la démocratie devient un régime achevé prétendant réaliser l'Idée d'humanité en l'homme dans sa totalité, suivra alors la désignation d'un type d'homme démocratique : soit un homme particularisé dans le donné naturel de la démocratie prisonnière de la clôture du sens qu'elle devait justement empêcher.

Avant même d'être un régime politique particulier, la démocratie est d'abord un état social lui-même issu de l'expérience sensible de l'autre et de la nouvelle compréhension des hommes et du monde que formalise l'Idée nouvelle d'humanité en l'homme.

De cet état social résulte un régime politique particulier, celui du peuple souverain à partir de la négation de l'ordre symbolique aristocratique et la disparition des différents ordres féodaux. La définition sociale de la démocratie repose donc sur un dynamisme, celui de l'égalisation des conditions, faisant de la souveraineté du peuple la loi des lois puisqu'inscrite comme valeur fondamentale des constitutions américaine de 1787 et française de 1791.

Ainsi, lorsque Tocqueville observe le régime américain, il constate que celui-ci se fonde sur un état social essentiellement démocratique parce que reposant sur une volonté d'égalité entre des hommes qui se comprennent désormais comme semblables.

Le processus démocratique est donc irrésistiblement lié à cet état social, lui-même produit de l'égalité des conditions que Tocqueville considère comme le fait « le plus continu, le plus ancien, le plus permanent⁸⁹¹ », véritable « passion ardente, insatiable, éternelle, invincible⁸⁹² » présente en l'homme et qui poussera ce dernier à entreprendre une marche de l'égalité dans le but de mettre fin à tous les systèmes d'ordres où règne les inégalités sociales. Ceci afin de parvenir au niveau d'égalité le plus à même de rendre possible la révélation d'une vie politique à travers la généralisation de l'isonomie et de l'iségorie à l'ensemble des individus

⁸⁹⁰ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 179.

⁸⁹¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Tome I), Éditions Gallimard, Paris, 1961 p. 38.

⁸⁹² Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Tome II), Op.cit, p. 141.

de la société désormais considérés comme des citoyens. Cette passion ardente n'a pu s'éveiller en l'homme qu'à partir du moment où ce dernier cessa de considérer son humanité comme distincte de celles des autres hommes, refusant par-là une compréhension hiérarchique, communautaire et transcendante des hommes et du monde.

Depuis cette définition sociale de la démocratie, Tocqueville développe une définition dite « psychologique » qui semble aujourd'hui encore poser un certain nombre de difficultés.

Quand Tocqueville parle d'égalité, il ne parle pas d'une égalité sociale *stricto sensu* c'est-à-dire d'une égalité qui s'appliquerait à tous et qui serait mise en œuvre par la démocratie elle-même. La démocratie n'égale pas les individus puisqu'elle ne saurait lutter contre certaines inégalités naturelles. En revanche, elle tend vers un processus d'égalisation en supposant les individus égaux sans y procéder elle-même. Encore une fois, la démocratie « présuppose plus qu'elle n'engendre l'effacement des distances sociales ».

Si l'égalité semble être une abstraction, un horizon inatteignable, la démocratie propose de se mettre en marche vers cet horizon. Elle laisse entrevoir aux hommes, mais entrevoir seulement, l'accès à cette égalité sociale.

Pour Tocqueville, la démocratie est donc avant tout un processus d'égalisation des conditions, lui-même issu d'un bouleversement de l'expérience sensible qu'instaure la nouvelle Idée d'humanité en l'homme. Cette passion des hommes pour l'égalité aurait irrésistiblement entraîné les changements de conceptions du monde et de structures sociétales nécessaires à l'accomplissement de la démocratie comme régime capable d'incarner cette volonté d'égalisation.

Ce passage d'une compréhension du monde à une autre s'inscrit dans un procédé qui consiste à briser un cercle d'intelligibilité naturel pour en former un autre. Toute compréhension du monde participe à la formation d'un cercle d'intelligibilité à partir duquel s'institue la société nouvelle. Le cercle d'intelligibilité des sociétés aristocratiques était fondé sur un principe transcendant et hétéronomique qui se confondait avec l'ordre naturel divin. Si bien que les hommes des sociétés aristocratiques percevaient comme naturel et non problématique leur position dans la société. Ils développaient une relation aux autres hommes et une compréhension du monde considérées comme naturelles. L'expérience de l'autre était alors une expérience de la hiérarchie et de la communauté comme l'indique Legros. Le semblable apparaissait naturellement parmi les hommes du même rang social. A l'inverse, on apprenait à reconnaître l'homme d'un rang supérieur ou inférieur comme différent de soi.

Et cette compréhension du semblable et du dissemblable apparaissait comme « naturelle » car elle prenait racine dans un cercle d'intelligibilité propre aux sociétés aristocratiques.

Aussi cette compréhension naturelle du monde entraîne-t-elle une expérience « naturelle » de l'autre comme dissemblable en humanité en fonction de son rang. Et inversement, cette expérience renforce la compréhension « naturelle » du monde propre aux sociétés aristocratiques. Au sein de ce cercle d'intelligibilité, il ne se dégage qu'une vision particulière de l'homme : celle d'une ressemblance éprouvée uniquement à partir des critères de son propre rang. Ainsi l'expérience universelle de l'humanité en l'homme ne pouvait être éprouvée parce que les hommes étaient empêchés de laisser entendre quelque chose de leur humanité dans la construction d'un espace public où chacun avait un droit d'expression égal à tous les autres. La condition politique des hommes n'était pas acquise et la société s'organisait à partir des lois divines comme le reflet de l'énigme du divin sur Terre et dans les hommes. Dans ce type de société, l'Idée d'humanité en l'homme était l'Idée aristocratique du semblable fondée sur la loi divine. Il s'agit donc d'une idée hétéronomique qui structure, via la religion, l'ensemble de la société et du vivre-ensemble, soit l'ensemble de la compréhension du monde. Cette Idée est proprement infigurable : l'homme ne peut pas faire l'expérience empirique de la présence d'une supériorité divine, d'une transcendance qui se révélerait dans son humanité. Pour autant, malgré l'infigurable de cette Idée aristocratique d'humanité, les individus vont soumettre leurs actes à la pratique de la charité et de l'amour du prochain. Ils vont également accepter leur place dans la hiérarchie sociale sans croire qu'il est possible de la contredire au risque de s'opposer à la volonté divine. En somme, s'il existe une Idée d'humanité en l'homme propre à l'Idée aristocratique du semblable, c'est parce que les hommes développent une compréhension aristocratique du monde et donc une intuition particulière et sensible de ce que doit être l'objet de leur humanité.

Ainsi écrira Legros, « la société monothéiste d'Ancien Régime reste humaine dans la mesure où elle maintient en elle l'énigme de notre humanité à travers l'image incompréhensible d'un être corporel – l'être humain – qui est à l'image de Dieu⁸⁹³ ».

Cette manière d'exprimer l'énigme de l'humanité des hommes imposait une manière de se comporter par rapport à soi-même et aux autres. Autrement dit, cette énigme aristocratique de l'humanité en l'homme organisait la société sur un principe de hiérarchie, d'hétéronomie et de communautés et refusait aux hommes la possibilité d'une expression autonome de ce que

⁸⁹³ Robert Legros, *L'expérience de la liberté*, Op.cit, p. 95.

pouvait être leur humanité, de ce qu'elle pouvait signifier et de la manière dont elle pouvait organiser une société d'hommes libres et égaux en humanité.

Il y aurait donc un lien imprescriptible entre une certaine expérience sensible de l'autre comme compréhension des hommes et du monde et la structuration d'un certain régime politique.

Nous l'avons évoqué précédemment, c'est depuis l'expérience qui se formalise à travers une compréhension du monde que se met en forme et en sens une société. Le passage de la société aristocratique à la société démocratique induit une expérience tout à fait neuve du rapport à l'autre et au monde.

III.7.2 Le caractère infigurable de l'Idée ou l'impossible réduction empirique du sens de l'humain

« Tous, nous sortons du même sein, mais chacun de nous tend à émerger des ténèbres et aspire au but qui lui est propre.

Nous pouvons nous comprendre les uns les autres, mais personne n'est expliqué que par soi-même ».

Hermann Hesse, *Demian*

C'est d'abord à partir d'une expérience de l'autre comme semblable qu'a débuté la construction de la démocratie. C'est parce que les hommes vont apprendre à se voir comme des semblables au-delà de toutes castes, de tous rangs qu'ils vont progressivement orienter la compréhension qu'ils se font du monde vers l'édification d'une société dans laquelle les hommes deviennent effectivement des semblables.

Mais comme l'indique Legros, si « en toute société humaine, la compréhension de ce que nous sommes essentiellement repose sur l'expérience, cette expérience est préalablement structurée par les principes d'une compréhension du monde ».

Autrement dit, l'expérience d'un monde et la compréhension de ce monde vont de pair. Les hommes, en faisant l'expérience de leur ressemblance, vont développer une compréhension démocratique du monde c'est-à-dire une vision de l'homme comme semblable. Réciproquement, plus les hommes comprendront l'autre comme semblable, plus ils

chercheront à en faire l'expérience concrète ; à ressentir que l'humanité en l'homme est ce qui les unie les uns aux autres, à travers l'expérience d'un corps sensible.

La démocratie est le régime politique capable de proposer cette réunion des expériences particulières et de l'expérience universelle de l'humanité en l'homme en se présentant comme le régime de l'incarnation de l'expérience sensible de l'autre comme semblable.

En quoi la démocratie peut-elle se présenter comme le régime le plus à même d'incarner l'expérience sensible de l'autre comme semblable ?

Selon Legros, la mutation de l'ordre symbolique qui initia la démocratisation des sociétés « ne concerne pas seulement le mode d'organisation de la vie collective. La mutation est bien plus profonde. Elle touche en effet à l'expérience de l'humanité en l'homme et par là même affecte tous les rapports que les hommes entretiennent les uns avec les autres, les liens qui se tissent entre les générations, donc la trame du temps, et va jusqu'à ébranler le lien que chacun, dans sa vie de tous les jours, entretient avec lui-même ⁸⁹⁴».

Puisque l'expérience de l'humanité en l'homme est l'expérience sensible d'une reconnaissance de l'autre sur le semblable du corps et l'*in-semblable* de la vie psychique qui l'habite, alors la démocratie se développera sur ce paradoxe.

« L'expérience démocratique de notre humanité », comme la qualifie Legros, est l'expérience d'une Idée en tout premier lieu.

Cela veut dire que l'expérience sensible de l'autre, soit l'expérience de l'humanité en l'homme, est d'abord une Idée, et plus précisément une Idée de type kantien, une *idée de la raison*, c'est-à-dire « un concept auquel aucune expérience (intuition, représentation de l'imagination) n'est « adéquate » ⁸⁹⁵ ». L'Idée est une indétermination qu'aucune expérience empirique ne pourra saisir pour l'ériger en une vérité déterminée. La recherche de l'Idée est dévoilement au sens de l'*alètheia* et non ce qui doit aboutir à une vérité comme logique d'un raisonnement, comme ce qui pourrait être atteint et connu par la seule raison d'un sujet.

Comme l'indique Kant, pour qu'une réalité soit perçue comme telle, il faut qu'elle nous apparaisse, qu'elle nous soit « donnée » c'est-à-dire mise au-devant de nous et soumise à une perception de nos sens. Or, dans le mouvement de l'apparaître de la réalité, nous faisons non pas l'expérience de cette réalité authentique mais simplement l'expérience d'une réalité indirecte qui est expérience de la représentation de la réalité. Il ne saurait y avoir adéquation entre l'Idée, la vérité qu'elle incarne et sa réalité car l'Idée demeurant toujours inadéquate à

⁸⁹⁴ Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Op.cit, p. 188.

⁸⁹⁵ Robert Legros, *L'humanité éprouvée*, Op.cit, p. 61.

l'expérience empirique nous ne pouvons en avoir que des représentations sans jamais parvenir à confronter nos représentations à l'Idée elle-même.

La réalité n'est produite qu'à partir de la vérité des représentations. Soit une réalité qui n'est jamais définitivement établie et dont la vérité peut être remise en cause.

Si bien que nous ne savons jamais ce qu'est vraiment l'Idée. Pour autant, c'est généralement au nom d'une Idée que les hommes s'unissent dans l'action. L'objet de cette Idée ne se présente pas dans l'expérience, de sorte que l'homme agit au nom d'une Idée dont il ignore la vérité et la réalisation.

Agit-il pour autant de façon irrationnelle parce qu'il ne connaît pas la justesse de l'Idée qu'il l'a mis en mouvement, parce qu'il n'en n'a pas d'exemple concret qu'il aurait pu expérimenter dans la réalité ?

Comme le remarque Heidegger, « il y a, pour la pensée humaine, des concepts qui veulent dire quelque chose d'ultime et d'universel, et c'est précisément à ces concepts ultimes et les plus décisifs – qui guident et en un certain sens fondent toute pensée concrète – que fait essentiellement défaut la possibilité de montrer leur justesse par une intuition de ce qu'ils veulent proprement dire⁸⁹⁶ ».

Ainsi l'Idée, si elle demeure indéterminée et insaisissable par une expérience empirique, dit pourtant « quelque chose d'ultime et d'universel » pour la pensée humaine. C'est précisément ce caractère ultime et universel propre à certaines Idées dont les hommes font l'expérience non de façon empirique mais sensible. Autrement dit, « une idée n'a aucune origine sensorielle, aucune origine empirique, est irréductiblement infigurable, mais elle prend sens à partir d'une expérience sensible mise en sens par une compréhension du monde ⁸⁹⁷ ».

L'Idée d'humanité en l'homme est l'Idée d'une mise en sens de l'expérience humaine toujours inscrite dans une compréhension du monde propre à la société où a lieu cette expérience humaine. Au sein des sociétés aristocratiques par exemple, l'Idée d'humanité en l'homme sera une mise en sens de l'expérience du semblable à l'intérieur d'une même caste car cette expérience a lieu précisément au cœur d'une société aristocratique. Pour le dire autrement, l'Idée ne saurait exister sans une compréhension du monde qui va la matérialiser à travers une expérience humaine, une expérience sensible. Ce que Kant qualifie de phénomène.

⁸⁹⁶ Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Trad. Fr. Daniel Panis, Éditions Gallimard, Paris, 1992, p. 422.

⁸⁹⁷ Robert Legros, *L'humanité éprouvée*, Op.cit, p. 69.

C'est parce que la société aristocratique s'est structurée à partir d'une compréhension du monde qui a entraîné une expérience sensible particulière, et réciproquement, c'est parce qu'il y a eu cette expérience particulière que les hommes comprennent le monde à partir des phénomènes de hiérarchie, de communauté et d'hétéronomie ; donc c'est parce que la société aristocratique s'est structurée depuis ce lien entre compréhension du monde et expérience sensible, que l'Idée de l'humanité en l'homme s'est représentée sous la forme d'une téléologie divine. L'humanité en l'homme provient de Dieu. Elle se révèle en l'homme à travers la pratique de la foi et des préceptes de la religion chrétienne : « la véritable force constitutive de l'humanité de l'homme est dispensée par Dieu, atteste la présence de Dieu, et se traduit par un pouvoir d'aimer jusqu'à l'oubli de soi ⁸⁹⁸ ». Ce monothéisme qui structure la compréhension du monde des sociétés aristocratiques ouvre à une expérience de l'humanité en l'homme universelle dans la mesure où il favorise une expérience d'autrui comme semblable en tant que créature de Dieu qui est le Dieu de l'ensemble des êtres. Ainsi, tous les hommes sont égaux en humanité devant Dieu parce qu'ils sont tous considérés par celui-ci comme ses « fils ». En revanche, cette égalité ne se retrouve pas au sein de l'organisation sociale des sociétés aristocratiques où chacun comprend son humanité en fonction du rang qu'il occupe et qui le distingue des autres. L'égalité est devant Dieu et non dans la société des hommes.

Cette expérience de l'autre comme semblable devant Dieu diffère donc de l'expérience de l'autre comme semblable telle qu'elle se développe au sein des sociétés démocratiques. Par là même, l'Idée démocratique d'humanité en l'homme sera tout à fait différente de celle propre à l'aristocratie.

Comme le précise Legros, « qu'elle soit aristocratique ou démocratique, l'expérience sensible du semblable semble en accord avec l'idée qui la met en sens car elle fait cercle avec celle-ci. Cependant l'expérience du semblable, qu'elle soit aristocratique ou démocratique, n'est pas réductible à une expérience empirique. Elle est mise en sens par une idée déterminée, par une idée qui est certes déterminée mais qui, comme telle, reste infigurable, même si, de prime abord et habituellement, elle semble prendre figure dans l'être empirique de celui qui est perçu comme un semblable. Toute figuration d'une idée déterminée reste irréductiblement inadéquate à celle-ci. Qu'il s'agisse d'une idée de Dieu, d'âme, de monde ou d'une Idée d'humanité ⁸⁹⁹ ».

⁸⁹⁸ Ibidem, p. 67.

⁸⁹⁹ Ibidem, p. 63.

L'Idée démocratique d'humanité incarnerait ainsi la réunion toujours délicate des expériences particulières et de l'expérience universelle dans l'expérience sensible de l'autre.

Certes, cette expérience s'éprouve au sein d'une compréhension du monde produite par la société dans laquelle elle s'effectue. Mais il est possible qu'une société autorise à ses citoyens d'apercevoir l'autre comme semblable au-delà de la seule expérience particulière, c'est-à-dire de reconnaître leur appartenance à une humanité plus vaste que celle qui se structure au sein du cercle d'intelligibilité habituelle.

La démocratie autoriserait pareil débordement de son cercle d'intelligibilité précisément parce que l'Idée d'humanité qui la constitue est fondée sur un paradoxe indissoluble, celui d'une expérience universelle de l'humanité qui ne sera jamais confondue avec l'ensemble des expériences particulières de cette même humanité. Ces dernières ne peuvent totaliser l'expérience universelle. Depuis ce tiraillement l'action politique traduit l'impossible achèvement démocratique et son éternelle recherche de l'unité idéale dans l'humanité des hommes.

C'est donc l'origine de l'infigurable qui diffère entre les sociétés aristocratiques et démocratiques. Là où l'infigurable renvoyait à Dieu, à l'image d'une nature humaine soumise à la volonté divine et qui constituait une expérience de la transcendance hétéronomique dans les sociétés aristocratiques, l'infigurable réside désormais, en démocratie, dans cette possibilité proprement humaine de refuser toute forme d'hétéronomie conditionnante pour percevoir en soi et dans les autres la source de sa propre loi, acceptant ainsi la libre donation d'un sens toujours problématique. L'énigme de l'humain perdure dans l'autonomie, mais elle ne reçoit plus de réponse divine qui légitimerait une hiérarchisation des hommes. Au contraire l'autonomie est-elle marquée du sceau des tentatives infinies mais toujours impossibles de répondre à cette énigme du sens de l'humain et qui manifeste la volonté de faire de tous les hommes des êtres libres et égaux en droit, au nom d'une Idée de l'Homme qui peut en effet demeurer mystérieuse quand elle s'accompagne de l'expérience d'une transcendance radicale, celle d'un Abîme habitant toute humanité, d'un sans-fond originel qui s'exprime dans la rencontre avec autrui :

« L'homme parle, et il rencontre l'invisible dans ses mots. Il s'éprouve lui-même, irréductiblement, sous le signe de l'invisible. Il ne peut pas ne pas penser qu'il y a autre chose en lui que ce qu'il voit, touche et sent. Il imagine et d'emblée sa pensée se projette au-delà de ce qui lui est accessible ; et se présente à elle. Qui plus est, il se rapporte à lui-même et c'est pour découvrir qu'il peut disposer de lui-même en vue d'autre chose que lui-même ⁹⁰⁰ ».

Ainsi un homme peut-il décider de donner à son existence un sens qui va au-delà de ce qu'il comprend de lui-même depuis l'expérience particulière de son humanité façonnée au cœur d'un cercle d'intelligibilité naturelle. C'est précisément dans ce geste vers l'invisible que se trouve l'acte intrépide qu'évoque Patočka et qui s'apparente à la possibilité d'une action contre toute forme de conditionnement, toute forme de prédestination telle qu'elle cloisonnait les sociétés aristocratiques. Ce geste ne peut avoir lieu qu'au sein d'une société qui accepte que soit remise en cause la naturalité de son fonctionnement et la compréhension du monde qui en résulte.

Ce n'est qu'en faisant l'expérience d'un questionnement permanent de la familiarité du monde dans lequel nous vivons que nous parvenons à le mettre entre parenthèses et à concevoir un au-delà qui est de l'ordre d'une transcendance radicale favorable à l'autonomie et à la liberté vers l'existence.

En démocratie, les fruits de cette transcendance radicale apparaissent à travers ses matérialisations visibles et entérinées par les textes juridiques et constitutionnels qui consacrent des droits à l'Homme comme universel, c'est-à-dire des droits naturels propre à la condition humaine de tous les hommes. Si ces droits sont universels, c'est à travers l'acte déclaratif lui-même tel qu'il fut initié par l'agir politique du *dèmos* sur la base de la nouvelle expérience sensible. Le droit naturel n'est plus soumis à la loi naturelle qui s'identifierait à une source possibilité hétéronomique comme Dieu. Le droit naturel est manifesté comme ce qui dans l'homme est commun à tous les hommes par-delà les particularités : leur appartenance à l'Humanité. L'acte déclaratif est donc l'expression d'une volonté commune des hommes d'affirmer la reconnaissance d'une appartenance à l'Humanité au-delà de la société d'appartenance. Pour autant cette Humanité n'est pas définie. Elle est une Idée qui permet aux droits naturels de toujours s'opposer à certaines lois issues du droit positif mises en place par une société donnée telles qu'elles imposeraient aux individus une conduite aliénante et privatrice de liberté.

⁹⁰⁰ Marcel Gauchet, in Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, « Nouveau collège de philosophie », Grasset, 2004, p. 61-62. Cité par Robert Legros, in *L'humanité éprouvée*, Op.cit, p. 58.

Le droit naturel est donc propre à l'humanité des hommes sans qu'il n'y ait de véritables moyens de le faire respecter. Il est un droit qui incite les hommes à le défendre par leur vigilance et leur engagement politique, tout comme il est né de ce même engagement par lequel la souveraineté du peuple s'est faite première et supérieure à toute autre forme de souveraineté.

Ces textes qui organisent la société n'épuisent donc pas le sens et l'en soi de l'Idée demeurant énigmatique et capable d'ébranler toutes certitudes, tout donné empirique dans un mouvement pour l'agir politique dont le *dèmos* est toujours l'auteur et qui manifeste le *polemos* comme ce qui « unit les parties rivales, non seulement il est au-dessus d'elles, mais en lui elles sont un. En lui se constituent une puissance et une volonté seule et unique, de lui seul procèdent toutes les lois et toutes les constitutions, si divergentes soient-elles ⁹⁰¹».

L'Abîme en tant qu'ouverture à ce qui ébranle, en tant que sans-fond du sens de l'humanité des hommes, apparaît depuis cette dualité propre à l'Idée démocratique d'humanité en l'homme. Ainsi si l'Idée se perd, l'Abîme se referme et ne permet plus aux hommes d'agir contre le cloisonnement de la société sur son seul cercle d'intelligibilité naturelle ; contre leur conditionnement.

Quel sens donner ici à cette notion d'« Idée » ?

Selon Kant, une Idée est « un concept rationnel nécessaire auquel nul objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens ». Il s'agit en somme d'Idées transcendantes qui « dépassent les limites de toute expérience où ne saurait jamais, par conséquent, se présenter aucun objet adéquat à l'idée transcendante » ⁹⁰².

L'Idée d'humanité en l'homme est une Idée transcendante au sens kantien du terme. Elle demeure insaisissable par l'expérience empirique et ne peut faire l'objet d'une pleine conscience. Autrement dit, si la conscience est toujours intentionnalité de viser un objet pour le faire apparaître devant nous, l'Idée transcendante d'humanité en l'homme reste inatteignable par la conscience dans son intégralité. Tout comme les expériences que nous faisons de notre humanité ne totalisent pas l'expérience que nous sommes. Nous ne pourrions jamais avoir pleinement conscience de l'humanité en l'homme que nous portons néanmoins en nous. Il sera impossible pour la conscience humaine de faire apparaître devant soi l'humanité qui vient à l'Idée, de la matérialiser dans tout ce qu'elle peut représenter.

⁹⁰¹ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 79.

⁹⁰² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Op.cit, p. 270.

Si nous percevons l'expérience universelle de l'humanité des hommes dans le commun du *polemos* (« le commun, c'est *polemos*⁹⁰³») par lequel le *dèmos*, c'est-à-dire l'ensemble des individus singuliers et subjectifs s'engage dans l'action politique, alors cette expérience est toujours fondée sur la rencontre des expériences particulières qui ne parviennent à se réconcilier les unes les autres autour d'un modèle parfait d'humanité capable de les unifier toutes. Autrement dit, l'Idée d'humanité en l'homme demeure toujours irréalisée depuis l'inadéquation entre l'idéalité qu'elle porte, l'en soi irreprésentable de l'Idée, et ses représentations formulées par les individus. De ce stimulant paradoxe naît l'ouverture à ce qui ébranle, l'énigme d'une humanité toujours à perfectionner dans un mouvement pour l'existence qui n'a de cesse d'être menacé par la tentation d'une réponse définitive et irrévocable telle que les mythes, les dogmes ou les idéologies l'envisagent.

Aussi sera-t-il impossible de réaliser le projet d'une humanité idéale dont nous pouvons faire l'expérience par l'Idée car celle-ci sera toujours remise en cause par la manifestation des humanités particulières en souffrance, chez soi ou dans le monde et qui ébranleront les certitudes d'un modèle réussi et parfait d'humanité tout comme le régime qui prétend se structurer sur ce modèle dans l'administration et le gouvernement de celui-ci.

Dans les sociétés aristocratiques, le sens de l'humanité des hommes est déterminé par Dieu et accepté comme une vie à couvert des lois divines dont la finalité est assurée par la promesse sotériologique du salut de l'âme. L'homme n'évolue que sous le sens déterminé par une autre puissance que sa propre volonté et sa principale affaire est alors « de pourvoir aux besoins de la vie, d'assurer sa propre subsistance et celle de ses proches, c'est ce que lui suggère la dépendance qui l'enchaîne à ce maintien incessant de la vie : la modestie qui lui enseigne à prendre son parti du sort qui l'asservit à la vie et de la corvée du travail qui jamais ne prend fin. A ce prix l'homme peut vivre en paix avec le monde et ne pas tenir sa vie pour absurde [...]»⁹⁰⁴. Le sens divin de la vie humaine, c'est-à-dire l'Idée transcendante de l'humanité en l'homme, impose une manière particulière de se rapporter à l'énigme de son humanité qui ne peut être questionnée que dans les termes du dogme et qui fournit le réconfort d'une vie après la mort à partir duquel il est acceptable de subir une vie laborieuse et sans étonnement sur Terre.

⁹⁰³ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 79.

⁹⁰⁴ Ibidem, p. 105-106.

La démocratisation des sociétés s'accompagne d'une émancipation par rapport au sens divin et accepté de la vie humaine. Pareille émancipation permet, comme nous l'avons déjà évoqué, l'appropriation par les hommes du dire de l'énigme de leur humanité. Soit la mise en mots et en actes des expériences plurielles et conflictuelles de cette humanité par rapport à une Idée de l'humanité des hommes dont le sens n'est plus déterminé par une source qui leur est extérieure et qu'ils doivent accepter passivement.

La démocratie stimule la condition politique des hommes comme le moyen de questionner librement le sens de leur humanité et de partager dans la pluralité conflictuelle des représentations de l'Idée d'humanité, l'étonnement qui est le leur face à ce qui ne fait plus sens, à ce qu'ils éprouvent comme un ébranlement permanent de tout sens donné. La démocratie devient un mode d'être phénoménal de l'énigme en cela que « le sens ne pourra se révéler que dans la quête active qui procède d'un défaut de sens, en tant que point de fuite de la problématicité, épiphanie indirecte. [...] Cette découverte du sens dans la quête qui découle de son absence, comme nouveau projet de vie, est le sens de l'existence de Socrate. L'ébranlement continu de la conscience naïve qui se croit en possession du sens, c'est un nouveau mode de sens, un sens dont on découvre la connexion avec le mystère de l'être et de l'étant en totalité⁹⁰⁵ ». En tant que mode d'être phénoménal de l'énigme, la démocratie apparaît comme ce nouveau mode de sens décrit par Patočka. Ainsi laisse-t-elle les hommes libres de toujours refuser l'enfermement dans le cercle d'intelligibilité naturelle qui les conditionnerait depuis l'expérience particulière d'une humanité vécue dans les seuls cadres de ce cercle, c'est-à-dire sous couvert d'un sens naturel et déterminé dans son univocité par une source extérieure à l'agir politique des hommes. Le passage des sociétés aristocratiques aux sociétés démocratiques fut donc initié par « ceux qui rejettent la modestie du sens passivement accepté [et qui dès lors] ne peuvent plus se contenter du rôle que ce sens leur imposait [...] »⁹⁰⁶. Ébranlés par l'ouverture du sens dans une donation libre dont ils assument la responsabilité, les hommes questionnent l'énigme de leur humanité avec les autres, faisant ainsi émerger la réunion de la philosophie comme questionnement et de la politique comme mise en action de ce questionnement dans une « quête active qui procède d'un défaut de sens ».

La problématicité du sens de l'humanité des hommes caractérise alors le mode du sens qu'incarne la démocratie au sein de laquelle, comme l'affirme Kant, « aucune créature individuelle, sous les conditions individuelles de son existence, ne cadre entièrement avec

⁹⁰⁵ Ibidem, p. 104.

⁹⁰⁶ Ibidem, p. 107.

l'idée de la plus grande perfection de son espèce (pas plus que l'homme n'est adéquat à l'idée de l'humanité qu'il porte, il est vrai, dans son âme comme l'archétype de ses actions) ⁹⁰⁷».

Ainsi l'Idée de l'humanité en l'homme initie un mouvement en avant des hommes vers la réalisation d'une humanité qu'ils ne peuvent pourtant jamais saisir totalement.

En quoi la démocratie permet-elle de conserver l'Idée d'humanité en l'homme en tant qu'idée transcendante, c'est-à-dire en tant qu'expérience énigmatique d'une transcendance radicale ? Autrement dit, pourquoi le régime démocratique semble apparaître comme le régime le plus prometteur pour exclure toute réduction de l'Idée d'humanité en l'homme à une simple représentation, que celle-ci soit de l'ordre du mythe, du dogme ou de l'idéologie ?

La modernité démocratique et l'autonomie politique vont de concert, bien que l'*auto-nomos* ne soit pas facilement saisissable et demeure plus proche de la figure du Janus à deux têtes dans ses versants individuel et collectif.

La « révolution démocratique » marque l'entrée dans la modernité politique : elle négocie, comme nous l'avons vu, le virage délicat entre des sociétés régies par l'hétéronomie qui émane d'un point fixe et extérieur, à des sociétés plongées dans l'immanence et où se diffuse l'autonomie à travers la quête active procédant d'un défaut de sens.

Qu'elle transparaisse par la division Société Civile/État ou par la « désintrication » des sphères du pouvoir, du droit et du savoir, la convivance démocratique fait un bond en avant vers l'*auto-nomos*.

L'autonomie est donc le fruit d'une logique de scissiparité. Aussi, ce progrès de l'autodétermination collective entre-t-il en consonance avec la dynamique des Droits de l'Homme dont la dimension performative puise ses sources à l'intérieur de la société et rompt avec la transcendance antérieure. La société fait alors l'épreuve de l'absence de fondement, de l'*an-arkhè*⁹⁰⁸ démocratique, synonyme d'incertitude.

De surcroît, l'autonomie implique une interaction forte entre ses versants collectif et individuel. Elle s'auto-engendre. A l'image de Machiavel qui relie la liberté collective de la cité au désir de non-domination qui anime le Peuple⁹⁰⁹, il existe une circulation entre les différents espaces (collectif et individuel) de l'autonomie.

⁹⁰⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Op.cit, p. 265.

⁹⁰⁸ *Arkhè* signifiant « fondement », « origine » ou « commencement du monde », le suffixe *an* doit nous permettre de comprendre le concept d'*an-arkhè* précisément comme l'absence de fondement ou d'origine, renvoyant au concept de « lieu vide du pouvoir » théorisé par Claude Lefort.

⁹⁰⁹ Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1531.

Vivre dans une société libre de toute normativité externe impose aux individus une réflexion et un retour sur soi qui laisse affleurer les questions fondamentales du vivre-ensemble émancipé de toute détermination du sens.

L'autonomie est donc plurielle et conflictuelle dès lors qu'elle se dissocie de toute vérité première incontestable, faisant droit à une pluralité d'opinions dont la divergence peut stimuler la conflictualité démocratique propre à son origine agonistique.

La « révolution démocratique ⁹¹⁰ » est au fondement de l'autonomie politique. Claude Lefort réhabilite la notion de « révolution » connotée péjorativement pour en percevoir les enjeux fondamentaux : il n'existe plus de souverain destiné à garantir les droits des sujets au nom d'un ordre divin ou naturel. Ce sont désormais les citoyens eux-mêmes qui énoncent leurs droits de façon imprescriptible et immanente. La révolution démocratique revêt une forme avant tout performative, en particulier à travers la dynamique des Droits de l'Homme :

« les droits de l'Homme sont politiques parce qu'il y a politique à chaque fois qu'une parole est un évènement ⁹¹¹ », écrit Michaël Foessel à propos de la pensée lefortienne sur la politique.

En ce sens, l'énonciation des Droits de l'Homme qui ouvre un débat sans fin sur le légitime et l'illégitime, sur une condition humaine et une condition inhumaine constitue un point d'accès privilégié à l'autonomie. Celle-ci s'ancre dans un espace public où la liberté de penser et de communiquer institue des relations conflictuelles placées sous le signe de l'égalité, où chacun peut revendiquer le droit à avoir des droits.

A partir de ces revendications multiples initiées par le mode du sens propre à la démocratie, l'autonomie doit être comprise comme plurielle et multidimensionnelle. Il ne peut être définie une forme précise d'autonomie sans risquer de renier la démocratie. Inversement, il ne saurait y avoir démocratie sans une pluralité de formes d'autonomie exprimées depuis un espace public fondé sur la liberté et l'égalité de ses constituants.

Il apparaît alors que l'autonomie avance sur plusieurs fronts, sans être à l'abri du remous incessant provoqué par les « processus d'hétéronomisation ».

⁹¹⁰ Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Éditions Fayard, Paris, 1981.

⁹¹¹ Michaël Foessel, « Pour une autre expérience de la politique » in *Le Monde*, octobre 2008, consultable à l'adresse suivante https://www.lemonde.fr/idees/article/2010/10/08/pour-une-autre-experience-de-la-politique_1422307_3232.html

Comme l'écrit Cornélius Castoriadis, le projet d'autonomie constitue « une plante historique à la fois vivace et fragile ⁹¹²».

L'altération la plus aiguë de l'autonomie procède d'un renversement qui unifie la société à partir d'une norme exclusive, dérivée d'une explication totale du monde. L'hétéronomie resurgit alors de façon spectaculaire et cherche à « vampiriser » la pluralité de la société ; à abolir sa division en fusionnant l'État et la société civile c'est-à-dire, au bout du compte, à conjurer l'indétermination démocratique en recouvrant l'Abîme de l'Idée d'humanité en l'homme à l'origine des projets d'autonomie dans la réunion de la philosophie et de la politique. Par conséquent, le totalitarisme se dérobe à l'épreuve de l'autonomie. Comme l'affirme Lefort, le totalitarisme s'inscrit dans le prolongement de la société démocratique, en réaction à l'hétérogénéité des valeurs pluralistes, par la reconstitution du « phantasme de l'Un ».

A partir de ce constat, et en observant les lignes de fuite de l'autonomie, il est possible de repérer l'articulation entre ses versants individuel et collectif. Articulation permise par le régime démocratique au cœur duquel l'autonomie des individus semble puiser son caractère de possibilité dans une autonomie comme projet collectif et polémique du *dèmos*. La séparation de ces deux versants risquerait de conduire à une dislocation de toute forme d'autonomie.

S'agit-il dès lors du droit de chaque individu à disposer librement de sa vie sans subir quelque intervention extérieure ou bien celui de répondre à des règles, des lois, qui sont collectivement élaborées ?

Pour Castoriadis, la réponse à cette question est sans appel : l'autonomie n'est ni un droit individuel, ni un pouvoir collectif, elle est les deux à la fois et complémentaires. Aussi l'auteur fait-il de l'autonomie un véritable projet révolutionnaire qui n'a rien d'utopique :

« Ce que j'appelle le projet révolutionnaire, le projet d'autonomie individuelle et collective (les deux étant indissociables), n'est pas une utopie mais un projet socio-historique qui peut être réalisé, dont rien ne montre qu'il soit impossible ⁹¹³».

⁹¹² Cornélius Castoriadis, *La société bureaucratique* (Vol. 1), Éditions Christian Bourgois, Paris, 1990, p. 55.

⁹¹³ Cornélius Castoriadis, *Une société à la dérive ; entretiens et débats 1974-1997*, Op.cit, p. 23.

Si l'*auto-nomos* est le pouvoir qui consiste à se donner à soi-même ses propres lois, cela suppose la participation de l'ensemble des individus aux discussions visant l'organisation juste du vivre-ensemble. Cette participation en vue de se soumettre à des lois que l'on a soi-même édifiées correspond à l'autonomie dans sa définition collective. Pour pouvoir prendre part à cette activité instituante, il faut être soi-même autonome, c'est-à-dire disposer, au niveau individuel, tout d'abord des éléments de savoir et de connaissance qui rendent possible la participation. Ensuite, avoir en main les outils et les moyens pour participer effectivement. Pour Castoriadis, le projet d'autonomie individuelle et collective est « le projet d'une société où les citoyens ont une égale possibilité effective de participer à la législation, au gouvernement, à la juridiction et finalement à l'institution de la société ⁹¹⁴ ».

L'autonomie revêt un aspect collectif étant donné que la création des lois et l'organisation du vivre-ensemble résultent « de l'activité auto-instituante du *dèmos* ». Mais elle n'en n'est pas moins individuelle dans le sens où chaque citoyen doit pouvoir bénéficier d'une égale possibilité effective de participer en tant qu'être singulier et d'éprouver ce qui le lie indubitablement aux autres.

Pour le co-fondateur de *Socialisme ou Barbarie*, le problème contemporain de l'autonomie se situe dans la représentation souvent faussée parce que soumise à une confusion des sphères de la vie sociale dans un système qu'il qualifie de faussement démocratique et qu'il rebaptise en terme d'« oligarchies libérales ⁹¹⁵ ».

Le capitalisme tel que Castoriadis le définit n'est pas un « capitalisme classique » au sens d'une organisation économique de la société fondée sur la notion de libre-marché, ni au sens marxiste du terme où le patronat détient les moyens de production tout en exploitant la force de travail du prolétariat.

Le capitalisme castoriadien doit être compris comme un projet global. Ne s'arrêtant pas seulement à l'organisation de la société en une totalité économique, il produirait des significations sociales que l'imaginaire individuel et collectif intégrerait au point d'en faire les supports d'une réalité unidimensionnelle propre à la clôture du cercle d'intelligibilité habituelle servant à justifier l'ordre ainsi établi.

Le projet capitaliste « s'incarne dans une signification imaginaire sociale nouvelle ; l'expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle » », qui au bout d'un certain temps « pénètre et tend à informer la totalité de la vie sociale ⁹¹⁶ ».

⁹¹⁴ Ibidem, p. 26.

⁹¹⁵ Ibidem, p. 24.

⁹¹⁶ Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du Labyrinthe (Tome III)*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 19.

En cela Castoriadis perçoit le capitalisme comme ce qui « [...] n'est pas simplement l'interminable accumulation pour l'accumulation, mais la transformation implacable des conditions et des moyens de l'accumulation, révolution perpétuelle de la production, du commerce, de la finance et de la consommation ⁹¹⁷».

Ces significations imaginaires produites par les sociétés capitalistes sont d'une part érigées en valeurs transcendantes ou extra-sociales (les lois du marché par exemple ou la croyance en un certain culte du progrès technologique), impossibles à remettre en question et d'autre part, elles imprègnent les institutions et les mentalités. Elles influencent donc la fabrication sociale des individus. C'est dans ce contexte que Castoriadis évoque la clôture du sens, c'est-à-dire la fixation d'un sens issue de significations imaginaires sociales et capable de neutraliser toute forme de contestation et de subversion de l'ordre qu'il établit. La donation du sens n'est plus libre mais imposée de manière transcendante aux individus qui l'intériorisent jusqu'à assurer leur auto-aliénation dans le maintien et la projection de leur vie en conformité avec ce sens qui n'est autre que celui de la « vie nue » propre à l'*animal laborans* dans une société de marché dont les processus devenus naturels fabriquent le sens de l'humain depuis leur extension social.

Pareille « fabrication sociale » des individus conduit à un second niveau d'hétéronomie qui touche à l'organisation bureaucratique mais aussi aux moyens de production d'une pluralité d'autres significations imaginaires sociales. L'autonomisation des institutions et des représentations collectives peut ainsi conduire au dévoiement de l'autonomie, susceptible dans une certaine mesure de se retourner contre elle-même. Nous assisterions alors, comme semble l'observer Castoriadis, « au triomphe d'un imaginaire, l'imaginaire capitaliste-« libéral », et à la quasi-disparition de l'autre grande signification imaginaire de la modernité, le projet d'autonomie individuelle et collective ⁹¹⁸».

L'émancipation des consciences individuelles et collectives de la clôture de l'imaginaire institué doit permettre de renverser cette clôture initiée à partir de l'imaginaire capitaliste-hétéronome afin de retrouver la problématique d'un sens qui n'est pas circulaire et reste à imaginer toujours différemment depuis l'ouverture à l'ébranlement du sens que produit l'agir politique des « intrépides » qui osent s'aventurer sur l'espace public et prendre le risque de « laisser entendre quelque chose de leur humanité » qui ne soit pas en conformité avec le sens

⁹¹⁷ Ibidem, p. 72.

⁹¹⁸ Cornélius Castoriadis, *Une société à la dérive*, Op.cit, p. 317.

issu de l'imaginaire capitaliste-hétéronome. Pareille émancipation devra permettre la substitution d'un autre imaginaire social, celui du projet d'autonomie.

C'est en prenant conscience de soi en tant que sujet autonome ainsi que des responsabilités qui en découlent que l'individu tendra à devenir un véritable sujet politique. Acteurs du devenir public de la sphère publique où jaillit la problématique du sens, les individus prendront conscience que « notre ouverture même pour les choses et les autres nous avertit de ne pas céder à la tendance à absolutiser telles manières de comprendre le sens et les régimes correspondants du sens⁹¹⁹ ». Se réappropriant l'espace public en redéfinissant les frontières entre « sphère publique » et « sphère publique-privée », le citoyen s'inscrit en faux contre les phénomènes d'autonomisation institutionnelle.

III.7.3 L'expérience éthique de l'Idée d'humanité en l'homme : la défense de l'autonomie contre la figure hétéronomique du posthumain

« Les hommes combattent et perdent la bataille, et la chose pour laquelle ils ont lutté advient malgré leur défaite. Quand elle advient, elle se révèle être différente de ce qu'ils avaient visé et d'autres hommes doivent alors combattre pour ce qu'ils avaient visé, sous un autre nom ».

William Morris, *A Dream of John Ball*

Selon Kant, l'homme est défini par une double nature. D'un côté il est un homme comme phénomène, c'est-à-dire saisissable par l'expérience qui le fait alors apparaître comme objet de connaissance pour la conscience empirique. D'un autre côté, il est un être en soi, insaisissable par quelque expérience. Cet être en soi n'est pas phénoménal ce qui empêche toute représentation et toute apparition en tant qu'objet de connaissance empirique. Il n'est pensé qu'à partir d'une conscience pure, capable de se soustraire à toutes les représentations empiriques. Cette dualité complémentaire renvoie notamment à la conception patočkienne d'une humanité qui peut être saisie et saisissante depuis l'expérience empirique que nous en faisons mais qui peut également échapper à toute réalité empirique lorsqu'elle se rapporte à l'expérience que nous sommes.

⁹¹⁹ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 99-100.

Comme le précise Legros, « le premier [*l'homme comme phénomène*] est « l'homme sensible » que nous sommes (l'homme qui se rencontre dans l'expérience empirique, l'homme qui peut être l'objet d'une « représentation des sens »), le second [*l'homme comme être en soi*] est « l'homme suprasensible en nous »⁹²⁰ ».

Cette double nature de l'homme ne se résume pas à un dualisme dans la pensée de Kant. L'homme sensible n'est pas réduit à son seul corps biologique comme support de l'expérience empirique et seul objet de la connaissance scientifique. Tout comme l'homme suprasensible n'est pas une intériorité, une vie psychique capable d'être à elle seule la cause de ses actions, indépendante de toute vie physique et agissant moralement.

Kant « s'est en effet attaché à montrer que nous avons diverses expériences sensibles de l'homme suprasensible qui est en nous, qui est en tout être humain. Diverses expériences de l'homme suprasensible qui sont certes non empiriques mais sensibles⁹²¹ ».

C'est précisément ici que Kant refuse le dualisme au profit d'une interdépendance des deux natures de l'homme. Une interdépendance sur laquelle s'édifie précisément l'Idée d'humanité en l'homme comme une expérience de la similitude non empirique. C'est-à-dire l'expérience d'une même humanité suprasensible présente en tout être humain compris comme subjectivité incarnée, donc singulière et unique.

Si nous sommes effectivement des êtres corporels, c'est-à-dire biologiques, charnels et soumis à des nécessités vitales, nous sommes également doués d'une conscience qui doit nous permettre de rechercher les formes non pas du simple vivre mais du bien-vivre.

Autrement dit, l'interdépendance dont parle Kant entre les deux natures de l'homme a pour but d'empêcher une réduction de l'une à l'autre. Il s'agit de ne pas considérer l'homme comme un être purement phénoménal, comme apparaissant par sa seule corporalité, c'est-à-dire un homme sensible qui, prisonnier de son seul corps physique ne pourrait vouloir rechercher que la satisfaction de ses besoins primaires. Soit la recherche du simple vivre qui réduirait l'homme à n'être qu'un *animal laborans*.

Mais il ne faudrait pas non plus croire en une intériorité de l'homme capable d'engendrer des actions morales sans aucun lien avec le corps physique qu'elle habite.

Ainsi Kant dira qu'« il est quelque chose en nous que nous ne pouvons jamais cesser d'admirer une fois que nous l'avons aperçu, et c'est aussi ce qui élève l'humanité, en idée, à une dignité qu'on ne soupçonnerait pas en l'homme comme objet de l'expérience.

⁹²⁰ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 181.

⁹²¹ Ibidem, p. 182.

Ce « quelque chose en nous », c'est une disposition morale en nous, inséparable de l'humanité ⁹²²».

Ce « quelque chose en nous », cette élévation de l'humanité à une dignité correspond à la capacité humaine d'inconditionnement, soit ce pouvoir de refuser, au nom d'une Idée de l'humanité en l'homme (présente dans l'être suprasensible des hommes), la réduction de son être au seul conditionnement empirique de la nature biologique et l'acceptation du sens ainsi déterminé. C'est dans ce mouvement pour l'existence qui tire sa possibilité d'une ouverture à l'ébranlement du sens naturel et donné de l'humanité que les hommes affirment leur liberté. Autrement dit, « l'être humain est à la hauteur de ce qu'il est en propre quand il se montre capable de répondre à un appel à être lui-même en tant qu'être irréductible à un conditionnement empirique. Il révèle son authenticité quand il se montre capable d'autonomie ⁹²³».

Cette volonté d'autonomie ne s'incarne pas seulement dans notre capacité d'arrachement à l'unique rôle d'*animal laborans* auquel nous destine notre nature biologique. Elle s'illustre également par une disposition morale en l'homme qui est propre à l'être suprasensible. Pour que cette disposition morale se révèle, il faut que la suprasensibilité de l'homme se manifeste à travers des expériences sensibles. Expériences sensibles mais non empiriques.

Comme l'indique encore Legros, « l'homme suprasensible en nous (l'humanité en l'homme), d'après Kant, est éprouvé (ressenti) dans l'expérience morale. Plus précisément dans diverses formes de l'expérience morale ⁹²⁴».

L'interdépendance des deux natures de l'homme s'observe ici. Le but de cette interdépendance est de prendre conscience que l'humanité en l'homme impose d'agir de manière morale en suivant la loi morale qui se dégage précisément de la compréhension sensible de nous-mêmes. Autrement dit, je prends conscience de ma suprasensibilité qui implique l'autonomie à travers la multitude d'expériences sensibles que j'éprouve en vivant parmi les hommes.

Il faut bien la réunion de ces deux natures dans un corps pour permettre le dégagement de ce que Kant nomme la loi morale en l'homme.

⁹²² Emmanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Suhrkamp, p. 327-328. Cité par Robert Legros in *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 182.

⁹²³ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 184.

⁹²⁴ Ibidem.

Car en effet, si je n'étais qu'une vie psychique, c'est-à-dire un homme suprasensible, comment pourrais-je mettre en sens la loi morale qui est en moi et donc agir moralement comme la marque même de mon humanité ?

Inversement, si je n'étais qu'un homme sensible, pourrais-je faire autre chose que m'agiter physiquement à travers la recherche d'une satisfaction de mes seuls besoins vitaux, prisonnier d'une existence purement matérielle ? Au nom de quelle Idée de l'humanité en l'homme parviendrais-je à agir moralement, jusqu'à finalement dépasser le seul stade de la survie, du simple vivre, pour accéder au bien-vivre ? La question qui cimente la philosophie depuis les grecs anciens ne se formule-t-elle pas dans le moyen d'associer « vivre-ensemble » et « vivre-juste » ?

« Agis de telle manière que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre ⁹²⁵[...] ».

A travers cet impératif catégorique, Kant reconnaît à la fois la présence d'une humanité, c'est-à-dire d'une part de suprasensibilité chez tous les hommes, mais également le fait que cette humanité est identique à tout homme ; qu'elle les habite en tant qu'ils sont des personnes suprasensibles. La reconnaissance en soi et dans les autres de cette humanité correspond à la possibilité d'être autonome et donc digne.

Ainsi faisons-nous l'expérience non empirique d'une humanité commune en chacun de nous. Cette expérience est non empirique car si je reconnais en chacun une humanité suprasensible à partir de laquelle je me sens similaire à mon prochain dans ma capacité d'autonomie et ma dignité, la forme que revêt cette expérience en tant qu'homme sensible est toujours singulière. On ne saurait la figurer à travers une connaissance commune car la seule chose commune est précisément l'éprouvé d'une humanité qui se particularise en chacun à partir d'expériences sensibles infinies. C'est ainsi que les hommes, débarrassés de l'hétéronomie religieuse se comprennent comme les seuls acteurs de leur organisation sociale au nom d'une Idée d'humanité en l'homme qui s'apparente non pas à une pure immanence mais à une forme de transcendance radicale, c'est-à-dire « une transcendance humaine de l'homme en l'homme ⁹²⁶».

⁹²⁵ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Éditions Gallimard (Pléiade, Œuvres philosophiques, Tome II), Paris, 1985, p. 295. Cité par Robert Legros in *L'humanité éprouvée*, Op.cit, p. 184.

⁹²⁶ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 196.

Tous les hommes peuvent se sentir animés d'une même humanité au nom de laquelle ils reconnaissent devoir agir moralement en vue de préserver la dignité humaine présente en chacun. C'est bien en cela que Kant reconnaît l'humanité en toute *personne*, tout en sachant que le terme de « personne » incarne la singularité de chaque homme dans l'éprouvé de sa similitude humaine. Autrement dit, nous essayons d'agir moralement pour l'ensemble des hommes, non plus parce que Dieu nous l'impose mais parce que nous le décidons nous-mêmes, sans savoir véritablement ce qui nous impose cette forme d'action pour l'autre. C'est cet acte déclaratif qui est à l'origine des Droits de l'Homme comme reconnaissance d'une appartenance commune des hommes à l'Humanité. L'origine de cette action au nom de l'humanité des hommes demeure infigurable mais elle renvoie à un agir proprement humain et non plus à l'œuvre d'une nature humaine dirigée par les lois naturelles divines.

Ce qui fera dire à Legros que « le suprasensible en nous échappe certes aux concepts de l'entendement, mais son « inconcevabilité » [*Unbegreiflichkeit*] ne doit pas nous conduire à l'interpréter comme un suprasensible « surnaturel », c'est-à-dire comme une puissance extérieure ou un esprit supérieur qui agirait en nous ⁹²⁷ ».

Comment peut-on éprouver une humanité suprasensible que nous ne parvenons à comprendre pleinement mais qui se présente pourtant comme la marque même de notre humanité et de notre action ; une humanité qui demeure ce « quelque chose qui nous appartient en propre ⁹²⁸ » ?

Nous pensons et agissons au nom d'Idées. Ces Idées, nous les expérimentons de manière collective et individuelle, mais jamais empiriquement. Nous pratiquons une mise en sens de ces Idées et développons alors une vision du monde et de l'homme. C'est au nom d'une certaine Idée de l'homme que les sociétés ont évolué, qu'elles évoluent encore ainsi que les mœurs, les coutumes, les traditions, les institutions, les croyances etc. Aussi ces Idées sont-elles à l'origine de notre histoire, tant dans ses périodes d'hétéronomie où les hommes sont soumis à une représentation de l'Idée qui leur est imposée, un sens qu'ils ne peuvent ni discuter, ni contester, que dans ses périodes d'autonomie où l'étonnement et le questionnement sont rendus possibles et s'associent à l'agir politique dans une volonté de prise en charge d'un sens qui demeure au-delà de toute signification définitive.

⁹²⁷ Ibidem, p. 195.

⁹²⁸ Emmanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Suhrkamp XI, p. 328. Cité par Robert Legros in *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 195.

Comme l'affirme Legros à la suite de Kant, « une idée est un concept dont l'objet est inaccessible à la connaissance théorique ⁹²⁹ ». L'Idée ne se laisse pas mettre en image dira Kant. Du moins ne parvenons-nous pas à en avoir une image fixe et précise.

Ainsi l'Idée d'humanité en l'homme demeure essentiellement infigurable. Pour autant, c'est au nom de celle-ci que les hommes agissent et se représentent l'humanité qu'ils portent en eux.

Mais alors, « comment justifier les idées, c'est-à-dire les concepts « qui veulent dire quelque chose d'ultime et d'universel », qui « guident et en un certain sens fondent toute pensée concrète », s'il est vrai qu'à ces concepts « fait essentiellement défaut la possibilité de montrer leur justesse par une intuition de ce qu'ils veulent proprement dire » ? ⁹³⁰ ».

C'est précisément à partir de cette question que se dégagent deux postulats : l'un kantien, l'autre d'orientation libertarienne. La première défend une forme d'autonomie relative tandis que la seconde prône une autonomie plénière.

Le transhumanisme se revendique de cette deuxième forme d'autonomie qui tend à exclure l'idée transcendantale et démocratique d'humanité en l'homme en lui préférant une représentation particulière de l'idée que la clôture du cercle d'intelligibilité habituelle fait apparaître comme l'adéquation de l'objet à l'idée. Pareille clôture véhicule une image de l'homme restreint à sa nature biologique. Autrement dit, seul l'homme sensible peut correspondre à la représentation de l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme. Faire croire que la représentation de l'idée correspond à l'Idée, c'est le moyen de définir l'humain d'une manière particulière dans une optique utilitariste : le plus grand bonheur du plus grand nombre résiderait dans l'augmentation technologique qui permettrait de faire vivre les hommes plus longtemps en bonne santé. Le transhumanisme impose la représentation de l'humain qui lui convient ou plus précisément qui convient de manière dissimulée à la pérennité de l'appareil technique de production du capitalisme cognitif. Car en effet, cette représentation permet d'ériger l'Idée d'humanité en l'homme sur la seule justification technoscientifique qui défend le devenir posthumain des êtres : si l'homme n'est que biologique, alors son humanité réside dans ce biologisme qui est naturellement voué à se transformer pour répondre aux exigences d'adaptation pour la survie au sein d'une société de marché.

⁹²⁹ Ibidem, p. 77.

⁹³⁰ Ibidem, p. 78.

Le caractère naturel de cette conception permet non seulement de faire accepter aux hommes le sens néolibéral de leur humanité mais également de les maintenir dans l'auto-production de cette humanité aliénée et réduite à son statut d'*animal laborans*.

Cet utilitarisme transhumaniste de la représentation de l'idée tenue pour l'Idée elle-même présente une faiblesse méthodologique. Il considère en effet la réduction de l'Idée à une représentation particulière parce que cette réduction s'avère bénéfique – utile – à la justification de certaines avancées et théories technoscientifiques sur lesquelles se base le transhumanisme. La question est alors la suivante : depuis quand peut-on dire qu'une théorie scientifique est vraie en raison de son utilité ?

Le transhumanisme s'inscrit aujourd'hui dans le débat animé entre les tenants de l'autonomie suspendue à la notion kantienne de dignité humaine et ceux qui privilégient une conception « plénière » de l'autonomie.

Jürgen Habermas est l'un des représentants de l'autonomie héritée des concepts kantien. Pour le théoricien de l'agir communicationnel, afin de faire face au progrès des technosciences et à ses dérives potentielles, il faut se donner des règles substantielles qui permettraient de se méfier à la fois de la loi absolue imposée par l'Église et de l'absence pure et simple de loi qui conduit au relativisme.

Habermas refuse tout d'abord la pensée jusnaturaliste traditionnelle. On ne peut pas vivre selon les lois de la nature supérieure⁹³¹. A un niveau individuel, ce qui définit l'homme, c'est sa capacité d'arrachement. Pour Habermas comme pour Kant, l'homme n'est homme que lorsqu'il accepte de penser par lui-même, c'est-à-dire de confier son destin non plus à un ordre naturel mais à sa seule raison. Ce qui vaut au plan individuel se répercute sur le plan collectif. Il s'agit ici de la doctrine habermassienne de la « juste politique ». La norme viendrait de l'échange d'arguments. Une véritable démocratie ne saurait accepter l'imposition de normes issues d'un ordre préalable. Cependant, comme le remarque Habermas, le rejet de toute substance pré-juridique ou ordre naturel préalable – afin de réaliser le concept plein de liberté – n'est et ne doit pas être synonyme d'un pernicieux relativisme.

⁹³¹ Le concept de nature supérieure est une entreprise qui serait socialement dépassée et moralement intenable, dans la mesure où les sociétés contemporaines évoluent dans un monde religieux post-métaphysique. Ainsi, l'exacerbation du fait du pluralisme, analysée par Charles Taylor comme « l'effet supernova », interdit toute référence ultime à une religion spécifique ou à une métaphysique particulière. De même, la croyance dans le fait que l'homme pourrait vivre en se pliant aux lois de la nature supérieure est insoutenable aux yeux d'Habermas, car elle n'est pas conforme à une idée juste de l'humanité en l'homme.

La question est de savoir si en considérant les individus comme les seuls maîtres de leur propre existence le risque n'est pas d'aboutir à une société sans morale ?

Pour Habermas, pareille situation n'est pas envisageable dans la mesure où il existe des principes auxquels on ne saurait déroger sous peine de rendre la vie démocratique impossible. Sa conception repose sur deux axes complémentaires : en premier lieu, l'ordre démocratique suppose que chacun soit considéré comme l'auteur sans partage de l'histoire de sa vie. L'homme doit pouvoir décider souverainement de se soumettre à telle ou telle sorte de règle. Habermas attire ici l'attention sur le « décentrement », principe kantien issu de l'impératif catégorique selon lequel nul ne doit instrumentaliser son semblable.

Cette idée implique en second lieu une rupture avec le modèle utilitariste selon lequel chacun recherche son propre intérêt et que la quête généralisée des plaisirs permettra de construire la société. Pour Habermas, et dans la lignée des principales critiques de l'utilitarisme, cette doctrine provoquerait le sacrifice de certains individus au profit du bonheur d'une majorité. L'individualisme habermassien est altruiste. Chacun doit se respecter et considérer l'autre comme une personne égale en dignité à toutes les autres.

C'est donc à partir de ces deux points qu'il faudrait construire l'univers démocratique. Il s'agit de substantier l'autonomie : ce que je respecte n'est pas l'ordre naturel supérieur mais la figure de l'autre-moi qui est mon semblable et qui se dégage d'une expérience démocratique de l'Idée d'humanité en l'homme : ce que je respecte c'est l'appartenance de tous les hommes à l'Humanité. Par conséquent, tout peut être autorisé tant qu'on ne remet pas en cause le principe d'autonomie et de dignité d'autrui. Le problème est que nous aurions aujourd'hui perdu le genre de solidarités capables de soutenir ces principes, notamment en raison d'une instrumentalisation des hommes à partir d'une certaine orientation idéologique de la technique.

Cette mise en garde est évidente dans l'ouvrage d'Habermas déjà cité au cours ce travail, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, notamment quant aux questions relatives au clonage qui remet en cause le principe d'autonomie, celle du clone devenu l'instrument du désir de son créateur. Cela entraîne une situation d'inégalité entre les êtres. Celui qui a été créé subit une infériorisation par le fait d'avoir été soumis à la souveraineté d'un autre. Aussi y aurait-il une atteinte à l'inviolabilité du sujet⁹³². Le clonage interdit la possibilité d'inédit puisqu'il duplique un être qui a déjà vécu, qui existe.

⁹³² On retrouve chez Habermas l'idée selon laquelle chaque homme, par le simple fait de sa naissance, apporte de l'inédit dans l'Histoire, ce qui le rapproche ici de la philosophie d'Hannah Arendt.

Dans le même esprit, l'augmentation technologique peut être perçue comme une perte d'autonomie : l'augmentation nécessite une dépendance de l'homme à des productions technologiques qui prennent aujourd'hui place au cœur d'un système d'organisation sociale capitaliste particulier. Il s'en suit un risque d'inégalité d'accès mais également l'infériorisation des êtres non augmentés face aux humains augmentés ainsi qu'une dépréciation des premiers et les difficultés pour eux de parvenir à vivre sans augmentation.

Face à ces nouvelles problématiques, Habermas préconise l'intervention de l'État comme le garant de la dignité du sujet contre les hétéronomies environnantes mais aussi contre une indépendance absolue de soi. L'État est ici vu comme une « valeur morale » qui permet à chacun de respecter sa propre identité et celle d'autrui. Dans cette optique, il doit intervenir dès lors que la dignité est en jeu⁹³³.

La raison sur laquelle repose l'autonomie kantienne est perçue par Habermas comme un *pharmakon*, c'est-à-dire comme ce qui produit à la fois le poison et le remède⁹³⁴. En ce sens, la raison humaine fait signe vers l'émancipation des hommes, elle permet d'initier l'arrachement kantien. Mais un certain usage de cette même raison peut conduire à une nouvelle forme d'aliénation des hommes par eux-mêmes lorsqu'ils deviennent les instruments de leur propre volonté. Ce qui renvoie à l'héritage de l'École de Francfort et au concept de « dialectique de la raison » développé par Adorno et Horkheimer.

Dès lors, comment faire obstacle à cette rationalisation/aliénation ?

Deux modalités sont envisagées par Habermas :

Dans un premier temps, il faut lutter afin de faire dominer le principe de raison sur le principe d'intérêt dans le but de transformer la conscience collective et lui permettre de se réapproprier le projet d'autonomie au centre duquel se révèle l'Idée transcendante d'humanité en l'homme.

⁹³³ Nous serons amenés à critiquer cette conception du rôle de l'État au cours de cette troisième partie, notamment quant à sa conséquence sur la démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme, dès lors que l'État devient le seul détenteur du sens de l'humain et de l'organisation du vivre-ensemble.

⁹³⁴ Habermas s'inscrit ici dans la continuité des fondateurs de l'École de Francfort, et notamment les travaux d'Adorno et Horkheimer sur la notion de « dialectique de la raison ».

Dans un second temps, il est nécessaire de consolider la délibération collective dans le but d'amener l'État à faire obstacle à la réification de la vie. Cette consolidation s'inscrit dans le cadre d'une démocratie agonistique où l'espace public serait réinvesti par les citoyens, remplaçant au sommet de la hiérarchie des valeurs la politique comme le renversement de l'action objective vers une action capable de redonner un sens à l'humanité des hommes. La démocratie doit alors retrouver son mode d'être phénoménal de l'énigme afin de relancer son processus d'indétermination qui est le processus du *polemos*, des délibérations, de la politique comme lieu d'affirmation de la condition humaine.

A cette vision de l'autonomie relative suspendue au respect de la dignité s'oppose celle de l'autonomie plénière que l'on retrouve chez les tenants du principlisme ou du paradigme du désir. Ces derniers condamnent le paternalisme et ce qu'ils qualifient de « religion universelle de la Raison » à l'œuvre dans les sociétés supposées « majeures ». Leurs théories reposent notamment sur le rapport Belmont, écrit par Belmont, Beauchamps et Engelhardt en 1978. Ce rapport cherche à tracer une ligne de conduite pour les scientifiques à travers quatre points : le principe d'autonomie (chacun doit décider de son propre bien) ; le principe de bienfaisance (chacun peut avoir sa propre conception du bien, mais c'est la décision d'autrui qui compte et à laquelle on ne peut pas imposer de normes) ; le principe de non malfaisance (le médecin peut faire objection de conscience. Les autonomies se croisent sans que l'une ne s'impose à l'autre) ; le principe de justice (l'État intervient *a minima* pour permettre aux individus de faire valoir leur liberté sans entrer dans la décision privée du sujet).

Pour Tristram Engelhardt, il faut réduire la morale collective à sa plus stricte expression⁹³⁵. C'est ainsi qu'il en vient à critiquer le kantisme et par là-même la position d'Habermas qui reviendrait à placer le monde sous une norme unifiance dangereuse pour la pluralité des libertés, celle de la Raison qui ferait de l'État le seul garant de l'autonomie.

Pour Engelhardt, médecin reconverti en professeur de philosophie, l'influence kantienne à travers la personne d'Habermas notamment ne se contente pas de poser des règles formelles d'existence par l'intermédiaire des notions de personne libre et égale. Elle imposerait en réalité une idée lourde de l'humanité qui n'est pas sans conséquences pratiques. A suivre Habermas, l'homme ne pourrait pas tout faire avec son corps. Même s'il y consent, l'homme ne peut pas se dupliquer, se vendre à autrui par exemple. Pour Engelhardt il s'agirait d'une éthique de la vie bonne posée à partir d'un postulat chrétien sécularisé.

⁹³⁵ Nous nous référons ici à l'ouvrage principal d'Engelhardt, *Foundations of Bioethics*, publié en 1986 et republié en 1996, tout en sachant que cette publication a comporté plusieurs inflexions dans la pensée de son auteur.

De plus, la philosophie kantienne ne réaliserait pas réellement la neutralité de l'État puisqu'elle lui demanderait d'empêcher les individus d'user de leur corps et des objets qui l'entourent. Cela générerait une forme de devoir-être possiblement liberticide.

Engelhardt en conclut que cette doctrine habermassienne ne pourra pas résister au cours du temps. En effet, les théoriciens dominants d'aujourd'hui seraient plus intéressés par l'idée de liberté, de désir, que par le principe de raison. Il se produirait alors un éclatement des règles éthiques, donnant naissance à un « monde d'étrangers moraux » pour reprendre les mots d'Habermas.

A la suite de sa critique kantienne, Engelhardt entreprend de développer sa propre théorie. Afin de mettre en place son système, il propose une solution procédurale en reprenant les principes antérieurs du principlisme. Il en ressort deux principes qui sont en situation de complémentarité hiérarchique :

Le principe de permission, selon lequel la seule source de l'autorité morale légitime est la personne. Nul n'a le droit d'entraver les choix d'une personne. Il n'y a donc pas de limite seulement si la ou les personnes qu'on implique dans notre décision n'ont pas consenti à la proposition qu'on leur a faite : l'homme ne doit ainsi rien s'interdire en matière de santé. Chaque personne est libre de vendre son corps, de le prêter, d'en faire ce qu'elle en veut à condition que cette liberté totale résulte d'un consentement véritable. Cet argument est partagé par la philosophie libertarienne telle que nous l'avons abordée et qui sous-tend la version américaine du transhumanisme.

Vient ensuite le principe de bienfaisance. Engelhardt précise ici que l'homme n'est tout de même pas contraint de vivre dans l'oubli de tout devoir. La société doit s'organiser sur le principe de l'autonomie mais chacun doit pouvoir se donner des devoirs. Il explique alors que l'homme doit pouvoir s'associer en communautés avec des individus qui partagent les mêmes cadres de pensée. Cela se traduit, dans l'esprit d'Engelhardt, par une segmentation politique de la « grande société ». Chaque communauté de significations pourra s'associer dans une enclave autonome, chacune ayant ses propres pratiques, ses propres valeurs (ce qui rappelle ici l'utopie minarchiste d'Ayn Rand notamment).

Il y aurait dès lors une redéfinition du rôle de l'État réduit au statut de veilleur de nuit chargé de fixer un cadre général.

Émerge ainsi une « société limitée », une société sans option morale à l'intérieur de laquelle se développeraient des communautés spécifiques de sens.

La vision de l'autonomie plénière répond ainsi à celle de l'autonomie suspendue à la notion kantienne de dignité humaine, autonomie qui serait dangereuse en ce qu'elle conduirait à une nouvelle forme d'hétéronomie : la religion de la Raison.

Alors que les individus se croient autonomes, leur liberté serait en fait préfabriquée par l'État, gardien du bon respect de la dignité. L'État apparaît ainsi comme autorisé à intervenir dans la sphère privée pour faire respecter la dignité humaine.

Cette compréhension du rôle de l'État s'appuie sur les pratiques hygiéniques que celui-ci tend de plus en plus à instaurer pour gouverner sa population comme l'avait déjà observé Michel Foucault.

Par ailleurs, cette vision d'un État interventionniste chargé d'assurer, comme le soutient Habermas, le respect de la dignité, ne garantit aucune véritable limite à un possible débordement étatique sur d'autres secteurs de la vie des hommes. Cette mise en avant de l'État peut ainsi conduire à une progressive destitution du rôle du *dèmos* dans le débat politique pourtant conçu comme indispensable à la sauvegarde de l'autonomie par Habermas.

Le transhumanisme se fonde sur une autonomie plénière. Cette vision de l'autonomie est en adéquation avec la philosophie du laisser-faire propre au libertarianisme qui structure la forme dominante du transhumanisme⁹³⁶.

Cette complémentarité peut être remise en cause en ce qu'elle refuse la préservation de l'Idée transcendante de l'humanité en l'homme au profit de l'utilité d'une réduction de cette idée à sa représentation. En cela le transhumanisme participerait au conditionnement de l'homme dans l'adéquation à la représentation de l'idée transhumaniste de l'humanité en l'homme telle qu'elle structure les sociétés oubliées.

Ce conditionnement est la marque même de la possibilité hétéronomique dont parle Kant. L'accès à l'autonomie passe par l'utilisation de la raison afin de s'arracher à l'état de minorité.

Cet arrachement n'est pas seulement le signe d'une émancipation à l'égard de notre seule condition naturelle mais également la possibilité pour chaque homme de refuser un conditionnement moral ou social qu'il jugerait dangereux pour sa dignité.

Le conditionnement qu'implique la représentation de l'idée transhumaniste d'humanité revient non seulement à réduire les hommes à une nature biologique, mais aussi à leur imposer une vision morale de cette réduction.

⁹³⁶ Infra I.4.4.

Il s'agit, au sein des sociétés oublieuses, de conditionner les hommes sur le modèle de « l'homme augmenté ». Ce conditionnement passe par l'enfermement des hommes dans le cercle d'intelligibilité habituelle édifié par la rationalité néolibérale dont la clôture est favorisée par le transhumanisme et la promotion de la réalité posthumaine de l'avenir des sociétés humaines. Les hommes tendraient à percevoir cette nouvelle forme d'hétéronomie (l'uniformisation de leur humanité à partir de la représentation de l'Idée) comme la marque d'une autonomie inédite : le contrôle libre et mélioratif du corps dans les objectifs cependant fixés par les logiques adaptatives néolibérales.

L'humanité des hommes se trouverait ainsi réduite à l'unique expérience que nous en faisons, celle de l'*animal laborans*, au sein d'une réalité particulière façonnée par une rationalité néolibérale qui impose une expérience que nous sommes en adéquation avec l'expérience que nous faisons et qui donne lieu à la reconfiguration de l'humanité sur le modèle de l'*homo oeconomicus* et l'acceptation de son sens. L'expérience que nous sommes n'apparaît plus dans la libre expression de l'agir politique des hommes.

L'autonomie dans l'augmentation technologique défendue par le transhumanisme en tant qu'autonomie plénière ne se conçoit qu'à partir de la seule expérience que nous faisons.

Aussi empêche-t-elle toute forme de transcendance radicale qui ouvrirait à l'ébranlement du sens. Si les hommes ne peuvent se passer des expériences particulières de leur humanité, c'est-à-dire d'une humanité dont ils peuvent avoir une expérience quotidienne et inscrite dans une culture particulière, rien ne les destine à la réduction dans le seul conditionnement de leurs singularités. Aussi peuvent-ils donner un sens à ce qui les conditionne en propre à partir du moment où précisément ils parviennent à ressentir que leur singularité ne réside pas dans l'adéquation à la réalité de ce qu'ils sont, c'est-à-dire à un sens donné une fois pour toute et auquel ils doivent se conformer de manière définitive pour vivre à couvert d'une réalité établie et indépassable dans sa non-problématicité. C'est lorsque que les hommes se posent « la question de savoir si l'expérience que nous faisons de la réalité sous la forme des données sensibles épuise le sens de l'expérience ⁹³⁷ » et qu'ils répondent négativement à cette question qu'apparaît la possibilité de l'expérience que nous sommes. C'est pourquoi cette expérience seconde est toujours celle « d'une insatisfaction vis-à-vis du donné et du sensible qui, s'intensifiant, aboutit à la compréhension que ce qui est donné au sens n'est ni le tout, ni ce

⁹³⁷ Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. franç. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 135. Cité par Renaud Barbaras in *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Op.cit, p. 51 (note de bas de page numéro 2).

qui décide de l'étant⁹³⁸». Une insatisfaction qui dès lors oblige les individus à refuser la restriction d'un sens à celui d'une réalité humaine indépassable et à assumer leur condition politique dans un mouvement de décroisonner qui est mouvement pour l'existence et la liberté.

A l'intérieur des sociétés oublieuses, le transhumanisme participe à empêcher qu'une telle question puisse être posée par les hommes. Ou pour le dire à la manière de Patočka, ce que les sociétés oublieuses refusent aux hommes dans la clôture du cercle d'intelligibilité habituelle, c'est « la découverte d'un sens qui ne pourra jamais être expliqué comme chose, qui ne pourra pas être délimité, positivement saisi et maîtrisé, car il n'est présent que dans la *quête* de l'être⁹³⁹».

L'autonomie que prétend défendre le transhumanisme et qui s'accommode de la réalité produite par la rationalité néolibérale serait oublieuse du fait que l'autonomie véritable de l'homme réside dans sa capacité à briser toute forme de clôture du cercle d'intelligibilité habituelle de la société dans laquelle il évolue. C'est par cet acte que l'homme peut en effet éprouver l'Idée transcendante de l'humanité en l'homme comme l'infigurable humanité. Pareille épreuve peut avoir lieu au sein d'une démocratie qui permet l'épreuve d'une transcendance radicale puisque « cette expérience est celle de la liberté, qui est insatisfaction vis-à-vis du donné et donc séparation, dépassement du donné, bref transcendance au sens actif⁹⁴⁰».

C'est cette transcendance radicale que menace le transhumanisme en favorisant la clôture du sens de l'Idée démocratique d'humanité en l'homme.

Comme le remarque alors Legros, « l'expérience démocratique est sans doute mieux à même de préserver l'inconditionnement de notre humanité en raison du principe d'une autonomie non empirique sur lequel elle repose⁹⁴¹».

En quoi la transcendance radicale nécessite-t-elle le cadre démocratique ?

⁹³⁸ Jan Patočka, *Liberté et Sacrifice*, trad. franç. E. Abrams, Grenoble, Million, 1990, p. 79. Cité par Renaud Barbaras in *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Op.cit, p. 8.

⁹³⁹ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 127.

⁹⁴⁰ Ibidem, p. 57.

⁹⁴¹ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 158.

C'est à cette question qu'il nous faut à présent tenter de répondre afin de comprendre le lien étroit qui unit une certaine expérience démocratique de notre humanité avec l'expérience de l'inconditionnement propre à tout projet d'autonomie.

Nous essayerons de comprendre en quoi le transhumaniste, et de manière plus large les sociétés oublieuses, cherchent à rompre ce lien pour réduire l'Idée d'humanité en l'homme à « sa seule mise en forme et en sens par des concepts déterminés ⁹⁴² » au service de l'épanouissement de l'appareil technique de production du capitalise cognitif.

III.7.4 L'épreuve démocratique de la transcendance radicale

« Si les seuils de la perception étaient nettoyés toute chose apparaîtrait à l'homme telle qu'elle est, c'est-à-dire infinie.

Car l'homme s'est claquemuré, ne voyant plus rien que par les fentes étroites de sa caverne ».

William Blake, *Le mariage du Ciel et de l'Enfer*

Que faut-il entendre par l'expérience d'une transcendance radicale ?

Il ne s'agit pas pour les hommes d'expérimenter un au-delà d'eux-mêmes qui soit de l'ordre du surnaturel, du divin et d'une nouvelle forme d'hétéronomie.

Lorsque Kant évoque la transcendance radicale, il conçoit celle-ci comme transcendance de l'homme par l'homme lui-même. Soit la justification de la présence d'un homme suprasensible en chacun. Cet homme suprasensible, bien qu'infigurable et impossible à projeter au-devant de soi afin d'en faire une réalité soumise à l'expérience empirique, n'est pas le résultat d'une présence divine en l'homme comme elle fondait l'énigme aristocratique de l'humanité des hommes.

L'homme suprasensible qui s'exprime à travers les expériences sensibles des hommes correspond à la faculté universelle de dégager une loi morale à laquelle les hommes décident de se soumettre. Cette loi morale qui fait signe vers la dignité de l'homme et le respect de celle-ci chez l'ensemble des hommes est bien une Idée.

⁹⁴² Ibidem, p. 92.

Cette loi morale ne se trouve pas dans l'expérience empirique, encore moins dans une expérience divine qui confondrait « l'expérience du proprement humain et l'expérience religieuse ⁹⁴³ ».

Quand l'homme respecte son semblable au nom d'une loi morale qui vise à défendre la dignité de chaque homme, il le fait non pas en raison d'une expérience empirique de l'humain mais au nom d'une certaine Idée de l'humanité en l'homme.

Si l'Idée de Dieu était à l'origine d'une transcendance chez l'homme aristocratique, c'est désormais l'Idée d'humanité en l'homme comme transcendance radicale de l'homme par l'homme qui structure l'énigme démocratique.

Ce passage n'a pu s'opérer qu'à travers l'accession des hommes à l'autonomie ; qu'il s'agisse de l'émancipation de la tutelle religieuse ou des traditions et des mythes qui réduisaient cette autonomie à l'hétéronomie.

L'autonomie a ouvert en l'homme une transcendance radicale qui s'exprime par le dégagement de la loi morale au nom de laquelle est reconnue à tout homme une dignité humaine en ce que tout homme appartient à l'humanité.

Cette transcendance radicale de l'homme par l'homme correspond à l'infigurable de l'Idée d'humanité en l'homme. Lorsque les hommes sont passés d'une expérience aristocratique de l'humanité en l'homme à une expérience démocratique, ils l'ont fait au nom d'une Idée inédite leur humanité. C'est précisément cette Idée inédite qui a fait naître en l'homme le sentiment d'une transcendance radicale. Pourquoi agissons-nous désormais en considérant les autres hommes comme des semblables ? Pourquoi au nom de cette considération les hommes se sentent liés au sort de leur prochain jusqu'à agir pour eux ? Aucune expérience empirique ne parviendrait à répondre convenablement à ces questions.

C'est donc à travers un dépassement de toute expérience empirique que s'ouvre la transcendance radicale de l'homme par l'homme ; donc depuis l'Idée d'humanité en l'homme telle qu'elle s'exprime en démocratie.

Pourquoi cependant parler de « transcendance radicale » ?

⁹⁴³ Ibidem, p. 196.

L'homme démocratique a découvert que l'origine de ses actions prenait racine dans une loi morale dégagée de l'autonomie. Les actes de l'homme démocratique répondent à cette loi morale, de sorte que chaque être humain est porteur d'une dignité commune qui doit empêcher tout homme d'en considérer un autre comme un simple objet mais toujours comme une fin.

Il y a là un dépassement de toute expérience empirique vers l'éprouvé d'une Idée : les hommes sont semblables en dignité car ils possèdent de manière universelle la possibilité d'être autonomes, c'est-à-dire d'atteindre une forme de liberté comme condition essentielle à l'édification de la morale⁹⁴⁴. Les hommes agissent au nom d'une Idée qui n'a aucune réalité empirique. Là se situe la transcendance radicale de l'homme par l'homme dans l'expérience démocratique de leur humanité reconnue comme une Idée, une énigme qui peut être librement discutée en même temps qu'elle convoque tous les hommes, de manière égale, à la recherche de son impossible résolution telle qu'il en résulte l'organisation autonome du vivre-ensemble. L'homme démocratique parvient à ressentir qu'au-delà de lui-même demeure une Idée de l'humanité en l'homme tout à fait infigurable et que cette expérience de l'humanité induite par l'Idée « ne se laisse pas réduire à sa mise en forme et en sens par des concepts déterminés⁹⁴⁵ ».

La transcendance radicale de l'homme par l'homme ne peut donc être expérimentée qu'au sein d'un régime politique capable de défendre l'inconditionnement des hommes :

« Que l'humanité en l'homme soit éprouvée (ressentie) dans une expérience de la transcendance radicale inséparable d'une expérience de l'inconditionnement, nous pourrions le suggérer en prenant appui sur un fait irrécusable : elle est éprouvée (mise à l'épreuve, mise en péril, reniée) dès lors que toute forme de transcendance radicale est reniée (récusée ou occultée), ou que les comportements et les opinions sont sous l'emprise d'une forme quelconque de conditionnement⁹⁴⁶ ».

Pour qu'un homme ne soit pas conditionné, il faut que celui-ci évolue au sein d'une société où la brisure du cercle d'intelligibilité habituelle est rendue possible. Autrement dit, il faut une société qui assure l'autonomie des hommes qui la composent en leur garantissant toujours la possibilité d'une action politique au sens arendtien et patočkien et du terme.

⁹⁴⁴ Comme le rappelle Legros au sujet de la morale chez Kant, « la liberté est assurément une condition de la moralité : nous n'agissons moralement que si nous sommes capables d'être la cause de nos actions ». Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 186.

⁹⁴⁵ Ibidem, p. 92.

⁹⁴⁶ Ibidem, p. 90.

La brisure de ce cercle est alors synonyme d'une époque phénoménologique par laquelle les hommes parviennent à mettre entre parenthèses le réel établi par les concepts déterminés afin d'entrevoir un au-delà de leur réalité quotidienne et donc un au-delà des seules expériences sensibles du donné.

Dans les sociétés hétéronomiques, l'Idée d'humanité en l'homme est indissociable d'une expérience naturelle du ressenti sensible de l'au-delà de chaque homme ; au-delà invisible et transcendant, donc inexpérimentable empiriquement et qui renvoie à une force surnaturelle et infigurable : un dieu ou des dieux. Ainsi l'homme des sociétés hétéronomiques ne peut-il faire une expérience de son humanité qu'à travers son assujettissement à un au-delà de lui-même et des autres dont il ne peut rien laisser entendre par lui-même et par sa propre raison. Le dire de l'énigme de son humanité ne lui appartient pas.

C'est à un autre type d'expérience qu'ouvre la démocratisation des sociétés. L'apparition de cette nouveauté nécessite la destruction du cercle d'intelligibilité habituelle des sociétés aristocratiques. Cependant, puisque toute société s'institue à partir d'un cercle d'intelligibilité, l'institution de la société démocratique s'accompagnera de l'édification progressive de son propre cercle d'intelligibilité.

Ce cercle propose, tout comme celui des sociétés aristocratiques, une certaine expérience du ressenti sensible d'un au-delà de chaque homme. Cependant, à l'inverse de l'expérience aristocratique, l'homme en démocratie expérimente un au-delà de lui-même dont le sens n'est pas dévoilé et dont il ne cessera d'être en quête en tant qu'acteur de sa propre énigme.

En quoi cette expérience correspond-elle à l'épreuve d'un au-delà humain de l'homme ?

Les individus qui vivent au sein des sociétés démocratiques ont appris à devenir sujet d'eux-mêmes. Pour autant cette autonomie n'est pas adossée à la réalisation du sens de l'humain mais à la quête active née d'un défaut de sens ou d'une ouverture à la problématique du sens que les hommes acceptent de discuter.

L'accès à l'autonomie n'efface donc pas l'expérience d'une « transcendance radicale » comme l'exprime Legros et n'est pas associée à un quelconque anthropocentrisme qui assurerait le primat de l'homme et sa centralité depuis la révélation de sa réalité la plus haute et la plus indépassable. Cette transcendance radicale n'a cependant plus rien à voir avec l'hétéronomie aristocratique pas plus qu'elle n'est liée à la perte de tout sens débouchant sur

une posture nihiliste qui « amène à demander si tout sens n'est pas humainement centré et relatif à la vie ⁹⁴⁷ ». Il s'agirait bien plus d'une capacité à s'ouvrir à un au-delà de toute humanité particulière et particularisée dans le donné du sens, dans l'expérience que nous faisons de notre humanité.

Le mouvement vers cet au-delà est précisément placé sous le signe de l'autonomie dans la mesure où il s'agit pour chaque homme de parvenir à mettre entre parenthèses tout donné naturel qui réduit l'expérience de son humanité à la réalité empirique du sens propre à une culture et à une société. Autrement dit, la transcendance radicale serait le propre des sociétés démocratiques dont l'essence agonistique encourage la dénaturalisation et l'ouverture de son cercle d'intelligibilité habituelle par des hommes autonomes, c'est-à-dire agissant politiquement.

Le projet d'autonomie qui accompagne la démocratisation des sociétés ne vise pas à rendre les hommes maîtres d'eux-mêmes par l'usage de la seule maîtrise rationnelle qui serait parvenue à évincer toute énigme ou tout au-delà infigurable.

Le projet d'autonomie vise au contraire à permettre à tout homme d'accueillir l'altérité en lui à travers l'inachèvement d'un monde qui ne peut jamais apparaître comme tout à fait naturel. Car dans l'action politique, l'homme rencontre autrui qui porte en lui son monde particulier, les expériences particulières qu'il fait de son humanité mais également sa manière d'être-au-monde dans la quête d'un sens qui s'affirme ainsi indéterminé. L'agir politique oblige l'agent à se questionner sur lui-même, à remettre en cause ses propres expériences particulières bouleversées par la rencontre avec celles d'autrui, ce qui l'ouvre à son avenir authentiquement humain et perpétuellement en projet. Mais cette action politique le conduit également à renouer avec le défaut du sens dont il est également le manifestant et que l'autre lui aura rappelé dans sa propre action. Ainsi se révèle la profondeur ontologique qui anime la quête de soi de tout être inscrit dans la problématique de son action au monde.

C'est en considérant l'autonomie comme un projet au cœur d'un projet plus vaste qui est celui de la démocratie, que l'homme peut continuer à *déclôturer* sa société en l'ouvrant sans cesse à l'accueil de l'inconnu, de l'autre, de la transcendance radicale. Autrement dit la transcendance radicale fait en sorte que « l'ébranlement du sens naïf ouvre [...] une perspective sur un sens absolu qui n'est pas pour autant excentrique par rapport à l'homme, à la condition que celui-ci

⁹⁴⁷ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 127.

soit prêt à renoncer à la donation immédiate du sens, à s'approprier le sens en tant que chemin ⁹⁴⁸».

Seul l'homme autonome peut parvenir à remettre en question le cercle d'intelligibilité naturelle de son monde en refusant d'être conditionné par celui-ci. Faut-il encore que la société dans laquelle il évolue lui offre la possibilité de pratiquer pareil refus, c'est-à-dire qu'elle soit fondée sur la liberté d'opinion et la mise en place d'un espace public capable d'accueillir cette liberté qui est le propre de toute condition politique comme l'envisage la démocratie en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme. Soit la possibilité de l'inconditionnement par la brisure du cercle d'intelligibilité habituelle telle qu'elle prend forme au cœur des démocraties :

« Une existence qui serait régie par des conditionnements ignorerait complètement l'expérience d'une transcendance radicale : elle serait adaptée à son environnement et ne pourrait dès lors se sentir dépassée ni par ce qui la constitue ni par une dimension insaisissable de l'expérience. Une existence qui resterait étrangère à l'expérience d'une transcendance radicale serait régie par des conditionnements car elle resterait prisonnière d'une intelligibilité strictement circulaire ⁹⁴⁹».

En quoi l'inachèvement et l'indétermination propres à l'essence de la démocratie en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme sont-ils des conditions nécessaires au projet d'autonomie et à l'expérience d'une transcendance radicale ?

L'Idée démocratique d'humanité en l'homme qui initie une expérience nouvelle du sens de l'être humain ne peut « manquer de soulever tacitement ou explicitement, « un problème sans solution » ⁹⁵⁰», comme nous l'avons évoqué précédemment.

C'est en cela que le cercle d'intelligibilité des sociétés démocratiques n'est pas clos. Il laisse s'exprimer la transcendance radicale qui ouvre les hommes à l'au-delà d'eux-mêmes et donc du naturel de ce monde permettant de concevoir ce dernier comme « magma de significations [...] caractérisé par une « indétermination » radicale grâce à laquelle de nouvelles déterminations peuvent émerger ⁹⁵¹».

⁹⁴⁸ Ibidem, p. 127-128.

⁹⁴⁹ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit. p. 90.

⁹⁵⁰ Ibidem, p. 77.

⁹⁵¹ Robert Legros, « Castoriadis et la question de l'autonomie » in Blaise Bachofen, Sion Elbas et Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Op.cit, p. 139.

Cette ouverture n'est néanmoins possible qu'à condition de maintenir effectif le projet d'autonomie qui permet l'inconditionnement et l'expression de la transcendance radicale en l'homme.

Si la démocratisation est un processus inachevé et inachevable, c'est parce qu'il est fondé sur l'expérience de cette transcendance radicale qui empêche toute réconciliation de l'Idée d'humanité dans l'immobilisme de la clôture de son sens.

Ainsi la disparition du ressenti d'une pareille transcendance et avec elle la fin de l'infigurable de l'Idée d'humanité qu'elle mobilise mettrait un terme au processus de démocratisation, clôturant le cercle d'intelligibilité qui présenterait alors comme naturel et indépassable un type particulier d'homme au sein d'un régime achevé : la démocratie sans à-venir⁹⁵².

En quoi la clôture du cercle d'intelligibilité habituelle des sociétés démocratiques serait-elle synonyme d'un affaiblissement du projet d'autonomie et d'une atteinte à l'Idée d'humanité en l'homme ?

Comme l'évoque Castoriadis, le projet d'autonomie se révèle à travers le projet démocratique. Ce projet d'autonomie doit être compris comme *praxis* dont la fin et les moyens sont indissociables dans la réalisation d'un projet global. Le projet d'autonomie est donc « un projet visé par une activité, qui aspire à transformer le réel qu'elle vise⁹⁵³ ».

C'est cette *praxis* qui serait affectée par la clôture du cercle d'intelligibilité des sociétés démocratiques. Si le projet d'autonomie est ainsi affecté, c'est une certaine expérience démocratique de l'humanité en l'homme qui sera à son tour menacée.

Cette *praxis* souffrirait d'une limitation de son activité au cœur des sociétés oublieuses. Ces dernières, en confondant l'espace public et l'espace de l'intime, participent à une forme de désolation telle que nous l'avons analysée. Confrontés à la réalité-de-l'immonde, les hommes ne font plus l'expérience commune d'un monde depuis l'épreuve de l'abîme qui les travaille et qu'ils manifestent dans la quête politique d'un sens absolu dans son indétermination.

C'est à travers le ressenti de l'abîme en soi comme questionnement et énigme que l'homme peut maintenir ouvert le cercle d'intelligibilité des sociétés démocratiques et empêcher toute clôture du sens de l'humanité en l'homme dans une expérience particulière, unique et conditionnante.

⁹⁵² Nous faisons ici référence au concept de « démocratie à venir » développé par Jacques Derrida et marqué par la différance à partir de laquelle la démocratie doit être conçue comme inachèvement originel. Nous reviendrons plus précisément sur ce concept dans le second chapitre de cette troisième partie.

⁹⁵³ Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis*, Op.cit, p. 86.

Le projet d'autonomie nécessite de percevoir les autres et soi-même « comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel de leur propre autonomie ⁹⁵⁴ » à travers l'expérience de la problématique du sens qui les conduit à mettre en œuvre un mouvement pour l'existence qui est action pour la liberté et par lequel « l'humanité ne cherche [...] pas à se soustraire à la problématique, mais lui lance au contraire un défi ouvert, espérant accéder par son moyen à une plus grande profondeur de vie sensée [...] ⁹⁵⁵ ».

Ce projet en potentialité dans chaque être et exprimé par la possibilité d'une expérience universelle de son humanité se fonde sur la fonction imaginaire des hommes capable de refuser le caractère indépassable de la réalité dans laquelle ils évoluent. Cette fonction alimentée à la source de l'Idée démocratique d'humanité et de la problématique du sens qu'elle renferme, débouche bien sur un caractère éminemment praxistique de l'autonomie qui consiste en une action politique sur le monde pour le changer et ainsi dépasser la réalité établie et le sens clos de la vie pour l'ouvrir à l'existence. C'est notamment ce qu'affirme Patočka lorsqu'il écrit que « la communauté, la *polis*, dans la vie vouée à la communauté, la vie politique, [...] bâtit un espace pour une teneur autonome de sens purement humain, le sens de la reconnaissance mutuelle dans le cadre d'une action qui a une signification pour tous ses participants et qui, loin de se limiter au simple entretien de la vie matérielle, est source d'une vie qui se dépasse dans la mémoire des actes, dans la rémanence que garantit justement la communauté ⁹⁵⁶ ».

L'autonomie en tant que *praxis* est mise en projet à partir de cette fonction imaginaire qui conduit les hommes à agir au nom d'une Idée infigurable. La *praxis* du projet d'autonomie ne saurait se satisfaire d'une réalité établie parce que pareille réalité signifierait la fin de tout imaginaire, de la fonction symbolique « qui présuppose notre capacité de voir et de penser en une chose ce qu'elle n'est pas » et donc la disparition de la condition politique des hommes qui matérialise cette capacité et la rend effective et pratique :

« Comment penser à un sujet qui aurait totalement résorbé sa fonction imaginaire, comment pourrait-on tarir cette source au plus profond de nous-mêmes d'où jaillissent à la fois phantasmes aliénants et créations libres plus vraies que la vérité, délires déréels et poèmes surréels, ce double fond éternellement recommencé de toute chose sans lequel aucune chose n'aurait de fond, comment

⁹⁵⁴ Cornélius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Op.cit, p. 112.

⁹⁵⁵ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 108.

⁹⁵⁶ Ibidem.

éliminer ce qui est à la base de, ou en tout cas inextricablement lié à, ce qui fait de nous des hommes – notre fonction symbolique ⁹⁵⁷».

La relation de l'homme à l'abîme provoqué par l'Idée d'humanité en l'homme est une relation imaginaire. Mais un imaginaire compris comme « radical », c'est-à-dire capable d'instituer une société ouverte à l'indétermination de son sens. C'est cet imaginaire qui est précisément porteur d'inachèvement perpétuel puisqu'il est une tentative de projection et de réalisation sans cesse inadéquate de l'abîme dans la réalité présente. Soit la volonté de figurer l'infigurable.

Pareil imaginaire s'apparente à une « création incessante et essentiellement *indéterminée* (socialhistorique et psychique) de figures/formes/images à partir desquelles seulement il peut être question *de* quelque chose ⁹⁵⁸».

La capacité propre aux hommes d'utiliser leur fonction imaginaire leur permet de mettre en œuvre le projet d'autonomie dans la discussion permanente du sens de leur humanité et l'inscription de cette discussion comme condition essentielle de l'homme libre ; la condition politique reconnue à chacun par la société démocratique. L'humanité en l'homme devient le support infini d'une institution symbolique qui convoque la fonction imaginaire telle qu'elle investit la condition politique.

Ainsi le monde social n'existerait pour les hommes qu'à travers ce qu'ils peuvent en dire et mettre en formes. L'imaginaire n'est dès lors plus une simple fonction secondaire et trompeuse comme dans la philosophie platonicienne, ni même une simple possibilité de connaissance des choses matérielles comme ce fut le cas chez Descartes par exemple.

A travers les écrits de Castoriadis, l'imaginaire est radical en ceci qu'il occupe une place première et privilégiée dans l'institution libre des sociétés humaines. Cet imaginaire radical qui supporte le projet d'autonomie se distingue en deux fonctions :

L'imaginaire instituant est produit par une collectivité humaine qui fonde de nouvelles significations imaginaires capables de dépasser ou de supplanter les anciennes significations qui fondaient les formes historiques de la société précédente. Cet imaginaire instituant initie une société nouvelle reposant sur des significations imaginaires inédites.

⁹⁵⁷ Ibidem, p. 154.

⁹⁵⁸ Ibidem, p. 8.

L'imaginaire institué correspond à la mise en place des institutions et instances symboliques qui illustrent les nouvelles significations imaginaires sociales et au travers desquelles les individus introjectent la nouvelle forme historique de la société.

La société instituée par l'imaginaire radical ne saurait être une société close en ce qu'elle demeure sans cesse le fruit des expressions de cet imaginaire. Sa fixité est donc toujours temporaire.

A travers le choix des lois et plus largement la participation des citoyens à la vie publique, les individus bouleversent constamment l'imaginaire social qui institue la société en tant que société changeante, indéterminée et inachevée. En cela la société s'auto-institue en permanence :

« La démocratie est, autant dire, reconnaissance de ce que l'institution de la société est toujours auto-institution, que la loi ne nous est donnée par personne, qu'elle est faite par nous. Elle rend ce fait *ouvert* : elle est auto-institution explicite, puisque rien ne limite le pouvoir légiférant du peuple – et que toute limite qui serait imposée à ce pouvoir résulterait encore d'un acte du pouvoir ⁹⁵⁹ ».

La société démocratique, en tant que société qui s'auto-institue, offrirait par son essence agonistique un rapport réflexif sur le rôle des institutions qui la mettent en œuvre : elle laisserait s'opposer et se confronter sans cesse les nouveaux imaginaires instituants et les imaginaires institués.

Si les hommes parviennent encore à critiquer telle ou telle forme de société, telle ou telle vision du monde et d'eux-mêmes, c'est-à-dire tel ou tel imaginaire institué, alors la démocratie continue d'être auto-institution par le *dèmos* et le *polemos* et son cercle d'intelligibilité demeure ouvert. L'autonomie apparaît alors comme une pratique de l'inconditionnement ou « le contraire de l'adaptation au système institué ⁹⁶⁰ ».

Aussi est-il possible de remarquer une progressive diminution de la *praxis* du projet d'autonomie au cœur des sociétés contemporaines.

Une nouvelle forme d'hétéronomie tendrait à apparaître, se substituant à un projet d'autonomie jugé de plus en plus utopiste voire irréalisable en ce que les conditions de possibilité de l'agir humain (la *praxis* du projet d'autonomie) semblent difficilement compatibles avec la *réalité-de-l'immonde*. Les sociétés oublieuses marqueraient la dissociation du philosophique et du politique et leur délitement.

⁹⁵⁹ Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, Éditions Payot, Paris, 2011, p. 440.

⁹⁶⁰ Cornélius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde socio-historique*, Éditions du Seuil, Paris, 2002, p. 150.

A l'étonnement et au questionnement se substitue la réalité mathématique de la technoscience. Lorsque celle-ci devient le seul mode d'appréhension de l'Idée d'humanité, elle prétend alors répondre à l'énigme rendant incontestable et non problématique le sens de l'humain en même temps qu'elle met un terme à une démocratie en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme au profit d'un système idéologique, c'est-à-dire une société qui fonctionne dans la circularité close de la seule logique de l'idée qui l'anime.

Cette nouvelle hétéronomie s'illustre notamment à travers le développement du transhumanisme marquée par la domination de la *techné* sur la *praxis*.

La *techné* induit une maîtrise de la technique sur l'objet qu'elle soumet à ses manipulations, à ses observations, afin de le comprendre dans sa totalité. Elle est rationalité en finalité puisqu'elle vise un but en mobilisant les moyens les plus efficaces d'y parvenir.

Elle prend la place de l'agir politique des hommes et de leur imaginaire social radical dans la phénoménalisation des Idées, apparaissant comme le nouveau mode du sens légitime dans son efficacité et sa vérité. Cependant comme le remarque Patočka, « dans les sciences mathématiques de la nature, la nature n'est pas ce qui se montre soi-même, elle n'est pas phénomène, mais objet de construction et d'expérience. La nature est donnée par l'expérimentation dans le cadre d'anticipations rigoureusement définies qui, sans pouvoir être réalisées comme telles, rendent possible le calcul ». Si l'Idée d'humanité n'est plus énigmatique parce que comprise depuis la réalité mathématique, alors il n'appartient plus aux êtres de faire apparaître le sens de cette Idée dans la manifestation de leur condition politique. A partir de ce constat, c'est un nouveau mode du sens qui se fait jour et avec lui la réduction de l'homme désormais conçu « comme un organisme biologique, comme un élément du monde matériel, non pas comme nous vivons corporellement, mais comme nous voit le regard de la théorie, vide de sens, des sciences de la nature : comme un organisme qui se maintient en vue grâce à un échange métabolique avec le milieu et se reproduit ».

Substituer la technoscience telle qu'elle est idéologiquement orientée par la rationalité néolibérale à l'agir politique dans l'organisation du vivre-ensemble, c'est refuser tout projet d'autonomie et tout mouvement pour l'existence comme dépassement de la vie matérielle et biologique dans une volonté de liberté.

C'est donc contre cette substitution visible au sein des sociétés oublieuses et contre l'imaginaire social qu'elle institue de manière conditionnante à travers sa sotériologie du posthumain, que doit être (re)pensé le projet d'autonomie et le mode d'être phénoménal propre à la démocratie.

Ceci afin d'éviter le constat établi par Patočka selon lequel « tout le mouvement de l'histoire, après tous les élans vers un sens absolu dont on a été témoin en politique, dans la philosophie métaphysique et une religion aussi profonde que le christianisme, semble ainsi déboucher là où il commença autrefois – dans l'enchaînement de la vie à son autoconsommation et au travail comme moyen fondamental de son entretien »⁹⁶¹.

Chapitre 8 : Une pensée nouvelle de l'évènement démocratique : le mode d'être phénoménal de l'énigme

« Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous notre couteau. – Qui nous lavera de ce sang ? Avec quelle eau pourrions-nous nous purifier ? Quelles expiations, quels jeux sacrés seront-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux simplement – ne fût-ce que pour paraître dignes d'eux ? ».

Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*

La démocratie est-elle encore capable de laisser s'exprimer la dualité de l'Idée d'humanité en l'homme qui la fonde en tant qu'unité à jamais idéale dans son impossibilité ? Autrement dit, les diverses représentations de l'homme trouvent-elle encore un espace de confrontation au sein de la société démocratique ou bien assistons-nous à la domination d'une représentation particulière capable d'évincer toutes les autres et de s'ériger en nouvelle transcendance hétéronomique ?

Les utopies du posthumain défendues par le transhumanisme visent à imposer une représentation de l'humain toute entière fondée sur la *techné*. L'avènement d'une telle représentation ne peut se réaliser au sein d'une société véritablement démocratique, car elle nécessite préalablement la clôture du cercle d'intelligibilité et la fin de l'agir politique.

⁹⁶¹ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 117, 122-123 et 123.

Ce qui revient, si nous suivons la logique développée précédemment, à porter atteinte à l'Idée démocratique d'humanité en l'homme et à la démocratie en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme.

Ce n'est qu'à partir de cette clôture que l'image d'une posthumanité pourra s'imposer à l'ensemble des individus et paraître naturelle, tout comme la vision de l'homme propre aux sociétés aristocratiques paraissait naturelle dans sa soumission aux lois divines.

L'hétéronomie de la transcendance posthumaniste résulte de la croyance en une forme d'augmentation de l'humain à partir d'une source également extérieure à l'homme qui n'est cependant plus Dieu mais la technoscience, donnant un sens nouveau à la locution latine *Deus ex machina* : si « Dieu est mort ! » selon la célèbre expression de Nietzsche, sa transcendance se serait transférée dans l'évolution technoscientifique au point de percevoir le nouveau salut de l'homme dans la seule possibilité d'augmentation technologique.

C'est à partir de la fiction instituante du transhumanisme que le cercle d'intelligibilité habituelle des sociétés démocratique tend à se clôturer aujourd'hui.

A quoi correspond la clôture de ce cercle à partir de l'imposition de la fiction instituante du transhumaniste ? Quelles en sont les conséquences, non seulement au niveau de la compréhension de l'humanité en l'homme mais également au niveau de l'expérience de cette humanité, c'est-à-dire de la démocratie elle-même comprise comme processus et mode d'être phénoménal de l'Idée d'humanité ?

Ce qu'il nous faut comprendre à travers ces questions, c'est le lien qui unit l'expérience sans concept de l'humanité en l'homme et l'horizon sans cesse indéterminée de la démocratie :

« Quand la perception de l'autre comme semblable se forme à la naissance de la démocratie, elle est certes une expérience du semblable en tant qu'homme, ou de l'homme en tant que semblable, mais cependant elle ne peut encore se régler sur un concept d'homme ou de similitude : l'homme perçu comme semblable ou le semblable perçu en tant qu'homme, reste indéterminé, en deçà de toute détermination conceptuelle ou de toute compréhension particulière de notre humanité⁹⁶² ».

⁹⁶² Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Op.cit, p. 383.

Les utopies-idéologiques d'une posthumanité s'accompagnent d'une vision particulière de l'humanité en l'homme qui doit s'imposer en recouvrant la pluralité ontologique des imaginaires sociaux. Pareilles utopies seront considérées comme réalisées lorsque les sociétés oublieuses auront réussi à reconfigurer intégralement l'homme sur le modèle du posthumain. Toute expérience de l'abîme incarnée par l'Idée d'humanité en l'homme est niée au profit d'une expérience déterminée de l'homme comme objet de la *techné*. Nier cet abîme c'est nécessairement nier l'essence même de la démocratie en ce qu'elle est « le seul régime à reconnaître l'énigme de l'humanité [...] »⁹⁶³ à travers l'inconditionnement qu'elle permet.

Le caractère de vérité issu de l'utilité économique renforce le pouvoir instituant de la fiction transhumaniste. Il favorise l'indistinction entre le vraisemblable de cette fiction et la volonté de celle-ci d'être perçue comme suffisamment vraie pour être acceptée par les individus. Puisqu'en effet la technoscience répond avant tout à des logiques de rentabilité et de marchandisation⁹⁶⁴ :

« Associée au facteur économique cette perspective technico-scientifique devient un facteur de pouvoir qui, paradoxalement, disqualifie la science, laquelle en est pourtant doublement la matrice. Dans cette perspective, la technico-économie apparaît comme opprimant la dignité humaine, ce qui subvertit toute compréhension du fond métaphysique de notre époque, et notamment les fondements de notre *contemporanéité*. Celle-ci, qu'il ne faut confondre ni avec la modernité, ni avec la post-modernité qui achève la modernité, atteste d'une conjonction entre structure technico-économique et aspirations démocratiques, avec l'idée que l'action politique serait apte à contrôler la technico-économie, devenue une puissance quasi autonome. Or, cela ne va pas de soi et [...] suscite une

⁹⁶³ Daniel Tanguay, « L'énigme de l'humanité et la démocratie » in *L'énigme de l'humanité en l'homme. Hommage à Robert Legros*, Op.cit, p. 39.

⁹⁶⁴ Comme l'indique Gilbert Hottois, « le sujet de la technoscience est collectif, complexe, divers, tensionnel et même conflictuel. Les équipes, laboratoires et réseaux ont besoin de moyens très importants pour mener leur recherche, la faire aboutir en publications, brevets, applications économiquement et socialement utiles. Le financement vient soit d'entreprises privées, soit d'institutions publiques. Des représentants et décideurs venus de ces milieux – financiers (actionnaires), gestionnaires, administratifs, économistes, juristes, éthiciens, lobbyistes divers – sont sollicités et impliqués souvent dès la soumission d'un projet de recherche. Ces acteurs directs et indirects de la technoscience ont des valeurs, des normes, des intérêts qui diffèrent, tantôt convergent tantôt s'opposent. Leur vision est, en général, à très court terme : elle est animée par des préoccupations de sécurité ou de promotion professionnelles, de sauvegarde et de conquête de pouvoir, de profit, d'enrichissement et de jouissance. Le désir d'utilité sociale n'est pas absent – des biens et des soins de meilleure qualité pour un plus grand nombre de personnes – mais ces idéaux humanistes sont inextricablement mêlés aux autres motivations ». Gilbert Hottois, « Technoscience » in *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Op.cit, p. 463-464.

antinomie radicale quant à la dignité humaine, dans la mesure où le politique manque aujourd'hui d'une véritable autonomie⁹⁶⁵ ».

Ce manque d'autonomie de l'action politique à l'égard du développement technico-économique entraîne la confusion entre les objectifs technoscientifiques et les idéaux d'une démocratie qui vise à offrir la possibilité d'une suspension phénoménologique comme gage d'inconditionnement.

Ainsi la démocratie n'est-elle plus le lieu d'une possible mise entre parenthèses du donné naturel et n'offre plus de moyens pour empêcher son cercle d'intelligibilité habituelle de se clôturer sur l'ordre établi d'une vision transhumaniste de l'homme au service de l'adaptation des individus aux objectifs de l'appareil technique de production.

L'enjeu est alors le suivant : comment parvenir à relancer le processus d'inachèvement démocratique et l'autonomie de sa pratique politique comme agent de mise entre parenthèses du donné naturel ? Et ce afin de proposer une autre vision de l'humanité en l'homme capable de reconsidérer la démocratie comme un mode d'être phénoménal de l'énigme où la condition politique favorise l'ébranlement du sens donné et de sa réalité établie.

C'est à cet enjeu que tentera de répondre ce second chapitre. L'indétermination de l'Idée d'humanité en l'homme et l'indétermination démocratique sont intimes liées. Pour qu'une certaine Idée de l'humanité en l'homme tende vers une expérience d'ouverture et d'autonomie, il faut que le régime politique dans lequel prend place cette Idée empêche tout conditionnement, c'est-à-dire toute détermination de l'Idée dans un mode d'être fondé sur l'acceptation d'un sens donné sur lequel les hommes n'ont aucune prise et qu'ils ne peuvent discuter.

Si l'indétermination démocratique laisse infigurable toute Idée d'humanité en l'homme, c'est bien parce qu'elle propose à chaque individu de remettre en cause, à n'importe quel moment, les déterminations issues de l'auto-institutionnalisation de la société et de leurs seules expériences particulières faites depuis le monde culturel qui est le leur. La démocratie permet de maintenir indéterminée l'Idée d'humanité en l'homme parce qu'elle accepte la brisure de son cercle d'intelligibilité habituelle à travers la liberté d'expression, d'opinion, de pensée et la rencontre des diversités ontologiques sur l'espace public.

⁹⁶⁵ Lambros Couloubaritsis, « L'émergence de l'humain » in *L'énigme de l'humanité en l'homme. Hommage à Robert Legros*, Op.cit, p. 375.

Autrement dit, la démocratie préserve un espace pour que les individus « laissent entendre quelque chose de leur humanité » dans l'ouverture d'un monde commun qui englobe et dépasse à la fois l'ensemble des mondes culturels particuliers pour manifester l'appartenance commun des hommes à l'humanité.

La démocratie se fonde donc sur l'affirmation selon laquelle les identités d'appartenance (le sexe, la race, la religion, la classe...) sont inessentiels à l'organisation sociale.

Bien au contraire, la démocratie s'enracine-t-elle dans un au-delà de ces identités qui fait signe vers une autre forme d'expérience possible : celle d'un mouvement pour l'existence qui est mouvement pour la liberté et qui demeure irréductible à quelque expérience particulière et identitaire que ce soit.

Parce qu'elle est indéfinissable et que la démocratie refuse d'en proposer une figuration réduite à la domination d'un sens particulier, l'Idée d'humanité en l'homme peut être accueillie comme ce qui transcende toutes les cultures particulières.

Les individus vivent alors en démocratie dans l'épreuve d'une Idée d'humanité infigurable et inconditionnelle mais profondément source d'action.

Comme le remarque Legros, et ce point est ici essentiel, « l'expérience démocratique de la perte des identités d'appartenance comme identités essentielles peut être ressentie comme l'expérience d'une déshumanisation, d'une disparition des individus empiriques : qui sommes-nous si notre appartenance essentielle ne nous identifie pas, ne nous définit pas ? Qui suis-je si je suis en deçà de tout ce que je suis ?

Aussi la démocratie est-elle à l'origine de nouveaux pôles d'identification, qui tendent à s'imposer comme des points de fixation, et engendrent dès lors des formes nouvelles de servitude ou d'oppression ⁹⁶⁶».

Le transhumanisme constitue l'un de ces nouveaux pôles d'identification face à l'abîme qu'ouvre l'expérience démocratique de notre humanité. La figure du posthumain est une réponse qui vise le recouvrement de cet abîme plutôt que sa préservation.

En ne substituant rien à l'origine naturelle ou divine de l'humanité des hommes, la démocratie laisse la porte ouverte à l'autonomie mais également aux divers retours d'une forme d'hétéronomie à travers l'ensemble des idéologies qui entendent profiter de ce « lieu vide du pouvoir » pour y imposer leur vision du monde et des hommes au service de la seule logique de leur idée.

⁹⁶⁶ Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Op.cit, p. 28.

Les sociétés oubliées marqueraient ainsi une disparition de la société démocratique par le recouvrement du défaut de sens qui la constitue essentiellement en processus agonistique et phénoménalisant.

Les régimes politiques s'édifient notamment à partir d'une certaine Idée de l'humanité en l'homme telle qu'elle figure une compréhension du monde et des hommes. Ainsi, lorsque cette Idée entraîne une action dirigée uniquement vers le semblable particularisé dans l'Un et le Même, rejetant toute dissemblance, alors la société se clôture sur la seule expérience d'une humanité particulière ; lorsque l'Idée de l'humanité en l'homme conduit à une action conforme à la transcendance religieuse qui structure l'organisation sociale, la société peut être qualifiée d'aristocratique ; lorsque cette idée entraîne une pluralité d'actions dont le sens moral est fixé par les hommes eux-mêmes et dirigée vers l'Autre compris comme l'humain au-delà de tout particularisme, alors la société peut être démocratique en ce que l'action est la marque même de l'autonomie et de l'altérité.

Enfin une société qui s'édifierait sur une Idée de l'humanité en l'homme qui ne nécessiterait plus aucune forme d'action correspondrait à une société où la condition humaine serait entièrement reniée comme le remarque Tassin dans la lignée des travaux d'Arendt. Cette dernière hypothèse semble correspondre aux sociétés oubliées. L'absence d'agir politique s'accompagnerait d'une nouvelle forme d'hétéronomie possiblement totalitaire à partir de laquelle l'« Homme nouveau » serait compris comme création uniforme de la technoscience, comme domination d'un particulier universel : le posthumain.

La démocratie, en laissant le transhumanisme figurer idéologiquement l'infigurable Idée d'humanité en l'homme, se ferme à toute possibilité de conflit. Elle met ainsi fin aux apories qui travaillent le sens même de son inachèvement ; soit la possibilité d'expérimenter l'abîme qui traverse l'expérience démocratique de l'humanité en l'homme.

En figurant cette Idée d'humanité dans la détermination du posthumain, la démocratie disparaît dans la présence pleine à elle-même, dans l'Un et le Même d'elle-même pour devenir une société essentiellement réconciliée avec sa potentialité de conditionnement et de servitude induite par la création d'un nouveau pôle d'identification.

Comme l'a défendu Jacques Derrida, loin d'être une irréductible défaillance, l'inachèvement et l'incertitude qui entourent le concept de démocratie constituent au contraire une formidable promesse d'avenir que l'auteur de la déconstruction exprime à partir des notions d'« écart » et de « différance ». Ainsi, « la démocratie n'est ce qu'elle est que dans la différance par laquelle elle se diffère et diffère d'elle-même. [...] Elle est (sans être) égale et propre à elle-même seulement en tant qu'inadéquante et impropre, à la fois en retard et en avance sur elle-

même, sur le Même et l'Un d'elle-même, interminable dans son inachèvement par-delà tous les inachèvements déterminés [...] ⁹⁶⁷».

La différence démocratique illustre l'incapacité d'identification de l'Idée d'humanité dans l'Un et le Même, dans l'identique et le semblable qui feraient émerger une adéquation entre une expérience particulière de l'humanité et une expérience universelle ; entre les expériences que nous faisons et l'expérience que nous sommes. Adéquation qui, par-delà l'assèchement de la source de l'agir politique entraînerait l'avènement d'un modèle universel d'humanité qui ne tolérerait aucune différence, aucune forme de résistance à cette uniformisation. Pour faire l'expérience universelle d'un mode unique d'humanité, il faudrait préalablement accepter le sens donné depuis lequel ce mode prétend s'établir de manière universelle. Plus aucun questionnement, plus aucune remise en cause de ce sens donné ne serait autorisé, conduisant à l'abdication de la condition politique des hommes.

Pour comprendre la subtilité de cet écart à soi-même que la démocratie opère à partir de son absence d'identité, il faut non plus l'envisager dans sa réalité présente, comme un régime abouti, mais dans une temporalité perpétuellement ouverte à l'avenir ; à ce qui vient sans être connu et déterminé, à la part d'énigme qui imprègne son institution depuis l'impossible réconciliation de l'Idée d'humanité qui l'initie.

C'est depuis cette temporalité que pourra être remise en question l'affirmation platonicienne selon laquelle « on peut faire correspondre à chaque *politeia* un « type d'homme » ⁹⁶⁸».

Ne pas chercher à remplir le vide conceptuel de la démocratie mais toujours permettre aux apories qui la travaillent de l'intérieur de perpétuer ce vide, cette absence de *même* contre toute identité, voilà l'objectif de la « *démocratie à venir* » pensée par Derrida.

Ainsi travaillée, la démocratie bénéficierait d'une plasticité l'ouvrant en permanence sur l'extérieur et l'expérience possible d'un au-delà de la seule expérience particulière de notre humanité. L'absence de *mêmeté* (terme à penser comme opposé à l'*ipséité* chez Ricoeur) entraîne une pluralité de débats quant à ce que pourrait vouloir signifier l'Idée démocratique d'humanité en l'homme. Une pluralité dont la libre expression conduit à instituer la société toujours différemment.

⁹⁶⁷ Jacques Derrida, *Voyous*, Op.cit, p. 63.

⁹⁶⁸ Robert Legros, *L'Humanité éprouvée*, Op.cit, p. 344.

Le remède serait alors celui d'une soustraction de la démocratie à tout ordre établi afin de la remettre sur le chemin du mouvement en avant caractérisé par la recherche permanente et inatteignable du sens même du *même* induite par l'Idée énigmatique d'humanité en l'homme. S'interroger sur une relance du processus démocratique par une remise en question de l'ordre dans lequel elle semble aujourd'hui se clôturer revient à s'interroger sur la force capable d'effectuer pareille relance.

C'est en regardant du côté de l'utopie qu'un certain nombre de points communs avec la notion de « démocratie à venir » peuvent être décelés.

III.8.1 La complémentarité de l'utopie et de la politique contre la fin de l'histoire démocratique et la mythification du posthumain

« Suffit-il d'évoquer la liberté et le bonheur pour définir la société émancipée ? Ou bien, faut-il poser une équivalence entre émancipation et advenue de la question politique, l'émancipation n'étant plus représentée comme une disparition de la politique, mais comme son avènement en tant que question, en tant que persistante énigme et insusceptible de connaître une solution ? »

Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*

Les utopies du posthumain comme de nombreuses structures utopiques sont porteuses d'un potentiel tyrannique voire totalitaire.

Celui-ci réside dans la volonté de définir avec précision les contours de la société meilleure à venir et de mettre en œuvre tous les moyens pour y parvenir.

Ainsi en va-t-il par exemple des utopies socialistes classiques. Parce qu'elles projettent la vision d'une société imaginaire idéale fonctionnant en système clos, ces utopies souffrent d'un renversement idéologique de leur fond utopique. Renversement lié à un futurisme qui ne prendrait pas en compte les éléments du réel permettant d'échapper à une certaine mythification.

Ces utopies sont ainsi qualifiées par Lewis Mumford d'« utopies de fuite ⁹⁶⁹ » en ce qu'elles rompent totalement avec le réel. Elles sont fuyantes à la manière des rêves ou des simples

⁹⁶⁹ Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Op.cit, p. 357.

élucubrations chimériques et sont donc, par essences, découplées du réel et de la pluralité des possibles qui sont en germe au sein de celui-ci depuis la pluralité des êtres eux-mêmes. Quand bien même elles chercheraient les voies de leur réalisation, leur rupture d'avec le réel les conduirait à instituer une forme de société idéale fondée sur la seule volonté idéologique de leurs auteurs, soit une volonté possiblement totalitaire. Pierre Leroux critiquera ainsi cette « volonté d'organiser ou de constituer la cité future dans l'ignorance destructrice de la spécificité du lien humain [...]. Ainsi ce rend-il [l'utopiste moderne] coupable de confusion entre des ordres différents du réel et s'oriente-t-il vers une formulation potentiellement violente, quelle que soit l'intention première⁹⁷⁰ ».

Accusées de conduire au totalitarisme par une volonté effrénée de prévisions futuristes, de réglementation, d'organisation et de conception d'une société nouvelle idéale sans lien avec le réel, les utopies socialistes ont donc été frappées du sceau de l'illusion et de l'idéologie comme le remarque Miguel Abensour.

Le même constat peut être établi en ce qui concerne les utopies du posthumain. « L'homme augmenté » serait la figure idéale de l'avenir des hommes. Cet imaginaire, bien que très flou et ne disposant d'aucune homogénéité doctrinale, demeure le lieu d'un idéal fort au nom duquel les transhumanistes entendent agir ici et maintenant, dans le réel d'une société qu'ils veulent conduire vers ce stade jugé supérieur de l'évolution humaine.

Comme l'indique Jean-Michel Besnier, pour les transhumanistes « le posthumain est le nom générique du « *focus imaginarius* » qui tient lieu d'idéal commun⁹⁷¹ ».

Le posthumanisme incarne donc l'horizon d'avenir souhaité au sein de nos sociétés contemporaines qui souffriraient de la désillusion moderne. Celle-ci s'exprimerait à travers le fait que l'autonomie prônée par les Lumières n'aurait jamais été réalisée et que nous avons cessé d'en attendre la réalisation à travers le mythe du Progrès ou de la perfectibilité morale des hommes.

Le *focus imaginarius* du posthumain apparaît comme l'utopie capable de répondre à cette désillusion. Il incarne la croyance en une nouvelle forme de salut de l'humanité par l'augmentation technologique :

« Les technologies que nous avons inventées et qui déploient à présent des comportements autonomes sont le moyen de cet arrachement prétendument salutaire. Il faut les laisser se développer et se confier aux objets intelligents qu'elles produisent. Nous leur avons délégué le soin de réaliser l'autonomie que

⁹⁷⁰ Miguel Abensour, *Utopiques I. Le procès des maîtres rêveurs*, Op.cit, p. 56.

⁹⁷¹ Jean-Michel Besnier, « Posthumain » in *L'Encyclopédie du trans/posthumanisme*, Op.cit, p. 106.

nous nous promettions à nous-mêmes dans le contexte des idéologies révolutionnaires, à titre d'idéal émancipateur. Le posthumain que généreront les technologies se présente ainsi comme le substitut à l'humanité accomplie dont nous avons rêvé. Il est donc compréhensible que le transhumanisme s'impose, malgré le disparate de ses versions, comme le symptôme de la démesure moderniste et la tentative pour lui donner une issue : être moderne, c'était en un premier temps « vouloir le perfectionnement indéfini », mais bientôt, ce fut « vouloir l'augmentation des facultés innées », et c'est à présent « vouloir être relevé par les machines » [...] ⁹⁷²».

Les utopies du posthumain correspondent alors à une désappropriation du projet d'autonomie dont les hommes sont les principaux acteurs à travers la mise en œuvre de leur condition politique, au profit d'un guidage technologique des existences. La transcendance hétéronomique incarnée par la figure du posthumain est constitutive de l'imposition de son particulier universel, de l'idée transhumanise d'humanité en l'homme.

L'utopie dispose toujours d'un contenu profondément politique en ce qu'elle vise d'abord le changement d'organisation sociale d'une société donnée au profit d'une autre forme d'organisation capable d'accueillir l'idée d'un monde meilleur qu'elle porte en elle.

Ce qui est nouveau à travers les utopies du posthumain, c'est qu'elles ne visent pas à remettre en cause le type d'organisation sociale présent et les conditions inhumaines qu'il produit. Au contraire prônent-elles l'adaptation des hommes à ce système d'organisation dont elles justifient le fonctionnement et les finalités. C'est précisément à travers cette adaptation que le cercle d'intelligibilité tend à se fermer sur lui-même puisque la promesse démocratique se trouve solidement confondue avec un système d'organisation sociale particulier, celui du capitalisme cognitif. L'Idée démocratique d'humanité tout comme le projet d'autonomie qui lui est associé sont ainsi réduits à servir l'idéologie néolibérale. La démocratie n'est plus révolutionnaire, elle n'est plus à venir dans son ouverture permanente à l'avenir toujours plus humain des hommes. La démocratie devient conservatrice d'un ordre établi qu'il lui revient d'administrer dans la pratique de la gouvernamentalité néolibérale.

Ainsi le particulier universel du posthumain vient-il à s'imposer d'autant plus facilement qu'il participe de « l'élimination systématique de la conviction en tant que mobile de l'action » ⁹⁷³.

Ces utopies sont bien des utopies-idéologiques et en tant que propagande au service de l'idéologie néolibérale leur « objet est l'histoire, à quoi « l'idée » est appliquée [...] » ⁹⁷⁴.

⁹⁷² Ibidem, p. 108.

⁹⁷³ Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Op.cit, p. 294.

⁹⁷⁴ Ibidem, p. 296.

Il semble en effet de plus en plus difficile de penser un au-delà de ce système d'organisation sociale qui ferait signe vers une pensée nouvelle de l'évènement démocratique et de sa promesse.

Comme le souligne Miguel Abensour, l'utopie contiendrait un paradoxe dont elle doit avoir conscience pour prétendre être ce qu'elle est véritablement, à savoir une force émancipatrice :

« Par une face, l'utopie se situerait du côté de l'émancipation, de ce mouvement qui vise à détruire les aliénations multiples dont souffre la modernité et à accéder par cette voie à une nouvelle liberté. Mais, par une autre face, l'utopie maintiendrait un lien avec le mythe et serait du même coup exposée à la répétition dans l'histoire, comme si ce lien permettait à l'Ancien de jeter son emprise sur le Nouveau⁹⁷⁵ ».

Aussi pour que le projet utopique soit viable est-il nécessaire qu'il prenne conscience de cette ambiguïté en décelant ses « lignes de fuite » pour se détacher de la fascination mythique et opérer ce que Charles Fourier qualifie « d'écart absolu » :

« Il s'agirait essentiellement pour le nouvel esprit utopique de « purger » l'utopie de la mythologie qui la met en péril, non pour proclamer la fin de l'utopie, car l'utopie est irréductible au mythe comme elle l'est à l'idéologie, mais pour la sauver de la régression⁹⁷⁶ ».

Les utopies du posthumain ne parviennent pas à opérer cette démythification. Pour les transhumanistes, peu importe la forme que revêtira l'avenir de l'augmentation technologique, il sera nécessairement meilleur en raison d'une alliance toujours plus accrue avec la machine et ceci grâce aux progrès technoscientifiques. Leur conception utopique de l'avenir ne prend pas en considération les enjeux politiques qui résultent de leur vision de l'homme et de l'usage des technosciences. Ainsi chaque courant, chaque acteur du transhumanisme y va de ses prédictions, laissant libre cours à son imaginaire et à ses fantasmes. Parce qu'ils ne réalisent pas que leur désir d'une société de posthumains nécessite un usage technoscientifique qui est lui-même instrumentalisé par la rationalité néolibérale, les transhumanistes tendent à s'illusionner quant au caractère libérateur de « l'homme augmenté ». Quant aux autres défenseurs du transhumanismes, sans doute sont-ils conscients que le support de l'augmentation technologique est également celui qui permettra l'adaptation

⁹⁷⁵ Miguel Abensour, *Utopiques I. Le procès des maîtres rêveurs*, Op.cit, p. 50.

⁹⁷⁶ Ibidem, p. 58.

des hommes à la logique de l'idée néolibérale. Peut-être considèrent-ils alors cette adaptation comme nécessaire pour permettre le développement des progrès technoscientifiques capables de véritablement donner vie à leurs utopies du posthumain.

Peu importe que le réel ne soit pas en accord avec cette vision unidimensionnelle de l'avenir. Il contient déjà les bases propices au développement de cette posthumanité à travers la désillusion moderne évoquée précédemment, la mutation du capitalisme traditionnel en capitalisme cognitif et l'essor des technosciences. Ces bases seraient à l'origine du renversement du projet d'autonomie au profit de cette nouvelle croyance dans le salut d'une posthumanité.

Là où les utopies du posthumain entendent se réaliser à partir d'une clôture du sens de l'humain et du mode d'être phénoménal de la société démocratique, une autre utopie doit permettre de relancer la promesse du mot « démocratie » et qui est promesse de déclôture et d'inconditionnement.

C'est une fois encore depuis cette possibilité de l'inconditionnement que pourra rester infigurable et donc émancipatrice toute Idée démocratique d'humanité en l'homme. Et réciproquement, c'est parce que cette Idée refuse de reconnaître un sens unique que l'essence agonistique de la démocratie pourra demeurer.

Dès lors, quelle forme d'utopie serait capable de relancer l'avenir de la démocratie et donc celui de l'homme inconditionné sans reproduire le risque de mythification ?

Patočka observe que « dans la science elle-même [...], il se manifeste de plus en plus un esprit de domination technique, une universalité d'un type entièrement différent de celle qui dans l'Antiquité portait sur le fond et la figure : une universalité formalisante qui, par une progression insensible, en vient à donner la priorité au résultat sur le contenu, à la domination sur la compréhension ⁹⁷⁷ ».

La conception d'une posthumanité mobilise un savoir scientifique au sein duquel cet esprit de domination technique est fort. Ce qui signifie que les utopies du posthumain reposent entièrement sur l'usage d'une technique qui est elle-même orientée idéologiquement par la rationalité néolibérale. Si bien que ces utopies deviennent les vecteurs de la normativité néolibérale. Sous couvert de travailler à l'édification d'une société idéale, le transhumanisme travaille en réalité à la transformation de l'humain idéal et dont l'idéalité correspond au mode de vie le plus adapté aux modes de productions du capitalisme.

⁹⁷⁷ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 139.

C'est donc au-delà des sociétés oublieuses qu'il faut repenser l'avenir de l'humanité des hommes afin d'éviter que ne soit annoncée la réalisation d'une posthumanité sur la clôture définitive du sens de l'homme.

Cet au-delà n'implique pas une conception à l'opposé de la démocratie qui aurait engendré sa propre disparition dans l'avènement du posthumain, mais bien une pensée nouvelle de l'évènement démocratique en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme.

Cette autre pensée de l'évènement qui permettrait de structurer la temporalité de l'« à venir » de la démocratie comme avenir de l'Idée d'humanité doit s'opposer à la pensée traditionnelle de l'évènement inscrit dans une temporalité du futur propice à la dérive téléologique de l'utopie et à son retournement idéologique : « une autre pensée de l'évènement (unique, imprévisible, sans horizon, non maîtrisable par aucune ipséité ni aucune performativité conventionnelle et donc consensuelle) qui se marque dans un « à venir » [...] ⁹⁷⁸ ».

C'est précisément cette « autre pensée de l'évènement » que les sociétés empêchent dans la recherche de réalisation des utopies du posthumain.

L'évènement propre à la temporalité de l'à venir démocratique repose selon Derrida sur l'attente de la venue et l'impossible réponse à la promesse de ce ou celui qui viendra. Tant que la promesse perdure, la démocratie reste essentiellement à venir. Tout comme l'Idée d'humanité en l'homme qui ne figure aucune forme d'homme achevé ou de modèle déterminé d'humanité. Cependant la promesse ne peut demeurer qu'à condition de ne pas être réalisée à travers la venue de l'achèvement du sens et donc de l'histoire démocratique.

En cela les utopies du posthumain clôturent la société démocratique à partir de l'espoir en la venue d'un homme nouveau, le posthumain, dont le sens semble définir une expérience particulière de l'humanité en l'homme ; sens qui conduit à imposer une société future qui ne serait plus marquée du sceau de l'à venir, c'est-à-dire par une pensée de l'évènement à venir comme essentiellement indéterminé et ouvert à la diversité des figures de *ce* ou *celui qui vient*. La venue du posthumain serait le signe d'une réconciliation des êtres avec leur monde dans l'incarnation du sens parfait de l'humain telle que la démocratie n'aurait plus besoin ni d'avenir, ni d'être un mode phénoménal de l'énigme qui révèle la condition politique des hommes.

C'est en pensant différemment l'évènement que la démocratie pourra sonder l'abîme originaire qui la façonne depuis l'accueil du premier venu, non pas celui qui viendrait de

⁹⁷⁸ Jacques Derrida, *Voyous*, op.cit, p. 127.

l'extérieur à une identité déjà constituée et qui serait qualifié de « voyou⁹⁷⁹ » par l'État démocratique aux frontières desquelles il se trouve, mais un premier venu qui aurait précédé tout commencement, toute édification démocratique sur le critère du frère, du semblable ; une étrangeté déjà venue et qui aurait marqué la politique démocratique du trait de l'hospitalité avant même son commencement et son repli autour d'une définition autochtonique et homophilique :

« Il n'y a de politique ni dans la famille ni dans la communauté religieuse ou tribale, ni dans la société économique, car la politique est avant tout une composition de mondes étrangers. Il n'y a de politique qu'ordonnée à l'instauration d'un monde commun qui ne peut se déployer que si les divisions ne se dégradent pas en séparations ni les conflits en guerres destructrices. Et c'est le génie politique de l'hospitalité de prévenir cette dégradation⁹⁸⁰ ».

En définissant l'humanité en l'homme à partir d'une idée particulière réduite à « l'homme augmenté », les utopies du posthumain sont incapables de proposer une ouverture inconditionnelle et inconditionnante à l'avenir de l'homme, c'est-à-dire une ouverture au-delà de toute idée figurable de l'humanité en l'homme ; au-delà de tout critère qui permettrait de dire qui est humain et qui ne l'est pas. Qui l'on accepte dans notre société future et qui l'on rejette.

Car les sociétés du posthumain ne pourront et ne voudront accueillir que cet « Homme nouveau » autour d'une identité posthumaine fondée sur le semblable, le même, l'identique : « l'homme augmenté ». C'est ainsi que les utopies du posthumain s'accompagnent de la fin de toute promesse démocratique : la détermination d'un homme particulier n'est pas conciliable avec l'ouverture à l'infigurable de l'Idée démocratique d'humanité en l'homme, avec une politique de l'hospitalité.

Une société constituée uniquement de posthumains serait une société qui ne trouverait son sens que dans la clôture d'une idée particulière de l'humain. Dès lors, les non-posthumains seraient perçus comme ces « voyous » dont parle Derrida, un qualificatif qui « projette plutôt une évaluation normative, voire performative, une insulte méprisante ou menaçante, une appellation qui entame un procès et se prépare à poursuivre devant la loi. [...] Le voyou, c'est

⁹⁷⁹ « [...] la démocratie a toujours voulu tour à tour et à la fois deux choses incompatibles : elle a voulu, d'une part, n'accueillir que des hommes, et à condition qu'ils fussent des citoyens, des frères et des semblables, en excluant les autres, en particulier les mauvais citoyens –les voyous-, les non-citoyens et toutes sortes d'autres, dissemblables, méconnaissables, et, d'autre part, à la fois ou tour à tour, elle a voulu s'ouvrir, offrir une hospitalité à tous ces exclus ». Jacques Derrida, *Voyous*, Op.cit, p. 95.

⁹⁸⁰ Étienne Tassin, « Philosophie /et/ politique de la migration », *Raison publique*, 2017/1 (N° 21), p. 210.

toujours l'autre, il est toujours montré du doigt par le bourgeois, bien-pensant, par le représentant de l'ordre moral ou juridique⁹⁸¹ ».

Face aux utopies du posthumain se dessine la possibilité d'une résistance, d'une opposition qui prendrait la forme d'une autre possibilité utopique alimentée aux foyers ontologique et humain et qui permettrait d'envisager un autre avenir pour la démocratie ; un avenir dans lequel serait maintenue énigmatique l'humanité des hommes.

Cette autre forme d'utopie doit jouer le rôle d'une force de destruction idéologique capable de substituer à la vision d'une démocratie achevée dans la réalisation du posthumain, la vision d'une démocratie toujours à venir et ouverte à l'abîme de l'expérience qui la fonde. En ceci, pareille utopie ne cherchera pas à fuir une réalité pour mieux la détourner ou la liquider. Au contraire visera-t-elle une confrontation à la réalité établie en vue de la mettre entre parenthèses et voir au-delà de sa clôture la possibilité d'une nouvelle *praxis* démocratique, d'un nouveau projet d'autonomie.

Comme l'affirme Marcuse, réussir à soustraire la promesse démocratique de sa clôture « est impensable sans une nouvelle sensibilité et une nouvelle conscience des hommes ⁹⁸² ». Ainsi l'à venir de la démocratie est-il consubstantiel à une certaine expérience de l'humanité en l'homme capable d'introduire cette conscience nouvelle.

En mettant entre parenthèses la réalité de la démocratie contemporaine institutionnalisée par les pratiques étatiques et une action politique aux mains d'une minorité d'individus, on parvient à questionner l'expérience de l'humanité qui découle de cette réalité. Ainsi est-il possible de faire apparaître ce qui dans cette expérience est la source d'un conditionnement et le support de l'adaptation transhumaniste à l'idéologie néolibérale. Ce qui apparaît, c'est la destitution de la condition politique des hommes au profit d'une pratique étatique et gouvernementale. En refermant les parenthèses, le danger d'une telle dérive démocratique sera conscientisé et pourra donner lieu à la recherche d'une autre forme de démocratie ; une démocratie en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme qui s'accompagnera nécessairement d'une réappropriation de la condition politique des hommes.

⁹⁸¹ Jacques Derrida, *Voyous*, Op.cit, p. 96.

⁹⁸² Herbert Marcuse, *Vers la libération*, Op.cit, p. 46.

Extirper la démocratie de toute présence pleine à soi-même pour en faire toujours une promesse d'avenir comme ce qui reste à venir du sens de l'humain, cela nécessite de penser une autre temporalité que celle qui tend à se constituer aujourd'hui autour d'une téléologie démocratique inhérente au futur posthumain des hommes.

Pour Derrida, le refus d'une présence pleine à soi-même est à rechercher dans cet avenir qui ne doit pas être confondu avec la notion de « futur ».

L'avenir n'est pas un futur déterminable et anticipable depuis l'aune d'un temps présent comme le futur peut cimenter les utopies du posthumain dont l'avènement semble être prédit par ceux que l'on peut qualifier de manière circonstanciée de « futurologues ».

Pour Derrida, le futur ordinairement conceptualisé correspond à un évènement inscrit dans un présent décalé, c'est-à-dire un évènement en latence dans le présent. Ce futur est donc prévisible depuis le présent sous la forme d'un évènement susceptible de venir mais dont on connaît déjà les formes et le sens. Il ne s'agirait finalement que de la répétition d'un passé, d'un évènement déjà connu pour avoir été vécu et dont on pense la re-venue.

En cela, un certain nombre d'utopies prophétisent de manière précise la forme que devra revêtir le futur puisqu'elles s'inspirent d'évènements passés ou présents, d'expériences vécues afin de forger leur vision idéale de la société future.

Les utopies du posthumain s'insèrent dans ce schéma. Elles mobilisent un important héritage mythologique, une multitude d'expériences et de désirs humains vécus qui trouvent une résonance dans les progrès technoscientifiques afin de prévoir un futur idéal à travers l'augmentation technologique de l'humain. Futur dont les formes tendent à être de plus en plus précisées au fur et à mesure que s'approfondie la fiction instituante du transhumanisme.

Tandis que le futur s'ouvre à partir d'une expérience déjà vécue ou conceptualisée, l'avenir quant à lui prend racine dans une expérience inédite. Ou plus exactement depuis une archive qu'il faudrait interpréter par une lecture sans cesse renouvelée et singulière afin d'en prolonger l'héritage. Pour Derrida, l'archive en question dans le concept de « démocratie à-venir » est le mot « démocratie ». Un mot qui doit être pris dans sa sérialité, dans son histoire, et qu'il nous faudrait lire toujours de façon inédite. Comme un évènement nouveau qui viendrait perpétuellement changer le regard porté sur l'archive « démocratie ».

C'est précisément en cela que la démocratie s'inscrit dans l'avenir et non dans le futur anticipable et calculable depuis les probabilités d'une science mathématique, « [...] car il appartient à l'idée même de la démocratie à venir de provoquer, tout en sachant qu'elle

n'existera jamais elle-même [...], toute une série de transformations, de mettre en marche une sérialité qui mènera vers un futur indéterminé que nul ne connaît ⁹⁸³».

Ce temps de l'avenir tend à se corrompre dans le futur qu'anticipent et définissent les utopies du posthumain. Prise dans ce futur, la démocratie renonce à sa promesse d'indétermination en même temps que son sens s'enclot dans une conception unique de l'expérience humaine.

Les sociétés oublieuses qui cherchent à reconfigurer l'humain sur le modèle de ce futur posthumain incarnent les principales lignes de fuite de ces utopies : leur prophétisme va jusqu'à modeler le présent depuis la détermination d'un futur idéalisé. Ainsi pouvons-nous parler de prophétie auto-réalisatrice en ce qui concerne les utopies du posthumain, puisque la clôture de la démocratie et la réduction des expériences de l'humanin à une seule expérience particulière modifient les comportements des individus en les conditionnant sur le modèle de cette posthumanité future.

Cette clôture s'établit depuis la métaphysique de la présence car cette métaphysique signifie que « tous les attributs de l'être se sont manifestés, toutes les possibilités de l'histoire se sont réalisées, tous les vécus de conscience ont été aperçus, réfléchis, thématiques ⁹⁸⁴».

A ce titre, les utopies du posthumain s'inscrivent dans la succession des utopies idéologiques structurées par la volonté de faire apparaître « l'Homme nouveau » comme point de départ de l'amélioration globale de la société. Homme nouveau qui mettra fin à l'histoire et marquera l'avènement d'une nouvelle société constituées d'hommes surpuissants voire surhumains. Il s'agit précisément du besoin de comprendre la société présente à partir d'une téléologie, d'une philosophie de l'histoire capable de prouver la fin prochaine d'une certaine société et le début d'une autre comme symbole de la victoire de cet Homme nouveau. Autrement dit, le posthumain est la réponse à l'énigme d'une humanité qu'il n'est plus nécessaire de formuler dans l'action comme champ de la manifestation et de la liberté. C'est donc la démocratie en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme qui disparaît et avec elle « l'idée de l'histoire comme domaine de l'action issue de la liberté et de la liberté comme consistant dans la saisie de la possibilité de laisser être les choses ce qu'elles sont, de *les* laisser se découvrir, se montrer, dans la volonté d'être *pour elles un champ* de manifestation, dans la disposition à

⁹⁸³ John D. Caputo, « L'idée même de l'à venir » in *La démocratie à venir ; autour de Jacques Derrida*, sous la direction de Marie-Louise Mallet, Éditions Galilée, Paris, 2004, p. 297.

⁹⁸⁴ Serge Martel, *L'avenir de la métaphysique ; lectures de Derrida*, Éditions Hermann, Paris, 2011, p. 99.

ébranler nos certitudes habituelles et « données », afin que se montre ce qui est *vraiment* [...] ⁹⁸⁵».

Le temps de l'avenir est alors le temps qui lutte contre tout concept de clôture, contre tout déterminisme téléologique, contre toute croyance en un savoir absolu qui marquerait la fin de l'histoire. Contre les utopies du posthumain en particulier, une autre forme d'espérance en l'avenir comme principe de dépassement du réel-présent transhumaniste peut être mobilisée et qui s'apparenterait à une pensée nouvelle de l'utopie. Pensée qui ne chercherait pas à réduire cette puissance de soulèvement du réel à une idéologie particulière en la soumettant à une simple façade mythificatrice, mais qui au contraire viserait une production libre et sans cesse renouvelée de son fond imaginaire, de sorte que ce dernier ne soit jamais absorbé par un quelconque discours idéologique clôturant. Production libre et sans cesse renouvelée qui nécessite dès lors la reconnaissance de la condition politique des hommes et d'un monde commun comme l'instrument et le lieu de manifestation de cette pluralité d'imaginaires.

Est-il alors possible d'envisager une utopie qui soit la manifestation de l'expérience d'une transcendance radicale, c'est-à-dire la perception d'un *au-delà* humain de l'homme qui laisse entrevoir, *au-delà* ⁹⁸⁶de l'ordre établi, l'horizon émancipateur d'une amélioration de la condition humaine ?

Pour envisager pareille possibilité et éviter que l'utopie ne laisse dominer la figure du mythe qui l'habite, il faut penser une utopie qui ne soit pas le fruit d'une instance extérieure aux hommes et qui ne cherche pas à enclorre sa projection d'un avenir meilleur dans la réalisation future d'une société parfaite et réalisable. Cela signifie que l'utopie doit être conçue comme ce qui dans l'humain demeure inaliénable et irréductible à une quelconque extériorisation instrumentale à laquelle pourrait procéder un groupe humain, une communauté nationale ou un État. Une utopie irréductible à la seule expérience particulière de l'humanité en l'homme qui peut toujours être une expérience idéologique et totalitaire quand elle s'accompagne de la désolation et de la perte du monde commun. Utopie qui s'alimente au foyer de l'Idée démocratique d'humanité à même de mobiliser la pluralité des êtres singuliers dans l'action politique contre la tentation unificatrice de l'idéologie et sa destruction du politique.

⁹⁸⁵ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 224.

⁹⁸⁶ Ces deux actions qui visent « l'au-delà » sont nécessairement liées en ce que la pensée d'une amélioration humaine de l'homme et de ses conditions n'est envisageable qu'à s'extraire de l'ordre établi pour entrevoir ce qui est encore possible, ce qui peut être amélioré et changé.

L'utopie devient alors le moyen privilégié d'une action politique sur le monde. Elle est à la fois ce qui permet de refuser la pesanteur clôturante d'un réel-présent en offrant la possibilité de mettre ce dernier entre parenthèses pour entrevoir un au-delà et donc s'ouvrir à ce qui reste à venir, à l'à venir de l'avenir ; mais également ce qui motive, une fois la parenthèse refermée, le retour dans le réel-présent en faveur de son changement *hic et nunc*. Ainsi selon Abensour, « l'essentiel pour l'utopie n'est pas tant d'imaginer une société heureuse, tendant à la perfection, ou une société de nulle part, que de se soustraire au réel, à sa massivité, à sa réification, à sa pétrification. L'utopie a d'abord pour fonction de soulever la pesanteur du réel ou ce qui se donne comme tel ⁹⁸⁷ »

L'utopie serait ainsi le moteur de toute démocratie comme processus et champ phénoménal et s'apparenterait à une production propre à l'humaine condition qui témoignerait du « lien indestructible de l'humain à l'utopie ⁹⁸⁸ » : la capacité d'imaginer et de conceptualiser une autre réalité, un avenir meilleur, une société toute autre n'est-elle pas le propre de n'importe quel homme par-delà son ancrage dans une expérience et une compréhension particulière de son humanité ? « Comme si l'humanité, *dira Levinas*, était un genre, admettant à l'intérieur de son espace logique – de son extension – une rupture absolue, comme si en allant vers l'autre homme on transcendait l'humain vers l'utopie ⁹⁸⁹ ».

Par ce geste, il deviendrait dès lors difficile de réduire la capacité utopique au discours idéologique puisqu'il se trouverait toujours un au-delà de l'ordre établi manifesté par ce qui dans les hommes ne saurait être tout à fait supprimé : la possibilité d'imaginer que quelque chose d'autre est possible au nom de quoi les hommes s'engagent à agir politiquement pour ce « possible ».

Loger ainsi la capacité utopique dans le proprement humain et en faire un caractère de la condition humaine, cela veut dire que l'utopie s'accompagne de l'action. Et c'est précisément dans ce geste de l'agir que se dévoile l'expérience de la transcendance radicale par laquelle l'homme prend conscience qu'il existe toujours un au-delà humain de l'homme, c'est-à-dire une possibilité d'améliorer la condition humaine en refusant de croire que cette amélioration nécessite le dépassement de l'humain lui-même :

⁹⁸⁷ Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Éditions Sens&Tonka, Paris, 2013, p. 278.

⁹⁸⁸ Ibidem, p. 226.

⁹⁸⁹ Cité par Miguel Abensour in *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Op.cit, p. 226.

« L'action est par définition *humaine* ; par définition, elle est *politique*. Elle est humaine parce que seuls agissent ces êtres qu'on dit humains, ou plutôt, seuls peuvent être dits humains les êtres agissants. Car l'action est l'expression d'une liberté : elle en est le contenu mondain, la réalité phénoménale. Être libre et agir sont strictement synonymes. Or, la liberté est la raison d'être du politique⁹⁹⁰ ».

La démocratie fonde son Idée de l'humanité en l'homme sur la liberté d'action et sur la constitution d'un monde commun. Cette capacité d'agir permet l'expression de ce fond utopique proprement humain qui conduit les hommes à faire l'expérience de la transcendance radicale. Si « l'humanité *des* hommes ne s'accomplit pleinement que sous condition de liberté politique⁹⁹¹ », c'est parce que cette dernière est le seul moyen de « laisser entendre quelque chose » de son humanité dans la manifestation d'un mouvement pour l'existence.

Mouvement qui, en même temps qu'il fait apparaître un monde commun des hommes apparaît lui-même comme désir de liberté et d'une vie au-delà de toute aliénation.

Pensée dans son rapport à la démocratie comme mode d'être phénoménal, l'utopie rend compte de ce double mouvement énigmatique de l'action évoqué par Tassin :

« Il y a dans l'action une énigme : l'action qui a pour condition la pluralité est elle-même condition de la communauté. Mais loin d'unifier ou de réduire la pluralité qui est sa propre condition, elle l'élève à la dimension d'un monde en *révélant* d'abord la singularité des agents, en *instituant* ensuite un espace de visibilité qui, donnant apparence aux *dokei moi*, les ouvre à une communauté de monde, en *reliant* enfin les individus au travers du *polémos* qui commande leurs rapports – de sorte que la pluralité se trouve intégralement maintenue comme telle dans le moment même où, depuis l'espace public érigé en scène d'action et de jugement, s'ouvre pour elle un monde commun⁹⁹² ».

La reconnaissance de la non-détermination du contenu de l'utopie est possible dès lors que celle-ci naît de l'action d'une pluralité d'êtres. Réciproquement, et en suivant le mouvement énigmatique de l'action, ce n'est qu'à travers la manifestation de cette utopie que les hommes conserveront leur pluralité, leur diversité, contre toute réduction à la figure empirique de l'Un et du Même, à la figure de seuls membres d'une espèce telle que le posthumain l'envisage de manière idéale.

⁹⁹⁰ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 271.

⁹⁹¹ Ibidem, p. 156.

⁹⁹² Ibidem, p. 271.

Cette utopie doit donc être pensée tout d'abord comme une mise en mouvement capable de décloûter tout enfermement du sens dans un réel-présent unidimensionnel.

La suspension du réel se fait dès lors à partir d'une espérance en connaissance de causes (*docta spes*) dira Ernst Bloch, c'est-à-dire au nom du réel à venir :

« Le point de contact entre le rêve et la vie, sans lequel le rêve ne peut engendrer que des utopies abstraites et la vie ne peut être que banale, se présente dans la capacité utopique, remise sur pied, qui est reliée au possible réel et qui, en suivant la tendance, dépasse le Donné non seulement dans notre nature propre, mais aussi dans celle du monde extérieur tout entier et de son processus ⁹⁹³ ».

L'espérance en connaissance de causes est toujours orientée vers son objet qui est celui du non-encore-devenu et dont les traces sont visibles depuis le réel-présent.

C'est à partir de cette *docta spes* que peut être pratiquée l'époque phénoménologique. Loin de se perdre dans les méandres de l'imagination ou de la mythification utopique, celle-ci permettrait de relancer le temps de l'avenir sans se couper de la réalité démocratique, c'est-à-dire de l'héritage de l'Idée démocratique d'humanité qui s'incarne à travers un projet d'autonomie.

Il ne s'agit donc pas d'échapper au réel jusqu'à le nier ni de préserver et conserver la réalité pour légitimer une domination comme le font toutes les utopies idéologiques.

La forme nouvelle de l'utopie vise à penser au-delà du réel afin d'entrevoir une alternative qui pourra relancer, depuis le réel-présent, un mouvement vers ce qui n'est pas-encore-devenu humain en l'homme. Au cœur de l'utopie, l'action politique ne fera qu'apparaître ce pas-encore-devenu dans l'humanité des hommes sans lui donner un sens déterminé.

C'est à cette condition que l'utopie refusera de tomber dans « le fantasme d'une humanité « délivrée » de ses conditions humaines d'appartenance-au-monde et de la vie ⁹⁹⁴ ». Car c'est précisément dans la recherche sans fin de ce non-encore-devenu que réside la persévérance de l'utopie et donc de l'action comme instrument de phénoménalisation à travers laquelle apparaît la possibilité d'une existence humaine.

Le transhumanisme fait dominer un état de réalité indépassable pour mieux imposer l'utopie du posthumain. Ce n'est plus la réalité socio-historique que les hommes doivent changer au terme d'une histoire humaine indéterminée et faite d'actions essentiellement politiques.

⁹⁹³ Ernst Bloch, *Le principe espérance (Tome I)*, Trad. Fr. Françoise Wuilmart, Éditions Gallimard, Paris, 1976, p. 178.

⁹⁹⁴ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 139.

Il leur revient au contraire de se changer eux-mêmes pour se conformer au projet socio-historique téléologique de la réalité-de-l'immonde. Comme l'indique Ricoeur, « toute domination veut se justifier, et elle le fait en recourant à des notions capables de passer pour universelles, c'est-à-dire valables pour nous tous.

Or, il existe une fonction du langage qui répond à cette exigence : c'est la rhétorique, pourvoyeuse d'idées pseudo-universelles⁹⁹⁵». La fiction instituante du transhumanisme est une illustration du recours à cette rhétorique.

Une certaine vision du réel tend à s'imposer à partir d'une légitimation fondée sur la rhétorique du discours transhumaniste dans un souci de persuasion. Il s'agit moins de soumettre au débat une certaine Idée de l'humanité en l'homme (telle que la démocratie y invite depuis l'agir politique) que de réussir à persuader les individus de se « convertir » à l'idée transhumaniste d'humanité en l'homme.

La principale conséquence de la diffusion de cette utopie-idéologique du posthumain est donc l'abandon progressif de l'action comme mode de liberté et d'épreuve (en tant que ressenti) de l'humanité en l'homme au profit d'un guidage technoscientifique et hétéronomique de l'existence des hommes jusqu'à l'oubli de leur condition humaine dans la condition du posthumain. Si les hommes cessent d'agir, le monde commun n'apparaît plus et la condition de la pluralité s'efface. Il n'y a donc plus d'endroit pour expérimenter la transcendance radicale et prendre conscience du caractère utopique de l'être agissant. Inversement, si la conscience utopique n'est plus conscience de la nécessité d'agir pour la liberté et l'autonomie, alors le monde commun demeure durablement plongé dans l'invisible.

Comme le rappelle Bloch, « ce qui distingue [...] l'imagination, propre à la fonction utopique, des élucubrations purement chimériques, c'est le fait que seule la première a pour soi un non-être-encore dont on est en droit d'espérer la venue, c'est-à-dire qu'elle ne tourne pas en rond et n'erre pas dans un possible trompe l'œil, mais anticipe psychiquement un possible réel⁹⁹⁶». L'anticipation psychique du possible réel n'a rien à voir avec l'anticipation et la prévision technoscientifique d'une société idéale qui parviendrait à son achèvement futur dans une forme parfaite d'humanité. L'anticipation psychique telle que la conçoit Bloch ne fait au contraire qu'affirmer les multiples possibilités qui sommeillent dans le monde auquel appartient l'être et qu'il lui incombe de manifester.

⁹⁹⁵ Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Op.cit, p. 56.

⁹⁹⁶ Ernst Bloch, *Le principe espérance (Tome I)*, Op.cit, p. 177.

L'avenir de la démocratie doit s'inscrire dans ce possible réel toujours incertain pour que la condition politique des hommes soit préservée et avec elle le monde humainement habitable contre l'immonde.

Une nouvelle pensée de l'utopie permettrait ainsi de percevoir les tendances et latences présentes dans le monde que l'action politique manifeste dans ce désir proprement utopique d'une liberté réclamée par la volonté d'exister. Tendances-latences qui sont autant de possibilités non-encore-réalisées, non-encore-explorées contenues dans le ferment utopique du monde en perpétuel mouvement. Si bien que les hommes n'apparaissent en possibilités, c'est-à-dire en devenir, en sujets de leur histoire, que lorsqu'ils parviennent à manifester ces tendances-latences au sein du monde auquel appartient leur être.

En cela la nouvelle pensée de l'utopie ne vise pas à révéler un monde parfait comme volonté d'un sujet capable d'en concevoir l'intégralité et de s'apparaître à lui-même de manière achevée comme il a fait apparaître l'ensemble des étants du monde dans sa tentative de domination rationnelle. Il ne s'agit pas d'utopianiser un mode d'être et de le phénoménaliser pour le réaliser. Il s'agit au contraire d'utopianiser un phénomène afin de le rendre toujours inadéquat à sa réalisation : autrement dit, utopianiser l'humanité des hommes pour en faire une perpétuelle énigme incapable de se confondre avec la phénoménalisation des étants mondains qu'elle entraîne dans sa quête perpétuelle de réponse. Ce qui revient à réhabiliter l'humanité des hommes comme Idée. C'est dans ce sens que Barbaras témoigne de la volonté proprement patočkienne d'aller plus loin encore que Merleau-Ponty, car « contrairement à ce que Merleau-Ponty prétendait, il est requis de démêler ce qui demeure mêlé dans l'expérience, de reconnaître tout simplement que le monde qui contient le sujet et ses apparitions ne peut être immédiatement confondu avec le monde qui apparaît en elles, que le mouvement qui donne naissance au sujet ne peut être rabattu d'emblée sur le mouvement par lequel le sujet donne naissance au monde paraissant ⁹⁹⁷ ».

Cette pensée nouvelle de l'utopie consiste ainsi à associer l'utopie au mouvement pour l'existence, c'est-à-dire « le mouvement pour lequel le sujet se réalise, à la faveur de ce qu'il accueille du monde. Loin donc que le monde paraissant soit constitué par le sujet, c'est plutôt le sujet qui, paradoxalement, est constitué comme tel par le monde qu'il fait paraître grâce à ses mouvements ⁹⁹⁸ ».

⁹⁹⁷ Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Op.cit, p. 87-88.

⁹⁹⁸ Ibidem, p. 81.

C'est donc parce que l'homme fait toujours partie du monde que le monde peut être phénoménalisé comme possibilité d'être des hommes dans les mouvements d'un sujet.

Mais qu'est-ce qui est à l'origine de ce mouvement premier pour l'existence tel que le sujet va chercher à apparaître dans la phénoménalisation du monde auquel il appartient ? Autrement dit, comment expliquer que « la naissance du sujet ne coïncide pas avec celle de ses apparitions, [que] le sujet ne commence pas avec la phénoménalité qu'il conditionne ⁹⁹⁹ » ?

Au sein de ce ferment utopique du monde, l'être est conçu comme non-encore-achevé. Il est alors mû par un manque selon Bloch. Un Pas-encore qu'il espère combler un jour. C'est par cette espérance née du manque que l'être va se mettre en chemin, refusant d'être cantonné dans son manque. De sorte que l'espérance rejette le « donné défectueux » et défectueux dans le sens d'une fermeture de tous les horizons de possibilités latentes. C'est donc le manque caractéristique de l'être essentiellement inachevé avec son monde non révélé qui serait à l'origine du mouvement premier pour l'existence, avant toute apparition des étants du monde par l'action d'un sujet. Cette apparition est secondaire au mouvement initial pour l'existence et c'est ce besoin de liberté au-delà du manque ressenti qui donne naissance au devenir du sujet :

« Dire que le sujet fait nécessairement partie du monde, c'est reconnaître qu'il doit être possible de mettre en évidence comme un *devenir* du sujet ou plutôt un devenir sujet, de décrire l'évènement par lequel le sujet se constitue comme tel à partir d'une situation que l'on peut qualifier de pré-subjective au sens où rien, en tout cas aucun monde, n'y apparaît encore, où donc la corrélation du sujet (de la conscience) et de l'étant mondain ne s'est pas encore déployée ¹⁰⁰⁰ ».

Pareille corrélation n'a lieu qu'au moment où l'homme parvient à dépasser sa simple appartenance au monde afin de s'y apparaître comme l'acteur de sa propre vie dans un mouvement pour l'existence « par lequel le sujet apporte son être subjectif, c'est-à-dire renverse son appartenance au monde en ouverture au monde ¹⁰⁰¹ ». Pareille ouverture n'est possible qu'à travers la capacité humaine à remettre en cause toute réalité donnée avec son sens également donné et qui empêcherait l'ouverture au monde pour maintenir l'homme dans sa seule appartenance primaire au monde qui l'enchaîne à la « vie nue » sans autre possibilité.

⁹⁹⁹ Ibidem, p. 88.

¹⁰⁰⁰ Ibidem.

¹⁰⁰¹ Ibidem.

Cette espérance qui caractérise l'inachèvement de l'être dans le ressenti d'un manque, d'un pas-encore-être selon Bloch, est ainsi « alimentée par l'énergie du souhait et la volonté qui la parcourent, par l'acte intensif visant au dépassement, au surpassement du Donné ¹⁰⁰² ». Autrement dit, si l'homme est doué d'une épaisseur ontologique, c'est parce qu'il n'est pas simplement destiné à la vie mais qu'il peut s'ouvrir à l'existence. En développant un rapport ontologique à lui-même, il fait de l'être le lieu de cette « énergie du souhait » que stimule le questionnement de son appartenance au monde en vue d'un refus du seul conditionnement biologique au monde qui le destinerait à la survie dans l'adaptation.

La question est alors la suivante : vers quoi l'espérance en connaissance de cause doit-elle être orientée afin de pratiquer une époque capable de soulever la pesanteur du réel-présent ?

L'esquisse d'une réponse est à chercher dans la condition politique des hommes qui doit alors être perçue comme manifestation de l'espérance et de la conscience du manque qui travaille chaque homme dans son rapport à l'Idée d'humanité. Une conscience qualifiée d'« utopique » dès lors qu'elle est conscientisée dans une expérience démocratique de l'humanité en l'homme ; seule expérience qui autorise la formulation perpétuelle d'un au-delà de l'ordre établi (du réel-présent) comme épreuve de l'abîme présente dans l'Idée.

Pareille expérience ne peut être éprouvée qu'à partir de la constitution des singularités en une pluralité agissante, soit la formation d'un *dèmos* comme acteur polémique de la démocratie.

¹⁰⁰² Ibidem, p. 180.

III.8.2 Le déploiement du *dèmos* dans « la vie de l'Idée » : lutter contre l'imaginaire unitaire du posthumain

« [...] mais où est maintenant la forêt où l'être humain puisse prouver qu'il est possible de vivre en liberté en dehors des formes figées de la société ? ».

Stig Dagerman, *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*

« Et surtout, ne tournons pas sur nous-mêmes,
Courbés sous le vil joug par la peur,
Car les rêves, le désir et l'action
Néanmoins nous demeurent ».

Karl Marx, « Émotions » in *Poésies*

L'objectif premier de l'épochè phénoménologique est de parvenir à un dépassement des bases qui constituent le réel-présent à partir duquel se clôtüre la société démocratique contemporaine.

L'épochè doit ainsi interroger la réalité qui façonne l'imaginaire social contemporain. Cette réalité est celle de « la scientificité occidentale, sous la forme qu'elle a prise notamment dans la Raison d'État en tant qu'État rationnel ¹⁰⁰³ ».

Autrement dit, l'épochè doit permettre d'opérer une distinction entre d'un côté le progrès social et de l'autre les progrès technologiques, non pour définitivement les dissocier mais pour utiliser les seconds en vue de favoriser les premiers dans une orientation idéologique de la technique propice à l'émancipation. Ces deux notions sont en effet confondues dans l'appareil technique de production des sociétés du capitalisme cognitif afin d'associer l'adaptation des individus aux logiques néolibérales à l'assurance d'une évolution méliorative pour les hommes – confusion à laquelle participe la propagande transhumaniste.

Ainsi, la réduction phénoménologique induite par la nouvelle pensée de l'utopie pratiquée dans le réel démocratique vise-t-elle une « réhabilitation de conflits ouverts, de débats

¹⁰⁰³ Pierre-Philippe Druet, Peter Kemp, Georges Thill, *Technologies et sociétés*, Éditions Galilée, Paris, 1980, p. 73.

réellement contradictoires, capables de renvoyer une collectivité aux racines des idéologies dont sont investies les pratiques technologiques ¹⁰⁰⁴».

L'orientation idéologique de la technique telle qu'elle est opérée au sein des sociétés oublieuses, n'est pas pensée en vue de soumettre les avancées technologiques qu'elle produit à un débat citoyen par lequel les individus pourraient influencer ses orientations.

Marcuse dira alors qu'un changement qualitatif de la société implique un changement de la structure technologique elle-même. Ce changement ne doit cependant pas entraîner une rupture d'avec la base technique qui aura rendu possible, comme le reconnaît l'auteur de *L'homme unidimensionnel*, « la satisfaction des besoins et la réduction du travail pénible – [et qui en cela] demeurera le fondement même de toutes les formes de liberté humaine ¹⁰⁰⁵».

Ce que vise pareil changement, c'est davantage une réorientation de la rationalité technologique telle qu'elle structure les principes de la science moderne jusqu'à en faire les « instruments conceptuels à un univers de contrôle productif qui se renouvelle par lui-même où l'opérationalisme théorique en est arrivé à coïncider avec l'opérationalisme pratique ¹⁰⁰⁶». C'est cette confusion qu'illustre aujourd'hui la technoscience lorsque les principes de la science moderne sont progressivement mis au service d'une certaine orientation idéologique de la technique. Et c'est précisément contre cette orientation unilatérale que le *dèmos* peut se manifester afin de faire de l'agir politique le lieu de proposition d'une multitude d'orientations idéologiques différentes de la technique, refusant que celle-ci ne serve la réponse posthumaine à l'énigme de l'humanité des hommes plutôt qu'une autre.

Pour changer la société sur les bases d'une réappropriation par les hommes du projet d'autonomie et de leur inconditionnement, il faut donc développer la base technique selon des fins différentes que celles qui ont prévalu jusqu'ici.

De la façon dont il est orienté au sein des sociétés oublieuses, le progrès technique ne permet pas l'émancipation des hommes : quand bien même « la force de la technologie pouvait être libératrice – par l'instrumentalisation des choses – elle est devenue une entrave à la libération – par l'instrumentalisation des hommes ¹⁰⁰⁷».

Et les utopies du posthumain témoignent de cette entrave par laquelle la dialectique du progrès et de l'utopie se renverse en une forme inédite d'aliénation des hommes.

¹⁰⁰⁴ Ibidem, p. 72-73.

¹⁰⁰⁵ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 255-256.

¹⁰⁰⁶ Ibidem, p. 181.

¹⁰⁰⁷ Ibidem, p. 183.

En tant qu'instrument de propagande, le transhumanisme participe à l'édification d'un univers où la domination technologique est justifiée non dans le sens d'une émancipation mais en vue de l'extension d'une certaine forme de pouvoir sur toutes les sphères de la culture : le pouvoir du marché économique.

Si bien que « dans cet univers, *dira Marcuse*, la technologie rationalise également le manque de liberté de l'homme, elle démontre qu'il est « techniquement » impossible d'être autonome, de déterminer sa propre vie. En effet, le manque de liberté ne se présente pas comme un fait irrationnel ou un fait qui a un caractère politique, il traduit plutôt le fait d'être soumis à un appareil technique qui donne plus de confort à la vie et qui augmente la productivité du travail ».

Ainsi justifiée par le projet transhumaniste, la rationalité technologique ne dénonce pas la domination de ce projet socio-historique mais au contraire la renforce jusqu'à faire des utopies du posthumain une future « société rationnellement totalitaire ¹⁰⁰⁸ ». Aussi ce refus d'une organisation politique du peuple et d'une formation d'un espace public comme espace de conflits et d'actions se fait-il au profit d'un élargissement des compétences étatiques fondées sur la rationalité technologique.

Comme le remarquent les auteurs de *Technologies et sociétés*, « les capacités d'autonomie des hommes (disons : capacités de se diriger soi-même) sont loin de croître au même rythme que l'appareil technologique. [...] C'est pourquoi, se sentant incapable de dominer les risques nouveaux de sa liberté qualitativement accrue, l'individu va demander à l'État d'occuper aussi les terres nouvelles récemment découvertes ¹⁰⁰⁹ ».

C'est donc un nouvel imaginaire politique et culturel que doit mobiliser la pensée utopique, au-delà de celui qui s'impose dans la réalité établie. Cet au-delà a pour but de dévoiler la possibilité d'un « tout autre social » pour reprendre l'expression de Miguel Abensour, à travers l'écart utopique entre la société instituée et les facteurs instituant.

Une question vient alors à se poser : l'écart utopique nécessite-t-il une rupture radicale d'avec la société démocratique contemporaine pour permettre la pratique de l'époche phénoménologique ou au contraire, invite-t-il à une pensée de l'évènement démocratique qui révélerait le fond énigmatique de l'Idée démocratique d'humanité en l'homme dès lors capable de stimuler la conscience utopique et donc l'agir politique du *dèmos* ?

¹⁰⁰⁸ Ibidem, p. 182.

¹⁰⁰⁹ Pierre-Philippe Druet, Peter Kemp, Georges Thill, *Technologies et sociétés*, Op.cit, p. 86.

Pour Abensour, l'État n'est pas l'incarnation de l'essence démocratique mais une des formes possibles du politique.

Ainsi doit-on comprendre la démocratie « comme la réduction de l'État à son statut de moment particulier du *dêmos* au moyen de l'irruption de ce dernier sous le mode de la conquête non définitive d'un espace libre de toute domination ¹⁰¹⁰».

Ce qui revient à dire que la démocratie ne saurait se satisfaire du seul cadre étatique comme réalisation présente et achevée du politique. Si la démocratie est inscrite dans la temporalité de l'avenir, c'est parce qu'elle est toujours actualisée par les irrutions plurielles et imprévisibles du *dêmos* sur la scène politique. Ces irrutions sont comme autant de césures qui ouvrent sans cesse la démocratie à l'autrement d'elle-même, à un par-delà de toute institutionnalisation de son sens dans la forme d'un ordre établi :

« A l'écart de tout état de grâce, la césure travaille à se maintenir dans l'ouverture à l'action ou à l'agir du peuple. La temporalité d'une telle démocratie ne serait pas tant celle de la présence, de la coïncidence de soi à soi que de la discordance, répétée, entretenue même ¹⁰¹¹».

Abensour entend concevoir la démocratie contre l'État afin de lui redonner, depuis son sujet actif qu'est le *dêmos*, une temporalité de l'avenir capable de lutter efficacement contre la pesanteur de toute réalité établie comprise comme essence du politique et objectivation de ce politique dans sa forme achevée. Autrement dit, l'essence politique réduite à la seule figure de l'État entraîne systématiquement la formation d'un ordre établi qui se structure sur le rapport politique entre dominés/dominants. Un autre rapport au politique doit être pensé afin d'éviter cette clôture :

« C'est dans cette recherche du sujet réel qu'apparaît la vraie démocratie en tant que forme d'objectivation politique, de communauté politique qui va de pair avec la disparition de l'État politique, pris comme forme organisatrice. N'est-ce pas précisément pour échapper au déplacement hégélien que Marx envisage la société civile-bourgeoise, non dans sa matérialité, ni dans sa facticité, mais dans son mouvement hors de soi, dans ce qu'il appelle son extase, comme si dans ce mouvement émergeait, sous forme de la vraie démocratie, la communauté politique dont la société civile est porteuse, à condition, grâce à l'action politique, de sortir de soi ¹⁰¹²».

¹⁰¹⁰ Philippe Hurteau, *Utopie et démocratie chez Miguel Abensour, Politique et Sociétés*, volume 33, numéro 2, 2014, p. 64.

¹⁰¹¹ Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, Op.cit, p. 12.

¹⁰¹² Ibidem, p. 18.

Cette extase ou action de sortie-de-soi serait le propre de la démocratie comprise comme mode d'être phénoménal de l'énigme. Elle traduirait l'essence même de l'inachèvement démocratique comme mouvement perpétuel de la communauté politique vers l'au-delà de toute objectivation politique définitive ; qu'il s'agisse de l'État démocratique ou de toute autre réalité établie qui se présenterait comme indépassable.

Chez Abensour, la démocratie est donc « un mode particulier du politique qui s'actualise sous la forme de l'irruption de *dêmos* sur la scène politique et de l'ouverture d'un temps et d'un espace où s'opère la réduction de l'État à son statut d'objectivation momentanée du peuple. Une telle pensée de la démocratie ne se satisfait pas du cadre formel qu'offre l'État de droit afin de se représenter la richesse et l'étendue du politique ¹⁰¹³».

La temporalité de la démocratie est celle de l'avenir en tant qu'irruption toujours à venir du *dêmos* sur la scène politique. Si la démocratie est un mode d'être phénoménal de l'énigme, c'est au *dêmos* que revient le pouvoir de phénoménaliser cette énigme par le questionnement infini qu'il entretient dans la discussion libre et plurielle de l'Idée d'humanité. C'est donc le *dêmos* qui institue par son action politique le champ phénoménal qui prendra la forme d'un espace public de confrontation des représentations particulières d'une l'Idée d'humanité ainsi rendue à la problématique de son sens.

En cela le *dêmos* n'est pas constitutif d'une identité particulière. Au contraire est-il représentatif d'une altérité alimentée à la source d'une commune étrangeté des hommes face à l'Idée d'humanité. C'est depuis ce mouvement pour l'existence et vers la liberté que la démocratie fait signe vers l'utopie comme le meilleur moyen de penser au-delà du seul cadre étatique, à travers la révélation d'une co-originalité de la démocratie et de l'utopie :

« L'utopie est un état d'esprit propre à l'action politique du *dêmos*. La démocratie ne se donne pas comme objectif, tout comme l'utopie, la fin de la politique, mais bien plutôt « d'élaborer de la façon la plus féconde et la plus paradoxale un tumulte nouveau qui soit invention de la politique toujours renouvelée, au-delà de l'État, voire contre lui » (Abensour, 2009, 356)¹⁰¹⁴ ».

Penser contre le cadre étatique ne veut pas dire formuler une critique anti-étatique basique voire simpliste. Il s'agit au contraire de proposer une relance de la démocratie contre le cadre étatique qui la clôtüre et en épuise les potentialités infinies inscrites dans son essence politique manifestée par le *dêmos* qui est lui-même formée par la revendication de la

¹⁰¹³ Philippe Hurteau, *Utopie et démocratie chez Miguel Abensour, Politique et Sociétés*, Op.cit, p. 85.

¹⁰¹⁴ Ibidem.

condition politique chez chaque individu. C'est, autrement dit, trouver ce qui empêchera toujours la démocratie de devenir un « État démocratique », non seulement en tant que garant d'un ordre social établi mais également au sens d'« état d'être », c'est-à-dire en tant que ressenti naturel et durable d'une certaine expérience particulière de la démocratie qui se cimenterait sur la domination d'une idée particulière de l'humanité en l'homme.

La démocratie serait ainsi le lieu d'une liberté agissante qui alimenterait un désir utopique pour toujours plus de démocratie. Cette liberté agissante n'est autre que la vie politique propre à tout homme souhaitant vivre pour l'existence. La vie politique ne peut dès lors pas être restreinte au seul cadre d'une activité étatique pratiquée par une minorité d'individus. L'agir politique est le propre de tout à chacun, car tout à chacun se constitue comme un sujet désireux de « laisser entendre quelque chose » de son humanité, comme un sujet pour l'existence, condition la plus essentielle de l'homme. C'est par cet agir libre de toute détermination idéologique, divine ou naturelle que les individus font apparaître la démocratie comme le champ phénoménal de l'énigme qui est aussi le lieu de monstration de la liberté sous la forme d'une existence. Ainsi cette « position singulière de la politique se justifie parce que la vie politique sous sa forme première et originaire n'est rien d'autre que la liberté agissante (par et pour la liberté) comme telle. Le but des efforts, ce n'est pas ici la vie pour la vie (quelle qu'elle soit), mais seulement la vie pour et par la liberté, vie qui est ici comprise, c'est-à-dire activement saisie, *en tant que possible* ¹⁰¹⁵».

L'utopie constitue-t-elle un mode de pensée du « tout autre social » capable de relancer la démocratie au-delà d'un cadre étatique formel, au-delà de tout « État démocratique » où la vie n'est possible que dans l'horizon d'un rapport de pouvoir conditionnant ?

Deux points seront abordés à travers la réponse à cette question. Tout d'abord, il s'agira de justifier la co-originalité entre démocratie et utopie à partir de laquelle la démocratie propose, dans la revendication de la condition politique de tous les hommes, la possibilité d'un écart utopique. Il faudra ensuite prolonger cette réflexion en concevant, à la manière de Philippe Hurteau, « l'esprit utopique [...] comme condition de possibilité de l'irruption démocratique ¹⁰¹⁶ ».

¹⁰¹⁵ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 222.

¹⁰¹⁶ Philippe Hurteau, *Utopie et démocratie chez Miguel Abensour*, *Politique et Sociétés*, Op.cit, p. 76.

Ces deux points constitueront les prémices d'une réponse aux utopies du posthumain, à travers l'édification d'un autre imaginaire politique et culturel capable de préserver la temporalité de l'avenir propre à une démocratie qui ne renonce pas à la part d'infigurable que revêt l'Idée d'humanité qui l'initie comme expérience de l'autonomie et de la quête du sens.

Aujourd'hui plus que jamais semble s'affirmer le sentiment que « nous sommes en démocratie ! ». A travers les discours politiques, l'État démocratique apparaît, si ce n'est comme le régime idéal, du moins comme le moins mauvais des régimes dont l'État se fait le gardien et le promoteur.

C'est à partir de ce sentiment d'« étatisation de l'expérience démocratique » que le risque d'une clôture du sens de la démocratie émerge. La domination d'une pensée de l'État démocratique participe à la confusion entre les processus et les facteurs de l'institutionnalisation de la société.

L'État démocratique n'existe qu'en tant qu'objectivation du *dèmos*. Seul le *dèmos* est le sujet actif de la démocratie. Or, la clôture de la démocratie au sein d'une réalité étatique comprise comme essence du politique revient à épuiser la promesse même du mot « démocratie » en la privant de l'acteur capable d'en manifester l'irréalisé : le *dèmos*.

C'est précisément à cette confusion de la pleine présence démocratique incarnée par l'État que doit s'attaquer l'utopie afin de relancer la véritable temporalité de l'avenir propre à la démocratie. Car l'État contemporain tire sa légitimité de sa capacité à maintenir en vie et à augmenter la force de la vie biologique des individus qu'ils gouvernent. Ces derniers sont ainsi réduits, dans la réalité de l'État démocratique, au *quantum* de force qui les caractérise et qu'ils peuvent mobiliser.

Si bien que « l'homme a cessé d'être un rapport à l'Être pour devenir une force [...] Dans son existence collective surtout [...], il se présente désormais, dans un monde de forces pures, comme un grand accumulateur qui exploite ces forces pour exister et se reproduire, mais se trouve, pour cette raison même, intégré lui aussi à ce même circuit, emmagasiné, quantifié, exploité et manipulé comme n'importe quel autre état de forces¹⁰¹⁷ ».

En cela l'idéologie capitaliste devient idéologie d'État et ce dernier fonde l'intégralité de son pouvoir depuis la rationalité néolibérale qui lui dicte sa manière de gouverner une population.

¹⁰¹⁷ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 183-184.

Comme l'indique ainsi Marc Crépon, l'idéologie selon Patočka « revient toujours à imposer, sous une forme ou une autre, une objectivation de l'existence humaine. Elle saisit chaque individu comme un quantum de forces déterminé qu'il s'agit d'utiliser au mieux – c'est-à-dire de la façon la plus efficace et la plus rentable ¹⁰¹⁸ ».

La fermeture du processus démocratique dans les cadres de l'État traduit l'appropriation de l'agir politique comme mode de gouvernement. Les individus se trouvent alors privés du questionnement et de la mise en sens de la problématique du sens qu'ils ne peuvent plus éprouver comme ce qui fait défaut ni manifester dans l'action source de phénoménalisation. La recherche politique d'un au-delà de la réalité étatique de la démocratie est rendu difficile par la rationalité technologique qui structure l'État démocratique contemporain et qui rationalise cette « fausse réalité » en justifiant son caractère achevé et établi comme le signe, non pas d'une soumission à l'appareil technique de production – ce qu'elle est –, mais comme le meilleur moyen de vivre plus confortablement – ce qu'elle prétend permettre.

Cet imaginaire social qui découle de cette réalité démocratique propre à l'État contemporain et qui tend à assurer le rôle d'institution du social, peut être concurrencé par un autre imaginaire découvert à partir de l'époque phénoménologique. Pareil imaginaire devra révéler le « mythe du caractère fini de la temporalité authentique comme lieu d'intelligibilité du *bio politikos* ¹⁰¹⁹ ».

L'État démocratique épuise la promesse même du mot « démocratie » en incarnant une réconciliation de la démocratie avec elle-même dont la pleine présence marque la disparition de son essence aporétique, du rapport des hommes à l'être et de l'être au monde au profit de la réalisation biologique de l'humain comme force.

Un certain imaginaire politique et culturel se construit alors sur les fondements de cet achèvement démocratique. L'imaginaire contemporain de l'État démocratique cristallise une certaine expérience de l'humanité des hommes à partir de laquelle émerge une réalité établie et indépassable, puisque non contestée par une véritable action politique du *dèmos* ; action devenue domaine réservé de l'État et qui est action d'hygiénisation des hommes dans leur adaptation aux logiques néolibérales sous la forme de forces productives.

¹⁰¹⁸ Marc Crépon, « La « valeur » du travail et la « force » des idéologies. Une lecture des Essais hérétiques », *Esprit*, 2009/2 (Février), p. 178.

¹⁰¹⁹ Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique*, Éditions Hermann, Paris, 2012, p. 9.

Ainsi l'expérience de l'humanité définie par la politique étatique sert-elle davantage à renforcer une forme de gouvernementalité qu'à permettre une autonomisation des individus à travers l'agir politique. La politique étatique devient le reflet d'une forme d'*hubris* contemporaine que l'orientation idéologique de la technique accentue dans les techniques de gouvernement des individus. Si bien que cette *hubris* configure tout à la fois le mode de gouvernement et l'agir politique qui lui est associé pour en faire les outils de gestion des forces individuelles et collectives et de détermination du mode d'être de ceux qui sont ainsi gouvernés :

« La subjectivité de l'*hubris* humaine s'est transformée d'un coup en une objectivation folle et violente qui réduit l'ensemble de l'humain à la seule question du pouvoir, de la force physique. [...] Comme s'il ne restait désormais en tout et pour tout, que les réalités, la politique tactique, la politique du pouvoir et des sphères d'influence. [...] C'est ici, en dernier ressort qu'il faudrait soulever la question de l'*hubris* qui s'empare si facilement de l'homme, sous la forme de la volonté de puissance et de l'ivresse que donne le pouvoir ; cette *hubris* croit que l'homme peut s'installer dans le monde et y affermir sa position à sa guise, en fonction exclusivement de sa volonté empirique et de ses moyens matériels ¹⁰²⁰ ».

Pareil détournement de l'expérience démocratique originelle n'autorise plus une ouverture à l'*avenir* du sens de la démocratie et de l'humanité en l'homme et devient donc incapable de constituer l'évènement d'une démocratie *à venir*. Ainsi « l' « à venir » ne signifie pas seulement la promesse mais aussi que la démocratie n'existera jamais au sens de l'existence présente : non parce qu'elle sera différée mais parce qu'elle restera toujours aporétique dans sa structure (force *sans* force, singularité incalculable *et* égalité calculable, commensurabilité *et* incommensurabilité, hétéronomie *et* autonomie, souveraineté indivisible et divisible ou partageable, nom vide, messianicité désespérée ou désespérante, etc.) ¹⁰²¹ ».

La réalité de l'ordre étatique s'institue sur sa capacité à répondre au défaut du sens qui est à l'origine de l'expérience démocratique de l'autonomie et de l'agir politique des individus. C'est en cela que l'État est toujours susceptible d'accueillir l'idéologie quelle que soit sa forme, dans sa volonté à assurer son pouvoir sur sa capacité à proposer un sens à l'existence des hommes.

¹⁰²⁰ Jan Patočka, « Masaryk et nos questions actuelles », trad. fr. Erika Abrams, dans la *Crise du sens*, t. 1, Bruxelles, OUSIA, 1985, p. 83-85, cité par Marc Crépon, « La « valeur » du travail et la « force » des idéologies. Une lecture des Essais hérétiques », *Esprit*, 2009/2 (Février), p. 180.

¹⁰²¹ Jacques Derrida, *Voyous*, Op.cit, p. 126.

L'idéologie lui fournit le moyen de saturer symboliquement ce sens et la logique close de son idée refuse que celui-ci soit remis en question. L'étatisation du sens peut donc déboucher sur l'idéologisation de ce sens. La rationalité néolibérale constitue pareille idéologisation et fournit une réponse à l'énigme de l'humanité des hommes dans la réduction à l'*homo oeconomicus* à partir de laquelle s'édifie une gouvernamentalité inédite.

En faisant la promotion des utopies du posthumain et du pouvoir d'augmentation technologique, l'idéologie néolibérale renforce la conception d'une existence humaine comprise en termes de « capital humain ». C'est en cela que « le capital humain est à la fois notre « être » et notre « devoir-être » – ce qu'on dit que nous sommes, ce que nous devrions être et ce que la rationalité nous fait être à travers ses normes et sa production d'environnements ¹⁰²² ». La rationalité néolibérale détermine donc un type d'être associé à une expérience particulière de l'humanité des hommes qui est la réponse ultime au sens de l'homme dans l'histoire. C'est en cela que « le néolibéralisation transpose les principes de justice de la politique démocratique dans les termes d'un idiome économique, transforme l'État lui-même en manager de la nation selon le modèle de l'entreprise [...] et vide la citoyenneté démocratique, et même la souveraineté populaire de l'essentiel de leur substance ¹⁰²³ ».

La démocratie posséderait sa propre temporalité et comme le souligne Philippe Hurteau, « la représentation du temps démocratique n'est ni le paisible et long écoulement d'une permanence de la domination, ni la réalisation progressive du devenir, annoncé et anticipé, de la réconciliation. Plus précisément, le mode temporel de la démocratie, qui défie toute aliénation envers l'institution, s'ordonne au cœur de l'impermanence et du non institué. Il permet que se renouvelle constamment le conflit qui voit s'opposer, le plus souvent sous la surface, l'État – qui vise à s'installer durablement comme incarnation de la volonté générale – et le principe qui génère son institutionnalisation, le *dêmos* – qui lui, est travaillé par la conscience de son propre inachèvement ¹⁰²⁴ ».

L'essence de la démocratie ne se trouve pas dans le déploiement de l'Idée comme sujet, à la manière d'Hegel. Son essence s'illustre dans les surgissements politique du *dêmos* sur la scène publique.

¹⁰²² Wendy Brown, *Défaire le dêmos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*, Op.cit, p. 39.

¹⁰²³ Ibidem, p. 37-38.

¹⁰²⁴ Philippe Hurteau, *Utopie et démocratie chez Miguel Abensour, Politique et Sociétés*, Op.cit, p. 65.

Mais le *dèmos* seul ne veut rien dire. Il est toujours porteur d'une force qui s'exprime précisément dans les surgissements comme extériorisation. De cette extériorisation apparaît une brèche dans la réalité établie que l'État entend consolider comme source de domination et de légitimité. La brèche symbolise l'irruption du *dèmos* porteur d'une vision d'un au-delà de la réalité établie qui dévoile à la conscience la possibilité d'un « tout autre social » et le désaccord entre un État institué et ses principes instituants : ce que nous pouvons qualifier de « venue du *dèmos* à la conscience utopique ».

C'est donc la force de l'agir politique incarnée par le *dèmos* conscient de son insatisfaction à être dans un sens déterminé et clos par l'ordre étatique, qui peut constituer une brèche de l'ordre de l'écart utopique capable de proposer un au-delà à la réalité établie et à l'imaginaire politique et culturel qu'elle impose dans sa forme instituée d'État démocratique. C'est l'insatisfaction entre la prétention de l'ordre établi à réaliser le meilleur mode d'existence et la perception par les individus d'une existence plus libre qui constitue la venue du *dèmos* à la conscience utopique par laquelle ce dernier revendique l'agir politique comme force de dépassement de l'ordre établi.

La conscience utopique travaille donc à projeter ailleurs et au-delà de tout ordre établi la possibilité d'une société autre, sans pour autant se perdre en élucubrations chimériques puisque cet ailleurs perçu et imaginé anime une action politique *hic et nunc*, dans le présent d'un ordre établi jugé non seulement insatisfaisant mais également possiblement dépassable.

Cette force, nous proposons de l'envisager comme l'incarnation et la mise en pratique de l'Idée infigurable d'humanité en l'homme dans l'être du *dèmos*. Ce dernier apparaît alors, selon Abensour, comme « le foyer de sens de l'État moderne, ce qui sous forme d'horizon implicite donne sens à l'État politique (et du même coup le relativise), et qui se révèle être la vie plurielle, massive, *polymorphe* du *dèmos* ¹⁰²⁵».

En confondant la démocratie et l'État, le risque se situe dans l'oubli par le *dèmos* de son rôle d'institutionnalisation de la société par son action politique. Cette conséquence n'est pas des moindres puisqu'elle implique l'anéantissement dans l'État de la force même du *dèmos* en tant que puissance de phénoménalisation de l'Idée d'humanité et de préservation de son caractère infigurable.

¹⁰²⁵ Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, Op.cit, p. 84.

C'est donc autour de cette force du *dèmos* que peut être pensée la co-originalité de la démocratie et de l'utopie. Une co-originalité capable de réhabiliter la démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme face à l'État qui refuse tout champ phénoménal aux individus qu'il dépolitise en même temps que la liberté n'est plus consubstantielle au mouvement pour l'existence.

Une co-originalité depuis laquelle peut être maintenu un équilibre dans cette difficile mesure du politique qu'évoque Étienne Tassin et qui consiste à « exhiber dans sa teneur de sens et sa puissance de vérité *la dimension éminemment politique* de l'existence humaine en raison de la place reconnue à l'agir, tout en pensant la *mesure du politique*, sa limite intrinsèque qui préserve le monde des effets dévastateurs d'une perversion du politique qui le métamorphose en domination totale ¹⁰²⁶».

Confondre la démocratie dans l'État, ce n'est pas seulement nier l'action du *dèmos* et la condition politique des individus au profit de la naturalité politique de l'État, c'est également concevoir comme légitime une forme de domination résultant de l'appareil technique de production tel qu'il influence aujourd'hui la politique étatique. Car aucun État ne peut s'institutionnaliser dans la permanence de son pouvoir sans produire un sens et un imaginaire politique et culturel capable de justifier ce pouvoir au regard des gouvernés (ce qui est précisément le rôle de l'idéologie d'État).

C'est donc à ce mode temporel de la démocratie évoqué par Hurteau que s'attaque l'État démocratique en refusant la conflictualité du *dèmos* à l'origine de l'objectivation politique qu'est l'État, c'est-à-dire une « réduction de l'État à son statut de moment particulier du *dèmos* ¹⁰²⁷ ».

Autrement dit, la démocratie n'est pas réduite à « l'État de droit ». Celui-ci n'est qu'un moment qui cristallise juridiquement et constitutionnellement les expériences possibles de l'Idée d'humanité en l'homme portées par le *dèmos* dans la revendication d'une amélioration des conditions d'existence de tous les hommes. Dans cette conception du rôle politique des individus, l'État n'est là que pour inscrire dans la durée les principes et les volontés qui auront été dégagés par l'action du *dèmos*.

Depuis l'épreuve d'une insatisfaction entre ce que doit être l'homme et ce qu'il peut encore être de meilleur et de plus libre, l'homme affirme qu'il a toujours « quelque chose à laisser entendre » de son humanité.

¹⁰²⁶ Étienne Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Éditions Payot, Paris, 1999, p. 260, cité par Martine Leibovici, « Pour Étienne Tassin (1955-2018) », *L'Homme & la Société*, 2018/1 (n° 206), p. 30.

¹⁰²⁷ Philippe Hurteau, *Utopie et démocratie chez Miguel Abensour, Politique et Sociétés*, Op.cit, p. 76.

« Quelque chose » qui le pousse à s'illustrer sur l'espace public pour exister et être reconnu par les autres comme un être doué d'une existence inconditionnée. C'est pour cette raison que toute politique étatique a pour fonction d'aboutir à une décision, de répondre à un problème et non pas de fonder l'essence de l'action politique sur le *polemos* tel qu'il caractérise l'agir du *dèmos*.

Ainsi nous faut-il comprendre les surgissements du *dèmos* sur l'espace public comme les moments d'objectivation politique d'une conscience utopique.

Cette conscience est précisément utopique parce qu'elle prend naissance dans le sentiment d'inadéquation et donc d'insatisfaction entre l'expérience particulière de l'humanité telle qu'elle est instituée par un monde culturel particulier généralement producteur d'une réalité que l'État administre, et l'expérience universelle du mouvement pour l'existence qui laisse entrevoir la possibilité d'un au-delà du sens particulier et de la réalité établie ; un au-delà qui laisse entrevoir le non-encore-devenu de l'être des hommes dans son appartenance au monde. C'est en cela qu'« Abensour identifie, dans la jonction de l'utopie et de la démocratie, la possibilité de « se rendre disponible à l'étrangeté de l'humain » (*ibid.* : 361), une étrangeté qui, traversée par une « indétermination immaîtrisable », formerait le foyer capable de rendre intelligible l'expérience humaine complexe de la résistance à la domination ¹⁰²⁸».

Chacun de ces moments d'objectivation ne saurait cependant représenter l'aboutissement et l'achèvement de l'Idée d'humanité qui conserve, dans l'être du *dèmos*, l'initialité de son infigurable universalité. Cette initialité est l'espace-temps de la démocratie à venir. Elle en constitue son mode temporel en ce qu'elle ouvre à la liberté d'un sens qui dans son incessante phénoménalisation ne trouvera jamais d'achèvement.

Ainsi l'être du *dèmos* est-il effectivement « travaillé par la conscience de son propre inachèvement », à travers « sa vie plurielle, massive, polymorphe » qui refuse tout avenir de réconciliation ou toute permanence de la domination qui pourrait s'instituer dans la figure de l'État démocratique.

C'est donc depuis cette initialité qui libère que la démocratie demeure essentiellement à venir, opérant un écart entre les conflits d'idées sur l'avenir ou l'« à venir » de l'humanité en l'homme et l'institutionnalisation de ces conflits dans une réalité établie où ne dominerait plus qu'une seule représentation de cette humanité.

¹⁰²⁸ Ibidem, p. 86.

Il s'agit de la préservation, depuis l'initialité actualisée par le *dèmos*, d'un écart « absolu » ou « utopique » comme nous allons le voir, entre une société instituée et ses facteurs institutants. Cette conception peut être comprise à la lumière d'un passage de Jean-Luc Nancy lorsque celui-ci écrit que « ce qui manque aujourd'hui [...] et qui jusqu'ici a toujours manqué à la philosophie de la démocratie, c'est la pensée de cette initialité, en deçà ou au-delà de la garde des libertés considérées comme acquises (par nature ou par droit). [...] En tout état de cause, ce qui manque, c'est une pensée de la liberté qui n'est pas acquise, mais qui *se prend* elle-même dans l'acte de son commencement et de son re-commencement. Cela nous reste à penser, et peut-être par-delà toute notre tradition politique ¹⁰²⁹».

Si le *dèmos* est le sujet actif de la démocratie dans son rapport libre à l'Idée d'humanité comme initialité, alors il stimule l'avenir de la démocratie en se constituant en « point de rupture par rapport à la société existante ¹⁰³⁰». Le monde commun qui se crée à chaque surgissement du *dèmos*, « n'est ni figurable, ni prédictible, ni programmable. Il est cependant l'horizon de chaque nouveau « moment utopique » (Tassin, 2018), de chaque nouveau commencement, qui, à sa manière, fait vivre le désir humain d'émancipation, de justice et d'égalité ¹⁰³¹ » comme l'indique Martine Leibovici.

La pensée de cette co-originalité conduit à concilier d'un côté le « vivre-ensemble » propre à la démocratie et le « bien-vivre » propre à l'utopie. Le *dèmos* est au cœur de cette conciliation en ce qu'il active politiquement cette recherche collective d'un « bien-vivre » qui ne saurait connaître d'aboutissement. Ainsi, en tant qu'il est le seul sujet actif de la démocratie, « le *dèmos* est le mouvement instituant qui se nourrit à la fois de la division du social et de la rencontre d'autrui. Utopie et démocratie sont donc liées en ce que l'utopie, le « tout autre social », est à la fois rendu possible par la division du social (si un tout autre peut exister c'est bien parce que le tout est divisé et porte en lui une pluralité d'expériences et de possibilités !) au même titre qu'elle pousse à l'existence cette division (en permettant à l'autre rabaisé et masqué par l'ordre de s'incarner dans un univers symbolique) ¹⁰³²».

¹⁰²⁹ Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Éditions Galilée, Paris, 1988, p. 106.

¹⁰³⁰ Miguel Abensour, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie*, thèse pour le doctorat d'État en droit et en science politique, Université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne, 1972, Tome 1, p. 68.

¹⁰³¹ Martine Leibovici, « Pour Étienne Tassin (1955-2018) », *L'Homme & la Société*, 2018/1 (n° 206), p. 36.

¹⁰³² Philippe Hurteau, *Utopie et démocratie chez Miguel Abensour*, *Politique et Sociétés*, Op.cit, p. 70-71.

Si toute démocratie doit être entendue comme processus inachevé de démocratisation, cela signifie que le *dèmos* surgit toujours sur la scène politique afin d'exiger une amélioration constante des conditions de vie qui ne se satisfont jamais du sens dans lequel elles pourraient être enfermées, précisément parce que la valeur la plus haute de la condition d'une vie authentique est la liberté et la manifestation de l'existence dans l'agir politique.

Si la démocratie n'est jamais réalisée au sein d'une réalité étatique c'est parce qu'elle est toujours prise dans un mouvement dont le rythme est intrinsèquement lié à celui du mouvement pour l'existence qu'elle favorise dans la révélation de la condition politique des êtres et dans la conscience utopique qui naît de la rencontre avec autrui sur l'espace public. Si bien qu'il n'y a de démocratie que comme processus perpétuel de démocratisation tant que les individus peuvent accéder à l'agir politique et à la conscience utopique qui en entretient le mouvement.

Par-là, toute constitution des individus en agents politiques, chaque surgissement du *dèmos* fait signe vers l'avenir d'un monde meilleur que seule la réduction énochale démocratique permet d'entrevoir. Seule cette réduction offre aux individus la possibilité de voir au-delà de l'ordre établi et de se constituer en *dèmos* dont la force d'action sera puissance d'effectuation d'un non-encore-devenu, des possibilités d'une condition humaine meilleure qui sont en latences dans le monde que la conscience utopique révèle et que l'action manifeste. Soit l'activation de l'essence aporétique et agonistique de la démocratie par le *dèmos* surgissant en même temps qu'il appartient à chaque être d'assumer l'ébranlement du sens donné dans sa volonté d'être libre.

Autrement dit, la pratique d'une époque phénoménologique ne pourra être activée que par l'esprit utopique qui anime le *dèmos* dans sa volonté de liberté traduisant la consubstantialité entre politique et utopie. Ainsi le processus de démocratisation refusera-t-il tout achèvement à condition que le *dèmos* se comprenne encore comme le sujet actif de la démocratie. Que les individus ne s'enferment pas dans le conditionnement de leurs seules expériences particulières et qu'ils prennent conscience de l'inadéquation entre une forme d'objectivation politique et les possibilités d'une amélioration sociale des conditions d'existence.

Cette conscience tend à être menacée par le mode d'être que façonnent les sociétés oublieuses et qui se réconcilie avec le sens de l'humain qu'elles imposent. Si bien que la réponse à l'énigme de l'humanité des hommes apparaît comme un élément rassurant auquel il devient souhaitable de se conformer pour être libre. Les individus ont alors la tendance à fuir la responsabilité de leur pouvoir-être qui naît du défaut du sens et de la prise en charge de la

problématicité afin de s'installer confortablement dans un modèle d'humanité qui ne pose plus problème dans son adéquation toujours plus profonde avec les forces extérieures à l'homme qui le produisent. Prisonniers de la logique de l'idée qui les engendre jusque dans leur conscience d'eux-mêmes, leurs désirs et leurs rêves, les hommes subissent la saturation du sens. Devenus dépendant de la production objective du sens par l'idéologie, ces derniers ne peuvent plus développer une quelconque conscience utopique par laquelle ils seraient amenés à agir pour l'ouverture du sens sur l'infigurable de l'Idée et donc œuvrer à leur inconditionnement. Si le sens s'enferme dans l'idéologie, il s'ouvre en revanche depuis l'Idée. Aussi Marc Crépon reconnaît-il à la suite de Patočka que la démocratie naît de l'Idée d'humanité dont elle propose une expérience politique source d'autonomie et d'émancipation et qui repose sur la production d'une pluralité de sens indépendamment de toute objectivation idéologique. Cette « indépendance est capitale et constitutive de la démocratie. Dès lors qu'elle exige que, loin de s'identifier à la force dont il dispose, chacun y soit pour l'autre « un auxiliaire empressé, dans les affaires les plus proches et les plus élevées », elle dessine en effet (en creux ou en filigrane) la place ouverte et problématique *d'une autre réalisation de l'existence humaine* – réalisation de soi qui, à rebours de tous les calculs de l'idéologie, ne se laisse reconduire à aucune forme d'appartenance restrictive ou exclusive ¹⁰³³».

En ce sens, l'utopie joue un rôle décisif dans l'ouverture à cette « autre réalisation de l'existence humaine ». Dans la prise de conscience qu'elle impose lorsqu'elle est activée par le *dêmos*, l'utopie s'accompagne d'une action politique *hic* et *nunc*, dans le présent que ce *dêmos* reconnaît comme toujours insuffisamment idéal et qu'il souhaite alors modifier. Cette modification du présent entraîne avec elle la libération de la démocratie de son objectivation étatique et idéologique vers l'avenir de son processus inachevé :

« Ce travail de l'utopie, bien qu'il soit un travail qui propulse vers l'avant et l'ailleurs, est également toujours un travail sur le présent. L'utopie permet la création d'un écart, d'une distanciation, sur lequel repose toute action du *dêmos*. Pour agir, le *dêmos* doit constater l'écart qui le sépare à la fois de la forme politique « actuelle » et d'une forme idéale et c'est par la conscience de cet écart qu'il s'active en vue de la réduction démocratique. [...] L'ampleur de la tâche, soit de chercher à énoncer la question de la direction de l'humanité sans pour autant borner d'entrée de jeu le chemin, montre bien la

¹⁰³³ Marc Crépon, « La « valeur » du travail et la « force » des idéologies. Une lecture des Essais hérétiques », Op.cit, p. 181.

complexité du rôle qui revient à l'utopie : pensée du politique, elle est également œuvre de création d'un « sens de l'humanité ¹⁰³⁴ ».

Le *dèmos* maintient ainsi sa « vie dans l'Idée » pour reprendre le titre d'un article de Patočka, parce qu'il a conscience du caractère inépuisable de l'Idée qui l'anime et dont dépend son action. Il sait que la venue à la politique de l'ensemble des hommes traduit ce mouvement pour l'existence en lutte contre tout conditionnement. Que la condition politique est essentielle à toute expérience de la liberté et qu'elle constitue l'initialité de l'évènement démocratique comme ce qui libère toujours la démocratie de sa clôture dans une forme de réalité établie induite par la domination d'une objectivation idéologique à laquelle l'expérience de la liberté ne saurait être réduite. C'est ce qui permet à la démocratie d'être un processus qui résiste à toute cristallisation de son mouvement dans un régime étatique particulier. Un processus qui a pour moteur l'utopie telle qu'elle soulève la pesanteur du réel dans lequel le sens de l'existence humaine ne serait plus problématique et qui convoque les individus à la revendication de leur condition politique.

Face à cette objectivation menaçante qu'incarne le triomphe de l'*animal laborans* des sociétés oublieuses, Patočka rappelle l'importance d'inscrire la vie dans l'idée puisque « la vie dans l'idée, c'est l'intériorisation d'une liberté qui refuse de se laisser identifier à des garanties économiques, à l'organisation catégorielle du travail et des loisirs – une liberté qui vit de la conscience que rien de tout cela ne saurait épuiser ni saturer le sens de l'existence, une liberté qui sait que la « réalisation » de l'homme doit trouver ailleurs sa justification et ses fondements ¹⁰³⁵ ».

Le *dèmos* active l'exigence démocratique grâce à la conscience utopique par laquelle il parvient à concevoir l'inadéquation toujours malheureuse qui existe entre le système institué et les fondements instituants. Le *dèmos* serait donc un être utopique dans l'épreuve d'un manque d'ordre ontologique qui le contraint à toujours pousser plus loin le processus de démocratisation des sociétés. Ce manque ne peut être actualisé que lorsque les individualités se rencontrent et prennent conscience des conditions possiblement inhumaines dans lesquelles sont maintenues certains individus.

¹⁰³⁴ Philippe Hurteau, *Utopie et démocratie chez Miguel Abensour, Politique et Sociétés*, Op.cit, p. 78.

¹⁰³⁵ Marc Crépon, « La « valeur » du travail et la « force » des idéologies. Une lecture des Essais hérétiques », Op.cit, p. 181.

Ainsi Abensour dira-t-il qu'« en réalité, la conception qui associe l'utopie à la conscience malheureuse repose sur une ontologie du désir conçu fondamentalement comme manque. L'utopie devient le signe d'une quête infinie, condamnée par essence à ne jamais atteindre son objet, ou plutôt à atteindre un autre que celui qu'elle visait ¹⁰³⁶».

En effet, si une expérience particulière peut se pérenniser dans une objectivation politique qui risque de clôturer la démocratie dans la domination d'un mode unique d'existence contrôlé et gouverné par l'État, que peut vouloir signifier en revanche l'objectivation politique d'une expérience universelle de l'humanité en tant que désir de liberté ?

L'impossibilité de matérialiser empiriquement pareille expérience universelle n'est pas une destinée tragique. Au contraire, l'infigurable de l'Idée d'humanité maintient-il le désir utopique du *dèmos* au-delà de toute clôture possible du sens.

Pareil désir est entretenu à travers l'action du *dèmos* comme affirmation de la condition politique et donc utopique de l'ensemble des individus, car la démocratie en tant que promesse d'un mot offre effectivement la possibilité d'un déploiement de la conscience malheureuse dans la rencontre avec autrui sur un espace public de manifestation. Autrement dit, la démocratie est initialité d'un manque dont elle permet la libre expression par l'agir politique. Loin de procéder à une désappropriation de cette expérience par la revendication fictive d'une résolution du manque sur laquelle ce justifierait la domination d'une classe ou d'une élite politique (technocratique, tyrannique, dictatoriale, ploutocratique), la démocratie assure la liberté politique d'exprimer de manière infinie ce manque en favorisant son expérience dans le vécu de la souffrance d'autrui et la volonté de la réduire.

Or l'action du *dèmos*, comme l'indique Martine Leibovici, « n'offre pas, en elle-même, la garantie d'un ordre ou d'une stabilité, d'abord parce que, comme l'écrit Arendt, elle « établit toujours des rapports et par conséquent a une tendance inhérente à forcer toutes les limitations, à franchir toutes les bornes » (Arendt, 1988 : 249). Mais aussi parce que ses conséquences sont « infinies (*boundless*), car [elle] agit dans un medium où toute réaction devient réaction en chaîne, où tout processus est cause de processus nouveaux » (Arendt, 1988 : 248) ¹⁰³⁷».

¹⁰³⁶ Miguel Abensour, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie*, Op.cit, p. 11.

¹⁰³⁷ Martine Leibovici, « Pour Étienne Tassin (1955-2018) », *L'Homme & la Société*, 2018/1 (n° 206), p. 30-31.

C'est à ce manque et au monde commun qu'il édifie sur la base de processus nouveaux, toujours recommencés et imprévisibles, que les utopies du posthumain entendent mettre un terme à travers la réalisation de leur idéal de « l'homme augmenté » ; un idéal d'humanité affranchie de tout questionnement, de toute absurdité, de toute responsabilité d'agir pour un avenir libre et plus humain.

Aussi devenons nous comprendre l'éviction de l'agir politique au sein des sociétés oublieuses comme la possibilité la plus insigne pour les utopies du posthumain de se débarrasser tout à la fois de l'Idée infigurable d'humanité en l'homme et de la conscience utopique que manifeste la condition politique des êtres. Ce afin que le *dèmos* ne soit plus « travaillé par la conscience de son propre inachèvement ». Puisqu'en effet la disparition de l'Idée entraînerait la fin du tiraillement propre au *dèmos* par lequel celui-ci prend conscience de son propre inachèvement en tant qu'être marqué par un manque ontologique.

En définissant, et par-là même en réduisant, l'Idée à l'idéal posthumaniste, le tranhumanisme n'implique pas seulement une représentation particulière de l'humain mais également une représentation du monde et donc de la société à venir qui ne sera plus institutionnalisée par un posthumain dans la condition duquel l'agir politique sera obsolète, supplanté par la puissance de calcul et de mesure technologique au service de la finalité économique d'efficacité. Autrement dit, le posthumain ne devra plus trouver ni éprouver un sentiment de liberté dans l'action mais dans sa seule soumission à la transcendance technique qui édifiera le monde auquel il devra sans cesse s'adapter dans la recherche de sa seule efficacité. Le posthumanisme est ainsi l'illustration de la fin de « la vie dans l'Idée » au profit d'une vie sous l'idéologie. Soit le basculement de l'Idée en idéologie par le recouvrement de l'abîme qui travaille cette Idée et l'éviction de celui qui l'exprime : le *dèmos*.

C'est ainsi que l'émancipation posthumaniste se conçoit au sein d'une *réalité-de-l'immonde* et s'apparente à une fausse émancipation, incapable de questionner le rapport de l'homme à ses conditions existentielles et préférant envisager la liberté comme une simple acceptation par adaptation à cette *réalité-de-l'immonde*.

Cette adaptation comme gage d'émancipation correspond à une réconciliation du *dèmos* avec lui-même, c'est-à-dire avec la représentation qu'une société donnée lui renvoie comme source de compréhension et d'expérience du monde à partir de sa fixation dans une objectivation politique particulière. Pour le dire autrement, le *dèmos* n'est plus travaillé par la conscience de son propre inachèvement dès lors qu'il se confond avec l'objectivation politique d'une réalité établie et indépassable sur laquelle il n'a plus d'entreprise.

Pareille réconciliation renvoie chaque être à l'expérience particulière d'une humanité uniformisée. Les individus sont ainsi atomisés pour mieux être compris comme membres d'une espèce dont l'idéologie néolibérale prend en charge la survie qu'elle normalise selon les critères économiques.

Pareille réduction empêche donc de concevoir l'homme comme un « être intentionnel » dira Merleau-Ponty, doué d'une existence qui le conditionne au sein d'un monde pour lequel, cependant et à l'inverse du déterminisme scientifique, il demeure libre d'agir et donc de choisir la forme de son existence :

« L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde. Tout engagement est ambigu, puisqu'il est à la fois l'affirmation et la restriction d'une liberté : je m'engage à rendre ce service, cela veut dire à la fois que je pourrais ne pas le rendre et que je décide d'exclure cette possibilité.

De même mon engagement dans la nature et dans l'histoire est à la fois une limitation de mes vues sur le monde et ma seule manière d'y accéder, de connaître et de faire quelque chose ¹⁰³⁸».

C'est donc la possibilité du *dèmos* de mettre entre parenthèses toute réalité qui se présenterait comme établie sur les fondements d'une idée particulière de l'humanité en l'homme que les utopies du posthumain cherchent à nier. Or « le caractère continué de la réduction (*comprise ici comme réduction phénoménologique propre à la structure démocratique d'un régime politique*) se veut également une mesure de protection contre l'apparition de l'hétéronomie, soit contre toute forme politique extérieure au peuple ayant la prétention de s'installer durablement en lieu et place de son objectivation ¹⁰³⁹».

Cette hétéronomie s'articule de deux manières complémentaires. Elle vise tout d'abord à concevoir l'évolution de l'homme dans sa soumission transcendantale aux technosciences qui devront à elles seules édifier l'avenir de l'homme. Ensuite, la société posthumaniste veillera à mettre un terme au processus de démocratisation qui induit la possibilité d'une réduction phénoménologique pratiquée par le *dèmos* et à son action politique comme détermination d'un monde comme *inter homines ess*.

¹⁰³⁸ Maurice Merleau-Ponty, « La querelle de l'existentialisme » in *Sens et non-sens*, Éditions Nagel, Paris, 1966, 5^{ème} édition p. 85 du format numérique consulté à l'adresse suivante : http://classiques.ugac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/sens_et_non_sens/sens_et_non_sens.pdf

¹⁰³⁹ Philippe Hurteau, *Utopie et démocratie chez Miguel Abensour, Politique et Sociétés*, Op.cit, p. 74. Le passage en italique est un ajout de notre part.

Car c'est bien cette impossibilité de déterminer une figure universelle de l'humanité en l'homme qui pose problème au transhumanisme et aux utopies du posthumain dans leur volonté d'imposer un particulier universel à travers l'avènement de l'Homme Nouveau : le posthumain.

Ainsi devons-nous comprendre le travail de sape qui motive cette utopie-idéologique comme la possibilité de mettre un terme à la co-originalité entre démocratie et utopie dans la constitution de l'être du *dèmos*.

Nous percevons dès lors en quoi les utopies du posthumain s'opposent au processus de démocratisation en ceci que « la vraie démocratie, régie par le principe de l'auto-fondation continuée, n'est pas pensée comme accomplissement définitif, mais comme une unité se faisant et se refaisant en permanence contre le surgissement toujours menaçant de l'hétéronomie ¹⁰⁴⁰».

Une nouvelle pensée de l'utopie participerait à une (re)pensée de la démocratie comme initialité puisque cette nouveauté de l'utopie se concevrait à partir du manque ontologique qui travaille le *dèmos* dans la prise de conscience de son propre inachèvement. Cette utopie nourrie à l'Idée d'humanité, en même temps qu'elle permettrait de relancer l'à venir de la démocratie, constituerait également un contre-argument aux utopies du posthumain en préservant l'énigme de l'humanité des hommes telle que son expression par une pluralité d'êtres singuliers (ré)ouvrirait la démocratie à son avenir le plus émancipatoire et à la formulation constante d'un véritable projet d'autonomie qui manifeste un monde commun nécessaire à toute condition humaine.

¹⁰⁴⁰ Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, Op.cit, p. 109.

III.8.3 L'action politique comme venue des hommes à la conscience utopique : le refus d'une conversion à la « politique normale »

« Maudis ou adore, mais ne demeure pas les bras croisés ! »

Fédor Dostoïevski, *Le Sous-sol*

« Et c'est une folie à nulle autre seconde
De vouloir se mêler de corriger le monde.
J'observe, comme vous, cent choses tous les jours,
Qui pourraient mieux aller, prenant un autre cours :
Mais quoi qu'à chaque pas je puisse voir paraître,
En courroux, comme vous, on ne me voit point être ;
Je prends tout doucement les hommes comme ils sont,
J'accoutume mon âme à souffrir ce qu'ils font ; »

Molière, *Le Misanthrope*

Dans sa *Lettre d'un « révoltiste » à Marcel Gauchet converti à la « politique normale »*, Abensour répond aux attaques que Gauchet avait pu formuler à son encontre, soulignant l'origine de leur divergence :

« Contrairement à ce que vous soutenez, la démocratie n'est pas une forme cristallisée, ou en voie de cristallisation ou d'autonomisation, qui instaurerait une organisation des pouvoirs et les règles du jeu ; elle est bien plutôt un mouvement continué, un agir politique qui dans sa manifestation même travaille à défaire la forme-état, à en arrêter la logique (domination, totalisation, médiation, intégration) pour lui substituer la sienne propre, celle du peuple souverain, en lutte contre les réconciliations mystifiantes et les intégrations fallacieuses¹⁰⁴¹ ».

Pour Gauchet, la démocratie libérale incarnerait, qu'elle le veuille ou non, la fin de l'histoire. Elle serait la norme instituée à partir de laquelle il ne serait plus possible de penser un au-delà ou un « en dehors ».

¹⁰⁴¹ Miguel Abensour, *Lettre d'un « révoltiste » à Marcel Gauchet converti à la « politique normale »*, Éditions Sens&Tonka, Paris, 2008, p. 10. Il s'agit d'une réponse d'Abensour à Gauchet qui dans son ouvrage *La condition historique* traite Abensour de « révoltiste », notamment par rapport à la notion de « démocratie insurgeante » développée par ce dernier.

Ce stade « démocratique » et « libéral » représenterait le « cadre indépassable ¹⁰⁴² » traduisant l'avènement d'un régime parvenu à cristalliser les ambitions utopiques. Chaque étape de la conscience utopique aurait favorisé l'évolution de l'histoire vers son achèvement ; soit une forme de démocratie libérale s'instituant autour d'une « politique normale » considérée comme « une norme positive finale proclamée incontestée et incontestable, qui rend définitivement obsolète la quête de la « bonne vie » et du « meilleur régime » ¹⁰⁴³ ».

La compréhension gauchetienne de l'utopie est alors confondue avec cette « politique normale » à laquelle il prétend s'être converti. Comme si l'utopie avait finalement pour objectif de se s'aborder elle-même en mettant nécessairement en place une société marquée par la réconciliation de ses antagonismes et l'avènement d'une politique qui s'accorde de la norme instituée.

C'est à une tout autre vision de l'utopie que se réfère Abensour afin de penser contre la « politique normale » ; afin de penser la politique tout court, capable de s'émanciper de toute philosophie de l'histoire et donc d'une cristallisation de la démocratie dans le « cadre indépassable » de la « politique normale » et normalisée selon l'idéologie néolibérale.

Car si Gauchet admet que la démocratie libérale constitue pareil cadre, c'est qu'il prend le parti d'envisager la politique comme une simple alliée de la normativité, c'est-à-dire un outil de la norme censée la justifier sans que celle-ci ne participe d'une volonté de dépassement de l'ordre établi par la conscience utopique qui anime le *dèmos*.

Finalement Gauchet a certes évoqué la progressive destitution du pouvoir du *dèmos* par l'État et le triomphe d'une démocratie libérale fondée sur la défense d'une politique des droits de l'homme, mais il ne semble pas contester cette destitution ; contestation qu'il associe en revanche aux « révoltistes » comme Abensour. Ce refus de la contestation est le signe même de son adhésion à l'idée d'une fin de l'histoire incarnée par le triomphe de la démocratie libérale et de sa « politique normale » contre laquelle il serait dès lors « anormal » de lutter en considérant par exemple que l'utopie n'a pas pour destinée l'avènement d'une société indépassable. En effet, Gauchet enferme sa conception de l'utopie dans une vision téléologique de l'histoire démocratique au terme de laquelle toute conscience utopique se trouve domestiquée.

¹⁰⁴² Ibidem, p. 9.

¹⁰⁴³ Gilles Labelle, « « Fin de l'histoire » ou utopie : la polémique Marcel Gauchet – Miguel Abensour » in Gilles Labelle et Daniel Tanguay (dir.), *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Éditions Fides, Canada, 2013, p. 141.

La conception abensourienne de l'utopie s'oppose ainsi à cette vision de l'utopie et de la politique en général qui considère que « chaque étape de la conscience utopique (qui est une forme de la conscience historique) se trouve en effet surmontée au moment même où elle est réalisée dans la suivante, composant par là une trame d'ensemble qui contribue à l'émergence d'un stade final, où la dernière forme de l'utopie en vient à se confondre avec la forme de conscience que l'on peut prêter à la démocratie libérale à l'ère de son triomphe incontesté et incontestable (laquelle ne cesse d'opposer ses principes à sa réalité empirique, enfermant par là le socio-historique dans un même inlassablement prorogé) ¹⁰⁴⁴».

Face à une démocratie libérale érigée en « cadre indépassable », Abensour affirme le rôle d'une utopie encore capable de faire signe vers un « en dehors » consubstantiel à la division originaire propre à l'institution démocratique du social.

A l'inverse de Gauchet qui affirme le triomphe de la démocratie libérale dans l'avènement d'une autonomie réalisée et ayant définitivement débarrassé la société de toute forme d'hétéronomie, Abensour considère qu'en démocratie demeurerait une dualité originaire entre autonomie et hétéronomie qui n'aurait pas été réconciliée. Pour Gauchet, la Loi, c'est-à-dire la normativité qui régit l'organisation des communautés humaines et leur coexistence, ne peut plus être remise en question parce qu'elle est la marque même de l'accomplissement de l'autonomie. La seule action possible demeure sa modification ou son amendement au sein d'un cadre normatif qui n'a pas vocation à être bouleversé, soit le cadre démocratique.

Ainsi les questions relatives au Bien, au Juste etc., ne feraient plus l'objet d'un questionnement permanent mais trouveraient une réponse définitive dans le triomphe de la démocratie libérale puisqu'on « ne pourrait plus ni agir ni penser sans en référer à la norme instituée, c'est-à-dire démocratique et libérale, qui serait la dernière et seule concevable et définirait ainsi un « cadre indépassable » ¹⁰⁴⁵».

En affirmant cela, Gauchet confond la conscience utopique propre à la démocratie libérale qui cherche à justifier son achèvement avec la pluralité des formes utopiques telles qu'elles continuent d'exister en dehors et au-delà de toute conscience établie et indépassable. Une pluralité qui ne saurait s'épuiser dans une conscience utopique particulière puisqu'elle est de l'ordre de l'ontologique et de l'humain et qu'elle s'exprime politiquement, c'est-à-dire dans la remise en cause de toute domination du particulier, de l'ordre établi, de l'indépassable.

¹⁰⁴⁴ Ibidem, p. 134.

¹⁰⁴⁵ Ibidem, p. 140.

Le « révoltiste » apparaît, dans cette vision téléologique de la démocratie, comme celui qui refuserait de mener une action révolutionnaire à même de transformer l'intégralité de la société dans un délai relativement bref, jusqu'à mettre fin au cadre normatif dans lequel elle s'institue. L'attitude du « révoltiste » serait marquée par l'inconséquence et une forme d'hypocrisie occasionnée par un sentiment paradoxal : d'un côté le « révoltiste » serait un individu ancré dans la société démocratique qu'il fait sienne, d'un autre côté il refuserait de se rendre à la « politique normale » qui organise cette société. Il y aurait donc une incohérence dans le comportement même du « révoltiste » qui le conduirait à jouir de ce qui corrompt la démocratie contemporaine selon Gauchet, à savoir la politique des droits individuels, sans être capable de rompre véritablement avec ce cercle de corruption. Pour l'auteur de *La démocratie contre elle-même*, il semblerait qu'un choix s'impose : soit l'on décide d'accepter pleinement le triomphe de la démocratie libérale en se ralliant à sa « politique normale », c'est-à-dire à une politique qui ne vise plus la contestation ou le questionnement de la Loi, de la norme ; soit l'on s'affirme en tant que révolutionnaire et alors on accepte de diriger l'ensemble de nos actions contre le « cadre indépassable » de la démocratie libérale afin de le détruire et de briser le cercle instituant de son triomphe. Aucune alternative n'est ainsi possible à suivre les affirmations de Gauchet, et le « révoltiste » revendiquerait un élan protestataire qui « consiste à réclamer des droits ou à émettre des revendications dont on charge l'oligarchie en place de se débrouiller, en se lavant les mains des suites ¹⁰⁴⁶».

Gauchet avoue lui-même s'être « converti à la politique normale », choisissant ainsi le premier postulat en reprenant à son compte la célèbre formule de François Furet : « L'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser, et d'ailleurs personne n'avance sur le sujet, dans le monde d'aujourd'hui, même l'esquisse d'un concept neuf. Nous voilà condamnés à vivre dans le monde où nous vivons ¹⁰⁴⁷».

Pareille conversion participerait à une clôture de la démocratie dans la réalité de son cadre étatique incapable dès lors de résister au déploiement des sociétés oubliées et de l'utopie-idéologique du posthumain.

En refusant de considérer que le questionnement relatif au Bien, au Juste etc., est achevé dans le triomphe d'une démocratie libérale, Abensour s'oppose de fait à toute conversion à « la politique normale ».

¹⁰⁴⁶ Marcel Gauchet, *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Éditions Stock, Paris, 2003, p. 160.

¹⁰⁴⁷ François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1995, p. 572.

Cette opposition n'est pas celle d'un révolutionnaire dans les termes entendus par Gauchet mais plutôt celle d'un adversaire d'une conception du monde reposant sur une philosophie de l'histoire qui résorberait toute conscience utopique dans son aboutissement ultime ; soit une société qui se clôturerait dans l'immanence de l'autonomie conquise sans l'acceptation d'une possibilité transcendante faisant signe vers un en dehors décroissant et singulièrement utopique.

Car « ce n'est pas, selon Abensour, l'histoire qui peut se poser comme le « tribunal » de l'utopie, tout au contraire, c'est celle-ci, puisqu'elle fait référence à ces « mesures » que sont le Bien et le Juste, qui seule peut faire comparaître celle-là devant elle ¹⁰⁴⁸ ».

Abensour entend lutter contre la clôture de la société démocratique dans le triomphe illusoire d'un régime réconcilié avec lui-même à travers la réalisation d'une pleine autonomie. Pareille réalisation ne peut apparaître qu'à l'intérieur d'une société sans « en-dehors », c'est-à-dire bel et bien une société close qui se juge elle-même depuis son « en dedans » ; qui se réfère seulement à elle-même pour juger de son état d'achèvement. Si l'autonomie est considérée acquise, la société close jugera alors qu'elle a atteint ici sa plus haute réalisation, se représentant comme l'étape ultime de son histoire réalisée dont les dirigeants politiques se font désormais les défenseurs contre toute forme d'action alternative visant un au-delà et un en-dehors. Forme alternative d'action que le *dèmos* peut manifester dès lors que la démocratie est pensée comme mode d'être phénoménal de l'énigme.

C'est dans ce sens que Gilles Labelle reprend la notion de « régime sans dehors » de Merleau-Ponty pour qualifier la clôture démocratique en lui reconnaissant la caractéristique propre au régime communiste soviétique que Merleau-Ponty décelait dans l'illusion mortifère d'un « régime qui, étant la contestation de lui-même, n'a plus besoin d'être contesté du dehors, et en somme n'a plus de dehors ¹⁰⁴⁹ ». Le dehors de la transcendance aurait été recouvert par la seule immanence d'une autonomie triomphante dans sa fermeture. Soit le renversement dialectique de l'autonomie vouée à devenir hétéronomie et source d'aliénation.

Ce caractère qui consolide la clôture des sociétés sur la victoire de la démocratie libérale provient du fait que la conscience utopique a été confondue avec un projet socio-historique particulier, inscrit dans une téléologie où le but de l'histoire n'est autre que cette forme particulière de démocratie avec son expérience particulière de l'humain.

¹⁰⁴⁸ Gilles Labelle, « « Fin de l'histoire » ou utopie : la polémique Marcel Gauchet – Miguel Abensour », in *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Op.cit, p. 139.

¹⁰⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Éditions Gallimard, Paris, 1955, p. 276-277.

Cette confusion marque la perte progressive non seulement de toute persistance utopique au sein des sociétés démocratiques libérales, mais également la disparition des foyers de cette persistance qui s'animaient depuis l'expérience d'une transcendance radicale, c'est-à-dire d'un en dehors ou d'un au-delà de la société présente et de son ordre établi.

C'est donc l'utopie qui est ici à repenser au-delà de la vision qu'en propose Gauchet, afin de ne plus l'apparenter à un moteur de l'achèvement historique, comme si la conscience utopique avait accouché du cadre désormais indépassable de la démocratie libérale telle qu'elle se présente en tant qu'ordre parfait. L'utopie est à repenser en même temps que son impact et son rôle dans la vision de la politique qui doit dès lors être conçue comme tentatives plurielles et incessantes d'organiser la communauté humaine sur les bases d'une quête du sens inachevée et inachevable dans sa volonté d'associer le « vivre-ensemble » ou « bien-vivre » dont les termes évoluent et ne cessent d'être la source d'un questionnement.

Si certains considèrent, à la manière de Gauchet, que la conscience utopique s'est « évaporée » en même temps qu'elle s'est réalisée dans la démocratie libérale, d'autres en revanche défendent une vision de la conscience utopique comme présente au cœur même de l'action politique. Alors que les premiers décident de concevoir l'utopie comme ayant irrémédiablement « émigré dans le présent ¹⁰⁵⁰ », empêchant toute pensée ou toute imagination d'un au-delà de ce présent, les seconds refusent de considérer l'ordre établi de la démocratie libérale comme la réalisation dans l'histoire de la conscience utopique, orientant la quête incessante du « bien-vivre » vers un au-delà d'un monde prétendument parfait.

Abensour considère ainsi que l'utopie demeure « une force active qui permettrait à la démocratie de résister à la corruption qui ne cesse de la menacer ¹⁰⁵¹ ». Cette corruption correspond précisément à la clôture des démocraties dans la croyance en l'avènement d'un cadre indépassable que représente la cristallisation de son essence agonistique et de son moteur utopique dans la figure de l'État. La force de l'utopie s'apparente alors à ce mouvement perpétuel de décroissance qui ouvrirait sans cesse la démocratie à un autrement d'elle-même, c'est-à-dire à une démocratie toujours à venir.

¹⁰⁵⁰ Marcel Gauchet, « Visages de l'autre. La trajectoire de la conscience utopique », *Le Débat*, n°125, mai-août 2003, p. 120. Cité par Gilles Labelle, « « Fin de l'histoire » ou utopie : la polémique Marcel Gauchet – Miguel Abensour », in *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Op.cit, p. 131.

¹⁰⁵¹ Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Op.cit, p. 184.

En d'autres termes, c'est parce que « l'utopie est cette disposition qui grâce à un exercice de l'imagination ne redoute pas, dans une société donnée, d'en transcender les limites et d'inventer ce qui est différent ¹⁰⁵²», qu'elle constitue un moyen précieux pour empêcher la clôture du cercle d'intelligibilité habituelle de la société démocratique.

Moyen d'autant plus précieux que la démocratie en favorise l'utilisation à travers la liberté qu'elle concède à chacun de remettre en cause les fondements de son institutionnalisation en assumant le rôle d'acteur de cette institutionnalisation mouvante.

L'utopie a ainsi pour objectif de « parvenir à désapprendre l'attachement à un ordre établi donné, au point de s'en déprendre pour investir non un nouvel ordre, mais, grâce à ce suspens de l'espace et du temps, pour tenter l'expérimentation ouverte d'un nouvel être-au-monde, d'un nouvel être-ensemble au monde ¹⁰⁵³».

Cette conception de l'utopie va à l'encontre de la conception gauchetienne. Le désaccord est tel qu'il impacte la vision même de l'usage de la politique en démocratie.

Selon Gauchet, la démocratie s'érige contre elle-même, notamment en faisant des droits de l'Homme une politique qui participerait d'un individualisme pernicieux pour la participation des citoyens à la chose publique. Cette analyse cible tout particulièrement les écrits de Claude Lefort, notamment depuis son ouvrage *L'invention démocratique* à travers lequel ce dernier conçoit les droits de l'Homme comme une volonté véritablement politique, c'est-à-dire comme ce désir puissant des individus démocratiques d'associer l'autonomie individuelle à l'autonomie collective.

Lefort conteste en effet la vision de Marx selon laquelle les droits de l'Homme n'ont conduit qu'à l'individualisme. Pour Lefort, Marx s'est enfermé dans une conception purement idéologique des droits considérés comme l'apanage du seul individu, oubliant ainsi l'ampleur sociale et collective qu'implique la pratique et la revendication de pareils droits. Il n'aurait pas su saisir la portée éminemment novatrice de l'avènement des droits de l'Homme qui traduit un nouveau rapport des hommes entre eux et la création d'un espace public proprement démocratique à l'intérieur duquel l'autonomie collective s'exprimerait pour défendre l'autonomie individuelle.

¹⁰⁵² Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain (entretiens avec Danielle Cohen-Levinas)*. *Entre métapolitique et politique*, Op.cit, p. 50.

¹⁰⁵³ Ibidem, p. 51.

Ce que semble manquer Marx comme Gauchet – et ce même si les arguments qu'ils mobilisent diffèrent de manière évidente –, ce serait la compréhension symbolique des droits de l'Homme telle qu'elle institue un rapport de complémentarité entre le collectif et l'individuel. Cela signifie que la politique des droits de l'Homme ne favorise pas une conception individualiste du citoyen mais encourage au contraire la formation du *dèmos* pour la sauvegarde et la revendication des droits individuels. La conception lefortienne des droits de l'Homme implique donc un rapport essentiel à la politique, en ce qu'elle apparaît comme l'expression collective d'une défense permanente des droits individuels et la traduction d'un désir d'améliorer l'effectivité de ces droits en les ouvrant au plus grand nombre d'individus. Si pour Gauchet la prolifération des droits individuels entraîne *de facto* une individualisation et une corruption de la démocratie par elle-même, en ce qu'elle favoriserait la désaffection de l'espace public par les citoyens, nous comprenons pourquoi les écrits de Lefort sont ainsi critiqués et par association, ceux d'Abensour.

Ainsi selon Gauchet, il s'agirait à travers ces droits individuels, « d'exploiter l'inhérence des droits à la personne contre l'appartenance du citoyen au lieu d'étayer l'une par l'autre, comme dans la version républicaine d'origine ¹⁰⁵⁴ ». Plus la société démocratique associera les droits de l'Homme à la politique, plus elle réduira le rôle du citoyen à la seule jouissance de droits individuels qui lui seront octroyés sans sa participation à la chose publique.

La conception de la politique chez Gauchet présente comme inconciliable la consécration de l'individu et le mouvement « d'auto-organisation démocratique de la société ¹⁰⁵⁵ ».

Comme l'indique Justine Lacroix dans son article *Droits de l'homme et politique (1980-2012)*, des auteurs tels que Pierre Manent ou Marcel Gauchet considèrent que « l'erreur de Lefort aurait été d'oublier qu'à force de mettre en avant l'individu, ses intérêts et ses droits, on estomperait les repères politiques qui avaient donné corps au processus démocratique moderne ¹⁰⁵⁶ ».

Autrement dit, Lefort se serait laissé prendre au piège de sa propre analyse qui aurait occulté l'effacement de la politique en tant qu'agissement du collectif dans l'organisation démocratique de la société au profit de l'observation de l'avènement du statut de l'individu, incarné par l'émergence des droits individuels comme politique, c'est-à-dire comme seul motif d'action collective.

¹⁰⁵⁴ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Éditions Gallimard, Paris, 1998, p. 111.

¹⁰⁵⁵ Justine Lacroix, *Droits de l'homme et politique 1980-2012*, Article publié sur le site *La vie des idées* le 11 septembre 2012 et consultable à l'adresse suivante : <http://www.laviedesidees.fr/Droits-de-l-homme-et-politique.html>

¹⁰⁵⁶ Ibidem

Or ce constat sur lequel semble se rejoindre des auteurs comme Gauchet et Manent correspond à une vision idéologique de la politique telle qu'elle devrait être en démocratie. Cette vision élude la compréhension véritable de l'autonomie démocratique qui ne saurait ni être le seul fait des individus compris comme « monade », ni celui du seul collectif que serait le *dèmos*.

La reconnaissance des droits individuels ne participerait pas d'une dépossession de leur qualité de citoyens. Au contraire, c'est parce que les individus disposent de droits consacrés démocratiquement qu'ils peuvent encore agir politiquement pour leur défense ou leur amélioration. Ainsi serait-il faux de croire que Lefort s'est enfermé dans une vision naïve des droits individuels émergents. Au contraire, ce dernier a toujours, depuis *L'invention démocratique*, cherché à comprendre ce qui permettait la liaison complexe qui caractérise la démocratie à travers la revendication collective de droits individuels. Ou, pour le dire d'une autre manière, la démocratie serait le seul régime où l'usage de la politique sert une lutte conduite par des hommes soucieux de ne pas s'endormir sur les acquis de leurs propres droits. De ce fait, à l'encontre de la pensée de Gauchet, nous pouvons dire que les droits qui garantissent des intérêts individuels sont généralement le résultat d'une lutte collective et politique, parfois également menée par des hommes au nom d'autres hommes.

Il y aurait donc, en démocratie, une expérience de l'autonomie qui passerait par l'action politique considérée comme l'investissement d'un espace public où se matérialise à travers une volonté collective, la protection ou la revendication des droits individuels. C'est cette conception du politique qui semble échapper à Gauchet dans sa critique de Lefort et d'Abensour. C'est depuis cet impensé que le « cadre indépassable » est affirmé par l'auteur de *La démocratie contre elle-même* et la conversion à une « politique normale » justifiée.

Enfin, c'est précisément la domination d'une pareille conception du politique qui entraîne la disparition des principaux foyers de persistance utopique (disparition occasionnée par un manque de pratique politique) à partir desquels pouvait s'opposer une autre forme de politique capable de relancer le processus démocratique sur les bases de sa logique d'émancipation et d'inachèvement.

Dans la conception de Lefort et plus encore d'Abensour, la politique doit servir d'outil d'expression de la conscience utopique. En cela elle rompt avec la pratique d'une activité destinée aux plus compétents dans le gouvernement d'une population.

La politique tend à être enfermée dans un héritage métaphysique qui justifie sa monopolisation par des professionnels et des experts, des philosophes-rois de Platon aux entrepreneurs du politique contemporains en passant par la figure des notables.

Il est ainsi caractéristique des sociétés libérales de considérer que l'activité politique revienne naturellement à ceux qui peuvent véritablement l'exercer. Confier une telle activité à chaque individu, c'est-à-dire au peuple dans son ensemble, représenterait un danger pour la démocratie que les libéraux prétendent préserver de la tyrannie de la majorité et de l'avènement d'un despotisme initié par cette même majorité.

Ainsi Sieyès refusera-t-il, dans son discours à l'Assemblée nationale du 7 septembre 1789, la démocratie en ce qu'elle serait associée à une souveraineté populaire trop dangereuse : « Les citoyens qui se nomment des représentants renoncent et doivent renoncer à faire eux-mêmes la loi ; ils n'ont pas de volonté particulière à imposer. S'ils dictaient des volontés, la France ne serait plus cet État représentatif ; ce serait un État démocratique ». Ou encore : « Le peuple, je le répète, dans un pays qui n'est pas une démocratie (et la France ne saurait l'être), le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants ».

Il en va de même pour Montesquieu pour qui la démocratie directe est impossible voire dangereuse dans un État aussi vaste que les États modernes : « La monarchie dégénère ordinairement dans le despotisme d'un seul ; l'aristocratie, dans le despotisme de plusieurs ; la démocratie, dans le despotisme du peuple ».

Ces auteurs s'opposent de manière virulente à Rousseau qui, tout en reconnaissant la difficulté voire l'impossibilité qu'il y a à mettre en place une démocratie directe fondée sur l'expression pleine et entière de la souveraineté populaire, ne renonce pas à un gouvernement indirect du peuple au profit du gouvernement représentatif que défendent alors Sieyès et Montesquieu. Ainsi Rousseau perçoit-il dans le mandat impératif un moyen de palier l'impossible démocratie directe tout en maintenant une certaine souveraineté du peuple sur les représentants. A l'inverse, le mandat représentatif fait naître une indépendance des représentants à l'égard des représentés qui participe à la distanciation toujours plus grande entre ces deux composantes, jusqu'à la professionnalisation politique qui consacre l'avènement d'une activité politique accessible aux seuls individus formés pour celle-ci.

Le libéralisme a donc participé à l'enfermement de la politique au sein d'une élite de professionnels et d'experts en même temps qu'il installa durablement la démocratie dans un cadre étatique.

Rappelons que le libéralisme est le fruit de la vision des Lumières et de leur conception nouvelle de la liberté, en opposition à celle des Anciens qui reposait sur l'égalité participation des citoyens aux affaires de la Cité. La liberté des Modernes dégage le citoyen de cette participation politique afin de libérer la figure de l'individu dans la sécurité de ses jouissances privées. Les droits nouvellement acquis doivent protéger une liberté négative consistant à sanctionner quiconque voudrait empêcher, refuser ou empiéter sur la liberté d'autrui à jouir de ses droits. L'État devient le garant de cette liberté car il est le seul à détenir le monopole de la violence physique légitime comme l'observe Weber. Le système juridique et constitutionnel qui s'édifie sur les préceptes des Lumières après les révolutions atlantiques, doit à la fois fournir des armes légales à l'État pour défendre toute atteinte à la liberté des Modernes, mais également limiter sa puissance d'action afin qu'il n'enfreigne pas lui-même les libertés et les droits individuels qu'il est censé garantir. On retrouve ainsi cette sommation faite à l'État par Benjamin Constant : « Que l'autorité se borne à être juste. Nous nous chargerons d'être heureux ».

Le bonheur et le bien-vivre-ensemble passeraient désormais par la capacité des êtres à jouir de leur nouveau statut d'individu. Il en résulte une conception dépolitisée de la liberté qui ne s'exprime plus dans le partage des actes et des mots, dans la phénoménalisation de l'énigme de l'humanité des hommes. Ainsi la démocratie devient-elle progressivement le lieu de réalisation de l'État libéral et la politique le moyen dont disposent les professionnels de cette activité pour apporter des solutions aux problèmes sociaux ; aux problèmes d'*Une société des individus* pour reprendre le titre d'un ouvrage du sociologue Norbert Elias.

La démocratie ainsi enserrée dans l'État libéral provoque une rupture fondamentale : en son sein, les hommes sont séparés de l'agir politique et donc de l'instrument de prédilection par lequel ils peuvent laisser entendre quelque chose de leur humanité. Ainsi, ce qui se joue à travers l'abandon progressif de l'instrument politique, c'est l'impossibilité d'exprimer l'énigme de l'humanité en l'homme, celle-là même qui participait au maintien du monde commun depuis lequel la démocratie faisait signe vers l'utopie, vers son mécanisme d'avenir sans cesse reporté, légué aux autres générations comme ce qui est toujours renvoyé à plus tard, toujours à venir.

Parce que les hommes ne trouvent plus les moyens de manifester leurs singularités devant autrui, plus aucune contestation de l'ordre établi, plus aucune revendication d'un « tout autre social » n'ait laissé à l'écoute des hommes présents et futurs.

Parce que la démocratie se pense dans les limites de la réalité établie de l'État libéral et que la politique devient l'activité de gestion de cette réalité censée produire les solutions libérales aux problèmes qu'elle engendre, alors la démocratie n'a plus d'avenir en tant que mode d'être phénoménal de l'énigme car cette dernière ne sert plus à rappeler la promesse du mot démocratie ; promesse qui réside dans le fait qu' « être démocrate, ce serait agir en reconnaissant que nous ne vivons jamais dans une société assez démocratique ¹⁰⁵⁷ ».

Une approche machiavélienne de la politique pourrait s'opposer à cette conception d'une démocratie étatique source de dépolitisation des individus, en ce qu'elle revendiquerait la dualité inhérente à toute forme politique du pouvoir entre d'un côté les « Grands » qui désirent asseoir leur domination sur la soumission des individus, et d'un autre côté les « Petits » qui eux cherchent à lutter contre ce pouvoir de domination afin de s'émanciper et d'affirmer leur désir de liberté. Néanmoins, la dualité machiavélienne n'est finalement pas indépassable et il se pourrait que le désir de liberté qui s'entretient dans la confrontation politique des « Petits » et des « Grands » disparaisse en raison d'une orientation nouvelle de ce désir vers le souci d'amélioration des instruments même de la servitude. Le désir politique ne serait plus associé au désir de liberté mais uniquement à celui de la domination dans la résolution des problèmes qui affectent l'utilisation efficace des instruments de la servitude par les individus eux-mêmes ¹⁰⁵⁸. Ces derniers percevront le caractère parfait de la démocratie dans sa capacité à entretenir leur participation à leur propre servitude.

Ainsi la démocratie ne peut-elle continuer à être prometteuse que lorsqu'elle est pensée comme imparfaite, insuffisamment « démocratique ». Pour être pensée de la sorte, il faut que l'action politique soit conduite par la pluralité des êtres qui l'habitent contre la monopolisation de l'activité politique par les tenants d'un État démocratique.

Il faut penser « la démocratie contre l'État », penser contre tout ce qui retient l'avenir de la démocratie dans la pleine présence de sa réalisation ; c'est-à-dire penser contre tout ordre établi, toute réalité indépassable qu'incarne généralement la figure de l'État capable de conditionner les êtres sur la confusion entre la vérité d'une condition humaine toujours

¹⁰⁵⁷ Extrait de la revue *Le Monde de l'éducation* septembre 2000, N°284.

¹⁰⁵⁸ « En effet, La Boétie dans *Discours de la servitude volontaire* recherchait à l'instar de Machiavel la « vérité effective de la chose », en même temps qu'il rectifiait en quelque sorte l'enseignement machiavélien, car il jetait un soupçon sur le désir de liberté que Machiavel attribuait au peuple. « La volonté de vivre libre du peuple » n'est-elle pas doublée d'une volonté de vivre asservi ? La volonté du peuple n'est-elle pas menacée de se cliver, de se retourner contre elle-même, le désir de liberté se métamorphosant soudain en désir de servitude, comme si les dominés participaient à leur propre asservissement ? », Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Op.cit, p. 26.

insatisfaisante et la réalité d'un régime politique qui trouve sa légitimation dans l'affirmation de sa perfection, c'est-à-dire dans la réalisation d'une condition humaine idéale.

Autrement dit, ce qui permet à la promesse démocratique de perdurer, c'est la capacité du peuple à renvoyer aux générations à venir le mot « démocratie » qui n'aura jamais été pleinement concrétisé en raison des manifestations du *dèmos* pour toujours plus de démocratie, pour améliorer toujours davantage les conditions d'existence des hommes qui sont éprouvées comme insatisfaisantes et manifestées comme telles par l'agir politique des individus. De renvoyer ce mot en disant à ces générations futures : « nous n'avons pas réussi à réaliser la promesse que revêt le mot « démocratie » car il y a toujours des hommes en souffrance, de la misère, des injustices et des inégalités. Mais conservez tout de même ce mot car il vous autorisera à exprimer vos insatisfactions dans une action visant l'amélioration infinie de la condition humaine. Et à votre tour, vous éprouverez le sentiment de n'avoir pas réalisé la promesse. Alors vous léguerez le mot à l'autre génération pour qu'elle en prolonge l'à venir et la lutte qui lui est associée pour une meilleure condition humaine ».

En cela, la démocratie ne deviendra jamais un régime politique particulier propre à la réalisation d'une forme achevée d'État idéal mais sera toujours comprise comme un mode spécifique d'institution du social actualisant les potentialités de perfectionnement de l'existence humaine dans des actions collectives imprévisibles, c'est-à-dire dans la possibilité laissée aux individus de manifester des mouvements incessants pour l'existence. Cette possibilité dépend d'une conception de l'agir politique comme le propre de tout individu libre de s'approprier le questionnement relatif à l'Idée d'humanité libérée de toute détermination hétéronomique. La condition politique ainsi reconnue comme condition essentielle de l'homme devient un outil qui ouvre un champ phénoménal et fait de la démocratie un mode d'être phénoménal de l'énigme. Dès lors, « le champ phénoménal est, dans son principe, dépourvu d'autonomie ; il est impossible en tant qu'étant absolu, clos sur soi ; toute son essence consiste à manifester autre chose, à le découvrir, à le présenter¹⁰⁵⁹ ». Et cette tâche incombe à tout individu qui en tant qu'être d'appartenance-au-monde dispose de la faculté de questionner cette appartenance dans la manifestation d'un monde commun comme champ phénoménal.

¹⁰⁵⁹ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Op.cit, p. 239.

Pour autant, si la conception libérale de la démocratie domine avec sa compréhension de l'agir, c'est parce qu'elle répond à une certaine idée de la nature humaine qui justifie *de facto* la protection de la démocratie par son inscription dans le cadre étatique. Cette idée remonte à la philosophie de Hobbes qui, comme le remarque Tassin « combine en effet un point de vue utilitariste de l'anthropologie et une conception artificialiste du politique : partant d'une mécanique des passions humaines générant des rapports de force, elle offre un modèle de gestion et de régulation des conflits par un calcul des conséquences aboutissant à la fabrication du Léviathan, dont les rouages sont autant d'artefacts fabriqués à partir d'éléments anthropologiques entièrement observables et calculables ¹⁰⁶⁰ ».

Cette conception d'une nature humaine génératrice de rapport de forces est toujours en vigueur au sein des sociétés contemporaines. L'évolution du libéralisme en néolibéralisme a néanmoins approfondie le rôle du Léviathan : certes son pouvoir est toujours établi à partir d'une connaissance accrue du fonctionnement anatomique et biologique des hommes, mais celui-ci donne naissance à un biopouvoir qui renforce la soumission des individus à leur rôle d'*animal laborans* dans la production d'une humanité destinée à devenir le support intégral de capitalisation. Autrement dit, la condition politique des hommes disparaît complètement dans cette conception étatique de la liberté au profit d'une « simple économie des comportements sociaux ». Ainsi, « alors que Machiavel rapportait encore l'action politique au principe de la gloire, Hobbes fonde le comportement politique de l'homme dans la peur de la mort [...] ». Dès lors, « la stratégie calculée des intérêts vitaux exige [...] l'établissement d'une domination protectrice et sécurisante qui relègue au seul domaine privé les risques attachés à une parole inouïe ou à une action incertaine ¹⁰⁶¹ ».

La peur de la mort et le pouvoir de faire vivre ont participé à faire émerger la figure de l'État et à initier le pouvoir politique comme pouvoir de maintenir en vie les hommes par l'amélioration constante des « stratégies calculées des intérêts vitaux ». L'évolution technoscientifique des sociétés a permis pareille amélioration de façon considérable en même temps que l'orientation idéologique de cette évolution par la rationalité néolibérale a renforcé la conception d'une condition humaine entièrement centrée sur la production d'une vie biologique et physique toujours plus performante et plus économique, qu'il faut sécuriser au détriment de l'intrépidité propre à la manifestation d'une existence dépendante de l'agir politique :

¹⁰⁶⁰ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 275.

¹⁰⁶¹ Ibidem, p. 275-276.

« En tout point, la structure de domination de l'État moderne forgée depuis l'assemblage mécanique des passions et des besoins, et institutionnalisée par la théorie du pacte de soumission, semble s'opposer à l'institution d'un espace public conçu comme le lieu de l'action politique où se rejoue à chaque instant le sort toujours déjoué de l'ensemble social ¹⁰⁶²».

La perpétuation de cette structure de domination n'a d'égal que l'accentuation de la conception anthropologique et objective de l'humanité des hommes qui réduit les individus à la condition d'*animal laborans* opposée à celle de l'*homo politicus*.

Cette perpétuation se trouve aujourd'hui pérennisée par l'avènement du transhumanisme qui fait de l'*animal laborans* la condition d'une évolution jugée supérieure de l'humanité.

Pareille évolution semble porter atteinte au domaine le plus fondamental de la condition humaine, la politique, « comme si les êtres humains, *dira Gilles Labelle*, étaient désormais condamnés à habiter un « désert », privés tout à la fois de monde et de la capacité à agir en lui, c'est-à-dire d'y exercer, de concert et dans la pluralité, un pouvoir ¹⁰⁶³». Pouvoir qui est tout entier entre les mains de l'État dont les mécanismes de gouvernance sont investis de part en part par la gouvernementalité néolibérale qui en gère le fonctionnement afin de s'assurer de la production d'un type d'humanité conforme aux besoins de l'appareil technique de production du capitalisme cognitif.

La condition posthumaine incarnerait ainsi la « mise à mort » du politique comme caractéristique fondamentale de la condition humaine.

C'est précisément l'essence de la démocratie que de faire du politique l'affaire de tous, c'est-à-dire de permettre à chacun de former une communauté des « tous-uns » pour reprendre l'expression d'Abensour.

La démocratie, en tant qu'idée-force, est le mot qui promet encore une perfectibilité à venir des conditions d'existence de l'ensemble des hommes, pourvu que ce mot éveille en chacun la volonté de pratiquer « une expérience de la liberté, née d'une action de concert où se manifeste la condition ontologique de la pluralité ¹⁰⁶⁴».

¹⁰⁶² Ibidem, p. 276.

¹⁰⁶³ Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Op.cit, p. 291.

¹⁰⁶⁴ Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*, Op.cit, p. 31.

C'est de cette « volonté » que semble aujourd'hui dépendre la possible réappropriation ou non du politique par les hommes en tant que projet d'émancipation et expérience de la liberté capables de confirmer la condition humaine contre toute idéologie qui souhaiterait l'infirmier en privant les hommes du politique comme « objet même du désir de liberté ¹⁰⁶⁵ ».

Ainsi Abensour fait-il de l'utopie le moyen de réactiver la volonté du politique comme objet du désir de liberté. Inversement, le fait politique redevient l'expression d'une certaine forme de conscience utopique.

Ce qui revient à ce double mouvement qui consiste à utopianiser la démocratie d'un côté et à démocratiser l'utopie de l'autre et qui constitue tout le projet philosophique de Miguel Abensour, comme en témoigne Manuel Cervera-Marzal¹⁰⁶⁶ dans l'ouvrage qu'il co-dirige avec Nicolas Poirier, explicitement intitulé *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*.

C'est à partir de ce lien entre « démocratie » et « utopie » et du mouvement qu'il implique que la vie peut manifester son désir de liberté dans la revendication d'une existence.

C'est donc parce que l'utopie induit cette mise entre parenthèses du monde perçu comme réel dans son indépassabilité que la conception d'une « démocratie à venir » comme régime de réalisation de la condition humaine reste envisageable :

« C'est par l'interruption ou la suspension qu'elle [l'utopie] effectue et qui la constitue qu'elle peut transcender ce qui paraît aller de soi mais ne va pas de soi, qu'elle peut s'élever au-dessus de l'ainsi nommé réel, en venir à bout, au point de laisser advenir ce qui est différent¹⁰⁶⁷ ».

Aussi s'agira-t-il de réveiller ce qui enfoui, oublié ou occulté depuis l'ancrage de la démocratie dans une conception téléologique et donc idéologique de l'histoire, permettra d'opérer cette époque : le noyau utopique capable d'arracher au temps et à l'espace déterminés de l'histoire dialectique la démocratie, afin de la replacer dans le temps de l'« à venir » qui est aussi le temps de la conscience utopique manifestée par la réappropriation du politique.

¹⁰⁶⁵ Miguel Abensour, « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets », *Tumultes*, 8, 1996, p. 44. Cité par Gilles Labelle in *L'écart Absolu : Miguel Abensour*, Op.cit, p. 286.

¹⁰⁶⁶ Manuel Cervera-Marzal, « utopianiser la démocratie, démocratiser l'utopie. Le projet philosophique de Miguel Abensour » in Manuel Cervera-Marzal et Nicolas Poirier (dir.), *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2018, p. 109-118.

¹⁰⁶⁷ Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*, Op.cit, p. 53.

Un lien fondamental est ainsi établi par Abensour entre cette capacité de soustraction du réel propre à l'utopie et la possibilité d'entrevoir un au-delà de toute réalité naturelle. Un lien qui permet le retour de la conscience de la problématique du sens comme facteur de réinvestissement de l'action politique en vue d'une société tout autre. C'est ce qu'illustre notamment cette observation formulée par Emmanuel Levinas à la suite de laquelle Abensour questionne : « La face visible de cette interruption ontologique, de cette *epochè*, ne coïncide-t-elle pas avec le mouvement pour une société meilleure ? ¹⁰⁶⁸ ».

Pour éviter que l'utopie dévie de son objectif visant à se présenter comme un outil de la pensée de l'émancipation au risque de devenir une utopie-idéologique qui imposerait une vision particulière du monde et de l'homme justifiant un ordre établi associé, il faut maintenir étroitement liées « démocratie » et « utopie » dans ce double mouvement de démocratisation de l'utopie et d'utopianisation de la démocratie.

Il s'agira alors de comprendre la conscience utopique issue de l'expérience d'une transcendance radicale depuis l'agir politique, non comme le moteur d'une philosophie de l'histoire démocratique mais au contraire comme l'initiatrice d'un mouvement continu fondé sur l'épreuve d'un au-delà de l'ordre établi ; un mouvement qui prend sa source dans la persistance d'un inconciliable écart entre « un dedans » de la société telle qu'elle se donne à voir et un « en dehors » qui fait signe vers cette quête incessante du « bien-vivre » et du « juste-vivre », témoignant ici de « l'altérité à l'égard du réel existant ¹⁰⁶⁹ » comme force de décroisement propre à l'utopie et à l'expérience d'un universel irréductible à quelque particularisme que ce soit.

Ce qui conduira à concevoir la Loi, entendue comme norme et productrice de normativité, non pas comme subsumption dans la seule autonomie ou la seule hétéronomie et qui ferait dominer soit un unique en dedans, soit un unique en dehors, mais comme « un au-delà de l'opposition autonomie/hétéronomie » (*contra* Gauchet), qui prendrait plutôt forme dans un rapport inlassablement réitéré entre le « dedans » socio-historique et un « dehors » sans visage et « anhistorique », autrement dit, entre l'« ordre de fait de la Cité » et l'« excès » que manifeste le désir de l'avènement du Bien et du Juste ¹⁰⁷⁰ ».

¹⁰⁶⁸ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Éditions Vrin, 1998, p. 25-26, cité par Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas ; l'intrigue de l'humain*, Op.cit, p. 52.

¹⁰⁶⁹ Gilles Labelle, « « Fin de l'histoire » ou utopie : la polémique Marcel Gauchet – Miguel Abensour » in *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Op.cit, p. 134.

¹⁰⁷⁰ Ibidem, p. 148. Les termes « anhistorique » et « le désir d'avènement du Bien et du Juste » sont repris par l'auteur et renvoient respectivement aux ouvrages de Michel Abensour, *Les formes de l'utopie socialiste-*

CHAPITRE 9 : L'horizon postdémocratique des sociétés oubliées : quand la survie devient le moteur de l'utopie

« [...] La démocratie révèle une vérité qui était occultée par tous les autres régimes ou formes politiques qui l'ont précédée : l'homme n'est pas dépendant d'une loi autre que celle qu'il se donne à lui-même et il est créateur de sa propre histoire. »

Daniel Tanguay, *Marcel Gauchet et la philosophie politique*

« L'humain augmenté » tel qu'il est compris par le transhumanisme repose sur l'adaptation totale des hommes à l'environnement dans lequel ils évoluent. Il ne s'agit plus d'entretenir un rapport étonné et problématique au monde, ni de vouloir le changer pour le rendre humainement habitable mais bel et bien de se changer soi-même pour survivre sans étonnement et sans problème à un monde inhabitable dans lequel la condition humaine ne trouve plus de possibilité d'être. Ce postulat implique *de facto* le renoncement au politique comme puissance de changement du réel et l'acceptation consubstantielle d'une réalité indépassable à laquelle il ne reste d'autre alternative que l'adaptation, c'est-à-dire la voie de l'augmentation technologique.

La question est alors la suivante : comment la démocratie peut-elle parvenir à réaffirmer l'action humaine dans un monde social de plus en plus soumis aux influences techniciennes induites par le développement technoscientifique idéologiquement orienté ? Question qui découle directement de cette interrogation formulée par Feenberg : « comment l'idéologie technocratique parvient-elle à réduire au silence toute opposition au traitement et au contrôle techniques des êtres humains ? ¹⁰⁷¹ ».

Ce renoncement au politique n'implique pas seulement une réduction des hommes à leur seule sphère privée, à un individualisme exacerbé, mais également et surtout la disparition des foyers utopiques qui pouvaient maintenir la possibilité d'un refus de l'ordre établi, de cette

communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie (Tome I), Thèse d'État, Paris I, Science politique, 1973, Paris, p.25. Et Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Éditions Gallimard, Paris, 1972, p. 477, cité dans Miguel Abensour, « " Démocratie sauvage " et " principe d'anarchie " », dans *Pour une philosophie politique critique*, Éditions Sens & Tonka, Paris, 2009, p. 345.

¹⁰⁷¹ Andrew Feenberg, *(Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique*, Op.cit, p. 76.

réalité-de-l'immonde, et donc le mouvement vers un au-delà nécessitant l'investissement du politique.

En démocratie, la pratique de l'action politique ne vise pas, à l'inverse d'un régime totalitaire et clos, la domination d'un particularisme.

En démocratie, l'action politique vise au contraire la confrontation permanente d'une pluralité de particularités, de sorte qu'il n'y ait jamais clôture du sens de la transcendance radicale dans la fixité d'un modèle conforme à une idéologie.

L'éveil et la stimulation constante de la conscience utopique du *dêmos* constituent un élément fondamental du processus de démocratisation qui se concrétise dans l'action d'une politique toujours comprise comme radicale parce qu'elle refuse la clôture dans l'ordre établi. Ainsi la démocratie ne cherche-t-elle pas à se présenter comme le meilleur régime possible mais au contraire trouve-t-elle sa raison d'être dans la révolte qu'elle autorise et qui évite sa clôture dans un réel indépassable :

« [...] tout modèle social a sa révolte, car aucun modèle ne peut être complet, aucun ne peut se représenter ou prévoir toutes les parties d'une société. Autrement dit, il n'y a pas de modèle pleinement identifiable au réel. Cet excédent, nécessaire et inéluctable, questionne le modèle et le détotalise parce qu'il ne peut être absorbé par ce dernier. [...] Ce qui reviendrait à dire qu'aucune société ne sera la dernière ni la meilleure des sociétés possibles, et qu'il y aura toujours des problèmes ou des éléments qui résisteront aux solutions dominantes. Même si on lui donne un autre nom, il y aura donc toujours une politique radicale. D'un point de vue structurel, cela nous oblige à abandonner toute vision téléologique, car s'il n'existe pas de fin de l'histoire, c'est bien parce que tout modèle total, complet ou parfait de société humaine est logiquement impossible et ne peut se construire qu'en exterminant ces éléments excédentaires qui le questionnent ¹⁰⁷² ».

Puisque cette Idée réfute la domination d'une seule et même expérience particulière de l'humanité en l'homme capable de fonder la « meilleure société possible », alors elle s'ouvre à son impossible identification parfaite au réel d'une expérience particulière, laissant s'exprimer les éléments excédentaires motivés par la vision d'un en dehors qui fait signe vers une expérience plus large de l'humanité : une expérience universelle de l'existence et de la liberté au nom de laquelle les individus peuvent imaginer un autre monde possible, au-delà de tout critère particulier qui renverrait à l'ordre établi et indépassable dont ils souhaitent précisément s'émanciper.

¹⁰⁷² Miguel Benasayag et Dardo Scavino, *Pour une nouvelle radicalité. Pouvoir et puissance en politique*, Éditions La Découverte, Paris, 1997, p. 22.

Autrement dit, en démocratie la manifestation politique n'est pas toujours qu'une action consciente de sa finalité. Elle est aussi incertitude et indétermination et dispose en cela d'un fond utopique. Cet excédent utopique est ce qui empêche un régime politique de se définir comme parfait, parce que l'exigence du réel n'est pas maîtrisable dans son entièreté et déborde toute administration politique, toute forme de gouvernementalité pour s'exprimer avant tout en tant que révolte, c'est-à-dire en tant qu'insatisfaction dans le décalage entre les objectivations politiques et la possibilité d'un encore mieux, d'un au-delà des formes sociales instituées.

La démocratie « ne tiendrait alors pas tant à la forme de l'État ou du gouvernement qu'aux pratiques conflictuelles qui les débordent, prenant vie dans les tumultes qui traversent le champ socio-historique¹⁰⁷³ ».

C'est ce débordement immaîtrisable qu'incarne l'action du *dèmos* et la manifestation de la conscience utopique comme cette part qui ne pourra jamais être absorbée par l'État et qui préservera la possibilité d'un décroissement du processus démocratique vers la relance d'un projet d'autonomie. D'où la volonté constante de l'État de contrôler sa population, d'en connaître ses volontés et ses désirs, de tenir ses pensées et ses intimités dans la lumière de sa surveillance pour mieux en anticiper les manifestations et en canaliser les révoltes. Bien que cette anticipation et cette canalisation ne soient jamais entièrement possibles.

Ainsi peut-on dire, à la suite de Benasayag et Scavino, que toute « manifestation politique se réfère [...] à un état de choses actuel, à une conjoncture, à un simple « il y a », qui recouvre tout ce qui, dans une situation, peut être compté ou énuméré. Mais elle *exprime* autre chose, un autre monde possible, où, par exemple, les gens ne meurent pas de faim, où il y a une égalité entre les sexes [...]. En bref, elle exprime une possibilité que la situation, l'ici et maintenant, ne permet pas de faire advenir, car c'est un monde, comme l'aurait dit Leibniz, incompatible ou inaccordable avec celle-ci. Toute politique radicale questionne, de façon implicite, l'ordre établi et les liens sociaux existants. Et c'est bien à la lumière de cet autre monde, c'est-à-dire en posant le problème de façon différente, que l'on peut critiquer les institutions de ce monde-ci, même si cet « autre monde » ne peut être explicité, même si cela n'est pas conscient pour ceux qui posent le problème : il s'agit d'un monde « potentiel »¹⁰⁷⁴.

¹⁰⁷³ Arthur Guichoux, « La démocratie ensauvagée » in *L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent*, Esprit, n°451, Janvier-Février 2019, p. 75.

¹⁰⁷⁴ Miguel Benasayag et Dardo Scavino, *Pour une nouvelle radicalité. Pouvoir et puissance en politique*, Op.cit, p. 36-37.

L'agir politique tel qu'il résulte des pratiques conflictuelles du *dèmos* s'alimenterait à ce qu'Abensour qualifie de « foyers de persistance utopique » et qu'il perçoit dans la philosophie d'Ernst Bloch et d'Emmanuel Levinas.

Le foyer blochien de persistance de l'utopie se situe dans le rapport des hommes à leur être comme questionnement et épreuve d'un manque. Ce que Bloch qualifie d'« utopie concrète » repose sur une philosophie du « non-encore-être » caractéristique d'un manque ontologique. Ce manque est à l'origine de la conscience qui travaille chaque être et lui révèle son inachèvement qu'aucune forme d'objectivation politique ne parviendra à combler. C'est ce tiraillement, cette impossible réconciliation que préserve la structure agonistique de la démocratie, laissant s'exprimer les contradictions de la pluralité d'individus dans le décalage entre les objectivations politiques de l'Idée d'humanité et son inépuisable « en-soi » qui n'autorise aucune idéologisation mais initie une quête permanente fondée sur le questionnement propre à l'énigme qu'elle fait naître et qui interpelle les hommes.

Cette conscience utopique peut être qualifiée de concrète non parce qu'elle donne lieu à une action aux conséquences prévisibles et donc pleinement anticipables, mais parce qu'elle repose sur un manque ontologique considéré à partir du concept blochien du *Pas*.

Un manque qui, du fait de son ancrage ontologique, n'est pas réductible à une expérience empirique ni maîtrisable par la seule raison ou les calculs scientifiques. Ce manque traduit le double aspect de l'action politique, entre d'un côté la revendication spécifique à l'ensemble ou à une partie de la société devant aboutir ici et maintenant à une objectivation politique concrète, et d'un autre côté, une force de soulèvement du réel qui vise un tout autre social qui n'est pas nécessairement conscientisé ni même réalisable mais qui exprime le sentiment que quelque chose d'autre est toujours possible. Ce double aspect est à l'origine de tout mouvement pour l'existence : le désir de croire qu'une vie *dans* la liberté est possible est le même désir qui conduit les hommes à mener une vie *pour* la liberté, une vie politique qui est le fondement de l'existence :

« En effet, vouloir que quelque chose existe ou qu'une revendication soit satisfaite signifie désirer également toutes les conséquences qui en découlent, c'est désirer la multiplicité des *implications* insoupçonnées ou vaguement pressenties de l'accomplissement de cet objectif¹⁰⁷⁵ ».

¹⁰⁷⁵ Ibidem, p. 38.

Cette catégorie ontologique se retrouve dans de nombreux concepts développés par l'auteur du *Principe espérance*, notamment ceux du « *Non-encore* » également qualifiés de « *Pas-encore* ».

Pour Bloch, le *Pas* correspondrait à une situation originelle et traduirait l'indétermination première : « Ce qui se déroule en tant que maintenant, en soi et immédiat est donc encore vide. Le cœur même du *nunc* est creux, il est encore indéterminé, c'est un *Pas* (*Nicht*) qui fermente. C'est le *Pas* avec lequel tout s'amorce et commence, autour duquel chaque Quelque Chose (*jedes Etwas*) est encore construit ¹⁰⁷⁶ ». Mais Bloch va plus loin, considérant que cette visée ontologique, cette expérimentation de l'utopie ne se limite pas seulement à l'ontologie et dépasse l'être pour se figurer au monde dans son ensemble :

« Le *Pas* en tant que *Pas-encore* traverse l'Être-devenu jusqu'à en sortir : la faim se change en force de production au front sans cesse percé d'un monde non mené à terme. Le *Pas* en tant que *Pas-encore en processus* fait donc de l'utopie l'état réel de l'inaccomplissement, de l'essence encore fragmentale dans tous les objets. C'est pourquoi le monde encore en processus est lui-même la gigantesque expérience à la recherche de l'exemple de sa solution saturée : c'est-à-dire du règne de son assouvissement ¹⁰⁷⁷ ».

Ce foyer de persistance ontologique semble s'associer à un second foyer pour préserver le caractère émancipateur de l'utopie dans l'action du *dèmos*. Comme l'a démontré Abensour, c'est à Emmanuel Levinas que l'on doit la découverte d'un autre foyer de persistance utopique :

« Un foyer humain, tel qu'il se manifeste dans la rencontre, ou dans les relations entre les hommes, « ce champ de recherche à peine entrevu », selon E. Levinas, qui invite à penser la persistance de l'utopie à partir de ce qu'il appelle « l'humain utopique » ¹⁰⁷⁸ ».

C'est à travers les relations humaines, relations à l'Autre, que Levinas choisit de situer la source de l'utopie ; une source qui échappe à l'ontologie, à toute notion d'être inachevé et par conséquent à tout savoir sur l'être comme objet d'étude principal, révélant ainsi les « lignes de fuite » d'une utopie fondée uniquement sur l'ontologie.

¹⁰⁷⁶ Ernst Bloch, *Le principe espérance (Tome I)*, Op.cit, p. 367.

¹⁰⁷⁷ Ibidem, p. 371.

¹⁰⁷⁸ Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Op.cit, p. 164.

Par ce geste « d'évasion » hors de l'être, Levinas entend poursuivre l'objectif consistant à penser une autre philosophie que celle de l'être qui est, au demeurant, philosophie possiblement du « Même » puisque l'être est effectivement commun à tout ce qui est. Pour autant, peut-on dire que tout ce qui est existe de la même manière, sur un schéma conforme à une philosophie unique de l'être ? C'est pour tenter d'éviter pareille conclusion que Levinas entend dégager cet autre foyer de persistance utopique dans une philosophie de l'autrement qu'être : une philosophie qui fait dès lors signe vers un endroit autre que l'être, vers un endroit possiblement utopique ; vers « l'humain utopique ¹⁰⁷⁹ ».

Le postulat humain de Levinas rompt avec tout savoir à travers cette invitation à « [...] penser l'utopie sous le signe de la rencontre, de la relation à autrui comme tel dans son unicité d'incomparable ¹⁰⁸⁰ ». Le postulat lévinassien de l'humain comme source de l'utopie assigne à cette dernière un nouveau rôle, celui de penser le devenir, l'avenir ou l'évènement à venir non plus depuis le savoir ontologique mais depuis l'altérité la plus radicale, depuis l'Autre que *Je* rencontre : « loin de se donner pour visée l'achèvement de l'être, le retour chez soi, au « foyer », l'utopie connaît une autre intrigue, la sortie de l'être en tant qu'être, l'évasion. L'utopie accédant au désintéressement est découverte du non-lieu qui vient hanter et doubler tout lieu ¹⁰⁸¹ ».

Ces deux foyers fonctionnent de manière complémentaire en ce que le manque ontologique dans le rapport questionnant des individus à leur être ne peut s'éprouver qu'au contact d'autrui. Réciproquement, c'est en conscientisant le manque ontologique que les individus décident de se constituer en *dèmos* afin de combler ce manque en agissant politiquement sur un espace public où ils continuent de rencontrer l'Autre qui alimente ce manque insatiable.

Sans la rencontre avec l'Autre, la métaphysique de la présence peut faire surgir un savoir empirique sur l'être depuis la domination d'une expérience unique de l'humanité des hommes qui s'imposerait de manière universelle. Et sans la conscience et l'épreuve du manque ontologique, la rencontre avec autrui peut se vivre sur le mode de l'indifférence et de l'inaction. Chaque être étant déterminé par ses seules expériences particulières, il serait impossible d'éprouver une appartenance commune au monde sur le mode ontologique, c'est-à-dire percevoir en quoi la souffrance d'autrui est injuste dans une commune appartenance à l'Humanité.

¹⁰⁷⁹ Terme évoqué par Emmanuel Levinas, dans sa Préface de 1977 à l'ouvrage de Martin Buber, *Utopie et Socialisme*, Trad. Fr. Paul Corset et François Girard, Éditions Aubier-Montaigne, Paris, 1977.

¹⁰⁸⁰ Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Op.cit, p. 170.

¹⁰⁸¹ Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*, Op.cit, p. 59.

Les utopies du posthumain menacent ces deux foyers ontologique et humain de persistance utopique en affirmant l'adéquation parfaite de l'homme à son monde dans la possibilité de « l'homme augmenté ». Le monde serait ainsi conquis par le posthumain et ne serait plus considéré comme ce qui doit sans cesse être défendu dans les mouvements pour l'existence qui le font apparaître comme le lieu d'une révolte pour un conditionnement toujours plus humain de l'existence.

Si la figure idéalisée du posthumain venait à se réaliser, ce n'est pas seulement l'être-des-hommes qui disparaîtrait dans l'achèvement d'une figure parfaite d'humanité mais également le monde qui préservait l'inachèvement de l'être et matérialisait la venue des individus à la conscience utopique.

Car en effet le posthumain, en tant qu'être vidé de toute conscience d'un manque (soit la lutte pour la réconciliation qui anime l'être), serait figé dans un idéal atteint et ne constituerait plus le mouvement en avant d'un monde meilleur capable de maintenir ouvert le sens de la démocratie au-delà de toute objectivation politique particulière. L'Idée d'humanité en l'homme comme essence agonistique de la démocratie et d'une certaine expérience de la liberté viendrait à être recouverte par l'idéologie et la saturation du sens à laquelle elle procède. Les foyers de persistance utopique sont également menacés au sein des sociétés oublieuses par l'exacerbation de l'individualisme et la réduction des individus au statut d'*animal laborans*. En devant les membres d'une espèce, chaque individualité se trouve isolée dans une identité commune qui n'a de sens qu'à travers la survie dans le conditionnement biologique. Ces sociétés configurent ainsi le monde sous la forme d'un désert où les êtres sont soumis à la désolation qui empêche la rencontre avec Autrui et le dialogue avec une quelconque intériorité subjective depuis laquelle pourrait s'éprouver le manque ontologique.

Les hommes décident de faire « monde commun » parce qu'ils ressentent précisément cette « inapaisable inquiétude » que fait naître en eux la proximité avec autrui. Et inversement, c'est au sein du « monde commun » que les hommes peuvent faire l'expérience de cette « intrigue de l'humain » qui résulte de l'exposition à autrui dans la proximité telle qu'elle les pousse à vouloir agir pour essayer de soulager cette « inapaisable inquiétude » :

« Je m'éveille à ma propre humanité dans la rencontre avec autrui, certes ; encore faut-il que je me laisse pénétrer, sous le choc de cette rencontre, par la conviction immédiate et irréfléchie que je renierais l'humanité d'autrui, et du même coup détruirais la mienne, dès lors que je viendrais à le traiter en le réduisant à l'exemplaire d'un modèle, à un échantillon, au membre d'une espèce, à des

appartenances, bref, à un donné empirique. Car le propre d'un donné empirique est de se donner en tant que ceci ou cela, autrement dit dans un cadre. Je ne puis saisir autrui comme un donné empirique sans l'englober, le situer dans un cadre, donc, sans effacer son insaisissable humanité ¹⁰⁸²».

Cette disparition des foyers utopiques induit la perte de l'Idée démocratique d'humanité en l'homme qui s'établissait sur l'écart absolu entre une expérience particulière et universelle de l'humanité en l'homme ; écart absolu qui, en s'estompant, se referme sur lui-même et avoue sa réconciliation au profit d'une clôture de la société démocratique favorable à l'avènement d'un homme achevé sur le modèle de l'Un et du Même : « l'homme augmenté ».

L'impensable utopianisation de la démocratie et réciproquement l'impossible démocratisation de l'utopie semble ainsi donner raison à l'avenir du transhumanisme et à la disparition de la condition humaine.

Ces foyers utopiques ne peuvent persister qu'à condition « de ne pas oublier l'intrigue pré-originelle et donc de continuer à penser une bidimensionnalité, c'est-à-dire continuer à penser les institutions humaines, les comprendre et les pratiquer dans la lumière, ou plutôt dans la clarté de la proximité. Il convient à la fois de prendre acte des institutions humaines, de leur existence nécessaire, de leur tropisme vers l'échange, le commerce humain et la réciprocité et de continuer à les penser de la proximité, dimension ineffaçable, propre à l'intrigue de l'humain et seule capable de néanmoins à partir prévenir les ravages de l'unidimensionnalité ¹⁰⁸³». Une unidimensionnalité qui débouche sur l'avènement d'une compréhension unidimensionnelle de la condition humaine à partir de laquelle un conditionnement est possible.

Si l'investissement du politique en tant qu'expression d'une certaine Idée démocratique d'humanité en l'homme devient impossible, précisément parce que les foyers ontologique et humain de persistance utopique sont niés dans l'adaptation des hommes à l'immonde, alors une autre société peut s'imposer, fondée sur une nouvelle idée de l'humanité.

La société posthumaine sera alors une société postdémocratique et en cela posthistorique comme le considérait déjà Lewis Mumford en 1956, lorsqu'il publia son ouvrage *Les Transformations de l'homme*¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸² Robert Legros, *Penser notre humanité comme une énigme. Autour d'Une voix vient de l'autre rive d'Alain Finkielkraut* in *Postures et impostures critiques*, Esprit, novembre 2001, p. 180.

¹⁰⁸³ Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*, Op.cit, p. 110.

¹⁰⁸⁴ « Déjà, dans ses rêves de vol spatial, comme dans ses projets guerriers infra-humains, l'homme posthistorique a perdu le contact avec la réalité vivante : il s'est livré lui-même à ses pulsions de mort. Même s'il réussissait provisoirement sa mutation, cela ne ferait qu'amener la tragédie humaine à son dénouement.

III.9.1 L'utopianisation de la démocratie et la démocratisation de l'utopie contre la clôture posthumaniste de l'existence

« Tout est-il clos, tout est-il fini, le suicide collectif spirituel ou matériel est-il la seule issue indiscutable promue par ce bluff actuel de la technologie ? ».

Jacques Ellul, *Le bluff technologique*

Le mouvement pour l'existence naît toujours d'une opposition aux seules expériences particulières de l'humanité des hommes, comme ce qui excède toute réduction de l'homme, toute réponse à l'énigme de l'humanité. C'est en cela que la démocratie est un processus d'écart absolu et donc essentiellement utopique fondé sur la lutte pour la réconciliation de l'être et de ses représentations dont l'impossible réalisation maintient les individus dans la possibilité d'une action perpétuelle.

Soit l'expression de l'écart absolu propre à l'Idée démocratique d'humanité en l'homme et qui se retrouve manifesté politiquement par la conscience utopique dans ce sens moderne qui veut que le seul acteur véritable de la démocratie soit le *dèmos*. Si certaines valeurs se dégagent de l'action du *dèmos*, qu'elles résultent d'un consensus et qu'elles sont consacrées comme universelles par des textes constitutionnels et juridiques déterminant une orientation pour le vivre-ensemble, cela ne signifie pas que ces valeurs définissent un certain type d'humanité possiblement excluant.

Comme l'introduit la revue du M.A.U.S.S lors d'un entretien avec Cornélius Castoriadis : « Ces valeurs universelles ne se confondent pas avec les valeurs de notre culture, elles ne sont universelles que parce qu'elles ne nous appartiennent pas, et parce que tout homme, dans toute autre culture, est en droit de les faire siennes ¹⁰⁸⁵ ». Depuis cette compréhension de l'universalité des valeurs comme horizon et support d'un mouvement pour l'existence, la démocratie s'ouvre en permanence à l'autre d'elle-même, c'est-à-dire à son à venir.

Car ce qui est posthistorique est aussi posthumain », Lewis Mumford, *Les Transformations de l'homme*, Trad. Fr. Bernard Pecheur, Éditions de L'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2008, p. 176.

¹⁰⁸⁵ Note introductive à *Politique, Démocratie, Valeurs occidentales. Projet de démocratie radicale et relativisme culturel*, Débats entre Cornélius Castoriadis et l'équipe de la revue du M.A.U.S.S, publiée sous le titre « La relativité du relativisme. Débat avec le M.A.U.S.S », dans la Revue du M.A.U.S.S semestrielle, n°13 (premier semestre 1999), p. 23-39.

Il semblerait ainsi que seule la démocratie autorise et encourage le dépassement, à chaque instant, de la réalité qui viendrait à s'établir sur la domination d'une seule et même opinion, d'une seule et même idée, c'est-à-dire d'une idéologie.

Elle invite à une conversion utopique de tous les instants et de l'ensemble des individus afin d'entreprendre une suspension du jugement issu du réel de l'ordre établi mais aussi du dogmatisme ontologique produit par l'ordre établi et qui paraît se confondre avec l'être même. Comme si le monde présenté dans son impossible dépassement correspondait à l'achèvement de l'être alors que les possibilités à venir ne sont pas encore médiatisées, ne sont pas encore conscientes et restent ouvertes au Nouveau ; à ce *Novum* propre au non-encore-être.

De ce constat nous tirons la conclusion selon laquelle la « conversion utopique » liée à l'expérience démocratique utilise l'époché phénoménologique pour parvenir à la découverte du *Novum*, mais également qu'à travers l'époché apparaît le mouvement de conversion utopique.

Dès lors nous comprenons l'utilité et la nécessité de cette « conversion utopique » rapportée à la démocratie :

« Cette conversion qui participe de l'héroïsme de l'esprit humain ne cherche-t-elle pas à réveiller les subjectivités qui ont tellement incorporé, intériorisé les éléments constitutifs et les contraintes de l'ordre établi que s'il leur arrive de concevoir des rêves utopiques, elles les refoulent aussitôt au nom d'une prétendue inéluctabilité de l'ordre humain¹⁰⁸⁶ ».

La réouverture de la démocratie au *Novum* de son avenir, au *Novum* à venir, est alors permise au travers de cette conversion utopique dont les armes que sont l'espérance et l'éthique issue de l'être inachevé et de l'humain utopique, participent à une réunion de la théorie et de la *praxis* dans l'agir politique capable de soulever la pesanteur du réel pour découvrir de nouveaux horizons de possibilités à venir.

Le transhumanisme cherche à évacuer les questions relatives au lien entre les hommes et l'usage de la chose politique parce qu'il lui faudrait alors reconnaître l'humain comme énigmatique et donc insaisissable empiriquement, tout en avouant que ce monde n'est pas indépassable, qu'il ne se clôtüre comme dernière étape de l'histoire de l'humanité.

¹⁰⁸⁶ Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Op.cit, p. 29.

Le transhumanisme participe à l'éradication de la condition politique des hommes car cette condition constitue le mode humain de perception d'un monde qui apparaît dans le désir d'une condition authentiquement humaine. C'est à travers ce questionnement par lequel l'homme fait apparaître son humanité comme problématique et marquée par un défaut de sens, qu'il s'extrait de sa simple condition biologique. Ainsi, l'être des hommes appartient bien au monde, il y est enraciné mais ne peut jamais se présenter dans son intégralité, c'est-à-dire que le monde lui-même n'apparaît jamais aux hommes dans sa perfection et son achèvement. Puisqu'en démocratie l'homme est pris dans un questionnement perpétuel de son être depuis le libre rapport à l'Idée d'humanité, le monde s'ouvre sans apparaître pleinement et « la relation phénoménalisante est donc bien la seule relation possible à un être dont nous sommes exilés, la seule manière de s'approprier ce avec quoi il nous est devenu impossible de coïncider ¹⁰⁸⁷ ».

Ce n'est que dans sa réduction à une condition biologique primaire que l'homme pourrait faire l'expérience de son adéquation au monde, mais cette expérience ne serait pas celle d'une vie authentiquement humaine et le monde ne serait qu'un « monde naturel ».

Tout rapport de l'homme au monde est rapport de questionnement de l'être et tout questionnement de l'être ouvre un monde. L'agir politique est la traduction de la phénoménalisation de ce rapport dans une tentative de réconciliation de l'être au monde. Il suit que « l'aspiration à la totalité, dont la phénoménalisation est à la fois l'expression et le résidu, est vouée à l'échec puisque l'homme a été expulsé, puisqu'il est à jamais incomplet et impuissant. L'homme ne peut que tendre vers la réconciliation et ne peut qu'échouer dans cette tentative. Or, si la phénoménalisation est bien la forme que prend cet échec, ou plutôt cette tentative d'intégration inachevée, il y a d'autre part un échec *au sein* de la phénoménalisation en tant qu'elle demeure par essence partielle, qu'elle ne peut se muer en connaissance adéquate ¹⁰⁸⁸ ».

Le transhumanisme et de manière plus large l'idéologie néolibérale font en sorte d'endiguer le pouvoir de phénoménalisation propre à l'expérience démocratique de l'humanité des hommes. Soit une reconfiguration du mode de perception approprié à l'adaptation des hommes à la *réalité-de-l'immonde* et qui passe nécessairement par la substitution de la technoscience à

¹⁰⁸⁷ Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Op.cit, p. 110.

¹⁰⁸⁸ Ibidem.

l'agir politique des hommes. L'enfermement de l'homme dans l'immonde correspond ainsi à l'imposition d'un mode d'être selon une réalité établie depuis un sens déterminé qui n'accepte aucun questionnement, aucun rapport des hommes à leur humanité comme énigme.

En annihilant le pouvoir de phénoménalisation des hommes, il serait possible de les faire coïncider avec l'immonde. Le sens de l'humain serait ainsi celui que produit l'immonde et toute problématique, tout défaut de sens serait en retour effacé.

L'intérêt du transhumanisme est donc de participer à la formation d'un réel indépassable depuis la confusion voulue entre démocratie essentiellement à venir et démocratie réalisée. Et ce afin que domine la seule suggestion démocratique depuis laquelle les individus acceptent l'indépassabilité d'une société close qui leur impose de se penser comme des êtres réconciliés avec eux-mêmes au terme de l'histoire des hommes marquée par ce retour chez soi, dans cette *Heimat* réussi qu'est la démocratie achevée et enfin débarrassée de l'agonisme qui la constitue et l'ouvre sans cesse à l'autre d'elle-même. Seule la réduction des hommes à la réalité de leur vie biologique peut supporter le projet posthumain d'une existence entièrement dédiée à l'augmentation des capacités physiques et cognitives dans un but de survie et d'adaptation.

Repenser un agir politique comme mode humain de perception du monde et de l'avenir des hommes c'est soustraire l'action politique aux seules logiques de gestion étatique de l'adaptation à l'immonde.

Comme l'indique Monique Boireau-Rouillé à propos de la nécessité de penser le politique à la suite de Miguel Abensour, il s'agit bien de « réhabiliter la condition politique de l'humain comme première, dans une modernité qui (paradoxalement du reste) a fait et fait tout pour la secondariser, voire la supprimer ¹⁰⁸⁹ ».

Pareille réhabilitation n'est pas impossible, quand bien même « on s'aperçoit que certains courants théoriques actuels voulant repenser la question de l'émancipation, en arrivent eux aussi à l'envisager à l'écart du politique, dans la conception d'un social où se domicilierait, dans une dimension immanente, « l'émancipation vraie » ¹⁰⁹⁰ ».

Si cette réhabilitation est possible, c'est parce que nous disposons encore des armes pour la concrétiser : l'utopie et la démocratie.

Ces deux armes s'utilisent ensemble dans ce double mouvement identifié par Abensour et qui consiste à démocratiser l'utopie et à utopianiser la démocratie.

¹⁰⁸⁹ Monique Boireau-Rouillé, « Penser le politique avec Miguel Abensour » in Manuel Cervera-Marzal et Nicolas Poirier (sous la dir.), *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Op.cit, p. 141.

¹⁰⁹⁰ Ibidem, p. 142.

Selon Abensour, ce double mouvement peut être considéré comme un prolongement inédit de la tentative des utopies socialistes du XIX^{ème} siècle qui, faisant suite à la période révolutionnaire, ont cherché à asseoir leurs nouvelles espérances au-delà de l'institution du social par l'État, en opposition au jacobinisme.

En effet, « tenter de suivre cette voie [...], c'était prendre acte du fait que la société moderne, le lien social moderne étaient détruits, soit par l'État, soit par le Capital, et donc qu'il fallait reconstruire le tissu social dans « le dos » de l'État, dans « le dos » du Capital, de telle sorte qu'à un moment donné prenne corps une société autre, marquant le déclin de l'ordre établi ¹⁰⁹¹».

Si les utopies socialistes ont effectivement pu conduire à considérer la société irréformable en l'état, désavouant le recours au politique au profit d'une communautarisation extra-mondaine de ses membres, il n'en demeure pas moins que cet élan utopique a aussi porté la vision d'une forme politique nouvelle à même de dépasser le simple rapport institués/instituants, dominés/dominants, tel qu'il est attribué à la politique depuis Platon.

Dans cette dernière hypothèse, l'objectif est de réconcilier « utopie » et « politique » au-delà de tout enjeu de pouvoir et de domination afin de parvenir à les articuler en vue de l'émancipation des individus perpétuellement menacée, y compris en démocratie.

C'est en poursuivant cette voie que Miguel Abensour a toujours défendu l'utopie et la démocratie comme les meilleures armes pour penser contre les ennemis du politique que représentent le totalitarisme, l'État, le capitalisme et aujourd'hui, le transhumanisme notamment. Mais également pour penser les possibles dégénérescences inhérentes à la démocratie et à l'utopie elles-mêmes.

Pour Abensour, démocratiser l'utopie revient à appliquer à l'utopie « l'esprit critique qui est le propre de la pensée démocratique, [à] refuser la séparation entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, entre sages et insensés¹⁰⁹² ». La vision platonicienne de la politique est ici dénoncée de manière évidente. Abensour, dans la trajectoire d'Arendt, reconnaît que depuis Platon et son allégorie de la caverne, la politique apparaît comme pouvoir et domination de ceux qui sont désignés comme les « savants » ou les « sages », c'est-à-dire les philosophes. En opérant de la sorte, Platon ne fait pas qu'inférioriser la politique par rapport à la philosophie.

¹⁰⁹¹ Miguel Abensour, *Utopies II. L'homme est un animal utopique*, Op.cit, p. 262.

¹⁰⁹² Ibidem, p. 263.

Il va jusqu'à renier la condition politique de l'homme en dénonçant, suite à la condamnation de Socrate par la démocratie athénienne, le statut de citoyen apparenté au monde sensible des apparences et des illusions préférant, par opposition, le monde intelligible, celui des Idées, accessible aux seuls philosophes en quête du Vrai et donc capables de reconnaître le Bien. Le meilleur régime n'est pas à rechercher dans la manifestation conflictuelle d'une pluralité d'opinions mais dans le gouvernement des meilleurs, c'est-à-dire des plus sages et dans l'obéissance des gouvernés.

Cette dépréciation radicale du politique chez Platon le conduit à refuser de faire du politique la condition sociale des hommes et à associer la démocratie au régime des démagogues incarnés par les sophistes :

« Dans cette représentation du politique héritée de Platon, la question du gouvernement s'est substituée à celle de l'action pour penser le politique. On a donc là la mise à jour de la structure commandement/obéissance comme matrice de la pensée politique occidentale : le modèle politique n'est pensé que sur le mode de l'autorité, de l'unité de la norme [...]. Le politique est identifié au pouvoir, et le politique comme dimension, comme milieu entre les hommes, *inter-esse* dont la condition est la pluralité, comme parole qui circule entre les hommes, comme agir aussi, devient un impensé, voire un impensable ¹⁰⁹³ ».

La démocratisation de l'utopie entend rompre avec cet héritage platonicien. Il s'agit de redonner à tout à chacun la possibilité de prendre part à ce que serait une société meilleure ; d'en discuter, d'en confronter les horizons de possibilité et de porter au débat cette pluralité d'horizons directement issue de l'expression des singularités plurielles. L'enjeu est de réaffirmer le *dèmos* comme seul acteur du processus de démocratisation depuis les foyers utopiques qu'il mobilise et qui l'obligent à surgir sur l'espace public, à s'appropriier la chose politique afin de se constituer en ce qu'Abensour qualifie de *tous uns*. Un *tous uns* qui, à l'inverse d'un *tous un* fondé sur l'obsession d'une unité totale parfaitement incarnée dans la figure d'un État totalitaire, recherche quant à lui l'unité à travers la diversité, soit la formation d'une communauté humaine sans cesse ouverte par l'accueil des conflits de la pluralité qui la constitue.

¹⁰⁹³ Monique Boireau-Rouillé, « Penser le politique avec Miguel Abensour », Op.cit, p. 143.

Autrement dit, si le *tous uns* unifié dans une communauté de valeurs universelles inappropriables par un quelconque particularisme (culturel, national, ethnique, religieux...) « représente lui aussi une figure de l'unité, de la totalité, [...] il s'agit cette fois d'une forme émancipatrice de totalité, organisée de manière à préserver les singularités et à permettre une cohabitation plurielle [...] [qui vise alors] l'unité de la communauté tout en respectant la pluralité et en garantissant l'expression des conflits ¹⁰⁹⁴».

Le *tous uns* apparaît alors comme la configuration démocratique et incarne l'action politique du *dèmos*. Une action politique qui porte en elle les traces profondes d'un désir utopique, désir de liberté propre à la condition humaine et qui nécessite un mouvement d'utopianisation de la démocratie. Ce dernier consiste à « cesser de [...] penser [la démocratie] simplement comme un régime politique, un État de droit, mais la concevoir comme une institution spécifique du social qui, loin de couper avec l'inspiration utopique, avec la recherche d'une altérité, s'y nourrit sans cesse pour mieux lutter contre la dégénérescence toujours menaçante de la démocratie ¹⁰⁹⁵».

C'est ainsi que se dévoile, dans ce double mouvement, depuis cette co-originalité de la démocratie et de l'utopie, le politique comme condition de possibilité de l'institution symbolique du social, tout en reconnaissant que cette condition est proprement humaine en tant que condition *de* et *pour* la liberté, en tant qu'instrument du mouvement pour l'existence. La démocratie n'est dès lors plus confondue avec un régime politique particulier mais retrouve le caractère insurgent qui l'anime depuis son origine.

Démocratie insurgente donc, qui selon Abensour s'incarne dans le recours aux choses politiques en tant qu'« action qui interrompt le règne du normal, de ce qui se donne pour la normale, la disposition apparente, « normale », des choses ¹⁰⁹⁶». En démocratie, l'action politique fonctionne à l'épochè. Elle est le signe même de la manifestation utopique des foyers ontologique et humain des individus qui mettent entre parenthèses l'ordre normal du monde au contact d'un questionnement de leur être et de la rencontre avec le visage d'autrui qui les pousse à agir pour une existence meilleure, pour eux et pour les autres, ici ou ailleurs.

¹⁰⁹⁴ Manuel Cervera-Marzal, « Utopianiser la démocratie, démocratiser l'utopie. Le projet philosophique de Miguel Abensour » in Manuel Cervera-Marzal et Nicolas Poirier (sous la dir.), *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Op.cit, p. 115.

¹⁰⁹⁵ Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Op.cit, p. 263.

¹⁰⁹⁶ Miguel Abensour, Lettre d'un « révoltiste » à Marcel Gauchet, converti à la « politique normale », Op.cit, p. 17-18.

Cette mise entre parenthèses par laquelle est remis en cause le sens donné et naturel d'une démocratie néolibérale et du mode d'être dont elle impose l'expérience, permet l'extraction de l'Idée d'humanité de la seule idéologie afin d'en faire à nouveau le moteur d'une démocratie ouverte à l'inachèvement dans la pratique d'une transcendance radicale qui révèle à tout individu sa condition politique contre la « politique normale » étatisée.

Ainsi cette « idée d'insurgeance est-elle plurielle, à la fois politique puisqu'elle renvoie à la division de la société, éthique puisqu'elle se nourrit du refus de la domination et du désir de liberté, et utopique puisque portée par le désir d'altérité, de construction d'un tout autre social ¹⁰⁹⁷».

Pour maintenir la condition humaine, il faudrait, comme nous y invite Arendt ou Abensour, (re)penser la démocratie au-delà de tout ordre établi, de toute société comprise sur les fondements d'un social apaisé depuis la réussite ultime de son émancipation. Il faudrait concevoir la démocratie comme essentiellement insurgente, c'est-à-dire mise en mouvement à partir de cet incessant désir de liberté qui ne saurait être apaisé par quelque forme de « démocratie réussie ». Autrement dit, prendre conscience que l'expérience démocratique de l'humanité en l'homme garante de l'autonomie dans l'agir politique s'inscrit dans une dialectique de l'émancipation qui peut s'inverser jusqu'à orienter sa volonté de liberté vers de nouveaux processus d'aliénation.

Reconsidérée comme le propre de l'individu, « la politique, vivifiée par cette inspiration est pensée, désirée à l'écart de toute idée de solution ; elle est pratiquée comme une interrogation sans fin sur le monde et le destin des mortels ¹⁰⁹⁸».

Cette interrogation est consubstantielle à l'énigme de l'humanité des hommes en ce qu'elle maintient ces derniers en dehors de tout ordre établi qui prétendrait répondre de manière définitive à ce qu'est le monde dans lequel doit tendre et s'achever le destin des mortels. Elle les maintient dans un rôle d'acteur qui fait de chaque individu un questionneur permanent et dont l'action est essentiellement politique et dirigée contre toute forme de conditionnement qui naîtrait d'un régime fondé sur la prétention à détenir la réponse à l'énigme de l'humanité des hommes. Le mouvement utopique ne doit donc pas chercher à définir un monde meilleur qui imposerait le mode d'être favorable à son habitation. Ce mouvement doit au contraire partir de l'action politique des êtres afin de faire apparaître la liberté non pas dans la réalisation d'un monde parfait mais dans la préservation d'un monde afin d'empêcher que

¹⁰⁹⁷ Monique Boireau-Rouillé, « Penser le politique avec Miguel Abensour », Op.cit, p. 152.

¹⁰⁹⁸ Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Op.cit, p. 243.

celui-ci ne se défasse dira Camus et dans sa disparition, ne condamne les hommes à la désolation acosmique. Il y a liberté et autonomie dans l'action politique qui n'est possible qu'à travers la conscience de l'imperfection d'un monde qui en cela n'est jamais clos ni naturellement ordonné. Dès lors, comme l'indique Étienne Tassin :

« [...] il est essentiel de noter que le caractère politique de l'espace public ne réside pas dans la production d'une décision collective légitime, mais dans le fait de la participation au débat, dans le fait que ce dont il s'agit a été discuté. [...].

Qu'est-ce que cela signifie ? Que le politique n'est pas conçu dans une perspective décisionniste et qu'il n'est donc référé ni aux procédures de prises de décision ni aux mesures opérationnelles d'exercice du pouvoir gouvernemental, mais seulement à l'expérience commune de parole et d'action ¹⁰⁹⁹».

De cette conception alternative du politique résulte la possibilité de penser un autre rapport de la démocratie à l'État ; un rapport qui ne souffrirait plus de l'ordre étatique comme seul horizon du devenir néolibéral de la démocratie et qui, en dégageant l'agir politique des seules sphères gouvernementales décisionnelles et opérationnelles, libérerait à nouveau le désir utopique d'un « tout autre social ».

Ainsi apparaît-il qu'en démocratie l'énergie utopique jaillit de l'expression politique de l'énigme de l'humanité des hommes. La libération du dire de l'énigme depuis l'expérience démocratique de l'humanité en l'homme a trouvé dans l'agir politique le moyen de « laisser entendre quelque chose » aux autres à travers l'édification d'un « monde commun » qui donne sens à la condition humaine en même temps qu'il constitue un rempart contre toute déshumanisation de cette condition. On devient ainsi humain, toujours plus humain, par la possibilité de déterminer les conditions mêmes de cette humanité et de contester toute condition inhumaine ou prétendue aboutie et réalisée dans son insuffisance.

Tout sens donné est donc en permanence ébranlé lorsque notre humanité est vécue énigmatiquement et que nous pouvons exprimer cette énigme par l'agir politique qui la fait apparaître toujours aussi énigmatique.

Cette énigmaticité alimente la problématique du sens de l'Idée d'humanité et témoigne « que notre ouverture même pour les choses et les autres nous avertit de ne pas céder à la tendance à

¹⁰⁹⁹ Étienne Tassin, « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public », *Cahiers Sens public*, 2013/1 (n° 15-16), p. 25.

absolutiser telles manières de comprendre le sens et les régimes correspondants du sensé ¹¹⁰⁰». Là où il y a énigme, il y a recherche du sens qui se donne sous la forme d'un problème qui nous interpelle individuellement et que l'on peut chercher à résoudre collectivement, en partageant nos hypothèses.

Énigmatique, cette humanité peut être questionnée librement par les hommes et le questionnement est le propre de l'activité philosophique. Ce questionnement sert de fondement à une volonté d'extériorisation propre au mouvement pour l'existence et qui ne peut être satisfaite qu'à travers l'action politique qui va édifier un espace public, « espace pour une teneur autonome du sens purement humain, le sens de la reconnaissance mutuelle dans le cadre d'une action qui a une signification pour tous ses participants et qui, loin de se limiter au simple entretien de la vie matérielle, est source d'une vie qui se dépasse dans la mémoire des actes, dans la rémanence que garantit justement la communauté¹¹⁰¹ ».

C'est finalement davantage vers Machiavel que vers les libéraux que s'oriente une pensée de la démocratie contre l'État et de la politique comme expression de l'énigme de l'humanité des hommes et mode d'ouverture d'un monde humain.

Autrement dit, c'est dans ce rapport toujours fragile entre énigme et politique, entre le verbe et l'acte que se dessine le caractère profondément utopique de la démocratie, non plus en tant que régime politique particulier censé se réaliser dans un gouvernement étatique mais comme mode d'institution du social, comme façon de se rapporter les uns aux autres dans l'édification d'une société toujours inachevée, toujours en recherche, toujours en voyage vers son idéal de perfection :

« Il s'agirait essentiellement pour le nouvel esprit utopique de « purger » l'utopie de la mythologie qui la met en péril – ainsi le mythe de la bonne société qui ayant surmonté ses conflits serait transparente à elle-même – et ce, non pour proclamer la fin de l'utopie, car l'utopie est irréductible au mythe, mais pour la préserver de la régression qui la menace. Il s'agit de rendre à l'utopie sa faculté de jeu, notamment avec l'énigme de l'histoire pensée désormais comme non-résolue, comme interminable, non susceptible de recevoir une solution, soit qu'elle découvre qu'il reste de l'inexplicable dans l'histoire, soit qu'elle fasse de la problématique son élément. Et quel meilleur passage pour se mesurer à cette énigme qu'une forme de pensée qui se donne pour boussole « l'écart absolu » ? ¹¹⁰²».

¹¹⁰⁰ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 100.

¹¹⁰¹ Ibidem, p. 108.

¹¹⁰² Miguel Abensour, « Utopie et démocratie » in *L'utopie*, Raison présent, n°121, Paris, 1997, p. 32.

Tant que les hommes veilleront à questionner leur humanité et leur monde, c'est-à-dire tant que le sens de leur humanité et le monde qu'il fait apparaître dans le questionnement demeurent problématiques et non naturels, alors ils agiront politiquement pour une société plus démocratique, pour une démocratie à venir, relançant par-delà tout ordre établi, par-delà toute forme étatique de démocratie, la promesse d'un mot utopique.

Cette vie démocratique dans la réunion du politique et du philosophique est plus aventureuse que toute vie à couvert d'un sens donné qui dévoilerait une finalité particulière, « car elle est [...] une initiative qui renonce à elle-même dès l'instant où elle est expressément saisie – elle se livre entre les mains d'une rivalité interminable de vues qui conduit les intentions premières des [citoyens] jusqu'à l'insoupçonné et à l'imprévisible. Plus risquée, car elle entraîne toute la vie individuelle et collective dans le domaine d'une transformation du sens, dans un domaine où la vie se voit obligée de changer entièrement de structure en changeant de sens ¹¹⁰³».

On s'aperçoit alors que l'utopianisation de la démocratie comme la démocratisation de l'utopie sont des actions essentiellement politiques qui trouvent leur origine dans le caractère énigmatique de l'humanité des hommes. L'écart originel dans l'Idée d'humanité en l'homme est un écart utopique qui ne peut être maintenu qu'à condition de faire de la politique le moyen de changer le social en l'instituant tout autrement qu'il n'est, c'est-à-dire avant sa cristallisation dans une forme de réalité établie. C'est à travers ce changement que les hommes prennent conscience de ce qui les constitue en humanité : l'universalité d'un désir de liberté et d'amélioration des conditions humaines jamais pleinement satisfait puisque toujours dépendant de l'altérité, de l'expérience d'une transcendance radicale comme division interne ressentie dans l'être des hommes et propre au vécu démocratique de l'Idée d'humanité.

Comprise de la sorte, l'utopianisation de la démocratie renvoie au mouvement par lequel est maintenue ouverte la société démocratique depuis l'acceptation du défaut de sens de l'Idée d'humanité qui fait de l'expérience démocratique celle d'une quête politique du sens.

La démocratisation de l'utopie permet quant à elle d'évacuer le fond de mythe qui habite toute forme d'utopie en lui offrant un lieu d'expression politique où est soumise au débat et au conflit la diversité des mondes meilleurs que les hommes perçoivent depuis l'époque mise en

¹¹⁰³ Ibidem, p. 108-109. Le mot [citoyens] placé entre crochets remplace le terme de « penseurs » originellement inscrit dans le texte et faisant référence à l'activité philosophique de l'individu questionnant, car nous souhaitons illustrer à travers cette citation l'association de l'activité philosophique avec l'agir politique telle qu'elle constitue le statut du citoyen.

œuvre dans le rapport à leur être et à autrui, depuis les foyers ontologique et humain de persistance utopique. Autrement dit, démocratiser l'utopie vise à empêcher d'enclorre l'expression plurielle de l'utopie dans un discours particulier et unique qui en ferait une utopie-idéologique. A l'unité de l'idéologie répond la pluralité ontologique et humaine de l'utopie telle qu'elle s'exprime dans l'agir politique du *dèmos*.

Ainsi comprise dans ce double mouvement vers l'action politique, « l'utopie n'est plus visée de la bonne société réconciliée en pleine coïncidence avec elle-même mais elle se définit comme l'ouverture du *topos* à l'appel et à l'expérience du nulle part, l'ouverture du lieu au non-lieu qui interdit à une communauté historique donnée de se refermer sur elle-même dans l'illusion de la maîtrise ou de la souveraineté et qui permet ainsi de préserver un sens à l'altérité ¹¹⁰⁴».

¹¹⁰⁴ Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Op.cit, p. 225 (suite de la note de bas de page numéro 34 débutée à la page 223).

III.9.2 La disparition de la problématique du sens de l'humain dans la démocratie d'État : de l'agir politique au management économique

L'expression « l'État démocratique » qui apparaît dès l'introduction de son ouvrage n'exprime-t-elle pas au mieux le projet de Tocqueville, comme s'il s'agissait de faire rentrer le flot tumultueux de la démocratie dans le lit de l'État ? En associant la démocratie à l'État, ne s'agit-il pas pour Tocqueville de la dissocier de la révolution ? Car, pour la démocratie le lit de l'État n'est-il pas un lit de Procuste ?

Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*

L'absence d'experts au sein des instances gouvernementales [athéniennes] ou, en tout cas, leur rôle limité visait à préserver le pouvoir politique des simples citoyens. On supposait en effet que si des professionnels intervenaient dans le gouvernement, ils y exerceraient de fait une influence dominante ».

Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatifs*

Abensour reconnaît que l'énergie utopique peut revêtir deux formes dont l'une s'épuise dans la négation de son impossibilité, tandis que l'autre perdure dans la positivité de son impossibilité : « il convient, *nous dit ainsi Abensour*, [...] de différencier entre les utopies qui rabattent l'énergie utopique sur le politique, l'organisation harmonieuse de la cité, qui hantées par la recherche de la constitution parfaite [...] replient cette force sur la forme État et celles qui, à l'inverse, se déprenant du désir de l'État, libèrent le métapolitique. Utopies qui visent au-delà vers le « tout autre » social et au-delà encore vers le « tout autre » selon Levinas, emportées dans un mouvement d'investissement infini ¹¹⁰⁵ ».

La démocratie en tant qu'essentiellement liée à l'utopie, fondant son avenir sur le désir utopique qu'elle peut entretenir dans la préservation de l'énigme de l'humanité des hommes (qui active elle-même la condition politique des hommes), doit échapper à ce risque inhérent à l'utopie de rabattre son énergie sur l'État. Autrement dit d'ancrer sa puissance d'institution du social dans la figure de l'État pour devenir État démocratique ou démocratie d'État qui revendique le monopole de l'activité politique.

¹¹⁰⁵ Miguel Abensour, *Utopiques I. Le procès des maîtres rêveurs*, Op.cit, p. 78.

Une démocratie qui perdrait de vue cette énigme humaine renoncerait à préserver la condition politique des hommes et rendrait impossible la constitution d'un monde commun où s'exprime les volontés d'un « tout autre » social, la métapolitique (politique au-delà de la seule sphère étatique) et donc le désir utopique d'une démocratie toujours à venir.

Cette forme de démocratie absorberait l'énergie utopique qui réside dans l'énigme et son expression politique en se réduisant à la première forme utopique dénoncée par Abensour ; l'utopie qui se perd dans « l'organisation harmonieuse de la cité », « dans la forme État ».

La démocratie (néo)libérale, en tant qu'elle s'inscrit dans les contours de l'État et d'une conception de la politique comme outils pour la résolution des problèmes sociaux, fait dès lors partie de ces utopies « qui visent une organisation positive et qui habitées par l'illusion d'un bon régime tendent à l'effectuation, à nouer un rapport immédiat avec une pratique politique ¹¹⁰⁶».

Les États démocratiques ou démocraties d'État renoncent à se considérer comme une forme d'institution du social pour ériger la démocratie en un régime politique particulier qui ne peut dès lors être valide qu'en s'associant à la figure de l'État.

Comme si la seule démocratie possible était celle pour laquelle la condition politique des hommes devait être remise à une minorité et ne pouvait constituer un mode du vivre-ensemble sérieux et viable :

« Manœuvres de légitimation d'autant plus redoutables que la démocratie définie comme une certaine forme de régime politique est identifiée à tort au régime représentatif et à l'État de droit. Ce qui revient à coucher la démocratie sur le lit de Procuste et du même coup à lui briser les ailes. En effet, à aucun moment on n'envisage de repenser la démocratie au point de réveiller en elle les virtualités émancipatrices qui l'habitent – par exemple une opposition structurelle à l'État – et d'en faire un lieu de remise en question et de contestation des soi-disant indépassables qui circonscrivent et constituent notre monde politique ¹¹⁰⁷».

Dans ce genre de démocratie, l'énergie utopique manifestée par l'action politique de l'ensemble des hommes dans l'expression de l'énigme de leur humanité a été captée et réduite à travers la mise en place d'une pratique politique particulière, normée et qui justifie la réalisation d'un « bon régime » ; soit un régime où l'État détermine la forme que doit prendre

¹¹⁰⁶ Ibidem, p. 83.

¹¹⁰⁷ Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Op.cit, p. 28.

l'expression la plus achevée de l'énigme de l'humanité des hommes et où les professionnels de la politique apportent des solutions qui visent à conforter cette forme et à endiguer toute pensée d'une autre forme possible ; toute pensée et toute action alternatives et subversives.

Ainsi dans le cas des démocraties (néo)libérales, le désir utopique a été associé [et donc réduit] à la jouissance privée et à l'augmentation technologiques des capacités physiques et cognitives dont l'État doit assurer la pérennité en sécurisant cette jouissance et en favorisant cette augmentation pour tous les individus. L'utopie démocratique perd toute son énergie en concentrant son désir dans la seule finalité d'une existence matérialiste. La démocratie d'État s'accompagne d'une conception du politique vidée de sa nature phénoménale, dans le sens où elle ne cherche plus à faire de chaque être un acteur de la phénoménalité mais de simples spectateurs passifs d'une vie dont les formes leurs sont imposées et face à laquelle ils ne parviennent plus à s'étonner tant la structure étatique participe à la clôture du cercle d'intelligibilité sur l'expérience particulière et naturelle de l'*homo oeconomicus* qu'elle gouverne dans la discipline de l'*animal laborans*.

Toute politique étatique est ainsi l'activité d'une minorité d'individus perçus comme compétents pour connaître les problèmes sociaux propre à la gouvernance de l'*animal laborans* et y apporter une solution qui améliorera l'efficacité de l'*homo oeconomicus*. Jamais cette forme du politique ne se fonde sur la pluralité ontologique et humaine parce qu'elle ne vise pas la discussion et le conflit d'idées et d'opinions mais la résolution des problèmes rencontrés au sein d'une certaine réalité sociale en vue du maintien de cette réalité qui ne peut subsister qu'en paraissant naturelle auprès des individus qu'elle soumet à son caractère indépassable.

La démocratie n'est plus le régime de la problématique depuis lequel s'édifie une expérience de l'autonomie dans la libre confrontation de tous à l'Idée d'humanité. A travers l'étatisation de la démocratie, c'est le lien entre la phénoménalité du monde et celle des existences qui est rompu en raison de la captation de l'agir politique par la minorité des acteurs étatiques.

La démocratie comme mode d'être phénoménal signifie donc l'apparition concomitante des existences et du monde dans l'agir politique. Mais elle signifie plus originellement l'appartenance des êtres-au-monde, puisque c'est dans le pouvoir d'étonnement des individus à l'égard du sens énigmatique de leur humanité terrestre que se dégage la pluralité indispensable à l'action politique : « sans la dimension terrestre il n'y aurait pas plus de

monde que d'hommes. La terre est, si l'on peut dire, comme le transcendantal du monde en ce qu'il a d'humain, « la quintessence de la condition humaine » ¹¹⁰⁸».

Il en résulte le fait que, dans une démocratie d'État, la possibilité d'enfermer chaque individu dans l'univocité du sens de l'humain est plus grande et représente un danger pour la liberté, l'existence et l'autonomie. Car si la condition politique est ce par quoi les hommes manifestent leur étonnement dans un mouvement d'ouverture du monde où l'existence prend forme, l'énigme de la condition humaine et la problématique du sens de l'humain constituent la source de toute condition politique.

Comme l'indique ainsi Tassin, « scène commune aux vivants, le monde est abordé d'un point de vue éthologique (et non anthropologique). La signification politique que prendre cette scène, sous la forme d'un espace public d'apparition lui-même enté sur un espace d'apparence mondain, doit être rapportée à sa condition d'apparence la plus générale, par où se marque l'essentielle appartenance du domaine politique à l'ordre phénoménal, et donc événementiel, du monde ¹¹⁰⁹». L'agir politique permet ainsi de faire apparaître et de tenter de comprendre ce qui en l'homme appartient au monde de manière énigmatique : sa capacité à exister dans une condition humaine sur Terre.

C'est en cela que le monde traduit non pas une condition biologique et anatomique depuis laquelle tous les vivants sont sur Terre en tant qu'espèce et qui peut être étudiée depuis la science anthropologique, mais une condition politique qui se rapporte aux comportements proprement humains d'habiter la Terre dont dépend la manière de se mouvoir et de mettre en place l'organisation sociale du vivre-ensemble que peut étudier l'éthologie.

Lorsque la démocratie n'est plus comprise comme ce mode d'être phénoménal de l'énigme elle ne parvient à maintenir ouvert le sens de l'humain et le monde qui se loge dans cette ouverture. Dans cette configuration, les hommes ne peuvent que se rendre visibles et non se présenter et se montrer car la visibilité n'a pas besoin de la singularité édiflée par l'étonnement, ni de la pluralité, ni même d'une action de monstration. Les individus peuvent être visibles sur la scène d'une société qui n'accepte des êtres qu'une seule forme d'existence en adéquation avec le sens qu'elle impose, tandis qu'il leur sera impossible de se présenter dans une telle société.

¹¹⁰⁸ Étienne Tassin, « La question de l'apparence » in *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Op.cit, p.72. Tassin cite ici Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 8.

¹¹⁰⁹ Ibidem, p. 74.

En effet, si la visibilité « c'est exhiber les propriétés qui sont les miennes » et « exhiber une apparence inauthentique, une pure simulation »¹¹¹⁰, cela n'implique pas le risque d'une présentation de sa personne dans ce qu'elle a d'unique, de propre, de singulier et donc de différent. Les individus peuvent ainsi être visibles sous une seule et même lumière tandis qu'ils ne peuvent apparaître qu'à travers la manifestation publique de leur singularité, l'expression soudaine et mouvante de ce qu'ils « laissent entendre de leur humanité ».

Dans les démocraties d'État où la condition politique des hommes tend à s'effacer et où le sens de l'humain est déterminé de manière univoque depuis cet effacement, les individus sont visibles mais ils ne se montrent plus, ne se présentent plus. Ce sont des êtres *d'apparences* et non pas *de l'apparaître*. Les êtres d'apparences sont pris dans une visibilité qui n'est plus de leur fait et deviennent les acteurs d'un simulacre. Leur visibilité sur la scène publique est conditionnée au respect d'un certain nombre de critères déterminés par des logiques qui leur sont étrangères. Ainsi peuvent-ils être visibles non dans l'expression de leurs singularités mais uniquement dans la conformité de leur mutisme. *Apparentia*, étymologie latine d'« apparence » signifie en effet « le même sens ». Rapporté aux démocraties d'État, cela signifie que seul le « même », celui qui prouve une existence identique et une identité semblable à celles des autres peut être visible au sein d'une communauté de semblables. Pour reprendre Arendt, il y a certes un espace public de visibilité qui subsiste dans ces conditions, mais celui-ci ne devient pas un espace politique précisément parce que ne s'y rencontre aucune pluralité d'êtres uniques : aussi, « cette lumière [propre à la publicité], qui est le présupposé de tout ce qui apparaît vraiment, est trompeuse aussi longtemps qu'elle n'est que publique et non politique ¹¹¹¹ ». Pris dans l'apparence posthumaine de leur humanité, les hommes sont réduits à la simple publicité de leurs besoins biologiques de survie. Ils ne se présentent plus dans leur singularité, ne font plus leur apparition mais demeurent visibles dans l'apparence de l'activité de production et de consommation, de concurrence des efficacités en tant que membres d'une même espèce.

Tel semble être le cas des démocraties d'État où la rationalité néolibérale vise la réduction des individus à la condition d'*animal laborans* afin de mieux imposer une manière de se rapporter à soi et aux autres dans une apparence qui ne dépend plus de l'agir politique mais du seul pouvoir de production et de consommation caractéristique d'une seule et même identité humaine : celle de l'*homo oeconomicus* et de son (im)monde réduit à la société de marché.

¹¹¹⁰ Ibidem, p. 75.

¹¹¹¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit, p. 84.

C'est ainsi que la visibilité nécessite davantage l'adaptation tandis que l'apparaître se fonde sur la revendication de la singularité et donc d'une part d'inadaptation.

Cette adaptation passe par le désir d'avoir plus que celui d'être afin de pouvoir « exhiber les propriétés qui sont les miennes » dans l'augmentation permanente de leur capital. Les hommes sont pris *dans l'apparence* d'un monde qui les conditionne à l'adaptation en vue de la survie, marquant la disparition de l'action politique comme lien consubstantiel entre l'existence et le monde depuis lequel ils font leur apparition dans le monde en tant qu'êtres existentiels. Ou pour le dire autrement, c'est désormais l'immonde qui impose le mode particulier d'être lui correspond traduisant le fait que ce ne sont plus les individus dans le mouvement pour l'existence qui manifestent un monde, mais bien la réalité-de-l'immonde qui manifeste les formes de l'existence. Cette réalité réconcilie à elle les êtres sur l'oubli du fait essentiel qu'être et paraître coïncident.

Aussi distinguons-nous ici *l'apparence* dans son acception négative qui renvoie simplement à la possibilité d'être vu par ceux qui nous reconnaissent depuis des signes extérieurs d'appartenance, de *l'apparaître* qui correspond au mouvement de manifestation par lequel on se montre sur l'espace public sans renier sa singularité et son identité au profit des manières d'être qui favorisent une certaine visibilité et qui conduisent à la production des simulacres de l'apparence.

Dans cette réduction, les démocraties d'État s'affirment comme les « meilleures sociétés » en ce qu'elles prétendent avoir réussi la réconciliation de l'être et du monde. Sous cette trompeuse illusion, elles n'ont en fait réalisé que l'aliénation de l'être à l'immonde dont l'apparence pourrait prendre la forme du posthumain, celui dont la visibilité dépend d'une entreprise d'augmentation technologique incessante. Une société de posthumains serait ainsi une société d'hypocrites, puisque l'hypocrite, comme le souligne Tassin, est celui qui « en faisant étalage en public d'une apparence qu'il croit coïncider avec un être authentique, [...] ne cherche pas en fait à être tel que les autres souhaiteraient qu'il fût, mais au contraire à convaincre les autres d'être ce qu'il paraît ¹¹¹²».

A l'inverse des individus *dans l'apparence*, les êtres *de l'apparaître* cherchent à se présenter, à se montrer. L'apparaître est inscrit dans leur condition humaine en tant que condition politique et traduit l'appartenance au monde. Parce qu'ils sont du monde, les êtres sont de l'apparaître.

¹¹¹² Étienne Tassin, « La question de l'apparence » in *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Op.cit, p. 87.

Ce qui revient à dire que « le monde est ce que les hommes sont et pourtant ce à quoi ils appartiennent ; le monde est condition des apparences et pourtant, lui-même, apparence effectuée. Ou encore : le monde enveloppe la pluralité des hommes mais n'est rien en dehors de cette pluralité qui les fait apparaître les uns aux autres ¹¹¹³».

Les hommes se présentent dans une action libre et un choix de ou de ne pas se présenter. Mais c'est eux qui décident d'agir et qui constituent en cela la pluralité depuis laquelle le monde se manifeste. La pluralité est le seul critère requis à la manifestation d'un monde qui, quant à lui, ne détermine aucun critère particulier que devrait revêtir cette pluralité au risque de la réduire à une unité à partir d'une identité. C'est pour cela que l'apparaître traduit le caractère imprévisible, soudain, inattendu propre à l'action politique d'une pluralité d'êtres singuliers, tandis que l'apparence est plus prévisible et nécessite des conditions préalables qui conditionnent la manière de se rendre visible. Être dans l'apparence revient à ne montrer de soi rien d'authentique et de singulier parce que pris dans un mouvement de simulacre dans lequel les individus n'ont que l'apparence de ce qu'ils prétendent être¹¹¹⁴. C'est être en accord avec le mode de visibilité qu'impose un ordre social particulier dans le conditionnement même de ce que les individus peuvent laisser entendre d'eux-mêmes pour être vus des autres. Ce mode de visibilité a donc tendance à ne tolérer qu'une seule expérience particulière de l'humanité des hommes à partir de laquelle seront visibles ceux qui acceptent de s'y réduire, ceux qui partagent cette expérience comme identité par laquelle la visibilité devient celle d'une entrée dans la communauté du semblable. A l'inverse, l'apparaître implique la manifestation des individualités qui à des moments imprévus laissent entendre quelque chose de leur humanité de la manière qu'ils désirent et dans le surgissement d'une pluralité agonistique. Si bien que ce n'est qu'au sein du monde commun que l'individu gagne son identité la plus authentique en tant que singularité parmi les autres ; en tant que celui qui décide de révéler qui il est dans ce qu'il *apparaît* et qui n'est jamais prévisible, anticipable ni uniformisable.

La démocratie comprise comme mode d'être phénoménal de l'énigme favorise la présentation des hommes dans ce qu'ils « laissent entendre de leur humanité ». Elle est ce mode qui donne naissance à une véritable pensée politique « en rapportant l'activité de penser à sa condition phénoménale ¹¹¹⁵» et qui fait de chacun un être de l'apparaître capable de faire apparaître tout

¹¹¹³ Ibidem, p. 74.

¹¹¹⁴ Nous reprenons ici une définition du mot « simulacre » proposée par le dictionnaire Larousse.

¹¹¹⁵ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 339.

ce qui est source d'étonnement mais également de s'étonner de ce qui lui apparaît. En ceci, la démocratie ne pourra jamais se satisfaire d'un sens déterminé de l'Idée d'humanité sur lequel se clôturer dans sa pleine apparence.

Aussi ne sera-t-elle pas le « bon régime », celui de la réconciliation de l'être et du monde puisqu'en tant qu'espace d'apparaître elle ne cessera d'entretenir une pensée politique où se réunis l'étonnement propre au questionnement philosophique et l'agir politique qui procède de cet étonnement.

Ainsi peut-on dire que la démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme institue toujours un espace où se présentent les hommes et qui est « un lieu de tensions et de contradictions, de conflits et de heurts parce qu'il est le lieu où se produisent les acteurs s'émancipant de leurs identités sociales et culturelles, de leurs appartenances groupales ou communautaires, de leurs repères et de leurs assignations fixées par la loi. Donc, lieu de manifestations et de protestations qui défigurent et reconfigurent les ordonnancements établis, redistribuent les places et les rôles, décomposent et recomposent les rapports sociaux sous le régime conflictuel d'une visibilité partagée mais toujours disputée ¹¹¹⁶».

La possibilité d'un tel lieu disparaît lorsque la démocratie s'institue depuis l'État, lorsque l'agir politique est capté par une minorité et devient politique étatique. En l'absence d'un espace d'apparaître – espace public –, la société n'offre plus aucun lieu d'émancipation des identités sociales et culturelles, des expériences particulières de l'humanité des hommes d'où peut se révéler un au-delà de tout conditionnement à travers l'expérience d'une transcendance radicale.

C'est alors que surgit la menace d'une réponse à l'énigme de l'humanité des hommes dont la contestation est d'autant plus délicate que cette réponse est formulée comme une réconciliation de l'être et du monde au sein d'une société parfaite, du « meilleur régime » possible qu'il devient insensé de critiquer. Si l'être et le monde sont ainsi réconciliés, alors l'un et l'autre disparaissent dans l'absence de pluralité : la pluralité ontologique est unifiée dans le modèle d'un monde qui n'apparaît plus. Autrement dit, tout est si naturel et si normal en apparence que rien n'est plus source d'étonnement et donc d'action. Si le monde « peut être défini comme l'ensemble des choses qui ont en commun de paraître, c'est-à-dire d'être vues, entendues, touchées, senties, goûtées... ¹¹¹⁷», l'homme existe dans ce qu'il peut en dire.

¹¹¹⁶ Étienne Tassin, « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public », Op.cit, p. 30.

¹¹¹⁷ Étienne Tassin, « La question de l'apparence » in *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Op.cit, p. 71.

En même temps, c'est en disant ces choses qui apparaissent, qu'il rend visible le monde dans lequel il peut habiter en humain. Pour que ce double procédé fonctionne de manière complémentaire, qu'il fournisse aux hommes un lieu où exister, il faut à l'origine un étonnement phénoménal tel qu'il stimule l'action des êtres ; il faut l'énigme première qui est celle de l'humanité des hommes dans son rapport à un monde et la possibilité pour ces derniers de s'en saisir afin de la phénoménaliser à travers ce que chacun peut en dire aux autres. Ce que la démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme envisage à travers la préservation de « l'étonnement initial [qui] conduit du monde à la pensée, de ce qui apparaît à ce qui s'en dit. Sans jamais fuir ni occulter la condition phénoménale de toute pensée, de toute parole, de toute action ¹¹¹⁸».

Rouvrir la démocratie à son avenir, au renvoi perpétuel de sa promesse toujours à venir, nécessiterait non seulement la déconstruction de l'imaginaire actuel institué sur la croyance en un agir politique disponible aux seuls experts étatiques et gouvernementaux, mais également de prendre conscience du danger qui menace aujourd'hui l'énigme de l'humanité en l'homme à travers la prétention à sa réalisation la plus totale dans la forme technoscientifique du posthumain telle qu'elle se déploie au sein des sociétés néolibérales incapables d'ouvrir un horizon d'espoir et de combat pour la condition humaine.

C'est en même temps redéfinir le statut d'« acteur politique » en insistant sur le fait que celui qui agit, qui s'engage et qui a le courage d'apparaître sur l'espace public est un acteur politique. Ce titre n'appartient dès lors plus à ceux qui se seraient préalablement formés à l'action politique et qui constitueraient une communauté d'acteurs avant toute forme d'engagement sur l'espace public comme le remarque Tassin :

« La citoyenneté n'est plus un statut défini par des droits : c'est une manière d'exister sur un mode public et actif. Et c'est ce mode d'action qui confère des droits en les faisant apparaître publiquement ¹¹¹⁹».

Ainsi l'utopie d'une posthumanité ne serait-elle que l'illusion idéologique d'une démocratie qui aura définitivement épuisée son énergie utopique en même temps qu'elle aura cessé de maintenir l'énigme de l'humanité des hommes.

¹¹¹⁸ Ibidem.

¹¹¹⁹ Étienne Tassin, « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public », Op.cit, p. 31.

Parler encore le langage des hommes, c'est-à-dire laisser entendre quelque chose de son humanité, devient un rempart à toute déshumanisation induisant une action sur le monde en faveur de la préservation de la condition humaine.

Il n'y aurait dès lors pas d'un côté l'action politique plurielle et contestataire et de l'autre la démocratie pacifiée triomphant de la politique dans la réponse à l'énigme de l'humanité en l'homme.

La configuration serait plutôt la suivante : la démocratie comme mode d'institution du social fondé sur des rapports agonistiques à travers lesquels l'action exprime encore l'énigme irrésolue de l'humanité des hommes et l'énergie utopique qui lui est associée. Soit une démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme et un agir politique comme instrument de phénoménalisation.

Si les hommes comprennent leur humanité sous la forme d'un pur donné empirique qui nie toute épaisseur ontologique et l'expression de toute vie subjective, ils ne peuvent dès lors plus penser ce qui les fait agir autrement que comme membres d'une espèce :

« Le besoin de certitude a incité les citoyens démocratiques à comprendre leur monde en le tapissant d'évidences empiriques [...]. L'humanité universelle ? Elle ne désigne nullement un idéal mais un fait empirique, une donnée qui sera bientôt palpable : qui sera tangible quand la technique aura rendu possible la communication immédiate de chacun avec tous, c'est-à-dire quand chacun sera branché sur le réseau mondial.

Sous l'impulsion de la dynamique démocratique, l'expérience du semblable ne s'est plus comprise comme ouverture à l'altérité d'autrui mais comme constat de la similitude empirique des hommes, tandis que l'exigence d'autonomie s'est convertie en une récusation de tout au-delà, de toute norme qui transcende les sujets empiriques enfermés dans leurs penchants naturels ou culturels¹¹²⁰ ».

Ce processus d'enfermement et de conditionnement menace directement le double mouvement de démocratisation de l'utopie et d'utopianisation de la démocratie.

La démocratisation de l'utopie par laquelle cette dernière était débarrassée de sa possible emprise du mythe est rendue impossible par la clôture de la société contemporaine. Au cœur de cette société close qu'incarne la démocratie réussie, seules les utopies eschatologiques se manifestent, notamment sous la forme d'utopies-idéologiques prétendant ancrer le salut de

¹¹²⁰ Robert Legros, *Penser notre humanité comme une énigme. Autour d'Une voix vient de l'autre rive, d'Alain Finkielkraut*, Op.cit, p. 179.

l'humanité dans une nouvelle forme de transcendance où l'obsession de « l'unité intégratrice et totalisante du *tous Un* ¹¹²¹ » se fait jour.

Il y a, à travers la clôture de la société démocratique, l'avènement d'une dégénérescence de l'utopie en son pendant tyrannique qui consiste à n'offrir plus qu'une seule vision de l'avenir des hommes en raison précisément d'une trop forte clôture du cercle d'intelligibilité habituelle. Ce que Manuel Cervera-Marzal évoque en termes d'unité qui « colonise progressivement l'ensemble de la société, au point d'étouffer les espaces de liberté et d'intégrer en elle l'ensemble des divisions sociales ¹¹²² ». Là où l'agir démocratique accueillait une pluralité d'utopies et de mondes puisque fondé sur la pluralité ontologique et humaine, la société close n'accepte plus qu'une utopie à même de soutenir et de justifier sa clôture : celle de « l'homme augmenté » comme modèle d'identité pour la communauté des *tous Un*. Dans cette communauté de semblables, toute pluralité est impossible et avec elle l'agir politique tel qu'il participe d'une décommunautarisation par la manifestation d'une diversité de mondes et de façons d'être au monde, si l'on accepte de comprendre la condition politique des hommes comme « la compréhension du plus grand nombre de mondes tels qu'ils s'ouvrent et se manifestent dans les différentes opinions ¹¹²³ ».

L'expérience d'une posthumanité qui correspond à la réduction de l'homme à son seul statut d'*animal laborans*, permet alors « le dressage des comportements animaux [qui] vise d'abord délibérément l'élimination de l'agir humain ¹¹²⁴ ». L'avènement d'une société entièrement fondée sur pareille expérience constitue l'objectif du transhumanisme et ferait advenir ce qu'évoquait Robert Antelme dans *L'Espèce humaine* lorsqu'il analysait son expérience en tant que déporté des camps d'extermination nazis : « Nous sommes au point de ressembler à tout ce qui ne se bat que pour manger et meurt de ne pas manger, au point de nous niveler sur une autre espèce, qui ne sera jamais nôtre et vers laquelle on tend ¹¹²⁵ ».

Il en va de même pour le mouvement d'utopianisation de la démocratie, également menacé par la clôture des sociétés contemporaines.

¹¹²¹ Manuel Cervera-Marzal, « Utopianiser la démocratie, démocratiser l'utopie. Le projet philosophique de Miguel Abensour », Op.cit, p. 115.

¹¹²² Ibidem.

¹¹²³ Étienne Tassin, « La question de l'apparence », Op.cit, p. 83.

¹¹²⁴ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 207.

¹¹²⁵ Robert Antelme, *L'Espèce humaine*, Éditions Gallimard, Paris, 1957, p. 229, cité par Étienne Tassin in *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 167.

La compréhension d'une démocratie au-delà de la seule figure de l'État devient un impensé voire un impensable. L'utopie démocratisée pouvait en effet servir la démocratie afin d'alimenter son essence agonistique et l'empêcher de se confondre avec l'ordre établi à l'intérieur duquel elle se penserait achevée. En utopianisant la démocratie, les individus se trouvent confrontés au choix d'un possible « tout autre social », à l'action avec et pour autrui, reconnaissant ainsi le champ de l'utopie dans « la vie du moi et du nous comme relation interhumaine mais aussi comme relation à l'humanité, le lien humain ¹¹²⁶ ». Ils formulent les hypothèses d'un monde meilleur et différent capable de relancer le processus de démocratisation vers l'à venir d'une autre démocratie. Ces hypothèses défendues sur l'espace public apparaissent aux autres individus et participent à une prise de conscience que quelque chose d'autre est envisageable par-delà la seule vision de l'ordre établi. Cette prise de conscience qui peut s'accompagner d'une « conversion utopique » incite les individus à reconnaître la transcendance radicale par laquelle ils parviennent à devenir de véritables acteurs politique en édifiant un espace de visibilité dont l'institution « n'a d'autre destin que d'être continûment remise en cause et réactualisée par les actions protestataires ou démonstratives qu'elle autorise et qui la contestent à la fois ¹¹²⁷ ».

Il s'agit par ce mouvement de « se détourner d'une forme modérée de démocratie à la Tocqueville, ou de sa réduction à un régime politique, pour donner la préférence à une démocratie radicale telle que *vis utopica* puisse dissocier la démocratie du marché, de l'État de droit ou des formes de dégénérescence autoritaire qui la guettent. L'utopie serait ainsi la force active qui permet à la démocratie de résister à la corruption qui ne cesse de la menacer ¹¹²⁸ ». L'expression de l'utopie au cœur de la démocratie passe ainsi par l'agir politique qui fait apparaître le monde commun comme ce lieu immaîtrisable et irréductible à l'ordre établi, celui du désir de liberté des êtres dont les mouvements pour l'existence ne sauraient être prévisibles, anticipés et programmés par une compréhension empirique. Car rappelons que « le monde commun n'est ni figurable, ni prédictible, ni programmable. Il est cependant l'horizon de chaque nouveau « moment utopique » (Tassin, 2018), de chaque nouveau commencement, qui, à sa manière, fait vivre le désir humain d'émancipation, de justice et d'égalité ¹¹²⁹ ».

¹¹²⁶ Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Op.cit, p. 223 (note de bas de page numéro 34).

¹¹²⁷ Étienne Tassin, « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public », Op.cit, p. 30.

¹¹²⁸ Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Op.cit, p. 184.

¹¹²⁹ Martine Leibovici, « Pour Étienne Tassin (1955-2018) », Op.cit, p. 36.

C'est dans l'apparaître politique du monde commun que les individus peuvent s'affirmer comme le commencement qu'ils portent en eux et qui apporte à chaque action de la nouveauté par laquelle aucun futur ne sera tout à fait anticipable et capable de clôturer le sens de l'avenir humain. Car dans le commencement qu'ils incarnent par leur naissance au monde se loge les possibilités de ce monde qui sont en latence et qui attendent d'être conscientisées par la conscience utopique pour être ensuite manifestées par l'action politique.

L'Idée d'humanité préserve l'énigme depuis laquelle aucun sens n'apparaît « normal » et « naturel » afin de rompre avec le cercle d'intelligibilité habituelle qui conditionne les hommes dans une expérience particulière de leur humanité, vécue quotidiennement de manière circulaire. Comme l'affirme Marc Richir, cité ici par Robert Legros :

« [...] l'énigme sans doute la plus profonde que nous portons en nous – énigme de la *psychè* pour les Anciens – est précisément ce recul suspensif que nous pouvons prendre par rapport à nous-mêmes, aux autres et aux choses. Énigme insondable parce qu'elle fait sans doute l'abîme de notre humanité, où nous pouvons précisément perdre, « un instant », notre identité symbolique, telle qu'elle est socialement et historiquement codée ¹¹³⁰ ».

Perte qui fait signe vers cette mise entre parenthèses de la seule expérience particulière de notre humanité afin d'entrevoir au-delà la possibilité d'une expérience universelle comme « expérience neuve du monde et de nous-mêmes » au nom de laquelle, une fois les parenthèses refermées, nous agissons ici et maintenant sans doute énigmatiquement pour ceux qui n'ont pas pratiqué ce recul suspensif, mais toujours pour orienter la société vers ce qui peut être autrement, vers cette expérience neuve du monde « à travers laquelle peut se faire sentir notre appartenance à un monde universel (à un monde dont tous les êtres humains ont des expériences communes) et à une humanité universelle et indéterminée. A une humanité détachée de tout lieu ¹¹³¹ ». Une humanité comme Idée, une humanité comme « lieu le meilleur – *Eu-topos* – qui n'est en aucun lieu – *U-topos* ». Humanité utopique qui peut être questionnée depuis n'importe quel lieu et par n'importe quel homme sans jamais que ne soit atteint les rivages de son sens, le lieu de sa réalisation – humanité universelle dans son caractère essentiellement utopique et donc politique.

¹¹³⁰ Marc Richir, *L'expérience du penser*, Éditions Jérôme Million, Paris, 1996, p. 11, cité par Robert Legros in *L'humanité éprouvée*, Op.cit, p. 91.

¹¹³¹ Robert Legros, *L'humanité éprouvée*, Op.cit, p. 91.

Il est significatif d'observer aujourd'hui l'indifférence voire le rejet de cette dimension politique dans les utopies qui s'élaborent au sein des sociétés closes, et plus particulièrement à travers les utopies-idéologiques du posthumain propres aux sociétés oubliées.

Ces dernières se présentent comme un projet utopique en ce qu'elles visent un monde effectivement différent – celui d'une posthumanité –, jugé meilleur et gage d'une évolution supérieure de l'humanité. Mais à considérer ce projet au cœur des logiques néolibérales du capitalisme cognitif, nous constatons qu'il diffère très largement de l'utopie à caractère émancipatoire. En effet, là où l'utopie, dans sa co-originalité avec la démocratie, servait un projet d'émancipation des hommes à travers la lutte contre tout ordre établi et la recherche d'un au-delà meilleur et plus humain, les utopies du posthumain ne font que légitimer l'ordre établi et l'adaptation des individus à celui-ci, soit à la *réalité-de-l'immonde*.

Il ne s'agit plus de s'emparer du politique pour exprimer la volonté d'un changement social. Il s'agit d'accepter le monde présent dans son incapacité à accueillir l'humain. Ce n'est donc pas une surpolitisation qui caractérise le devenir posthumain des hommes mais un oubli du rapport émancipateur aux choses politiques. Cette négation du politique n'est pas sans rappeler le mode de fonctionnement des sociétés totalitaires au sein desquelles, comme l'indique Gilles Labelle, « c'est [...] rien de moins que l'éradication « de la dimension politique », pourtant « essentielle à la condition humaine »¹¹³² » qui est visée.

Ce changement de paradigme dans la signification du vocabulaire de l'utopie est ici fondamental pour comprendre cette indifférence à l'égard du politique au cœur des sociétés oubliées. Les utopies du posthumain sont idéologiques précisément en ce qu'elles soutiennent la forme sociale établie par les logiques du capitalisme cognitif. Elles sont « utopiques » dans leur façon inédite de promouvoir la conservation de l'ordre établi.

Puisqu'il n'est plus nécessaire de chercher à changer le monde mais à s'y adapter dans sa forme actuelle et affirmée juste et indépassable, alors l'usage du politique n'a plus lieu d'être. Il n'est dès lors plus nécessaire de démocratiser l'utopie ou d'utopianiser la démocratie mais bel et bien de penser de manière idéologique contre la démocratie et la compréhension de l'humanité en l'homme qu'elle défend. « Penser de manière idéologique » signifie penser de manière totale, c'est-à-dire au sein d'un système de domination qui, dira Paul Ricoeur, « exige non seulement notre soumission physique, mais notre consentement et notre coopération.

¹¹³² Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Op.cit, p. 288. Les passages entre guillemets au sein de cette citation sont des références de l'auteur à l'ouvrage de Miguel Abensour « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets » in *Tumultes*, 8, 1996, p. 21-22.

Chaque système de domination veut dès lors que son pouvoir ne repose pas sur la seule domination ; il veut aussi que son pouvoir soit fondé parce que son autorité est légitime. C'est le rôle de l'idéologie de légitimer l'autorité. Plus précisément, tandis que l'idéologie sert [...] de code d'interprétation qui assure l'intégration, elle le fait en justifiant le système présent d'autorité ¹¹³³».

En cela, les utopies du posthumain apparaissent bien comme des utopies-idéologiques dont le déploiement coïncide d'une manière toujours actuelle avec ce que Marcuse observait à l'époque du capitalisme industriel :

« La société contemporaine paraît donc capable d'empêcher tout changement social – toute transformation au sens qualitatif qui établirait des institutions essentiellement différentes, une nouvelle orientation pour le processus productif, de nouveaux modes de vie ¹¹³⁴ ».

Cet extrait met en évidence la réduction de l'action politique en terme « d'opérations instrumentales ou communicationnelles ¹¹³⁵ ». Or l'action est politique et non instrumentale. Une pensée du politique doit dès lors être une pensée de l'action et non plus réduction à de simples moyens visant une fin comme l'agir politique est aujourd'hui conçu. Et les utopies du posthumain participent à rendre cette conception de la politique précisément utopique dans sa possibilité à organiser la société de l'augmentation technologique qui permettra aux individus de vivre plus longtemps en bonne santé pour mieux entretenir leur capital humain au service des besoins de la société de marché :

« On continue encore de nos jours à penser la politique d'un autre point de vue que du point de vue de l'action. Ce n'est que rarement, ou accidentellement, qu'on pense la politique en termes d'action. On la pense généralement en termes d'institutions, de rapports de force, de nécessité historique ou de je ne sais quelle stratégie instrumentale ou manœuvrière, mais pas dans les termes où Arendt nous propose de la penser ¹¹³⁶ ».

¹¹³³ Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Op.cit, p. 32.

¹¹³⁴ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit, p. 18.

¹¹³⁵ « [...] il ne faut pas non plus confondre l'action avec ce que j'appellerais des opérations. Qu'est-ce qu'une opération en général ? C'est l'agencement de moyens afin d'obtenir un résultat, de parvenir à une fin. Et donc tout ce que nous analysons en termes d'opération correspond à des activités qui sont instrumentales », Jean-Claude Poizat, « Entretien avec Etienne Tassin », *Le Philosophoire*, 2007/2 (n° 29), p. 24.

¹¹³⁶ Ibidem, p. 20.

A l'inverse du capitalisme industriel qui fondait sa valeur économique principalement sur le domaine du travail à travers la production de marchandises et de plus-value, donc depuis l'usine et l'exploitation des travailleurs, le capitalisme cognitif se développe à partir d'une captation des données immatérielles (la connaissance, l'information...) telle que nous l'avons analysée précédemment. Autrement dit, cette évolution du capitalisme a entraîné la colonisation des différents domaines du quotidien des hommes au-delà de la seule sphère du travail. Cette colonisation, rendue possible par la mutation de l'appareil technique de production grâce à l'essor technoscientifique, offre de nouveaux modes de création de valeur et d'autres manières de l'exploiter. Là où le capitalisme industriel « restreint » au domaine du travail et au secteur ouvrier (non sans répercussion dans le processus d'institutionnalisation du social) laissait encore la possibilité d'un espace de mobilisation¹¹³⁷, c'est-à-dire une possibilité de penser l'action capable de viser un changement social afin de faire advenir une société tout autre (ce que représentait, d'une certaine manière, le mouvement ouvrier), le capitalisme cognitif, par sa colonisation extensive du social et sa redéfinition des modes d'être empêche que ne se dessine une pensée du politique à même de s'écarter de la forme dans laquelle la politique est aujourd'hui maintenue : soit une pensée en terme d'opérations instrumentales et communicationnelles menées par des professionnels de la politique qui divisent le monde commun en mondes économique, social et politique dont les problèmes peuvent désormais être réglés depuis « le *management* économique [qui] est devenu le paradigme sous lequel est pensée la gestion des sociétés, en lieu et place de l'action politique ¹¹³⁸».

Il s'agit en somme de retrouver ce qui est essentiellement utopique dans le processus démocratique et inversement, la forme démocratique d'une utopie qui a toujours été le moteur d'un mouvement des *tous uns* pour la liberté et l'autonomie ; soit un agir politique.

¹¹³⁷ « [...] lorsqu'il parut en public le mouvement ouvrier était la seule organisation dans laquelle les hommes agissaient et parlaient en tant qu'hommes, et non en tant que membres de la société. Pour ce rôle politique et révolutionnaire du mouvement ouvrier, qui très probablement touche à sa fin, il y a un fait essentiel : l'activité économique de ses membres était accessoire, et sa force d'attraction ne s'est jamais bornée aux rangs de la classe ouvrière. Si pendant un temps, on put presque croire que le mouvement réussirait à fonder, au moins en son sein, un nouvel espace public pourvu de normes politiques nouvelles, ces tentatives n'étaient pas suscitées par le travail – ni par l'activité laborieuse ni par la révolte toujours utopique contre les nécessités de la vie – mais par des injustices et des hypocrisies qui ont disparu lorsque la société de classe s'est transformée en société de masse et lorsque le salaire annuel garanti s'est substitué à la paye journalière ou hebdomadaire. Aujourd'hui, les ouvriers ne sont plus en dehors de la société ; ils en sont membres, ce sont des employés comme tout le monde », Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 281.

¹¹³⁸ Jean-Claude Poizat, « Entretien avec Etienne Tassin », Op.cit, p. 30.

Agir politique qui dès lors sera compris comme mise en œuvre d'alternatives directement issues de ces commencements an-archiques que représente toute entrée en politique des individus selon Arendt¹¹³⁹. C'est parce que les hommes apportent par leur naissance du nouveau, du commencement, qu'ils sont voués à agir c'est-à-dire à toujours faire surgir leur être-de-commencement sur l'espace public sans cesse renouvelé. La société close est donc une société où la condition humaine se meure et où l'histoire n'étant plus (re)commencée par l'agir politique, vient à se comprendre comme achevée. Sur les fondements de cet achèvement, d'autres entités peuvent écrire leur propre histoire ou mettre en œuvre leur propre utopie en y associant un homme modelé sur les critères d'un conditionnement possiblement inhumain :

« Laissées à elles-mêmes, les affaires humaines ne peuvent qu'obéir à la loi de la mortalité, la loi la plus sûre, la seule loi certaine d'une vie passée entre naissance et mort. C'est la faculté d'agir qui interfère avec cette loi parce qu'elle interrompt l'automatisme inexorable de la vie quotidienne, laquelle, nous l'avons vu, a déjà interrompu et troublé le processus de la vie biologique. La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain, n'était la faculté d'interrompre ce cours et de commencer du neuf, faculté qui est inhérente à l'action comme pour rappeler constamment que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir mais pour innover ¹¹⁴⁰».

Ainsi la réhabilitation de l'action politique serait-elle la marque non seulement d'une réaffirmation de la condition humaine contre le projet transhumaniste et sa vision d'un humain obsolète réduit au statut d'*animal laborans*, mais également la possibilité de relancer le processus démocratique au-delà de toute clôture afin que l'avenir de la condition humaine soit irréductiblement lié à une démocratie toujours à venir, à l'Idée démocratique d'humanité en l'homme perpétuellement questionnée avec le support de l'action politique comme moyen de ce questionnement.

¹¹³⁹ « [...] le commencement inhérent à la naissance ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu possède la faculté d'entreprendre du neuf, c'est-à-dire d'agir », Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 43.

¹¹⁴⁰ Ibidem, p. 313.

L'énigme de l'humanité des hommes phénoménalisée par l'action politique comprise à nouveau comme activité essentielle de toute condition humaine permettrait de dépasser toute fin de l'histoire démocratique dans sa forme idéale d'État et depuis laquelle, « grâce à une sacralisation acritique de la démocratie telle qu'elle est, sans s'interroger sur sa vérité, cet horizon est donné en même temps comme le *télos* et l'indépassable de tout progrès politique ¹¹⁴¹».

III.9.3 Le posthumain ou l'avènement de l'homme posthistorique

« Mais il y a plus encore : alors, dites-vous, la science apprendra à l'homme [...] qu'il n'a jamais eu de volonté, ni de caprices [...] ; ce qu'il accomplit, par conséquent, il l'accomplit non selon sa volonté mais conformément aux lois de la nature. Il suffit donc de découvrir ces lois, et l'homme alors ne pourra plus être tenu responsable de ses actions, et la vie lui deviendra extrêmement facile ».

Fédor Dostoïevski, *Le Sous-sol*

L'enfermement de la démocratie dans la seule expérience de « l'homme augmenté » résulte en grande partie d'un paradoxe selon lequel l'individu est aujourd'hui amené à penser son existence comme détachée d'une société qui demeure pourtant productrice de son sens. Comme le souligne Pierre Dardot et Christian Laval, l'enjeu qui se dissimule derrière l'inconscience de ce paradoxe n'est « ni plus ni moins que la forme de notre existence – c'est-à-dire la façon dont nous sommes pressés de nous comporter, de nous rapporter les uns aux autres et à nous-mêmes. Le néolibéralisme définit en effet une certaine norme de vie ¹¹⁴²». C'est précisément cette vie normée selon la vision néolibérale dont le transhumanisme se fait le principal promoteur en justifiant la dépolitisation de l'existence et un désir de liberté qui n'est dès lors plus pensé depuis la condition politique des hommes mais en termes de capital humain. Comme le remarque Rémi Brague, cette nouvelle espérance dans le salut technoscientifique « suppose que l'on renonce à la notion illusoire d'un sujet autonome maître de ses décisions au profit d'un aménagement de l'environnement qui le contrôle ¹¹⁴³».

¹¹⁴¹ Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Op.cit, p. 27.

¹¹⁴² Pierre Dardot et Christian Laval, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Op.cit, p. 5.

¹¹⁴³ Rémi Brague, *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, Paris, 2015, p. 206.

Tout comme Heidegger constata le projet provocateur de l'homme sur la nature, il semble désormais que cette même provocation soit à l'œuvre dans le projet de « l'homme augmenté ». Après avoir arraisonné son environnement l'homme se trouve soumis à ce dernier.

Il n'est plus possible pour lui d'habiter la Terre en tant qu'être d'appartenance-au-monde, en tant qu'humain, mais comme un individu soumis à la réalité de l'immonde qui le contrôle et guide la représentation de son humanité.

Dans un monde acosmique, il ne peut plus y avoir de souci de l'humanité car la subjectivité ne trouve plus le monde commun nécessaire à son déploiement et réciproquement, le monde est devenu, par le mécanisme de l'arraisonnement (*Gestell*), l'immonde qui ne saurait accueillir l'humanité des hommes.

C'est en considérant ainsi les hommes comme « animaux d'une espèce » que le transhumanisme entend imposer sa vision de l'humain et procéder à une augmentation technologique conditionnante et uniformisante. Car seule l'espèce peut être réduite au processus vital qui accepte sa propre aliénation au nom d'une forme quelconque de survie. Seule l'espèce peut effacer les singularités et donc la pluralité nécessaire à l'action et à la révélation de l'humanité des hommes.

Les utopies du posthumain, en faisant de l'espèce humaine le siège de leur volonté utopique, communautarisent l'ensemble de la société qui devient la communauté de l'espèce humaine à augmenter technologiquement pour donner lieu à la société des posthumains. Dans cette communautarisation, l'homme est voué à l'immobilisme dans un monde qu'il ne peut plus ouvrir par l'affirmation d'une existence au-delà de toute vie biologique et primaire. Un tel monde n'offre plus aucune possibilité de dépassement de la condition vitale et semble réconcilier l'homme avec sa nature animale. Cet homme n'a plus rien à désirer que la persévérance dans son adéquation au monde qui l'entretient dans cette condition animale.

Le monde n'est cependant pas clos dira Bloch. Il est mouvement : « le Pas est donc celui-là même qui en fin de compte actionne l'histoire et met en mouvement les processus historiques conduisant à sa détermination, mais qui n'est pas encore devenu historique lui-même¹¹⁴⁴ ». Et qui, précisons-le, ne deviendra jamais historique dans le sens téléologique du terme quand il s'accompagne comme en démocratie d'une action de questionnement de l'être et du pour-l'autre qui nécessite la mise en place d'une politique édifiée sur la base de ce double

¹¹⁴⁴ Ernst Bloch, *Le Principe Espérance (Tome I)*, Op.cit, p. 370.

mouvement de démocratisation de l'utopie et d'utopianisation de la démocratie, qui « instituerait donc paradoxalement un lien dans la séparation, une *séparation liante* ¹¹⁴⁵».

Car la démocratie demeure le seul régime qui, en accueillant la pluralité ontologique et humaine source de conflits, s'ouvre aux diversités d'utopies émancipatrices exprimées par les hommes à travers l'action.

Soit la conception d'un lien social fondé sur cette *séparation liante* entre d'un côté le souci du conflit issu du respect de la pluralité et de l'autre la création d'un mouvement fédérateur incarné par l'expression utopique des individus à travers l'agir politique comme l'indique Manuel Cervera-Marzal.

Le *dèmos* est un être essentiellement caractérisé par la philosophie du *Pas*. Il donne à penser le politique « comme mouvement de tension entre une domination toujours prête à ressurgir et une résistance [dont] le point problématique concerne évidemment les conditions de possibilité de cet espace politique : nécessité d'une vigilance et d'une résistance permanentes, mais aussi existence ou reconstruction d'un milieu politique où parole et action sont possibles ¹¹⁴⁶».

Vigilance à l'égard de ce qui pourrait, en démocratie, conduire la communauté des *tous uns* à celle des *tous Un* en raison d'un amour fusionnel pour l'unité et le renfermement sur l'Un et le Même. En raison d'un processus d'égalisation ¹¹⁴⁷des conditions propre à la démocratie et capable de réduire la compréhension de l'altérité d'autrui à l'image des semblables partageant la même expérience particulière de leur humanité.

Reconstruction d'un milieu politique qui lutte sans cesse contre l'égoïsme que fait naître l'individualisme croissant des sociétés contemporaines et qui menace la parole et l'action.

Ces deux facteurs [vigilance et reconstruction d'un milieu politique] favorables au développement de la condition politique proprement démocratique, découlent directement de ce double mouvement de démocratisation de l'utopie et d'utopianisation de la démocratie aujourd'hui menacé par la clôture des sociétés.

¹¹⁴⁵ Manuel Cervera-Marzal, « Utopianiser la démocratie, démocratiser l'utopie. Le projet philosophique de Miguel Abensour », Op.cit, p. 118.

¹¹⁴⁶ Monique Boireau-Rouillé, « Penser le politique avec Miguel Abensour », Op.cit, p. 145.

¹¹⁴⁷ « Fondatrice de la démocratie, la dynamique égalitaire a suggéré aux hommes une idée nouvelle de leur essentielle similitude. Le désir de convertir le sentiment nouveau du semblable en une évidence, en un constat empirique, les a généralement poussés à vouloir *confirmer empiriquement* le sentiment insaisissable de leur similitude [...]. Or, à l'horizon de ce processus d'homogénéisation empirique, de destruction des différenciations, l'Idée d'humanité s'effaça au profit de l'image de l'homme comme membre de son espèce », Robert Legros, *Penser notre humanité comme une énigme. Autour d'Une voix vient de l'autre rive, d'Alain Finkielkraut*, Op.cit, p. 175.

De sorte qu'il ne semble plus possible de concevoir pareille politique fondée sur cette *séparation liante* qui « conjure à la fois l'égoïsme et l'amour fusionnel. [Qui] instaure tant bien que mal un entre-deux en mesure de préserver aussi bien le conflit que l'unité¹¹⁴⁸ ».

Ainsi observe-t-on le règne d'un égoïsme qui conduit chaque individu à se complaire dans la sphère matérielle de sa seule individualité au détriment de sa capacité à être un commencement par l'usage de l'action et de la parole.

Mais également le règne d'un genre d'amour fusionnel qui tend à massifier les individus depuis l'atomisation du lien social en vue de les faire converger vers cette figure identique de « l'homme augmenté », vers cette communauté des *tous-Un* qu'incarne la nouvelle identité du posthumain. Un amour fusionnel de l'homme pour le modèle d'humanité que les sociétés oubliées lui prescrivent.

Le posthumain serait donc un individu apolitique qui comprendrait la réalisation de sa condition dans la seule évolution technoscientifique, au sein d'un monde dominé par les calculs, les prévisions et les anticipations, un monde programmable où toute action sera réduite à l'augmentation de l'efficacité économique propre à l'*homo oeconomicus* que l'État gouvernera sans difficulté.

Ce stade ultime du transhumanisme viserait ainsi une production standardisée d'individus uniformes, soustraits à toute capacité de choix et donc d'autonomie consacrée par la pluralité d'êtres historiques. Ainsi perçoit-on pourquoi le transhumanisme considère l'augmentation technologique comme l'utopie adressée non à une pluralité ontologique d'êtres humains mais à un seul et même être naturel : l'espèce humaine, au nom de laquelle domine un unique mode d'être, celui de l'animal biologique.

Les êtres historiques inscrivent leur existence au sein d'un monde commun : « l'action n'est l'activité éminente de l'humain que parce qu'*agir est le mode propre de l'exister humain*¹¹⁴⁹ ».

La démocratie permet aux hommes de prendre conscience de leur être en échangeant leurs idées, leurs représentations, leurs opinions et leurs pensées. La pratique d'un tel inconditionnement est la marque de l'historialité des êtres et de leur agir politique par lequel ils ont conscience de jouer un rôle dans le devenir historique des sociétés humaines.

¹¹⁴⁸ Manuel Cervera-Marzal, « Utopianiser la démocratie, démocratiser l'utopie. Le projet philosophique de Miguel Abensour », Op.cit, p. 118.

¹¹⁴⁹ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 299.

En supprimant ce monde commun, la dignité humaine disparaît parce que sont anéantis les liens entre les hommes et leur rôle d'acteur de ce monde où se révélait la singularité de tous à travers la manifestation des existences. En effet, « le concept de « dignité humaine » rend compte du lien politique qui unit constitutivement la singularité politique, éthique et ontologique de la personne à la communauté des hommes liés ensemble par l'appartenance commune à un même monde façonné de concert¹¹⁵⁰ ». Cessant de faire monde commun par un oubli de leur condition politique, les hommes sont soumis à ce que Tassin qualifie de « triple destruction » de leur singularité politique, éthique et ontologique : coupés de l'action politique les individus ne peuvent non seulement plus se singulariser au sens arendtien du terme mais tendent également à renier leurs foyers éthique (propre à l'humain utopique) et ontologique (propre à l'espérance humaine manifestée par la philosophie du *Pas*) de persistance utopique par lesquels ils pouvaient vouloir agir et préserver le monde commun comme lieu d'un possible recul suspensif.

Dès lors, « si ce qui est visé et atteint est la capacité logée en l'*agir* humain de faire naître un monde commun dans le mouvement même qui donne apparence à un *qui*, on peut reconnaître que ce qui est effacé au titre de la condition politique de l'humanité, c'est la pluralité humaine elle-même atteinte dans la destruction du lien humain¹¹⁵¹ ».

Si l'homme ne se conçoit plus comme porteur d'une épaisseur ontologique, d'une existence incarnée, en raison de la domination d'une expérience purement objective et empirique de son humanité, et s'il ne parvient plus à se tenir dans la proximité à autrui à cause de l'individualisme qui isole toujours plus les individus des sociétés contemporaines, c'est un progressif abandon de la chose publique et du politique qui se fait jour.

Ne se comprenant plus comme un « homme d'action », chaque individu se trouve uniformisé par un processus d'égali-sation sans conflit, sans lieu d'affirmation des différences tel que le constituait l'espace public démocratique (espace où l'égalité était synonyme non de mise en conformité mais d'égale possibilité d'interagir avec les autres dans l'affirmation de ses accords et de ses désaccords, dévoilant de manière égale ses inégalités¹¹⁵²) ; un processus qui tend à l'égalitarisme.

¹¹⁵⁰ Ibidem, p. 180.

¹¹⁵¹ Ibidem, p. 186.

¹¹⁵² « La pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction », Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Op.cit, p. 231.

Associé à la vision de l'homme comme *animal laborans*, cet égalitarisme incite les hommes « à percevoir leur humanité dans leur appartenance à leur espèce, [...] enclins à voir dans la poursuite du bien-être par la consommation la fin dernière de l'humanité ¹¹⁵³ ».

Une société sans hommes d'action, sans manifestation du *dèmos*, devient une société essentiellement posthistorique et donc postdémocratique si l'on considère que l'avenir de la démocratie est lié à l'avenir de l'homme agissant comme celui qui par son interaction avec d'autres hommes participe à l'histoire humaine toujours indéterminée, toujours changeante, immaîtrisable et lieu véritable de la liberté et de l'inconditionnement :

« En ce sens, la communauté des agents s'inscrit dans une durée indéfinie car la promesse d'accomplissement qu'elle contient est indéfiniment réactivée et ne peut jamais s'achever, aboutir dans un produit fini ou une œuvre objectivée. [...] La politique poursuit une « fin infinie » et la communauté qu'elle induit n'est par définition jamais réalisée en une forme finie ¹¹⁵⁴ ».

Ainsi l'homme contemporain, dans sa reconfiguration sur le modèle du posthumain, tendrait à devenir un homme posthistorique et postdémocratique :

« Notre civilisation [...] accordera toujours plus d'importance aux pratiques introduites à l'origine par le capitalisme, la technique de la machine, les sciences physiques, l'administration bureaucratique et le gouvernement totalitaire ; et que de leur côté ces pratiques se combineront pour former un système parfaitement clos sur lui-même, dirigé par une intelligence délibérément dépersonnalisée. Cela impliquerait bien évidemment l'effacement ou la suppression des qualités humaines et des institutions apparues antérieurement dans l'histoire. Dans un tel système, les aspirations de l'homme se conformeraient à un processus mécanique immunisé contre tout désir divergent. Ainsi viendrait au monde une nouvelle créature, l'homme posthistorique ¹¹⁵⁵ ».

En redéfinissant l'humain à partir des seuls critères objectifs de la technoscience le projet transhumaniste ne conçoit pas seulement une possible standardisation des hommes sur le modèle de la machine efficace. Il établit également une nouvelle façon d'administrer la société de posthumains.

¹¹⁵³ Robert Legros, *Penser notre humanité comme une énigme. Autour d'Une voix vient de l'autre rive, d'Alain Finkielkraut*, Op.cit, p. 175.

¹¹⁵⁴ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 313.

¹¹⁵⁵ Lewis Mumford, *Les transformations de l'homme (1956)*, Op.cit, p. 158.

Si le politique est le propre de toute communauté humaine, alors c'est cette politique en tant qu'institutionnalisation d'une société fondée sur la recherche d'autonomie et d'inconditionnement qu'il faut empêcher. Car cette visée du politique propre à la démocratie contredit la possibilité d'une société posthumaniste.

Le projet transhumaniste participerait, au sein des sociétés oublieuses, à l'absorption du politique dans la politique étatisée en fournissant à cette dernière le support de « l'homme augmenté » éminemment gouvernable par le biais d'une biopolitique et en procurant aux exigences d'extension sociale du marché l'humain dans son intégralité et sa domesticité animale.

En résulte la confusion entre la démocratie en tant qu'institutionnalisation par le politique d'une forme d'organisation sociale et l'État en tant qu'institution de la politique.

L'intériorisation de cette absorption donne lieu au constat établi par Jacques Ellul lorsque ce dernier affirme que « nous ne pouvons concevoir la société que dirigée par un État central, omniprésent et omniscient. Ce qui était du domaine de l'utopie avec une vue organiciste de la société où l'État joue le rôle du cerveau, nous l'avons maintenant non point accepté idéologiquement mais profondément intégré au plus profond de notre conscience sous peine de nous mettre en désaccord radical avec tout le mouvement de notre société, souffrance que nous ne pouvons accepter ¹¹⁵⁶ ».

Au sein des sociétés démocratiques, le changement de réalité sociale en vue d'améliorer les conditions d'existence passe essentiellement par la politique en tant que mise en forme particulière de la dimension du politique qui constitue toute communauté humaine.

C'est parce que le *dèmos* est conscient de l'écart entre les conditions insatisfaisantes d'existence sur lesquelles s'établit la réalité présente et la possibilité d'une amélioration de celles-ci au-delà de la seule réalité établie, que la politique sert une volonté de changement et de dépassement de l'ordre institué. Cet écart est donc utopique et doit être considéré comme le moteur du processus de démocratisation à condition de toujours maintenir la distinction entre le politique d'un côté et la politique de l'autre. Car c'est à partir de cette distinction que la confusion entre les véritables acteurs et sujets de la démocratie pourra être évitée.

¹¹⁵⁶ Jacques Ellul, *L'illusion politique*, Éditions de La Table Ronde, Paris, 2004, p. 40.

Autrement dit, il s'agit de préserver le sens d'une démocratie capable de « nous rendre sensible à un au-delà de l'homme dans l'humanité de l'homme¹¹⁵⁷ » tel que le manifeste toute expérience de la transcendance radicale. Cela ne signifie pas que l'Idée n'est jamais mise en expérience. Cela signifie au contraire qu'elle fait toujours l'objet d'une infinité d'expériences dont aucune ne parvient à en révéler la vérité et à en épuiser le sens.

Si le posthumain peut être compris comme un homme posthistorique selon Mumford, c'est parce qu'il ne parvient plus à se considérer comme porteur d'un désir utopique stimulé par le questionnement de son être soumis à la philosophie du *Pas* blochien ou par celui de son humanité qui s'éveille dans la proximité d'autrui. N'expérimentant plus ces foyers qui conduisent à l'expérience d'une transcendance radicale, les individus peinent à se constituer en *dèmos* et *le* politique est délaissé et avec lui l'usage de *la* politique. Inversement, ce délaissement favorise la perte du sens de la démocratie comme mode d'être phénoménal de l'énigme capable de maintenir une compréhension de l'humain au-delà de toute réduction empirique ou particulière.

C'est notamment ce que remarque Tocqueville, prenant soin d'établir une distinction entre l'égoïsme et l'individualisme qui naît des sociétés démocratiques modernes :

« L'*individualisme* est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme.

L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi-même, qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui seul et à se préférer à tout.

L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créée une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même¹¹⁵⁸».

L'abandon de la « grande société » ne signifie pas la fin *du* politique tel qu'il institue toute société mais la désertion de l'espace public en tant que mise en forme du politique par le *dèmos* : soit l'abandon de *la* politique. Cette désertion profite à un autre organe : l'État qui vient à monopoliser l'usage de la politique dans la production d'une réalité indépassable et de plus en plus incontestable quand elle sert l'horizon de développement du capitalisme cognitif.

¹¹⁵⁷ Robert Legros, *L'humanité éprouvée*, Op.cit, p. 173.

¹¹⁵⁸ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique (Tome II)*, Op.cit, p. 143.

Une réalité qui cherche toujours à légitimer la domination des gouvernés et le bien-fondé de sa souveraineté nationale et non plus populaire.

Marcel Gauchet justifie cette distinction essentielle entre *le* politique et *la* politique de la manière suivante :

« Toutes les sociétés comportent une dimension politique. Dans une seule société, la nôtre (avec l'exception relativement brève et très circonscrite des démocraties antiques), il s'est développé un domaine politique à part, où les acteurs sociaux ont la latitude de faire de la politique. Le domaine des libertés démocratiques où les citoyens se réunissent pour débattre de la chose publique et peser sur elle dans le cadre d'une compétition ouverte pour le pouvoir. Je propose de réserver *le* politique à la désignation de l'essence politique de l'ensemble des sociétés humaines et de garder *la* politique pour désigner la spécificité de la politique démocratique, avec sa différenciation caractéristique d'un secteur à part des autres activités sociales, axé sur la formation et le contrôle des gouvernements. Nous pouvons dire dès lors : *la* politique est le visage que prend *le* politique dans notre société ¹¹⁵⁹ ».

Selon Gauchet, le problème des démocraties contemporaines réside dans le fait que la politique en vient à recouvrir entièrement le politique, allant jusqu'à oublier cette forme dernière constitutive de la démocratie en tant que communauté humaine.

D'où ce constat suivant lequel « la démocratie à l'heure de son triomphe risque d'oublier la dimension politique qui la constitue¹¹⁶⁰ ».

Pour Gauchet, cet oubli résulterait du triomphe de l'individualisme propre à la libéralisation des démocraties incarné par l'avènement de la philosophie des droits politiques et la confusion générée par l'élévation des droits individuels au rang d'une politique à part entière comme nous l'avons évoqué antérieurement.

D'un côté la libéralisation des démocraties aurait entraîné la reconnaissance des droits individuels, mais de l'autre côté cette libéralisation n'aurait pas permis de créer les conditions d'autonomie nécessaires à une utilisation véritablement démocratique de ces droits individuels.

Ce qui fait dire à Gauchet qu'à travers cette orientation démocratique, « on fabrique en fait des dépendants à prétentions d'indépendance. Une situation révélatrice, encore une fois, d'une relation plus générale à l'appartenance collective, qui tend à devenir impensable aux

¹¹⁵⁹ Marcel Gauchet, *La condition politique*, Éditions Gallimard, Paris, 2005, p. 532.

¹¹⁶⁰ Daniel Tanguay, « Marcel Gauchet et la philosophie politique » in Gilles Labelle et Daniel Tanguay (sous la dir.), *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Op.cit, p. 37.

individus, dans leur volonté d'être des individus, alors qu'ils en dépendent plus que jamais ¹¹⁶¹».

Ce qui ne semble plus faire sens au sein des démocraties contemporaines, c'est effectivement cette « relation plus générale à l'appartenance collective », soit la possibilité pour les citoyens de se constituer en *dèmos* et de se défaire d'un sens particulier toujours plus réducteur dans la compréhension d'eux-mêmes en tant qu'individus, en tant qu'hommes. Sens qui poussé à son paroxysme efface toute singularité telle qu'elle pouvait avoir lieu dans l'engagement sur l'espace public pour ramener chaque individu à un membre de l'espèce au sein de laquelle il se trouve massifié.

La consécration des droits individuels en tant que politique participerait de cette confusion entre le politique et la politique. L'individualisation qui résulte selon Gauchet de cette mise en forme particulière du politique à travers la politique des droits individuels ne permet plus aux citoyens de se considérer avant tout comme une communauté humaine capable de s'auto-instituer par son engagement collectif. Ne percevant plus le rôle essentiel du *dèmos* dans le processus démocratique, chaque citoyen atomisé par l'hyperindividualisation qu'a fait naître l'évolution du libéralisme en néolibéralisme, n'a plus aucune prise sur la société dès lors entièrement dirigée par l'État qui l'institue sur les bases d'une clôture du processus démocratique depuis *la/les* politiques étatiques ne laissant aucun espace d'expression *au* politique comme essence de l'institutionnalisation collective et autonome d'une société démocratique. Ainsi est-on « individuellement libre, mais à l'intérieur d'une société de part en part prise en charge par l'État ; on se sent soi, on se vit sur le mode de la particularité par-devers soi, mais on est n'importe qui du point de vue d'ensemble de l'organisation où l'on s'insère ; on est du dehors indépendant en tant qu'atome social, mais on est du dedans incapable, d'une part de se penser parmi les autres et en fonction de la collectivité ; et, d'autre part, incapable simultanément, de prendre ses distances et d'assumer sa différence par rapport aux autres ¹¹⁶²».

Pour Gauchet, la politisation des droits de l'homme serait l'un des facteurs qui entraînerait la reconnaissance de l'État en tant que garant de la démocratie, c'est-à-dire en tant que sujet *du* politique et donc de l'institutionnalisation de la société.

¹¹⁶¹ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même, avant-propos*, Éditions Gallimard, Paris, 2002, p. XXI de l'avant-propos.

¹¹⁶² Ibidem, p. 26.

L'État tiendrait pour acquis l'existence d'une communauté politique dont il incarnerait l'essence – *le* politique – confondue dès lors dans *la* politique qu'il met en œuvre pour diriger cette communauté.

Ce constat semble rejoindre celui établi par Ellul lorsque ce dernier affirme qu'« il nous paraît évident, sans réserve, que tout doit être soumis au pouvoir de l'État ; il nous semblerait exorbitant qu'une quelconque activité puisse lui échapper. A la situation de fait de l'expansion des domaines d'intervention de l'État, correspond exactement au fond de nous-mêmes la conviction qu'il *doit* en être ainsi ¹¹⁶³».

C'est dans ce contexte que « l'individu démocratique tend à ne plus reconnaître l'écart entre la politique et le politique, l'écart entre sa puissance de transformation du réel et le fait que ce réel lui est donné ¹¹⁶⁴». Or c'est bien la conscience de pareil écart qui permet au peuple de se mobiliser et de refuser de se complaire dans une réalité établie sur des critères sociaux insuffisamment démocratiques voire aliénants. Conscience qui leur permet de faire de la pratique démocratique le lieu d'une expérience de la transcendance radicale par laquelle se dessinent les possibilités d'une humanité par-delà toute expérience particulière. Si la pratique démocratique empêche les hommes de développer la conscience de l'écart utopique par lequel ils se constituent en puissance de transformation du réel, cela ouvre la voie à leur possible conditionnement : étant chacun isolé dans sa sphère privée, ne pouvant témoigner de sa singularité dans l'apparition devant les êtres, tous sont alors grégarisés dans l'appartenance à une seule et même espèce dont les critères sont établis par la rationalité néolibérale qui permet de gouverner cette espèce. La grégarisation œuvre contre l'individuation.

Car l'humanité en l'homme réside moins dans une « nature humaine » à laquelle voudrait nous astreindre le transhumanisme par exemple, que dans cette capacité à justement développer notre condition politique révélatrice de notre non-naturalité, c'est-à-dire de notre au-delà énigmatique à notre statut premier d'animal : « transcendant leur unité spécifique dans la reconnaissance de leur irréductible pluralité, ils [les êtres humains] ont ainsi à se doter d'une humanité commune par le truchement d'un monde commun institué depuis un espace public d'action ¹¹⁶⁵».

¹¹⁶³ Jacques Ellul, *L'illusion politique*, Op.cit, p. 41.

¹¹⁶⁴ Daniel Tanguay, « Marcel Gauchet et la philosophie politique », Op.cit, p. 58.

¹¹⁶⁵ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 203.

Cet écart entre *le* politique et *la* politique est le signe même de la possibilité utopique des êtres humains en démocratie, pouvant dès lors être qualifié « d'écart utopique » en ce sens qu'il manifeste, au-delà du seul réel donné par le fondement politique de toute communauté humaine, la possibilité d'agir directement sur ce réel en vue d'atteindre une société toujours autre par le biais notamment du recul suspensif : ce qu'incarne la politique au sens véritablement démocratique du terme, c'est-à-dire, pour reprendre Gauchet, « un domaine politique à part où les acteurs sociaux ont la latitude de faire de la politique. Le domaine des libertés démocratiques où les citoyens se réunissent pour débattre de la chose publique et peser sur elle dans le cadre d'une compétition ouverte pour le pouvoir ».

Ainsi cette conscience de l'écart entre *le* politique et *la* politique fait-elle signe vers la conscience utopique qui anime le regroupement des individus en *dèmos*.

Écart qui risque à tout moment d'être recouvert par la domination de la seule expérience particulière lorsque viennent à être occultés la transcendance radicale et l'inconditionnement inhérents à l'Idée démocratique d'humanité en l'homme ; quand « le principe d'autonomie se confond avec un principe qui affirme l'arbitraire ou la souveraineté des individus, des communautés ou des États ¹¹⁶⁶».

Selon Gauchet, le politique comme élément fondateur de toute communauté humaine s'apparente à une expérience de la transcendance, soit une épreuve qui échappe à tout donné empirique ou sensible. A chaque étape de l'histoire des sociétés humaines correspond une forme de transcendance, c'est-à-dire une institutionnalisation du social par une mise en forme particulière de l'expérience *du* politique à travers *la* politique.

La forme de transcendance que revêt le politique diffère en fonction de l'histoire des sociétés. Ainsi remarque-t-on que la démocratie se caractérise par « le rejet de toute légitimation du pouvoir politique ayant recours à une forme de verticalité ou de transcendance ¹¹⁶⁷ » comme nous l'avons préalablement expliqué à partir des écrits de Robert Legros.

Les régimes qui ont précédé le régime démocratique fondaient en effet l'institution du social sur la verticalité ou la transcendance du pouvoir politique : la politique qui organisait la communauté humaine était soit d'origine naturelle, soit d'origine divine, instaurant un ordre hiérarchique, communautaire et hétéronomique. Cependant, l'expérience transcendante du politique qui permettait d'instituer une communauté d'hommes était certes symbolique mais visible.

¹¹⁶⁶ Robert Legros, *L'humanité éprouvée*, Op.cit, p. 158.

¹¹⁶⁷ Daniel Tanguay, « Marcel Gauchet et la philosophie politique », Op.cit, p. 55.

Qu'il s'agisse de la Loi sous la Grèce Antique ou du Roi investi des pouvoirs divins durant le Moyen-âge, le pouvoir politique était incarné par une entité figurable qui symbolisait à elle seule l'institution du social.

La démocratie, dans le rejet de ces formes visibles verticales ou incarnées de transcendance, a dû trouver un autre moyen d'instituer symboliquement le social afin que la communauté humaine ne disparaisse pas. Cet « autre moyen » s'est matérialisé dans l'action du *dèmos*. C'est donc ce dernier qui procède à l'institution symbolique du social par sa participation active au domaine de la politique. Nous pouvons entrevoir dans cette forme particulière d'institution du social, un lien entre les pensées de Gauchet et de Legros dans la manière dont les deux auteurs analysent l'ouverture à la démocratisation corrélativement à l'émergence d'une nouvelle Idée de l'humanité en l'homme.

Gauchet évoque ainsi la possibilité d'élaborer une anthropologie démocratique en raison du fait que « la démocratie n'est pas seulement le nom d'un régime, ni même d'un état social, mais celui d'une nouvelle manière d'être de l'humanité ¹¹⁶⁸ ».

Ce que Legros observe à travers la naissance d'un sentiment inédit lié à la démocratisation des sociétés et qui fait que « les hommes se sentent désormais appartenir à une même humanité universelle et essentielle¹¹⁶⁹ ». Il est d'ailleurs possible de révéler la référence commune de Gauchet et Legros à Tocqueville, considérant à la suite de ce dernier l'égalisation des conditions comme le moteur de la démocratisation des sociétés et le fondement de la nouvelle Idée d'humanité en l'homme.

La figure du *dèmos* apparaît donc comme le sujet actif de la nouvelle forme que prend la politique au sein des régimes démocratiques. C'est parce que chaque homme pratique une expérience nouvelle de son humanité l'ouvrant à une compréhension de l'autre comme semblable au-delà de tout particularisme communautaire ou naturel, que le *dèmos* peut se constituer en vue d'atteindre un objectif commun : la défense des conditions humaines et la recherche d'une amélioration constante de celles-ci au nom d'un désir universel de liberté exprimé par la possibilité d'un mouvement libre pour l'existence et une appartenance commune à l'Humanité.

L'impossible réconciliation des termes qui constituent l'Idée démocratique d'humanité en l'homme comme expérience nouvelle de se rapporter à soi et aux autres marque l'écart qui permet au *dèmos* d'agir politiquement, c'est-à-dire de ne pas se contenter des objectivations politiques comme gage de réalisation de l'Idée qu'il porte en lui et dont l'en-soi ne sera

¹¹⁶⁸ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, avant-propos, Op.cit, p. XVIII-XIX de l'avant-propos.

¹¹⁶⁹ Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Op.cit, p. 185.

jamais épuisé par les objectivations. Un écart qui précisément empêche les individus de délaisser l'espace public au profit de leur seule sphère individuelle et de croire en la réalisation d'une société idéale jusqu'à l'oubli de leur rôle d'institution du social.

Le problème majeur des sociétés démocratiques contemporaines semble résider dans l'oubli progressif de cette fonction d'institution du social par le *dèmos*.

III.9.4 La clandestinité de la condition humaine au sein des sociétés oubliées

« Or donc, sans lésiner, jouons notre va-tout
Sans jamais nous accorder ni répit ni repos.
Non pas en silence, mornes et hagards,
Non pas sans désir, ni volonté d'agir ».
Karl Marx, « Émotions » in *Poésies*

Si pour Gauchet les raisons de la désaffection du rôle d'institution du social propre au *dèmos* sont notamment imputables à l'élévation des droits de l'Homme en une politique et à l'essor de l'individualisme démocratique comme une illusion pernicieuse¹¹⁷⁰, il n'en demeure pas moins que ces raisons sont à intégrer dans un questionnement plus vaste de l'évolution du système d'organisation sociale capitaliste.

Cette évolution exacerbe l'individualisme jusqu'à promouvoir « le droit de se désintéresser à la conscience de l'existence sociale, de s'enclorre strictement dans sa propre sphère privée ¹¹⁷¹ ». Faire des droits individuels et des Droits de l'Homme une politique, c'est considérer l'usage qui en est fait aujourd'hui par l'État comme nouveau pouvoir d'institution du social. Or cet usage, ce pouvoir politique étatique, n'institue pas véritablement le social mais participe au contraire à rendre invisible le jeu du *dèmos* en atomisant ce dernier et en légitimant son retrait de la sphère publique.

¹¹⁷⁰ « Celle de l'existence d'un être humain qui serait avant tout défini comme un atome détaché du politique et du social et qui s'engendrerait par lui-même à l'écart du social », Daniel Tanguay, « Marcel Gauchet et la philosophie politique » in Gilles Labelle et Daniel Tanguay (sous la dir.), *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Op.cit, p. 56.

¹¹⁷¹ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Op.cit, p. 23.

L'individualisme n'est pas un fait nouveau. Son expansion est corrélative aux origines libérales des démocraties et l'on peut dire qu'il est la potentialité même de l'essence démocratique si nous reprenons les constats établis par Tocqueville quant aux conséquences de l'égalisation des conditions. Mais cet individualisme, toujours en suivant l'évolution des sociétés démocratiques, s'est accentué jusqu'à parler maintenant d'hyperindividualisme.

Si l'individualisme libéral a permis l'émancipation de l'individu de sa sujétion à la seule collectivité, soit l'avènement de « l'être-soi » capable de création, de singularisation, d'inventivité personnelle et de pratique d'une véritable autonomie, il n'en reste pas moins que cet « être-soi » n'efface pas « l'être-ensemble » ; les deux étant complémentaires dans la réalisation d'un projet d'autonomie viable lorsqu'il résulte de la mobilisation des sujets individuel et collectif.

Il semblerait que l'hyperindividualisme rompe cette complémentarité en affirmant la domination de l'être-soi sur l'être-ensemble, affectant par là même la possibilité pour l'individu de comprendre son rôle dans la prise en charge collective de l'institution du social :

« Ainsi, la possession d'eux-mêmes rendue aux individus, ainsi la puissance instituante retrouvée du même coup par leur association politique, ne se réalisent-elles que moyennant une dépossession insidieuse au profit de l'instance destinée à gérer ce pouvoir commun. Plus s'approfondit le droit des hommes sur la définition de leur société, et plus l'emprise organisatrice de l'État bureaucratique, sous couvert de leur en permettre l'exercice, leur en dérobe, en fait, la faculté ¹¹⁷² ».

C'est un processus de désymbolisation qui s'amorce ici, avec comme risque premier l'occultation des significations symboliques par lesquelles nous accédons au monde humain, c'est-à-dire la possibilité de comprendre notre humanité à travers notre rapport et nos interactions avec les autres sur une scène publique clairement identifiée comme espace d'institution symbolique du social¹¹⁷³ où les hommes font l'expérience d'un dépassement de leur naturalité, indiquant « combien la seule condition vitale de l'existence humaine est appelée à être dépassée dans sa condition mondaine, l'appartenance-à-un-monde que l'œuvre réalise, et dans sa condition plurielle, l'institution d'un domaine public d'existence commune auquel l'agir politique donne consistance¹¹⁷⁴ ».

¹¹⁷² Ibidem, p. 21.

¹¹⁷³ Cet espace renvoie à la notion arendtienne de « domaine public » sur lequel apparaissent les hommes à travers les actes et la parole leur permettant de faire « monde commun ». Infra II.7.3.

¹¹⁷⁴ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 203.

La désymbolisation est fondamentale à un certain degré. Elle permet aux hommes d'évoluer avec les changements sociaux véhiculés par les avancées techniques et morales. Ainsi leur faut-il apprendre à oublier certaines significations liées aux pratiques d'une société qui a déjà changé pour parvenir à recréer de nouvelles significations à partir des cadres épistémiques qui permettent de comprendre la société nouvelle qui surgit. Mais ce processus de désymbolisation entraîne systématiquement un processus de (re)symbolisation par lequel une communauté humaine institue un social inédit.

La radicalisation du processus de désymbolisation qu'entraînent le développement de l'hyperindividualisme et les logiques du capitalisme cognitif, pousse les individus à ne plus penser le lien qui unit l'être-soi et l'être-ensemble à partir duquel les droits humains et individuels peuvent jouer un rôle émancipatoire car attribués à des sujets véritablement autonomes, c'est-à-dire capables de considérer leur individualité comme dépendante de leur engagement au sein de la collectivité. C'est seulement dans ce schéma d'interdépendance que l'individualisme devient une véritable individuation et non une simple individualisation.

Au sein des démocraties néolibérales, il semblerait que l'individualisation domine, traduisant « le triomphe cadré de l'État qui rend possible le triomphe ostensible de l'individu libéral. Car c'est le monopole conquis par l'État en matière d'établissement et d'entretien du lien social qui procure à l'individu la liberté de n'avoir pas à penser qu'il est en société¹¹⁷⁵ ».

Ainsi l'individu libéral ne pense-t-il plus à instituer le social à travers son engagement dans la chose publique parce qu'il croit désormais que le lien qui l'unit aux autres hommes n'est plus le fruit de son travail, de cet engagement citoyen à l'ouverture d'un monde commun mais bien celui de l'État. « L'individu libéral, en droit d'ignorer son inscription collective, est un produit de l'avancée de l'instance politique, qui fait le travail pour lui ¹¹⁷⁶», dans cette confusion contemporaine entre *le* politique et *la* politique.

L'État n'ouvre pas de monde car il n'apparaît jamais en tant que personne humaine douée d'une existence singulière, d'un désir de liberté manifesté par la rencontre d'une pluralité ontologique et humaine. La politique étatique ne fait qu'administrer une expérience de l'humanité des hommes aujourd'hui imposée par la rationalité néolibérale. Ainsi le capitalisme et la rationalité néolibérale ne suppriment-ils pas la politique étatique qui lui sert de support efficace à la nouvelle gouvernamentalité d'êtres qui quant à eux sont dépossédés de l'agir politique.

¹¹⁷⁵ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Op.cit, p. 246.

¹¹⁷⁶ Ibidem.

C'est à travers ce nouveau « projet d'autonomie » dépolitisé et individualiste que le transhumanisme prend son sens en se présentant comme l'un des meilleurs moyens fournis aux individus pour accroître considérablement leur capacité « d'autonomie ». L'autonomie dont il est question ici s'apparente à l'autonomie d'une batterie dont la seule finalité est de produire de l'énergie et de retarder son déchargement.

Dans cette logique, nous comprenons pourquoi le transhumanisme favorise la capacité des hommes à être des entrepreneurs d'eux-mêmes comme la figure de l'*homo oeconomicus* l'encourage et non à faire l'usage de leur condition politique par laquelle ils remettraient en cause ce conditionnement dans le seul horizon d'un avenir posthumain de leur condition humaine. Le faux projet d'autonomie transhumaniste vise l'adaptation de tous aux objectifs du projet social-historique néolibéral. Il s'agit de se constituer intégralement en tant que capital humain, c'est-à-dire comme producteur de sa propre satisfaction dira Foucault. Réduit à la seule figure de l'*homo oeconomicus*, l'individu s'auto-discipline à mener une existence conditionnée par la norme néolibérale.

En cela le transhumanisme consolide une expérience et un modèle d'humanité qui tend à s'imposer de manière d'autant plus forte qu'il résulte d'une production des hommes eux-mêmes à travers l'illusion d'un véritable projet d'autonomie.

La sortie de cet état de désymbolisation passe moins par une « conversion à la politique normale » que par la pensée d'un nouveau rapport au politique potentiellement inscrit dans la réaffirmation d'une forme utopique capable de contrer les utopies-idéologiques du posthumain.

Ce nouveau rapport au politique ne peut être envisagé comme source d'émancipation et de déclôturation uniquement s'il s'accompagne d'une mise en place d'un système d'organisation sociale tout autre. Un système où la technique notamment procéderait d'une orientation idéologique nouvelle. Les transformations technoscientifiques initiées par l'orientation néolibérale de la technique dissocient le corps et l'être pour conserver la seule force physique et la conditionner selon des critères d'efficacité et de productivité. Comme l'écrit alors Patrick Troude-Chastenet, ce phénomène traduit ce qu'Ellul observait :

« L'homme moderne croit se servir de la technique et c'est lui qui la sert.

- Le Moyen est devenu la Fin.
- La nécessité s'est érigée en vertu.
- La culture technicienne ne tolère aucune extériorité. ¹¹⁷⁷»

C'est ici que s'illustre tout le paradoxe propre au développement du mouvement transhumaniste : si l'objet des sociétés contemporaines n'était pas l'amélioration de l'efficacité économique dans la recherche d'une nouvelle main-d'œuvre et de nouvelles forces de travail, l'emploi des techniques ne servirait probablement pas un développement machinique toujours plus complexe, étendu et finalement incapable de libérer les individus d'une existence aliénée. Comme l'affirment les principaux théoriciens de l'École de Francfort, l'utopie d'un monde meilleur dont la quête mettrait les hommes en marche de leur émancipation, est une utopie concrète en ce « qu'on peut démontrer qu'elle est réalisable dans l'état actuel des forces productives développées par l'homme ¹¹⁷⁸».

L'évolution technoscientifique engendrée par le développement du capitalisme et depuis laquelle celui-ci mute afin d'assurer sa domination, est à l'origine d'une organisation sociale qui contient en elle-même les possibilités inhérentes à une révolution entendue comme un « changement touchant les fondements de la société » sans que ce « changement s'accompagne d'émeutes et de violences de toutes sortes, et encore moins un changement prémédité, qui s'accomplirait sans l'assentiment de l'opinion publique et serait le fait d'un groupe d'hommes ayant réussi, d'une manière ou d'une autre, à s'emparer provisoirement du pouvoir exécutif ¹¹⁷⁹». Les progrès technoscientifiques permettent d'alléger l'investissement du temps de travail, de dégager un temps au-delà de règne de la seule nécessité, de bénéficier d'une amélioration du système de santé, de développer des outils éducatifs, de diffuser plus largement le savoir, d'accroître les supports d'échange, de discussion, le partage des idées et des imaginaires etc. Si la technique était orientée idéologiquement en vue de favoriser une vie satisfaisante, libre et émancipée pour tous les individus, sans doute ne serait-elle pas si omniprésente et vecteur de contrôle et de mise en concurrence des êtres.

¹¹⁷⁷ Patrick Troude-Chastenet, « Technique et politique dans l'œuvre de Jacques Ellul », dans : Patrick Troude-Chastenet éd., *Sur Jacques Ellul*. Le Bouscat, L'Esprit du temps, « Philosophie », 1994, p. 44.

¹¹⁷⁸ Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Trad. Fr. Claude Maillard et Sibylle Muller, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 52.

¹¹⁷⁹ William Morris, *Comment nous vivons, comment nous pourrions vivre*, Trad. Fr. Francis Guévremont, Éditions Payot-Rivages, Paris, 2013, p. 19.

Si l'orientation idéologique de la technique aboutissait à des innovations censées rendre la vie de tous les individus plus agréable et plus humainement éprouvée, ces innovations ne se feraient pas au dépend de la liberté et se trouveraient par conséquent limitées à des usages précis, collectivement débattus et politiquement orientés par le *dèmos* et non par des pratiques gouvernementales. La technique ne serait alors pas à l'origine d'une société et d'une culture techniciennes. La complication des technosciences ne doit pas compliquer la capacité des hommes à éprouver leur humanité dans leurs rapports au monde et aux autres. Les progrès technoscientifiques n'ont pas à simplifier la vie au point de la rendre plus simple, moins complexe dans son vécu et ses potentialités pour être réduite à sa seule capacité de survie biologique.

Ces progrès doivent simplifier la vie dans le sens où ils pourraient servir à en améliorer le vécu et la complexité en la dégageant des tâches impropres et aliénantes à une existence humaine, c'est-à-dire une existence éprouvée dans son rapport à la liberté. Car si l'orientation idéologique actuelle de la technique procède à une complexification des sociétés, c'est avant tout en ce qu'elle rend de plus en plus impossibles les rapports libres de l'homme à son humanité, à sa vie, à son monde et aux autres. Le développement technoscientifique contemporain simplifie la vie pour rendre compliqué – au sens d'impossible – l'existence alors que ce développement devrait participer à simplifier la vie pour la dégager des tâches de la survie au profit d'une ouverture à l'existence dans toute sa complexité.

Comme l'évoquait William Morris, « dans une société dont le but ultime n'est pas la multiplication du travail, comme c'est le cas aujourd'hui, mais d'assurer à tous une vie agréable [...], la construction de machines [...] permettra de simplifier la vie et donc de limiter le nombre de machines ¹¹⁸⁰ ».

Si l'usage des techniques favorise davantage la complication, c'est parce qu'il est orienté par l'idéologie néolibérale en vue d'assurer des processus complexes de normalisation de l'existence humaine dans une forme très simple – très pauvre – de vie, celle de l'humain réduit à son statut d'*animal laborans*.

En réorientant différemment l'usage des techniques, il serait possible au contraire de simplifier le travail afin de révéler toute la complexité de la vie humaine qui, allégée du labeur (et allégée seulement car il est entendu qu'une société humaine ne saurait organiser son vivre-ensemble sans recours au travail) pourrait s'émanciper de « l'idéologie du travail » pour

¹¹⁸⁰ William Morris, *Comment nous vivons, comment nous pourrions vivre*, Op.cit, p. 55-56.

investir des domaines plus vastes et pluriels de la culture humaine et révéler l'infinité de ses potentialités.

L'origine de la théorisation du néolibéralisme par Lippmann résulte d'un constat selon lequel le développement technologique et industriel de la société aurait occasionné un « retard de l'espèce humaine » auquel il faudrait remédier :

« Pour la première fois dans l'évolution de la vie et des vivants en effet, une espèce, la nôtre, se trouve dans une situation de désadaptation complète par rapport à son environnement. Pour Lippmann, cette situation s'explique par le décalage de rythme entre les penchants naturels de l'espèce humaine, hérités d'une longue histoire évolutive se modifiant au rythme très lent de l'histoire biologique, et les exigences de notre nouvel environnement, imposées brutalement par la révolution industrielle. Ce constat, *comme le précise Barbara Stiegler*, donne sa problématique à toute l'œuvre politique de Lippmann : comment réadapter l'espèce humaine à un environnement instable, constamment changeant et complètement ouvert, alors que toute son histoire évolutive l'a adaptée à un environnement stable et relativement clos, de la communauté rurale jusqu'à la Cité-État théorisée par les Grecs ? ¹¹⁸¹».

C'est au cœur de ce questionnement que prend place le transhumanisme comme réponse à la désadaptation de l'espèce humaine à son environnement de marché.

Si le capitalisme industriel révolutionna l'environnement humain à travers l'imposition de nouvelles conditions d'existence, notamment avec la division du travail et les progrès technologiques, c'est une autre révolution qui travaille les sociétés contemporaines, illustrant le passage du capitalisme traditionnel/industriel au capitalisme cognitif et qui accentue encore le sentiment d'une désadaptation de l'espèce humaine.

Cette reconfiguration du capitalisme depuis l'évolution technologique de son appareil technique de production s'est accompagnée du besoin de rénover le libéralisme pour en faire la rationalité capable d'assurer le gouvernement de l'espèce au sein de ce nouvel environnement.

Barbara Stiegler rappelle ainsi que ce qui distingue le libéralisme du néolibéralisme, c'est le rôle accordé à l'État dans le gouvernement de la société, précisant que le néolibéralisme « a été systématiquement confondu tantôt avec l'économie néo-classique, tantôt avec le capitalisme financiarisé et dérégulé, tantôt avec l'ultra-libéralisme prônant l'État minimal et la

¹¹⁸¹ Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Op.cit, p. 14.

privatisation marchande de tous les services. On doit à Michel Foucault d'avoir établi, contre toutes ces confusions, que l'un des points de rupture principaux entre le libéralisme classique et le « nouveau libéralisme » passait au contraire par le retour invasif de l'action de l'État dans toutes les sphères de la vie sociale ¹¹⁸²».

Le « nouveau libéralisme », devenu rationalité gouvernementale en vue de la normalisation des comportements, signifie que l'État a désormais un rôle inédit qui est celui, comme l'observait dans une certaine mesure Foucault, d'un gouvernement de l'espèce en vue de son adaptation à l'environnement du capitalisme cognitif et à son évolution. Ce rôle suppose que l'ensemble des domaines de l'existence soit désormais ouvert à une prise en charge par l'État dans le but de conduire l'espèce humaine vers un stade supérieur de son évolution par rapport à l'histoire évolutive du capitalisme.

La grande question des micro-politiciens néolibéraux est la suivante : « *comme faire en sorte que les hommes combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ?* Leur réponse avait des faux airs de famille avec celle des auteurs de *L'Anti-Ceipe* : déployer pour cela une micro-ingénierie du choix rationnel. Comment amener les gens à faire ce que nous voudrions qu'ils fassent ? Non pas tant par la répression de leurs grands désirs que par la réorientation de leurs plus petits choix ¹¹⁸³ ».

Le conditionnement de l'esprit sur le modèle de la subjectivité néolibérale permettra l'introjection de cette subjectivité par des individus qui n'auront plus qu'une seule et même compréhension de leur humanité en tant qu'entreprise dont la gestion sera guidée en permanence par les micropolitiques. Pareil conditionnement reconfigure l'intériorité du sujet, la pensée du sujet qui constitue sa subjectivité pour mieux lui substituer la pensée idéologique de la rationalité néolibérale, soutenue aujourd'hui par la propagande transhumaniste et sa thèse de l'augmentation technologique de l'humain. Ainsi le Moi ne doit plus être conscient de lui par le dialogue qu'il entretient avec lui-même suite aux expériences du monde qu'il fait. Au contraire, la conscience doit être façonnée par les seules expériences d'une société de marché afin de définir un Moi adapté à celle-ci. De sorte que « ce dernier doit travailler à sa propre efficacité, à l'intensification de son effort, comme si cette conduite de soi venait de lui,

¹¹⁸² Ibidem, p. 12.

¹¹⁸³ Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Op.cit, p. 257.

comme si elle lui était commandée de l'intérieur par l'ordre impérieux de son propre désir auquel il ne saurait être question de résister ¹¹⁸⁴».

L'objectif d'une telle fabrication du nouveau sujet est de rendre impraticable toute compréhension alternative de l'humanité des hommes. Autrement dit, le conditionnement néolibéral de la subjectivité refuse que l'humanité des hommes soit pensée comme une énigme que chaque individu pourrait questionner infiniment dans ses tentatives d'y apporter une réponse qui ne sera jamais qu'une réponse parmi tant d'autres au cœur de leur expression politique sur l'espace public. Dans cette volonté de mettre un terme à l'énigme de l'humanité des hommes, le transhumanisme sert à la « manufacture du consentement » (*the manufacture of consent*) des opinions publiques par les techniques de propagande ¹¹⁸⁵».

Pour Lippmann, le *dèmos* est une masse instable et hétérogène qu'il faut réussir à homogénéiser à travers un rassemblement autour d'images, de symboles produits par un gouvernement élitare entouré d'experts en sciences humaines : « ces symboles (*symbols*) ont pour fonction précise de relayer l'autorité venue d'en haut, afin de rassembler (*sumballein*) la masse hétérogène en une volonté commune ». En cela Stiegler indique que « pour Lippmann, c'est là le rôle positif que doit jouer la propagande dans les démocraties modernes et mondialisées [...] » ¹¹⁸⁶.

C'est à condition d'orienter convenablement cette propagande vers l'acceptation par les individus de ce que doit être une « vie bonne », c'est-à-dire une vie passée à rattraper le retard par rapport à l'évolution technologique de l'appareil technique de production, que la réadaptation à ce que Lippmann qualifie de « Grande Société » sera possible. Le transhumanisme produit les symboles qui favorisent le rassemblement de la pluralité des êtres dans le consentement à la réponse posthumaine à l'énigme de l'humanité des hommes. Une posthumanité qui illustrerait la nouvelle forme d'humanité propre à la subjectivité néolibérale. Cette orientation idéologique de la technique comprise comme idéologisation du savoir scientifique « déplace l'expérience [de notre corps phénoménal] et [fait] que nous avons désappris de voir, d'entendre et, en général, de sentir, pour déduire de notre organisation corporelle et du monde tel que le conçoit le physicien ce que nous devons voir, entendre et sentir ¹¹⁸⁷». Le monde se trouve ouvert par les logiques objectivantes du capitalisme qui reconfigurent jusqu'à l'existence humaine dans l'ensemble de ses domaines – au-delà de la

¹¹⁸⁴ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Op.cit, p. 408-409.

¹¹⁸⁵ Barbara Stiegler, « Il faut s'adapter ». *Sur un nouvel impératif politique*, Op.cit, p. 51.

¹¹⁸⁶ Ibidem, p. 66.

¹¹⁸⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Op.cit, p. 275.

sphère du travail comme c'était principalement le cas avec le capitalisme industriel –, afin de promettre une nouvelle appropriation du monde par les hommes :

« Partant du diagnostic d'une crise de la démocratie dans les sociétés industrielles, Lippmann entend donc proposer un modèle politique radicalement nouveau, une nouvelle forme de démocratie où s'articulent trois mutations majeures, toutes en rupture avec le modèle démocratique dominant. Celle d'un gouvernement des experts d'une part, qui rompt avec le postulat d'omni-compétence des citoyens. Celle d'une manufacture du consentement ensuite, qui assume la fabrication de bons stéréotypes à travers une propagande bien orientée, visant la réadaptation de l'espèce humaine à son nouvel environnement mondialisé. Celle d'une démocratie minimalisée et purement procédurale enfin, qui prétend surmonter l'hétérochronie entre les rythmes évolutifs et évacuer toute forme de conflit par une réforme graduelle des règles, mimant le rythme homogène des petites variations darwiniennes et de leur sélection naturelle ¹¹⁸⁸ ».

La cadre démocratique n'est ici que pour servir une pacification de la reconfiguration de la condition humaine en évitant, via le mode électif, la dégénérescence possible des conflits d'opinions en opposition à cette reconfiguration. L'élection permet aux individus de simplement choisir par quels types d'experts, de gouvernants et de gouvernements ils préfèrent être adaptés à leur nouvel environnement. Le terme de « révolution » est banni au profit de celui de « réforme » dans le cadre d'un État démocratique. La « réforme » désigne alors un ensemble de changements, de transformations, apporté à la société afin d'en améliorer son fonctionnement et d'en obtenir les résultats les plus efficaces. Elle ne vise pas la transformation des fondations de la société mais simplement l'amélioration de son état présent en vue d'un meilleur fonctionnement sans remettre en cause la finalité de cette amélioration ni le cadre idéologique qui l'impose. La « réforme » peut ainsi être conservatrice et en l'occurrence servir la perpétuelle adaptation des individus et des institutions au modèle social exigé par l'extension sociale du marché.

Puisqu'il n'est jamais question de débattre collectivement sur la justification, la finalité et la raison de ce besoin d'adaptation, ni sur ce que peut être une « vie bonne » et les « bons stéréotypes », les démocraties contemporaines s'apparentent à ce que Lippmann qualifiait en termes de *self-government*. Mais ce *self-government*, qui comme le remarque Barbara Stiegler correspond à « la capitalisation de tous les choix contraints, aléatoires et la plupart du temps aveugles des individus, dans leur lutte pour optimiser leurs intérêts [...], en s'opérant

¹¹⁸⁸ Barbara Stiegler, « Il faut s'adapter ». *Sur un nouvel impératif politique*, Op.cit, p. 94.

spontanément à travers les rapports de production, de consommation et de reproduction, ne passe ni par la médiation de la politique en général, ni par celle de la délibération démocratique en particulier ¹¹⁸⁹».

Au sein de ces démocraties du *self-government*, la rationalité néolibérale peut désormais conditionner sans opposition l'humain sur le modèle le plus productif et le plus efficace à satisfaire les besoins de l'appareil technique de production. Ces démocraties illustrent la disparition de la condition politique des hommes telle qu'elle s'exprime dans l'action politique du *dèmos* et réalisent en cela la dépolitisation radicale des sociétés voulue par l'idéologie néolibérale :

« Quand la construction des êtres humains et de la conduite humaine en *hominès oeconomici* s'étend à toutes les sphères, y compris la vie politique, elle ne transforme pas seulement l'organisation, mais aussi le sens et les caractéristiques essentielles de chaque sphère, ainsi que les relations entre ses sphères. S'agissant de la vie politique [...], la néolibéralisation transpose les principes de justice de la politique démocratique dans les termes d'un idiome économique, transforme l'État lui-même en manager de la nation selon le modèle de l'entreprise et vide la citoyenneté démocratique, et même la souveraineté populaire de l'essentiel de leur substance ¹¹⁹⁰ ».

Le processus de néolibéralisation des sociétés semble ainsi soutenir les conceptions de l'humain qui renforcent sa rationalité et confirment la subjectivité qu'elle entend imposer, tout en évinçant celles qui chercheraient à s'en écarter, à s'y opposer ou bien à se présenter comme des alternatives au sujet néolibéral. Le transhumanisme fait dès lors partie de ces conceptions admises et même activement favorisées en tant qu'orientation idéologique d'une technique visant à soutenir la rationalité néolibérale.

L'enjeu sera ainsi de révéler l'illusion d'une résolution des problèmes sociaux par le seul progrès technoscientifique lui-même dirigé idéologiquement par le néolibéralisme, alors que ces problèmes sont éminemment politiques et ne peuvent être pris en charge qu'à travers l'action politique :

« Une illusion à la fois techno-scientifique et économico-gestionnaire qui consiste à croire qu'une bonne gestion et un bon développement scientifique et technique permettront de résoudre des problèmes qui sont en réalité politiques. La recherche scientifique, en particulier les recherches dans le domaine biologique et médical, la conquête spatiale, etc., sont des problèmes politiques : Arendt

¹¹⁸⁹ Ibidem, p. 85-86.

¹¹⁹⁰ Wendy Brown, *Défaire le dèmos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*, Op.cit, p. 37-38.

entend par là, qu'à ne considérer que l'aspect techno-scientifique ou l'aspect économique de ces problèmes, on fait comme s'il existait une rationalité susceptible de déployer par elle-même ses effets bénéfiques, alors qu'en réalité seule une prise en charge politique de ces questions est susceptible de donner un sens à ce que nous faisons. Ce qu'elle nous rappelle, au fond, c'est que seuls un jugement et une action politiques sur les dimensions techno-scientifiques ou économiques de nos sociétés constituent une réponse humainement appropriée aux interrogations qu'elles soulèvent. Ce qui nous renvoie au fait qu'il doit y avoir des citoyens qui agissent ¹¹⁹¹».

Le transhumanisme, en asseyant son Idée d'humanité en l'homme toujours plus fermement dans le discours et les pratiques techno-scientifiques des sociétés du capitalisme cognitif, rive l'homme à un imaginaire qui a pour vocation unique la survie d'un corps dans l'augmentation de sa force productive, peu importe la condition d'existence, aussi aliénante ou inhumaine soit-elle.

La *psyché* ne peut conduire les êtres à imaginer ce qui n'est pas, ce qui pourrait être autrement et donc à instituer le social en fonction de cet imaginaire radical, qu'à condition d'être dysfonctionnée, c'est-à-dire non réduite au corps mais capable de s'en défaire afin de n'être jamais déterminée par les seuls instincts et pulsions biologiques. C'est tout l'inverse qui se produit au sein des sociétés oublieuses. La survie du corps transformé, augmenté, devient la seule source de production d'un imaginaire sur lequel se développe le transhumanisme afin de justifier le dépassement de l'humain.

Le déploiement de cet imaginaire rend impossible la survivance d'un imaginaire valorisant l'action politique des individus et leur constitution en *dèmos* parce qu'il conforte le repli des individus dans la seule sphère privée de l'*oïkos* depuis laquelle ces derniers se concentrent sur la préservation de leur vie biologique par la production et la consommation de biens susceptibles d'assurer leur perpétuel bien-être physique, l'hygiène de leur santé et l'amélioration de leurs forces corporelles et cognitives. Cela nécessite donc de redéfinir le rôle d'« acteur politique » afin de considérer à nouveau chaque être comme un citoyen engagé dans le monde qu'il fait apparaître par son pouvoir d'étonnement et de questionnement avec les autres. Pareille redéfinition du rôle de la politique et du citoyen « confère un sens nouveau à l'ancienne division de l'*oïkos* et de la *polis*. Il y a du courage à s'exposer dans un domaine qui n'est plus ordonné à la préoccupation pour la vie ou pour la survie, mais qui n'est ordonné qu'à la seule liberté de parole et d'action, du courage à quitter la sphère des communautés

¹¹⁹¹ Jean-Claude Poizat, « Entretien avec Etienne Tassin », Op.cit, p. 33.

d'appartenance et de reconnaissance pour s'exposer librement sur la scène politique, scène polémique et agonistique ¹¹⁹²».

Le simple sens donné est ainsi ébranlé par une volonté de vivre libre au-delà de la contrainte vitale de la vie. Comme l'écrit Patočka, « la vie à découvert, la vie de l'essor et de l'initiative, qui ne connaît ni répit ni allègement, n'est pas seulement une vie dont les buts, le contenu et la structure ne sont plus ceux de la vie acceptée.

C'est toute sa manière d'être qui est différente, en ce sens que c'est elle-même qui s'est ouvert la possibilité pour laquelle elle s'expose ; en même temps, elle voit cette libération qui est la sienne, elle voit la dépendance de la vie acceptée et sa propre supériorité libre, elle voit ce qu'est et peut être la vie. Sans s'élever jusqu'au surhumain, elle devient librement humaine. [...] Sans se délivrer de sa contingence, une telle vie ne s'y soumet plus passivement ¹¹⁹³».

Les propos de Patočka rejoignent ici sur d'Arendt sur cette vie à découvert de son propre sens vital et qui fait signe vers l'héroïsme de l'homme qui décide de quitter le sens naturel et non problématique de sa vie au sein du foyer et du travail, pour s'exposer en tant qu'individualité, que singularité face aux autres dans son désir de « laisser entendre quelque chose » d'une humanité questionnée et devenue pour la première fois problématique dans sa libre donation du sens.

Ce mouvement pour l'existence est indissociable de la condition politique qu'elle révèle en même temps que celle-ci manifeste l'ouverture de la vie au monde de l'existence. C'est en cela que la vie politique est « un non-enracinement permanent, une absence de toute fondation ¹¹⁹⁴».

Accepter de se « convertir à la politique normale » comme le dénonce Abensour à propos de Gauchet, ce serait finalement accepter de n'avoir pour seul horizon que l'imaginaire social institué par la rationalité néolibérale et promu par le transhumanisme.

L'option du « révoltisme » obligerait en revanche à refuser cet état de fait, soit le caractère indépassable d'un ordre établi qui condamne la condition humaine parce qu'elle ne sert plus efficacement ses intérêts.

¹¹⁹² Étienne Tassin, « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public », Op.cit, p. 31.

¹¹⁹³ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op.cit, p. 74-75.

¹¹⁹⁴ Ibidem, p. 74.

Le « révoltiste » devient alors un voyou ou un clandestin dans sa volonté de ne pas s'avouer désespéré. Voyou ou clandestin parce qu'il est dès lors perçu comme cet autre, le différent, celui qui ne veut pas s'adapter à l'inadaptable. Celui qu'incarnent « les non-citoyens et toutes sortes, dissemblables, méconnaissables ¹¹⁹⁵ » et qui lutte pour que ne se tarisse pas en lui la source de son humanité qui le porte à espérer un au-delà à la réalité établie, un monde meilleur, toujours à venir : l'utopiste, pour qui « l'essentiel [...] n'est pas tant d'imaginer une société heureuse, tendant à la perfection, ou une société de nulle part, que de se soustraire au réel, à sa massivité, à sa réification, à sa pétrification ¹¹⁹⁶ ».

Clandestin¹¹⁹⁷ serait celui qui ne renoncerait pas à sa condition politique au profit d'une adaptation à l'environnement des sociétés oubliées et à sa reconfiguration sur le mode du posthumain.

Car l'homme qui refuserait pareille adaptation n'aurait d'autre choix que de manifester ce refus en apparaissant aux autres et en créant un espace de visibilité que les sociétés oubliées auront réussi à faire disparaître en même temps que la condition politique des hommes. En refusant, l'homme affirme sa condition politique essentielle. Il agit contre un système qui l'opprime et dont il juge inhumaines les règles, les normes et les lois qui organisent le vivre-ensemble et déterminent les existences. Mais en agissant de la sorte, en s'exposant sur la scène publique, il s'expose en même temps aux mécanismes répressifs contre lesquels il entend lutter. En sortant de la clandestinité pour manifester son refus et changer sa condition, il s'expose au sens propre du terme. Il se met à nu et à la merci de ceux dont il aurait pu éviter la violence de la répression en demeurant dans la clandestinité d'une existence contestée mais subie et inauthentique. Par là même, il affirme la supériorité de la liberté – puisque toute action témoigne du désir de liberté – sur la paisible acceptation d'une existence aliénée vécue dans la protection de l'invisibilité.

Parallèlement, le clandestin ne pourrait retrouver la protection d'un foyer à la source duquel il se ressourcerait avant de réapparaître sur l'espace public. Les sociétés oubliées qui imposent l'adaptation à l'environnement du capitalisme cognitif reconfigurent également la sphère privée comme nous l'avons abordé. Cette dernière devient le refuge des posthumains adaptés à la nouvelle configuration de cette intimité, de ce foyer où tout renvoie à la préservation du processus vital et à son l'augmentation désormais.

¹¹⁹⁵ Jacques Derrida, *Voyous*, Op.cit, p. 95.

¹¹⁹⁶ Miguel Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Op.cit, p. 278.

¹¹⁹⁷ Nous nous référons ici à l'article d'Étienne Tassin déjà mentionné au cours de ce travail, « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public ».

Par ailleurs, c'est jusqu'à l'habitation humaine du foyer qu'est la Terre que semble rendre impossible l'évolution technoscientifique des sociétés oublieuses. Si bien que le révolté se retrouve clandestin dans l'immonde déserté par les hommes, incapable d'habiter et de trouver protection dans sa condition terrestre soumise à l'acosmisme. Le révolté contre la condition posthumaine erre sans racine dans un monde désolé contre lequel il s'indigne à travers la résistance d'une manifestation de sa condition politique qui témoigne encore de son humanité. Si bien que l'homme qui se révolterait contre sa condition posthumaine serait en situation de clandestinité : il serait d'une part en marge de la communauté d'appartenance (celle des posthumains) et de son foyer (l'immonde), mais serait d'autre part en violation des lois qui régissent cette communauté et l'ordre de l'apparence apolitique (les lois des sociétés oublieuses).

Cette hypothèse, encore éloignée de la réalité vécue des sociétés contemporaines, peut cependant faire écho à celle d'une autre forme de clandestinité qui quant à elle est éprouvée aujourd'hui par un grand nombre d'êtres et qui est celle des « sans-papiers ». Une forme de clandestinité qui peut être appréhendée comme l'une des conséquences possibles de l'avènement des sociétés néolibérales.

La condition de cette clandestinité, Étienne Tassin y a consacré sa réflexion à travers des actes et des mots qui, malgré sa tragique disparition, résonnent encore sous la forme d'une « gloire ordinaire » comme il qualifiait lui-même l'agir politique propre à l'ensemble des hommes.

L'évocation de la clandestinité de l'homme face au posthumain est largement inspirée de ses écrits, notamment à partir de son article précisément intitulé « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public ». Le rapprochement entre une clandestinité de l'homme face au posthumain et celle des « sans-papiers » cherche à traduire ce qui est le propre de toute clandestinité, à savoir que « l'apparition publique des clandestins devenus acteurs politiques [a] par elle-même valeur de « manifeste » : elle rappelle la cité à sa vocation politique contre son détournement policier [...] ¹¹⁹⁸».

Le clandestin, le voyou, le révolté est celui qui affirme son humanité dans l'espoir d'un tout autre social et qui, dans son mouvement vers une autre société se réapproprie la chose politique à travers une action qui porte avec elle cette diversité d'imaginaires possibles propre à la pluralité ontologique et humaine du *dèmos*.

¹¹⁹⁸ Étienne Tassin, « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public », Op.cit, p. 34.

Car ce n'est qu'au sein du monde commun que peut s'exprimer l'Idée démocratique d'humanité en l'homme et se pratiquer la transcendance radicale faisant « apparaître que l'Idée d'humanité reste une abstraction tant qu'on ne la pense pas depuis sa condition politique – depuis l'humanité d'un monde commun, à la fois condition et horizon de toute politique ¹¹⁹⁹».

Dès lors, l'intelligence de l'action politique pour reprendre le titre de l'ouvrage d'Étienne Tassin, ne résiderait-elle pas dans la capacité inhérente à la condition politique de l'homme de révéler contre tout oubli ce « double don de la liberté et de l'action » par lequel les hommes « peuvent établir une réalité bien à eux »¹²⁰⁰: une réalité de la condition humaine.

[...] le véritable problème, c'est celui-ci : Comment se fait-il que je ne puisse pas, ou plutôt – car, après tout, je sais fort bien pourquoi je ne peux pas – qu'est-ce que j'éprouverais si je le pouvais, si j'étais libre, si je n'étais pas asservi par mon conditionnement ?

Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*

¹¹⁹⁹ Étienne Tassin, *Le trésor perdu*. Hannah Arendt, *l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 136.

¹²⁰⁰ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Op.cit, p. 222.

Conclusion générale

« Le fils de Laïos avait résolu les vers que n'avaient pas compris
Les esprits de ses prédécesseurs et, oublieuse de ses énigmes,
La devineresse gisait dans le gouffre obscur où elle s'était
précipitée ».

Ovide, *Les Métamorphoses*

« Oui, c'est à l'évidence autre chose que veut l'âme de chacun
d'eux, quelque chose qu'elle n'est pas capable de dire ; bien plutôt,
ce qu'elle veut, elle le devine, et elle le signifie énigmatiquement ».

Platon, *Le Banquet*

« Les gens qui gouvernent le *Meilleur des mondes* peuvent bien ne pas être sains d'esprit (au sens qu'on peut appeler absolu de ce mot) ; mais ce ne sont pas des fous, et leur but n'est pas l'anarchie, mais la stabilité sociale. C'est afin d'assurer la stabilité qu'ils effectuent, par des moyens scientifiques, la révolution ultime, personnelle, véritablement révolutionnaire ¹²⁰¹ ».

Aldous Huxley illustre par ces mots ce qui demeure le point de fuite de toute utopie : le basculement en une idéologie capable d'affirmer la réalisation du « meilleur des mondes » et d'enfermer les individus dans son ordre clos et indépassable. Tandis que son frère Julian Huxley, biologiste, inventa le terme de « transhumanisme » pour penser l'amélioration de l'espèce à travers des pratiques eugéniques, Aldous posait les bases d'une critique de l'orientation idéologique de la technique par toutes formes de discours utopique investi d'un objectif politique possiblement totalitaire : celui de parvenir au « meilleur des mondes ».

La recherche scientifique de la stabilité sociale qui doit accompagner et faciliter l'enrôlement des individus dans ce « meilleur des mondes » fait écho de manière significative à l'enjeu transhumaniste actuel comme le prolongement de son dystopique *Meilleur des mondes* qui prend aujourd'hui les traits de la société posthumaine.

¹²⁰¹ Aldous Huxley, « Préface nouvelle de l'auteur » in *Le meilleur des mondes*, Editions Plon, Paris, 1977, p. 12.

Si le transhumanisme incarne cette « révolution véritablement révolutionnaire » c'est dans sa capacité inédite à dessiner le nouveau chemin d'une entrée en servitude volontaire des individus. L'acte « révolutionnaire » de « l'humain augmenté » n'apparaît véritablement comme tel que dans les limites des sociétés marquées par l'exacerbation de l'individualisme et l'extension des logiques de marché à l'ensemble des domaines de l'existence humaine.

Ces sociétés, comme nous avons essayé de le démontrer au cours de ce travail, s'organisent de manière à faire oublier aux hommes les conditions de leur possibilité humaine en édifiant un monde posthumain soumis à la désolation.

Comme semblait l'avoir compris Aldous Huxley, tout pouvoir politique qui prétendrait déterminer à lui seul une orientation technologique afin d'assurer le bonheur de l'ensemble des individus, ne ferait en réalité que mobiliser un instrument du progrès en vue d'une forme inédite de domination et d'aliénation. Gouverner par le bonheur est devenu le moyen contemporain de « faire aimer aux gens leur servitude ¹²⁰²».

Uniformisés dans l'amour de leur servitude, les individus peuvent être conditionnés à cet amour par la réduction de leur humanité au statut d'*animal laborans* ; celui qui consomme les produits de sa propre servitude et qui, prisonnier de ce cycle, fait perdurer de lui-même cette forme d'aliénation.

L'efficacité d'un tel conditionnement ne peut se satisfaire d'une compréhension phénoménologique de la démocratie depuis laquelle l'agir politique serait l'instrument de tout homme désireux de laisser entendre quelque chose de son humanité singulière et indéterminée dans l'investissement d'un espace public qui devient politique dès lors que se manifeste la « pluralité d'êtres uniques ».

Le conditionnement transhumaniste qui accompagne le déploiement de l'idéologie néolibérale fait en sorte d'uniformiser l'ensemble des individus sur le modèle de l'*animal laborans* entièrement destiné à satisfaire la condition de l'*homo oeconomicus* qui lui est associée. Ainsi l'énigme de l'humanité en l'homme disparaît-elle parce que les hommes ne peuvent se constituer tout à la fois en singularité et en pluralité : uniformisés dans la condition posthumaine, ils n'ont plus rien à laisser entendre d'une humanité dont l'énigme a été définitivement résolue. La structuration des sociétés oublieuses fait en sorte que la condition politique ne soit plus le propre de tout homme et que l'accès à l'espace public soit rendu impossible à travers la confusion des besoins vitaux et sociaux, du désir de vie et du désir de

¹²⁰² Ibidem, p. 16.

liberté, de la sphère de l'intime et de la sphère publico-politique de l'aventure qui est la plus grande aventure humaine ; celle de l'existence.

Ainsi le déploiement de l'idéologie néolibérale nécessite-t-il avant tout l'assurance d'une stabilité sociale en vue d'opérer la reconfiguration de l'humain sur le modèle le plus efficace et le plus performant à servir ses intérêts et l'amélioration constante de l'appareil technique de production. Cette stabilité est pourvue par la propagande transhumaniste qui vise précisément la reconfiguration de l'humain sur ce modèle d'efficacité et de performativité que serait le posthumain. Une stabilité d'autant plus grande qu'elle ne serait plus octroyée au système idéologique par l'utilisation de la terreur mais par une forme particulière de « douceur » depuis laquelle se façonne un mode de vie oublieux de tout désir de liberté et pour lequel les individus sont prêts à entrer en servitude volontaire. Car si la terreur agit efficacement, elle ne peut camoufler son objectif liberticide qui demeure conscient dans les esprits de ceux qui la subissent et qui peuvent alors y résister et parfois s'y opposer jusqu'à renverser l'ordre idéologique et possiblement totalitaire. En revanche, l'orientation idéologique de la technique permet plus facilement de dissimuler le caractère idéologique de cette orientation sous les traits de l'utopie, du progrès et du bonheur. Cette orientation peut favoriser sans conteste l'amélioration d'un certain confort de vie dont les habitudes pourraient entraîner le renoncement progressif à un désir de liberté ou à une vigilance quant à tout ce qui menace cette liberté. Ces observations ne sont pas nouvelles. Chaque époque, chaque société voit apparaître de nouvelles pratiques qui menacent possiblement l'aspiration des individus à la liberté et à sa défense. Il n'est cependant pas de menace plus grande que celle qui s'insinue progressivement dans les habitudes pour les reconfigurer sans heurt jusqu'au moment où la condition des hommes aura si radicalement changé sans même qu'ils s'en aperçoivent qu'ils ne pourront plus en revendiquer la préservation. L'inconscience d'un tel changement empêcherait la mise en place de toute forme d'opposition susceptible d'en avertir le caractère possiblement liberticide. Si Étienne de La Boétie avait bien observé que « la première raison de la servitude volontaire [était] l'habitude ¹²⁰³», il insistait sur le fait que ces habitudes dépendaient d'une éducation. Aussi est-il possible d'être éduqué et de s'éduquer pour la liberté tout comme il est envisageable d'être éduqué et de s'éduquer contre la liberté. En reconfigurant les habitudes à travers des micropolitiques appliquées aux moindres gestes du quotidien notamment, l'idéologie néolibérale vise ultimement l'éducation des individus sur le modèle du sujet néolibéral afin que ces derniers en viennent à s'éduquer eux-mêmes dans le

¹²⁰³ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Éditions Mille et une nuits, Paris, 1995, p.26.

respect des normes imposées par cette subjectivité. Si l'étymologie latine du mot « éducation » correspond au verbe *ex-ducere* signifiant « sortir de », « guider en dehors », « conduire hors », il faut bien comprendre que l'éducation est destinée à guider les êtres vers la sortie des carcans de l'ignorance et de l'aliénation qui peuvent les maintenir prisonniers tout à la fois dans un ordre social particulier conditionnant et dans une intériorité conditionnée. L'objectif est bien de « sortir » son être de tout ce qui empêche son émancipation, à commencer par les raisons qui poussent chacun à vouloir rester à l'état de mineur pour reprendre le constat kantien. L'éducation doit ainsi viser l'émancipation qui passe notamment par l'épanouissement. Néanmoins, et Kant en avait fait un avertissement, il est envisageable d'éduquer les êtres en vue de leur aliénation en valorisant le confort de la minorité au détriment de la majorité qui nécessite la liberté de choix et la responsabilité qui en découle.

Au sein des sociétés oublieuses, c'est précisément ce désir de liberté et cette volonté de s'éduquer pour l'émancipation et la majorité qui ne semblent plus faire partie des habitudes. L'éducation des individus pratiquée par l'idéologie néolibérale est un processus inversé : il ne s'agit plus de guider vers l'extérieur, c'est-à-dire de faire en sorte que l'être apprenne à sortir de tout ce qui le repli sur lui-même et l'enferme dans une quelconque forme de croyance ou de certitude. Il s'agit au contraire d'intérioriser un enseignement afin d'éduquer sa subjectivité à la norme extérieure qu'il ne faut pas chercher à remettre en question mais à laquelle il faut s'adapter. Cette inversion du processus d'éducation de l'extérieur vers l'intérieur renvoie directement à l'inversion du processus d'humanisation qui s'effectue au sein de ces mêmes sociétés oublieuses. Ces deux types d'inversion seraient finalement complémentaires l'un de l'autre et traduiraient l'injonction à s'éduquer en intériorisant la norme néolibérale jusqu'à se transformer physiquement et cognitivement à l'aide d'un ensemble de biotechnologies qu'il nous faudrait désormais absorber et greffer à notre être afin de se conformer au devenir posthumain des sociétés néolibérales.

Rester dans les limites d'une subjectivité adaptée à la société de marché et ne jamais laisser jaillir une volonté de transcender cette subjectivité au risque d'être inadapté et de revendiquer cette inadaptation en vue de changer de type de société : voilà l'enjeu de l'éducation néolibérale et des habitudes qu'elle installe au plus profond d'un processus d'humanisation reconfiguré pour servir une production de posthumains comme figure la plus aboutie du sujet néolibéral. Ainsi deviendra-t-il habituel de concevoir la liberté sur le marché de l'augmentation technologique et de penser l'émancipation en termes d'adaptation la plus efficace.

Cette nouvelle forme de servitude s'entretiendra par la participation toujours plus enthousiasmée et spontanée des individus à la création de leur propre « humanité augmentée ». Comme l'affirme La Boétie, « les hommes nés sous le joug, puis nourris et élevés dans la servitude, sans regarder plus avant, se contentent de vivre comme ils sont nés et ne pensent point avoir d'autres biens ni d'autres droits que ceux qu'ils ont trouvés ; ils prennent pour leur état de nature l'état de leur naissance. [...] Mais l'habitude, qui exerce en toutes choses un si grand pouvoir sur nous, a surtout celui de nous apprendre à servir et, comme on le raconte de Mithridate, qui finit par s'habituer au poison, celui de nous apprendre à avaler le venin de la servitude sans le trouver amer ¹²⁰⁴ ».

Les habitudes sont des actes coutumiers (*habitus*) qui, par leur répétition et leur régularité en viennent à définir des manières d'être (*habitus*). Ces manières d'être sont dès lors susceptibles de ne plus être questionnées, précisément parce qu'elles sont issues d'habitudes. Ce qui est habituel tend à ne plus étonner, à ne plus susciter l'étonnement.

Or quand une manière d'être n'est plus questionnée, qu'elle paraît « normale » et comme allant de soi, elle peut soutenir un modèle d'existence et renforcer un ordre social dont le caractère aliénant n'est lui-même plus conscientisé.

Ainsi, lorsque l'éducation favorise la capacité de problématisation du monde et de soi, elle participe de l'étonnement et du questionnement des habitudes. A l'inverse, lorsqu'elle n'est qu'un instrument d'introjection des normes dominantes et de leur respect, elle participe possiblement au conditionnement des individus par l'acceptation la plus mécanique d'habitudes qui régissent un mode d'être non problématique.

L'éducation qui vise la problématisation des habitudes est une éducation à l'agir politique quand l'éducation qui vise le respect non problématique des habitudes est une éducation au conformisme.

La première forme d'éducation se conçoit au sein d'une démocratie comprise comme mode de vie individuel et collectif. La seconde ne peut que renier cette compréhension de la démocratie pour lui substituer celle d'un régime politique dont l'objectif est la détermination, par une minorité, d'un mode de vie « convenable » pour l'ensemble des individus.

Le mode de vie propre à la démocratie n'est cependant pas ancré dans des habitudes qui en définiraient le cadre et les normes.

¹²⁰⁴ Ibidem, p. 21.

Ce qui constitue au contraire le propre du mode de vie démocratique correspond à la discussion permanente des habitudes sans pour autant renier le fait que chaque individu se constitue d'abord et en premier lieu par la pratique d'habitudes. Autrement dit, le mode de vie démocratique s'illustre dans la capacité que chacun a de pouvoir questionner et s'étonner des habitudes qui conditionnent une partie de sa subjectivité. Cette discussion ne peut avoir lieu qu'à partir du moment où elle se fait à plusieurs et où les habitudes de chaque individu se rencontrent, s'exposent et s'interpellent dans l'étonnement, jusqu'à reconnaître la singularité de tous dans ce mouvement commun de questionnement.

Cette compréhension de la démocratie est elle-même dépendante d'une compréhension de l'humanité des hommes comme énigme. Car seule cette énigme constitue une source intarissable de questionnement et d'étonnement. Seule cette énigme est suffisamment universelle pour accorder à tous les hommes la possibilité de « laisser entendre quelque chose d'eux-mêmes » avec les autres.

A l'inverse, toute démocratie qui ne se concevrait pas comme ce mode de vie articulé autour de la discussion collective des singularités individuelles, pourrait renier l'énigme à laquelle s'alimente la création du « public » en démocratie.

La question est alors la suivante : la démocratie a-t-elle besoin d'un public au sens du *dèmos* ? L'action politique du public constitue-t-elle le fondement essentiel de la démocratie ou cette dernière fonctionnerait-elle plus efficacement sans l'intervention d'un *dèmos* afin de répondre aux enjeux de l'avenir des sociétés contemporaines ? Autrement dit, le meilleur avenir des sociétés doit-il encore se concevoir dans la préservation du modèle démocratique ?

Cette question ne peut faire l'économie du débat qui opposa les deux personnalités que sont le philosophe et psychologue américain John Dewey d'un côté, et le journaliste et essayiste américain Walter Lippmann de l'autre. Bien que ce débat ait eu lieu il y a maintenant cent ans, la teneur de ses arguments et la dualité des conceptions qu'il révèle en font le support d'une réflexion qui n'a peut-être jamais été autant d'actualité au cœur des sociétés démocratiques contemporaines, traversées depuis plusieurs années par une « crise de la représentation » et confrontées à de nouveaux enjeux qui rendent l'avenir de la démocratie et de son héritage incertain.

Quelle forme de démocratie peut répondre le plus efficacement possible aux enjeux économiques, technologiques, climatiques, géopolitiques qui déterminent l'horizon futur des sociétés contemporaines ?

Le point de tension du *Lippmann-Dewey debate* se situerait dans le rôle attribué au peuple et à son action politique à partir duquel deux conceptions de la démocratie se font jour : « l'une menée par les experts et les *leaders*, l'autre par les publics et leurs problèmes ¹²⁰⁵ ».

Aux ouvrages *Public Opinion* (1922) et *The Phantom Public* (1925) de Lippmann répondra l'écrit de Dewey intitulé *The Public and Its Problems* (1927).

Cette confrontation autour de la place du peuple dans la démocratie induit non seulement des divergences quant à la conception de ce que doit être la démocratie mais également, et de manière plus profonde, deux compréhensions tout à fait antinomiques de l'humanité des hommes et de son avenir.

Le souhait de Lippmann est de « rénover le libéralisme ». Cette rénovation qui prendra les formes d'un néo-libéralisme doit servir l'évolution capitaliste des sociétés. En ceci, elle véhicule une vision téléologique du capitalisme allant jusqu'à en faire l'horizon ultime et indépassable des sociétés humaines auxquelles il est impératif de s'adapter pour continuer à y vivre le plus librement possible. Le *telos* de l'évolution est l'adaptation pour la survie. Or pour Lippmann le peuple dans son ensemble est ignorant de ce *telos* et de son objectif. Il est également incapable de prendre les mesures nécessaires à sa mise en place, c'est-à-dire de prendre conscience du caractère indispensable de l'adaptation et de la discipline qu'elle requiert. Le peuple est systématiquement perçu comme une « masse » indisciplinée, ignorante et possiblement rebelle à l'adaptation pourtant essentielle à la réalisation de la « Grande société ». De cette analyse résulte la prescription d'une démocratie dirigée par des *leaders* et des experts réunis au sein d'un gouvernement qui doit mobiliser intelligemment les institutions étatiques afin de mettre en œuvre l'adaptation et envisager un recours à la force en cas d'oppositions.

Dewey propose quant à lui une conception du peuple et de la démocratie radicalement opposée à celle de Lippmann. Cette opposition repose en premier lieu sur une critique du naturalisme propre au (néo)libéralisme de Lippmann. Selon Dewey, l'auteur de *The Phantom Public* pense l'individu comme une entité détachée de son environnement, une « unité déjà faite (*ready-made*) et isolée, qui précède la société et ses interactions ¹²⁰⁶ ». L'individuation ne considère pas l'individu comme cette « unité déjà faite » à la manière de l'atome mais comme une création perpétuellement liée à l'interdépendance des individus et de leur milieu associé.

¹²⁰⁵ Barbara Stiegler, « Il faut s'adapter ». *Sur un nouvel impératif politique*, Op.cit, p. 131.

¹²⁰⁶ Ibidem, p. 135.

Si bien que l'individualité ne peut s'envisager qu'à travers les interactions que les individus peuvent avoir « avec l'environnement naturel dans le cas des individus biologiques et avec l'environnement social dans le cas des individus humains ¹²⁰⁷ ».

Ce que révèle Dewey, c'est le lien fondamental entre la structure politique d'un environnement social et l'autonomie des individus telle qu'elle se donne à voir dans la possibilité de l'individuation et des interactions éminemment politiques que peuvent conduire ces individus.

Autrement dit, de la manière d'interagir en société, c'est-à-dire d'échanger avec autrui à travers le libre questionnement de l'ordre social, dépend le degré d'autonomie et de liberté des individus. Ainsi pour Dewey, la constitution d'un peuple éduqué au questionnement est essentielle aux interactions sociales telles qu'elles favorisent l'agir politique de tous. C'est en ce sens que la démocratie incarnerait le régime du questionnement et offrirait la possibilité d'une individuation propice à l'émancipation et à l'autonomie.

Ce régime du questionnement permet de comprendre que la démocratie n'est pas un simple régime politique extérieur aux individus qui s'imposerait à eux par la constitution d'un cadre étatique avec ses institutions de socialisation et les devoirs citoyens qu'il énumère tout en les limitant par là même. Ce régime du questionnement permet au contraire de comprendre en quoi la démocratie est toujours le résultat de l'action des individus, de leur processus d'individuation et donc d'évolution contre la fixité d'un ordre établi avec son injonction à l'adaptation. La démocratie serait ainsi « pour chacun une manière personnelle de vivre [qui] [...] signifie avoir et manifester constamment certaines attitudes qui forment le caractère individuel et qui déterminent le désir et les fins dans toutes les relations de l'existence ¹²⁰⁸ ».

Dewey comprend la démocratie comme un environnement au sein duquel se manifeste en permanence la tension entre les habitudes (*habit*) et les impulsions (*impulse*), entre le besoin de s'adapter aux habitudes d'un groupe social pour se sentir y appartenir et la capacité humaine à apporter du nouveau, de la créativité par laquelle les habitudes sont renouvelées, sont déviées¹²⁰⁹, favorisant ainsi l'évolution de l'espèce humaine contre sa fixité et son enfermement dans un mode unique d'existence. Cette tension entre les habitudes et les impulsions se traduit à travers le questionnement que les individus peuvent formuler librement ; un questionnement compris au sens de l'étonnement capable de refuser le caractère « normal » ou « naturel » des habitudes afin de les renouveler par l'interrogation qui

¹²⁰⁷ Ibidem, p. 136.

¹²⁰⁸ John Dewey, « La démocratie créatrice. La tâche qui nous attend », *Revue du MAUSS*, 2006/2 (n° 28), p. 252.

¹²⁰⁹ Barbara Stiegler, « Il faut s'adapter ». *Sur un nouvel impératif politique*, Op.cit, p. 136.

entraîne la créativité et l'ouverture à de nouveaux questionnements dans une sorte de cercle vertueux de l'autonomie et de l'émancipation.

Ainsi pour Dewey l'éducation doit être comprise comme une éducation au questionnement telle qu'elle permettra à l'ensemble des individus, d'une part de porter un regard étonné et interrogateur sur un environnement qui leur paraît de prime abord « naturel » et « habituel » et, d'autre part, de disposer des mécanismes pour manifester cet étonnement à travers les interactions avec autrui dans la constitution d'un public réel et non « fantôme ».

La réalité de ce public s'incarne alors dans la véritable puissance de problématisation du monde qu'il est capable de produire à travers la manifestation de son action politique. Dans cette action, la démocratie n'est plus conçue à partir d'institutions fixes et légitimes qui détermineraient un ordre démocratique établi auquel les individus seraient sommé de s'habituer sans remise en cause, c'est-à-dire de s'adapter parfaitement. Comme y invite Dewey, la constitution d'un peuple réel nous permettrait, « au lieu de penser que nos dispositions et nos habitudes sont adaptées à certaines institutions, [d'apprendre] à concevoir ces institutions comme des expressions, des projections, des prolongements d'attitudes individuelles généralement dominantes ¹²¹⁰».

Face à une éducation au service de l'adaptation, pensée de manière à conditionner les individus à un certain ordre établi par l'inculcation de la norme et de son obéissance, il s'agirait d'opposer, comme s'y emploie Dewey face à Lippmann, une éducation au service de l'émancipation et de l'autonomie des individus. Une éducation pensée cette fois dans sa capacité à fournir les instruments pour que chacun puisse questionner l'ordre social et les expériences particulières qu'il fait au sein d'un groupe social structuré autour d'habitudes.

Renverser la finalité contemporaine de l'éducation participerait peut-être à réinvestir une autre idée de la démocratie et à opposer à la pensée de l'adaptation et de l'avenir posthumain des sociétés une pensée de l'évolution de l'humanité des hommes qui ne nécessite pas l'adaptation à un ordre social déshumanisant mais qui remobilise la notion de « perfectibilité » humaine telle qu'elle « ouvre un horizon politique d'action sur le monde ¹²¹¹».

¹²¹⁰ John Dewey, « La démocratie créatrice. La tâche qui nous attend », Op.cit, p. 252.

¹²¹¹ Nicolas le Dévédec, « Retour vers le futur transhumaniste », *Esprit*, 2015/11 (Novembre), p. 95.

Cet horizon ne peut s'ouvrir qu'à la condition que les individus s'éduquent au questionnement qui leur fait prendre conscience de leur perfectibilité depuis laquelle ils sont appelés à agir sur leur société pour en faire l'environnement de la condition humaine, dans une recherche perpétuelle d'amélioration des existences, de l'émancipation et de l'autonomie.

Pareille éducation doit aujourd'hui lutter contre une conception de la société constituée d'unités déjà faites dont l'agrégation forme une « masse » qu'il s'agit d'éduquer en contrôlant ses impulsions et ses désirs afin de les adapter au « bon comportement », celui de l'*homo oeconomicus*.

Cette conception de la société menacée par la « masse » appelle une éducation au conformisme qui vise à rendre chaque individu conforme à un modèle défini par une minorité comme étant le modèle d'existence le plus adapté au type de société qu'elle envisage le plus juste et le meilleur.

Cette éducation au conformisme se justifie sur l'observation d'une massification de la société et l'avènement d'individus ignorants, incapables d'agir politiquement par la discussion éclairée de la chose publique. Or comme le remarque Barbara Stiegler, cette justification ne s'établit que sur un constat sans chercher à en comprendre les origines. A propos de l'observation de Dewey, Stiegler affirme que pour ce dernier, « c'est bien du côté de la conception libérale de l'individu qu'il faut chercher les raisons du blocage ». Le libéralisme aurait en effet conduit à une situation paradoxale : d'un côté la révolution industrielle avec son besoin de forces productives aurait engendré la réduction des individus à leur statut d'*animal laborans* au détriment de leur participation à la vie politique, et d'un autre côté, ce serait à ce même moment que la théorie libérale aurait revendiqué l'autonomie des individus en leur demandant « de devenir des agents du progrès économique et social ¹²¹²».

Le libéralisme se serait ainsi construit sur ce double mouvement paradoxal et incompatible à l'origine de la progressive réduction du peuple à une masse incompetente dans le domaine politique. Il semble en effet délicat de demander aux individus de prendre le destin de la société en main alors qu'ils sont plongés dans des conditions d'exploitation et d'aliénation permanentes tels que ces individus n'ont d'autre possibilité que celle de vivre dans la seule urgence de leur survie.

¹²¹² Barbara Stiegler, « Il faut s'adapter ». *Sur un nouvel impératif politique*, Op.cit, p.133.

C'est sur ce blocage qu'insiste Dewey pour considérer que « la compréhension de ces processus de massification échappe complètement à Lippmann, qui ne voit pas que l'émergence des masses est un phénomène historique dans lequel le libéralisme a justement eu une responsabilité centrale ¹²¹³».

La volonté de Lippmann de rénover le libéralisme face à son incapacité originaire à lutter efficacement contre la dérive socialiste des démocraties traduit précisément cette incompréhension de la responsabilité du libéralisme dans la massification des sociétés. Ainsi ne remet-il jamais en question cette massification qu'il conçoit comme « naturelle », mais envisage-t-il d'en trouver un remède une fois pour toute dans l'avènement d'un « nouveau libéralisme » capable de déployer des mécanismes efficaces de contrôle des masses directement en éduquant leurs pensées et leurs désirs sur le modèle le plus adapté à une société de marché ; seule société dans laquelle la liberté véritable pourra triompher.

A tel point qu'il est possible de se demander si cette éviction par Lippmann de la responsabilité du libéralisme dans le processus de désindividuation et de massification n'a pas été finalement consciente, afin de justifier sa conception du néolibéralisme.

Si les individus sont systématiquement compris comme ignorants de la chose publique et incompetents pour agir politiquement, il devient légitime d'une part de laisser l'action politique aux plus compétents, et d'autre part que cette minorité détermine ce que doit être la société la meilleure et y conduise les individus par des processus d'adaptation et de contrôle des comportements déviants.

Les « réformes » qui sont dès lors entreprises et qui visent à modifier certaines structures sociales pour les améliorer, ne font finalement que consolider un ordre établi. Aussi ces « réformes » devront-elles être appliquées aux individus eux-mêmes : ces derniers devront être « réformés » par les logiques néolibérales car leur incompetence ne les autorise pas à déterminer les moyens qui permettront l'amélioration de la société. Ainsi la minorité gouvernante qui a d'abord procédé à la réforme de la société selon ses préceptes, doit ensuite réformer les individus pour les modifier afin de les adapter à la société améliorée.

¹²¹³ Ibidem, p. 134.

Ce que n'aurait pas compris Lippmann, mais également les différents théoriciens du néolibéralisme, quel que soit les divergences qui émaillent leurs volontés de rénover le libéralisme, c'est que la démocratie serait animée « par la conviction que, placés dans des conditions propices, les êtres humains sont capables d'agir et de juger intelligemment ¹²¹⁴».

Le néolibéralisme, dans sa volonté de normalisation des comportements, ne cherche pas à édifier les conditions propices à l'action et au jugement intelligent des individus. Son objectif ne se situe pas là. Il s'illustrerait bien plutôt dans sa capacité à soutenir l'évolution pérenne du capitalisme telle qu'elle permet l'instauration d'une société de marché ; pérennisation qui dépend de sa capacité à toujours trouver de nouvelles forces de travail. En définissant la société la meilleure comme une société de marché, le néolibéralisme conditionne les individualités sur le modèle de l'entreprise. Il offre en cela l'ensemble de l'existence comme nouveau support de capitalisation ; une existence désormais engagée comme force de travail dans l'ensemble de ses domaines. Encore une fois, l'objectif n'est pas de permettre la réalisation des conditions sociales qui permettraient aux individus d'agir par eux-mêmes dans la détermination du type de société dans lequel ils souhaiteraient évoluer et qui nécessiterait de favoriser la capacité de questionnement, d'étonnement et d'interaction des individus, soit leur condition politique.

L'objectif est de déployer un ensemble de mécanismes institutionnels qui éduqueront les individus au respect du modèle normatif dominant de manière à ce qu'ils reproduisent d'eux-mêmes les habitudes liées à ce modèle et qui sont celles d'une humanité fonctionnant sur le modèle de l'entreprise ; une humanité qu'il faut prendre l'habitude d'entretenir, d'améliorer et d'augmenter en vue de maintenir la compétitivité de son efficacité et de sa performativité.

Pareille éducation envisage d'empêcher toutes les impulsions propres à l'être humain et qui participeraient d'une remise en question des habitudes par leur confrontation à d'autres modèles d'existence, d'autres façons de penser l'environnement sociale et nos interactions avec les autres, avec notre milieu naturel et avec notre propre humanité. Pour autant, la conviction des théoriciens du néolibéralisme était sans doute de « bonne foi » et traduisait leur volonté de faire vivre les individus dans une société capable d'assurer la liberté.

¹²¹⁴ John Dewey, « La démocratie créatrice. La tâche qui nous attend », Op.cit, p. 253.

Néanmoins, le type d'éducation qui domine dans une société peut assez indiquer le degré de liberté et d'autonomie des êtres qui y vivent. Comme l'affirmait ainsi Dewey :

« Quand je songe aux conditions dans lesquelles hommes et femmes vivent aujourd'hui dans beaucoup de pays étrangers – la peur de l'espionnage, le danger de se réunir en privé pour de simples conversations entre amis –, j'incline à croire que le cœur de la démocratie, sa garantie ultime, se trouve dans la possibilité de s'arrêter spontanément au coin de la rue pour discuter avec ses voisins de ce qu'on a lu ce jour-là dans des journaux non censurés, et dans la possibilité de converser librement dans un salon avec des amis ¹²¹⁵».

Il n'est pas besoin de faire l'épreuve d'un État totalitaire dans son acception classique du terme pour percevoir que cette garantie ultime de la démocratie est aujourd'hui menacée au sein des sociétés qui se revendiquent « démocratiques ».

Les lois sont présentes pour garantir et protéger des libertés aussi fondamentales que la liberté d'expression, de réunion ou de conscience. Pour autant, les sociétés démocratiques contemporaines ne garantissent pas le mode de vie qui permettrait de rendre effectives ces libertés et leur pleine manifestation. Tant que ces libertés sont exprimées dans le cadre d'une existence conforme au modèle normatif néolibéral, c'est-à-dire tant que les individus mobilisent ces libertés pour revendiquer et plébisciter le modèle d'une humanité comprise comme une entreprise, celles-ci sont garanties. En revanche, dès qu'il s'agit d'employer ces libertés pour exprimer un désaccord, une opposition à l'encontre de l'ordre établi et le désir d'une autre forme d'existence, des obstacles semblent se dresser pour museler l'utilisation de ces libertés.

Si les individus semblent aujourd'hui « libres d'obéir » pour reprendre le titre de l'ouvrage de l'historien Johann Chapoutot, cela révèle l'inefficacité des lois censées garantir des libertés fondamentales. Dès lors, comme le remarque Dewey, « les lois garantissant les libertés civiles telles que la liberté de conscience, la liberté d'expression ou la liberté de réunion ne sont guère utiles si, dans la vie courante, la liberté de communiquer, la circulation des idées, des faits, des expériences sont étouffées par le soupçon, l'injure, la peur et la haine. Ces choses détruisent la condition essentielle du mode de vie démocratique avec encore plus de sûreté que la coercition pure [...] ¹²¹⁶».

¹²¹⁵ Ibidem, p. 254.

¹²¹⁶ Ibidem.

Pareille destruction serait à l'œuvre au sein des démocraties contemporaines et témoignerait du rapport inédit que l'homme développe avec lui-même et les autres : un rapport profondément dépolitisé qui favoriserait le développement monopolistique d'une norme qui n'est dès lors plus remise en question et dénoncée par la mobilisation collective du *dèmos*.

Ce nouveau projet d'une autonomie dépolitisée et individualiste serait l'incarnation de la compréhension néolibérale de l'être humain qui, teintée d'un naturalisme atomiste, réduit chaque individu à une simple unité. Comme l'affirme Dewey, l'individu n'existe pas seulement en tant qu'unité, en tant qu'il serait « un ». Son existence prend toute sa consistance parce qu'au-delà de cette unité, chaque individu est unique. La conception néolibérale tend à réduire l'individu à son unité au détriment de son unicité. Seule cette réduction dans la compréhension de l'humain offrirait au capitalisme cognitif les unités de production nécessaires à son développement.

En premier lieu, l'individu « un » et perçu uniquement comme « unité » se trouverait radicalement séparé de son « milieu associé » pour reprendre le vocabulaire de Gilbert Simondon. N'ayant plus d'interactions avec son milieu, ce dernier continuerait d'être façonné par une technique qui l'artificialiserait sans que les individus n'aient la possibilité de donner un sens humain à cette artificialisation, c'est-à-dire sans discuter et penser ensemble le lien qu'ils entretiennent avec leur milieu associé afin que les conditions d'existence soient des conditions humaines et non inhumaines ou déshumanisantes.

De cette séparation naît la possibilité d'une aliénation des hommes à un environnement qui s'édifierait contre la condition humaine : un environnement qui ne permettrait plus le déploiement d'une relation d'individuation.

En seconde lieu, l'individu réduit à son caractère unitaire est certes particulier en tant qu'il est « un », mais il n'est pas singulier en tant qu'être « unique ». Faire dominer le particulier sur le singulier constitue un moyen efficace de priver les individus de toute individuation en ce qu'il permet de faire de chaque être une unité substituable et interchangeable. L'unité peut être standardisée puisque le particulier est ce qui identifie et que l'identifiable (une marque, un chiffre, un génome...) peut être reproduit. L'individu peut donc être standardisé dans son caractère d'unité. Ce processus permet non seulement la production des individus sur un modèle identitaire standardisé capable de correspondre efficacement aux besoins d'un environnement qui, n'étant plus associé aux hommes, se construit sans eux, ou plus exactement en les réduisant à de simples unités de production au service du développement de cet environnement (c'est ici la réduction propre au sujet néolibéral en tant qu'entrepreneur de soi et support infini de capitalisation).

Mais ce processus favorise également l'interchangeabilité des unités humaines en cas de défaillance ; une interchangeabilité qui apparaît comme une menace, celle de perdre sa place de travailleur à laquelle l'individu est cantonné dans l'ordre de production d'une société de marché et qui définit son seul statut de reconnaissance ; une menace qui oblige les individus à entretenir leur humanité sur le mode de l'efficacité et de la performance biologique propre à la réduction unitaire des hommes à l'espèce biologique. Au service d'un milieu dissocié, la technique est orientée non plus en vue de permettre l'édification d'un environnement favorable à la condition humaine mais dans le but de servir les objectifs indépendants de la volonté humaine : soit l'orientation idéologique de la technique conduite aujourd'hui par la rationalité néolibérale qui écarte toute possibilité de discuter collectivement des enjeux du développement technique pour le devenir humain que l'on souhaite voir se construire.

Si les individus sont des unités obligées de s'adapter à un milieu qu'ils ne peuvent plus questionner, cela signifie que les conditions d'être sont désormais imposées par ce milieu dissocié. L'individualisme qui tend à produire des individus unitaires ne permettrait donc plus l'individuation. C'est le problème qui affecte principalement la pensée libérale, et de manière plus radicale encore, les pensées néolibérales : ces pensées présupposent l'individu pour faire triompher l'individualisme, mais elles sont incapables d'en comprendre la genèse à travers laquelle se révèle l'interdépendance entre « individu » et « milieu associé », soit le processus même de l'individuation.

L'impensé de ce problème dans les théories libérales aura permis au néolibéralisme de développer des technologiques de gouvernance, soit une gouvernementalité particulière, essentiellement destinées à empêcher tout processus d'individuation pour que soit prétendument préservée l'individualité des individus.

L'éducation servirait aujourd'hui davantage le formatage des esprits en vue du conditionnement à la subjectivité néolibérale, que la formation des esprits dans l'optique d'un déconditionnement par la pratique du questionnement et la participation à la manifestation de ce questionnement avec les autres. Pareille éducation, qu'elle soit conduite au sein des systèmes scolaires dès la plus tendre enfance ou à travers les différentes institutions de socialisation, conforte le caractère unitaire des individus tel qu'il fait dominer la propension à l'individualisme au sein d'une société marquée de plus en plus fortement par le développement de technologies de standardisation visant la réduction du singulier au particulier ; puisque seul le particulier peut constituer la part la plus gouvernable des individus

(ce que la singularité ne permet pas), dès lors soumise au contrôle efficace de la gouvernamentalité néolibérale.

Cette éducation vise, comme nous l'avons dit précédemment, le formatage et le conditionnement. Elle doit assurer l'allégeance du sujet néolibéral à l'environnement dissocié de la société de marché en veillant à sa bonne adaptation dont les règles et les logiques doivent être introjectées le plus tôt possible. De l'efficacité de cette introjection dépend la capacité des sujets néolibéraux à répondre systématiquement aux besoins du milieu dissocié de la société de marché et à ses évolutions. L'éducation du sujet néolibéral prépare l'individu à soumettre l'intégralité de son existence aux logiques d'une économie comportementale qui l'intégreront dans une microéconomie et sur laquelle pèsera d'incessantes micropolitiques d'adaptation, de réajustement et d'amélioration en vue de maintenir sa compétitivité.

Les réponses systématiques de ce nouveau modèle d'*homo oeconomicus* aux modifications dans les variables du milieu nécessitent, pour les logiques économiques, la possibilité de maîtriser la systématisme de ces réponses. Ces logiques déploient alors tout un arsenal de techniques comportementales qui ont trouvé, au sein du capitalisme cognitif, les moyens de leurs ambitions en se perfectionnant grâce au développement des N.B.I.C. notamment.

« Quand vous définissez l'objet de l'analyse économique comme ensemble des réponses systématiques d'un individu donné aux variables du milieu, vous voyez que vous pouvez parfaitement intégrer à l'économie toute une série de techniques [...] qu'on appelle les techniques comportementales [...], et qui consistent précisément, non pas du tout à faire l'analyse de la signification des conduites, mais simplement à savoir comment un jeu donné de stimuli va pouvoir, par des mécanismes dits de renforcement, entraîner des réponses dont la systématisme pourra être notée, et à partir de laquelle on pourra introduire d'autres variables de comportements ¹²¹⁷ ».

Le transhumanisme ne fournit pas seulement les moyens d'améliorer les techniques comportementales qui permettent aux logiques économiques de s'ériger en véritable « science de la systématisme » pour mieux guider et contrôler les choix et les actes de chaque individu. Il participe également à l'édification de la nouvelle idée d'humanité en l'homme conforme à la norme néolibérale dont l'objectif consiste à faire de l'individu celui « qui accepte la réalité ou qui répond systématisme aux modifications dans les variables du milieu [apparaissant] justement comme ce qui est maniable, celui qui va répondre systématisme à des

¹²¹⁷ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Op.cit, p. 274.

modifications systématiques que l'on introduira artificiellement dans le milieu. L'*homo oeconomicus* est celui qui est éminemment gouvernable ¹²¹⁸».

C'est depuis la mise en conformité à cet unique modèle d'humanité que doivent désormais se comprendre et se rapporter les hommes dans leur relation à leur propre humanité et à celle d'autrui. Si bien que la figure de « l'homme augmenté » devient le support de l'expérience du semblable pratiquée au sein d'une démocratie où ne domine plus qu'une expérience particulière de l'humanité et où toute tentative de dépassement s'avère difficile tant il devient compliqué de pratiquer une expérience de l'au-delà du modèle institué, l'expérience d'une transcendance radicale.

De ce fait, les individus ne peuvent se constituer en singularité et n'ont plus rien à laisser entendre de leur humanité. Seule l'expérience particulière de l'*homo oeconomicus* qui réduit les individus au schème de l'*animal laborans* peut être pratiquée conformément au modèle d'existence valorisé par la rationalité néolibérale. Tous les individus ainsi unifiés et standardisés laissent entendre la même expérience, si bien que face à l'impossible constitution d'une pluralité d'être uniques, c'est la condition politique des hommes qui disparaît et avec elle la possibilité d'une démocratie comprise comme un véritable mode de vie fondé sur l'éducation des expériences singulières, leur communication et leur discussion sur un espace public de visibilité. C'est ainsi oublier que « la démocratie est la conviction que le processus de l'expérience importe davantage que tel ou tel résultat particulier [...]. [Et que] puisque le processus de l'expérience peut être éducatif, la foi en la démocratie est inséparable de la foi en l'expérience et en l'éducation ». Et Dewey de préciser qu'il entend par « expérience » « cette libre interaction des individus avec les conditions environnantes, en particulier avec l'environnement humain, qui aiguise et comble le besoin et le désir en augmentant la connaissance des choses telles qu'elles sont ¹²¹⁹».

Au risque et au danger potentiels de l'aventure sur l'espace public, à la libre interaction des individus les uns avec les autres, au partage et à la confrontation de leurs expériences singulières, semble s'être substituée la sécurité d'une vie passée dans l'assurance du foyer et toute entière destinée à son auto-préservation comme finalité ultime et source de liberté.

¹²¹⁸ Ibidem.

¹²¹⁹ John Dewey, « La démocratie créatrice. La tâche qui nous attend », Op.cit, p. 255.

Plus inquiétants encore sont les obstacles¹²²⁰ mis en place afin d'empêcher cette libre interaction des individus avec leur environnement humain. Tout semble être fait pour que l'espace public ne puisse plus être investi par une pluralité d'individus afin de devenir un véritable espace politique où s'opère une éducation permanente au questionnement dans les liens d'interdépendance et d'échange qui se tissent entre les acteurs politiques tels qu'ils favorisent la problématisation de l'ordre social.

L'abandon de l'espace public et l'interdiction latente d'une manifestation de la condition politique des hommes traduisent le fait que le seul objectif valorisé par le modèle normatif néolibéral est la production d'une vie biologique toujours plus performante dont on consomme l'efficacité en la reproduisant dans l'amélioration de la seule performativité biologique. Soit un cycle sans fin qui dégage une nouvelle forme de plus-value inépuisable.

Afin d'assurer le maintien des individus dans ce cycle économique, il importe de leur refuser toute forme de contestation en les convainquant du caractère utopique d'une vie réduite à la recherche de la seule augmentation de sa puissance vitale.

Pour cela il incombe de renier la condition politique des hommes dont la manifestation occasionne non seulement une possible remise en cause de l'ordre établi mais également du conditionnement qu'impose ce dernier et sur lequel il se fortifie.

Pour Arendt, un espace public ne devient véritablement politique qu'à partir du moment où les individus peuvent l'investir de leurs paroles et de leurs actes, sans restriction temporelle ni spatiale. La place symbolique du centre-ville doit ainsi être garantie à celles et ceux qui désirent se manifester, c'est-à-dire faire leur apparition et se montrer dans un mouvement pour l'existence qui affirme leur volonté d'être libres et reconnu(e)s comme des personnes singulières et non pas simplement comme des « vivants », membres identiques d'une même espèce.

¹²²⁰ Ces obstacles s'illustrent de manière particulièrement édifiante dans le contexte contemporain, à travers l'interdiction croissante faite aux manifestants de pouvoir accéder au centre-ville, place publique symbolique et éminemment visible, mais également dans la gestion de la crise sanitaire occasionnée par la pandémie de la Covid-19. Ainsi peut-on observer depuis de nombreux mois et le début du mouvement des Gilets jaunes que les arrêtés préfectoraux s'accumulent afin d'interdire l'accès des manifestants au centre-ville. S'ajoutent à ces interdictions les périodes de confinement qui n'autorisent pas l'occupation des places publiques et limitent le nombre de manifestants, mais également les projets de loi qui visent une restriction inquiétante des libertés fondamentales dont la liberté d'expression, à l'image de la loi « sécurité globale » ou du délit d'entrave ajouté en urgence à la loi de programmation pluriannuelle de la recherche.

Cette place forte dont l'accès semble méprisé voire refusé aux citoyens, tout comme la valorisation d'une émancipation purement individualiste qui tend à enfermer les individus dans leur capacité compétitive d'adaptation à un milieu dissocié, sont la preuve d'une liberté menacée et l'illustration même d'une démocratie défaillante :

« Tout mode de vie insuffisamment démocratique limite les contacts, les échanges, les communications, les interactions par lesquels l'expérience se raffermi tout en s'élargissant et en s'enrichissant ¹²²¹».

Dans ces conditions, la démocratie ne saurait plus s'incarner dans un mode de vie articulé autour de la condition politique des hommes et réciproquement, en l'absence d'un tel mode de vie, la démocratie n'est plus vécue comme « un idéal moral » ancré dans les habitudes de chaque individu à partager et à confronter les expériences de cet idéal avec les autres en vue d'une action éthique sur leur environnement social et humain. L'impossibilité que révèle le conditionnement dans la subjectivité néolibérale telle qu'elle renie la condition politique des hommes, c'est l'impossibilité d'acquérir l'habitude de concevoir la démocratie comme un mode de vie personnel, car cette habitude nécessite précisément une éducation à l'agir politique. A cette habitude s'en substitue une autre, directement liée à l'éducation néolibérale du sujet, et qui empêche les individus de « se départir de l'habitude de considérer la démocratie comme quelque chose d'institutionnel et d'extérieur à soi ¹²²²».

D'un côté la manifestation de la condition politique des hommes est prohibée en refusant à ces derniers l'accès à l'espace symbolique du centre-ville (espace de visibilité par excellence) pour mieux les isoler dans la production de leur force vitale et biologique (forme inédite et infinie de force de travail). D'un autre côté la sécurité de cette vie biologique est valorisée au détriment de libertés et droits fondamentaux, en pratiquant une véritable biopolitique sécuritaire et hygiéniste qui s'oppose à la discussion avec d'autres conceptions et idées de la vie humaine telle qu'à travers cette discussion c'est la condition politique des hommes qui se révèle.

¹²²¹ John Dewey, « La démocratie créatrice. La tâche qui nous attend », Op.cit, p. 256.

¹²²² Ibidem, p. 255.

Si l'*homo oeconomicus* s'oppose à l'*homo politicus*, l'*animal laborans* fait quant à lui triompher l'espace du foyer contre l'espace public. Les deux sont intimement liés puisque le foyer (*oikos*) est le lieu de l'économie (*oikonomia*) de la vie humaine visant la survie biologique dont les processus sont éminemment productifs quand ils deviennent la tâche principale des hommes.

Qu'il s'agisse du pouvoir de faire vivre une population dans la tranquillité d'un ordre social entièrement pacifié ou dans la protection hygiénique et sécuritaire, celui-ci requiert des individus leur maintien dans le foyer, seul espace qui garantit l'efficacité de ce pouvoir. Dès lors, l'espace public de la *polis* apparaît comme un lieu dangereux, investi par un « ensauvagement » qui met en péril la sécurité des activités économiques, des vies physiques et la stabilité de l'ordre social qui lui est associé, tout en rappelant que la « véritable » civilisation ne peut se déployer que dans un espace domestiqué. La scène publique, lieu d'expression des « barbares » et leur violence doit ainsi être évitée et définitivement abandonnée au profit du foyer à l'intérieur duquel il est possible de profiter de ses jouissances privées tout en préservant durablement et efficacement sa vie. Cette dénonciation de « l'ensauvagement¹²²³ » de l'espace public par la manifestation d'individus contestataires va de pair avec la volonté de domestiquer l'essence agonistique de la démocratie : pareille domestication permet de tenir éloignés les individus de l'espace public pour mieux les contrôler et les standardiser dans les limites économiques de leur foyer tout en justifiant l'appropriation de l'agir politique par une minorité comme instrument de pouvoir et de contrôle du caractère possiblement « sauvage » des masses. Cette domestication de la démocratie vise notamment à réduire ce qui constitue pourtant son essence la plus émancipatrice : le débat public et citoyen dont le caractère imprévisible, spontané et rebelle à l'égard de tout ordre établi est associé à une barbarisation de la société. Domestiquée de la sorte, la *polis* démocratique n'est dès lors plus cet espace où se rencontre la pluralité ontologique et où se manifeste la politicité des hommes. Pour assurer le vivre-ensemble des individus, il est impératif de policer la *polis*. Cela passe par l'ancrage systématique de la démocratie à l'extérieur des individus, dans les limites de l'institution étatique, seule à même de révéler et de réaliser le caractère véritablement « meilleur » et « idéal » du régime

¹²²³ Pour ce sujet, nous renvoyons notamment à la récente tribune du doctorant en sociologie et philosophie politique à l'Université Paris Diderot, Arthur Guichoux, intitulée « Vive la démocratie sauvage ! » et parue dans l'édition en ligne de Libération disponible à l'adresse suivante :

https://www.liberation.fr/debats/2020/09/05/vive-la-democratie-sauvage_1798564.

Ainsi qu'à son article « La démocratie ensauvagée » publié dans la revue *Esprit* n°451, *L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent*, Paris, Janvier-Février 2019, p. 75-82.

démocratique et de prévenir de sa corruption *an-archique*. Une démocratie étatique ou un État démocratique qui veille alors à préserver la vie biologique de sa population tout en lui fournissant les moyens de l'entretenir le plus efficacement possible, à évincer tout désir d'intrépidité et d'aventure chez des individus réduits à leur statut d'*animal laborans* et à détenir le monopole de la violence physique légitime afin d'empêcher l'action de celles et ceux qui désirent vivre au-delà de la survie et des injonctions économiques qui lui sont aujourd'hui associées.

En cela la vie doit être confinée au foyer qui lui-même se trouve sacralisé et protégé contre toute intrusion extérieure, qu'il s'agisse de la figure de l'Autre telle qu'on la rencontre sur l'espace public ou de la maladie que l'on viendrait à attraper et qui investirait notre corps.

La protection du foyer est devenue l'une des préoccupations premières des politiques gouvernementales. La manifestation de la condition politique ne doit pas entraîner l'altération du pouvoir de production et de consommation, c'est-à-dire de la sphère économique qui régent les activités du foyer.

La sacralisation du foyer renvoie quant à elle à la sacralité même de la vie biologique en ce qu'au sein du foyer nous sommes à l'abri des dangers de la vie extérieure. L'habitat devient un habitacle, seul espace où l'on peut vivre, qui protège de l'extérieur et qui bénéficie possiblement d'une atmosphère aseptisée.

Pareille protection, pareille sacralité du foyer n'est pas compatible avec le caractère intrépide et aventureux de l'être politique des hommes. Une vie passée dans l'ombre du foyer est éventuellement à l'abri des risques extérieurs mais elle n'est pas une existence libre. Qui plus est quand elle sert un conditionnement économique des hommes. La domestication étatique de la démocratie qui neutralise son essence agonistique par l'interdiction de la manifestation de toute condition politique des hommes, offre aux besoins de l'appareil de production capitaliste l'intégralité de la vie biologique sans qu'il n'y ait besoin de soumettre les hommes par la violence ou la terreur. Ces derniers, pris dans l'utopie de la survie qu'illustre aujourd'hui la sotériologie du posthumain, œuvrent d'eux-mêmes à la production d'une humanité toujours plus efficace et performante dans son caractère économique.

Tous les pans de la société s'organisent de manière à valoriser une telle production en la faisant apparaître comme légitime et source de liberté. La société devient un foyer dans lequel les pratiques étatiques peuvent exercer leur pouvoir sur la vie en la gérant, la prévisionnant, la manipulant, la transformant et la contrôlant afin de mieux l'ajuster aux besoins de l'environnement capitaliste face auquel les individus semblent éprouver de plus en plus

l'incapacité à agir pour le changer et en faire un milieu associé à la condition humaine. La domestication de la démocratie fait émerger la conception d'une démocratie à usage domestique dont la racine latine *domesticus* signifie « qui est lié au foyer ». La domestication étatique de la démocratie induit dans un premier temps la neutralisation de son essence agonistique à partir de laquelle la politique sert l'ensauvagement et l'insurgence des individus contre l'ordre établi. Dans un second temps, cette domestication entraîne une action de transformation qui consiste à soumettre, à dresser ce qui est lié au foyer à savoir la vie biologique éminemment gouvernable, propre aux hommes ainsi repliés dans l'en-soi de leur sphère privée et de leur intériorité vide du sens de sa manifestation et de sa reconnaissance par autrui.

A l'opposé de cette monopolisation étatique, une autre conception de l'agir politique peut être développée et qui nécessite de repenser le rôle et la finalité de l'éducation. Dans cette conception, l'action politique doit être comprise comme l'instrument propre à chaque homme pour faire apparaître devant les autres ce qu'il a à laisser entendre de son humanité dans un mouvement où le partage des actes et des mots permet l'affirmation d'une vie au-delà du foyer et de la survie : une existence singulière. L'action politique s'apparenterait alors à un mode de phénoménalisation de l'existence, soit le moyen de se dégager d'une simple vie biologique propre à l'espèce animale en manifestant publiquement sa singularité.

Seule la réappropriation de cette action politique comprise comme condition essentielle des hommes permettra tout à la fois de réaffirmer la démocratie comme un agir politique propre à tout être désireux de phénoménaliser son désir de liberté et sa révolte contre l'ordre oppressif et d'ouvrir un monde qui ne soit plus marqué par un souci d'adaptation des individus à un environnement de plus en plus éloigné de leur condition humaine.

Si les hommes sont progressivement aliénés à une vie purement biologique dont ils entretiennent eux-mêmes le processus, c'est parce qu'ils ne parviennent plus à discuter cette aliénation qui ne leur apparaît plus problématique. A travers la privation de l'action politique, la conscience d'une pareille aliénation n'est plus évidente. Ce qui en revanche semble d'une rationalité évidente, ce sont les mesures gouvernementales qui favorisent l'auto-reproduction de cette aliénation, c'est-à-dire les instruments que l'État peut fournir aux individus pour améliorer leur survie biologique. La liberté n'est plus visible dans la revendication politique d'une existence plus libre et humaine mais dans la satisfaction des demandes individuelles à augmenter l'efficacité de leur force vitale naturelle.

Tant que les hommes peuvent questionner leur humanité et leur monde au-delà de tout ordre établi, alors ils continuent d'agir politiquement pour une société plus démocratique qui dépasse la fixation dans sa seule forme étatique et conserve son caractère et son désir utopiques. De l'entretien et de la manifestation (politique) de ce désir naît une démocratie comprise comme « l'institution déterminée d'un espace conflictuel, d'un espace contre, d'une scène agonistique sur laquelle s'affronte deux logiques antagonistes, celle de l'autonomisation de l'État en tant que forme, et celle de la vie du peuple, en tant qu'action, agir politique ¹²²⁴».

En tant que mode d'être phénoménal du questionnement et de l'étonnement, la démocratie n'a de tangible qu'une manière d'être au monde qui n'implique aucune direction précise, aucun futur déterminé mais qui en fait « un mode de vie personnel », une façon d'être humain dans la manière toujours renouvelée de se rapporter à soi et aux autres. Aussi cette démocratie n'est-elle pas conditionnée à prendre une forme particulière puisque capable de les prendre toutes, aussi bien celles qui favorisent l'émancipation et la liberté que celles qui condamnent les hommes à l'aliénation et à la soumission. Il est possible qu'en manifestant librement l'énigme de leur humanité, les hommes finissent par faire apparaître une forme de démocratie qui ne soit plus fondée sur leur rôle d'acteurs politiques, ni même sur la défense des Droits de l'Homme. Une forme qui affirmerait la vérité de l'énigme sur la privation du dire pluriel et singulier de celle-ci. Alors la démocratie cesserait d'être comprise comme mode d'être phénoménal, comme mode de vie, pour apparaître pleinement comme « le meilleur des mondes » où, « Procuste en tenue moderner, le savant [...] préparera le lit sur lequel devra coucher l'humanité ; et, si l'humanité n'y est pas adaptée, ma foi, ce sera tant pis pour l'humanité ¹²²⁵».

La promesse démocratique prétendue réalisée dans sa forme étatique, c'est l'horizon d'un avenir de la condition humaine qui s'estompe et avec lui la réhabilitation de l'utopie comme gage d'une réappropriation de l'agir politique par les hommes soucieux d'être attentifs à tout ce qui réduirait leur désir de liberté, y compris face à leur propre amour de la servitude.

¹²²⁴ Miguel Abensour, Lettre d'un « révoltiste » à Marcel Gauchet converti à la « politique normale », Op.cit, p. 27.

¹²²⁵ Aldous Huxley, « Préface nouvelle de l'auteur » in *Le meilleur des mondes*, Op.cit, p. 14.

Car si les utopies du posthumain se présentent comme l'aboutissement de l'évolution humaine au sein du meilleur des mondes, elles prennent alors l'aspect d'un monde totalitaire « se développant, sous le besoin du rendement et de la stabilité, pour prendre la forme de la tyrannie-providence de l'Utopie ¹²²⁶».

Cette forme utopique qu'illustre la sotériologie du posthumain détruit l'utopie proprement démocratique qui s'alimente aux foyers de la condition politique. C'est dans cette relation entre la démocratie et l'utopie, dans ce mouvement de démocratisation de l'utopie et d'utopianisation de la démocratie que persiste la promesse du mot « démocratie » : celle d'une démocratie toujours à venir dont l'espoir ne cesse d'alimenter la volonté politique des hommes dans la construction d'une condition humaine meilleure, plus libre et plus juste comme horizon d'avenir.

Ainsi pouvons-nous dire à la suite de Derrida que dans le syntagme qu'est « démocratie à venir », ce qui importe est moins la démocratie que l'« à venir », puisque dans ce dernier subsiste la promesse au cœur du mot ; « [...] le mot « démocratie » étant une façon de marquer une promesse, de garder le futur ouvert, l'appui le plus prometteur que nous ayons au présent pour une promesse du futur¹²²⁷ ».

Pour que la promesse perdure, il faut rester attentif à ce qui la manifeste en veillant à « maintenir ouverte la question de l'Homme » comme le suggère Robert Legros ; car l'Idée d'humanité en l'homme demeure aussi énigmatique que l'action qu'elle commande pour la liberté, pour une démocratie toujours à venir. Dans cette énigme originelle de l'action par laquelle se constitue un monde commun, se dégage progressivement la compréhension selon laquelle il n'existe « que des conditions sous lesquelles un vivant peut être dit humain si et parce qu'il accède à un régime politique de son mode d'existence, de son exister. Que celui-ci soit altéré, voire détruit, et l'humanité se trouve aussitôt privée en même temps de sens et de réalité¹²²⁸ ». C'est précisément cette altération qui se produit à travers l'acosmisme du projet technoscientifique des sociétés du capitalisme cognitif. Ainsi le transhumanisme incarne-t-il une destruction de la promesse du mot « démocratie » en prétendant répondre définitivement à l'énigme de l'humanité des hommes, cette source pourtant inépuisable de questionnement et d'étonnement à laquelle s'abreuve la condition politique de chaque individu.

¹²²⁶ Ibidem, p. 18.

¹²²⁷ Ibidem, p. 300.

¹²²⁸ Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Op.cit, p. 167.

L'éducation démocratique doit être repensée en ce sens. Sa vocation ne doit pas être de former des individus éminemment gouvernables mais des êtres ingouvernables par des entités extérieures à leurs propres volontés. L'éducation démocratique ne viserait alors plus l'adaptation et le conditionnement au « bon comportement », avec l'apprentissage sans remise en cause des habitudes propres à ce comportement. Elle participerait davantage au développement des mécanismes qui permettraient à chaque individu de revendiquer son inadaptation à tout ordre social perçu et discuté comme néfaste à la liberté et à l'autonomie des êtres. Pareille éducation consisterait à s'éduquer soi-même au questionnement en s'efforçant de convertir son regard à l'étonnement, de manière à percevoir les situations les plus « habituelles », l'environnement social le plus « naturel » comme n'allant jamais tout à fait de soi, comme susceptible d'être toujours problématique et source d'interrogations. S'éduquer soi-même au questionnement doit être nécessairement compris dans un lien d'interdépendance avec autrui puisque cette éducation implique de confronter son questionnement et de leur soumettre au regard étonné de l'Autre.

L'éducation ainsi repensée fait directement signe vers la condition politique des hommes. Elle l'entretient, l'appelle et la consolide afin que chaque individu puisse être l'acteur d'un questionnement du monde qui trouve sa réalité et sa pratique dans l'agir politique. C'est, autrement dit, « se rendre compte que la démocratie est une réalité uniquement si elle est réellement un lieu de vie en commun ¹²²⁹».

« Nous pouvons ouvrir les yeux aux divers signes des temps : nous verrons alors que la possibilité nous est désormais offerte de parvenir à un mode de vie de qualité ; à nous maintenant de tendre le bras, pour nous en saisir.

Mais comment ? Essentiellement, je crois, en inculquant aux hommes le sens de leurs capacités humaines afin qu'ils soient en mesure de tirer parti du pouvoir politique qui leur est imparti un peu plus chaque jour ».

William Morris, *Comme nous vivons. Comment nous pouvons vivre*

¹²²⁹ John Dewey, « La démocratie créatrice. La tâche qui nous attend », Op.cit, p. 255.

Bibliographie

Ouvrages sur le transhumanisme :

ALEXANDRE Laurent, *La mort de la mort*, Éditions Jean-Claude Lattès, Paris, 2011.

BENDERSON Bruce, *Transhumain*, Éditions Payot-Manuels, Paris, 2010.

BESNIER Jean-Michel, *Demain les posthumains ; le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Éditions Arthème Fayard, 2012.

DAMOUR Franck, *La tentation transhumaniste*, Éditions Salvator, Paris, 2015.

DAMOUR Franck, DOAT David, *Transhumanisme : quel avenir pour l'humanité ?*, Éditions Le cavalier bleu, Paris, 2018.

FERRY Luc, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Éditions Plon, Paris, 2016.

JOUSSET-COUTURIER Béatrice, *Le transhumanisme*, Éditions Eyrolles, Paris, 2016.

HUGHES James, *Citizen Cyborg. Why democratic societies must respond to the redesigned human of the futur*, Éditions Westview Press, États-Unis, 2004.

HOTTOIS G., MISSA J-N. et PERBAL L. (sous la dir.), *Encyclopédie du trans/posthumanisme ; l'humain et ses préfixes*, Éditions Vrin, Paris, 2015.

HOTTOIS Gilbert, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*, Éditions de l'Académie royale de Belgique, Bruxelles, 2014.

KURZWEIL Ray, *How to create a mind : the secret of human thought reveale*, Éditions Penguin Books, Londres, 2013.

KURZWEIL Ray, *Humanité 2.0 : la Bible du changement*, Trad. Fr. Adeline Mesmin, Éditions M21, Paris, 2007, p. 31.

LECOURT Dominique, *Humain, posthumain*, Éditions des Presses Universitaires de France, Paris, 2011.

LE DEVEDEC Nicolas, *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*, Éditions Liber, Montréal, 2015.

ROUX Marc, COEURNELLE Didier, *Technoprog ; la contre-culture transhumaniste qui améliore l'espèce humaine*, Éditions Fyp, Paris, 2016.

SUSSAN Rémi, *Les utopies posthumaines. Contre-culture, cyberculture, culture du chaos*, Éditions Omniscience, Paris, 2005.

TERENCE Mathieu, *Le transhumanisme est un intégrisme*, Éditions du Cerf, Paris, 2016.

WEBER Michel, *Contre le totalitarisme transhumaniste*, Éditions Fyp, Paris, 2018.

Ouvrages en rapport avec le transhumanisme : intelligence artificielle, biotechnologies, cybernétique et condition humaine

ATLAN Monique et DROIT Roger-Pol, *Humain ; une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, Éditions Flammarion Champs essai, Paris, 2014.

BAUZON Stéphane, *Le devenir humain ; réflexions éthiques sur les fins de la nature*, Éditions des Presses Universitaires de France, 2011.

BOSTROM Nick, *Superintelligence ; évaluer les dangers de l'intelligence artificielle et garder le contrôle*, Éditions Dunod, Paris, 2017.

ENGELHARDT H. Tristram, *Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, États-Unis, 1996.

FUKUYAMA Francis, *La fin de l'homme (les conséquences de la révolution biotechnique)*, Trad. Fr. Denis-Armand Canal, Éditions Gallimard, 2010.

GANASCIA Jean-Gabriel, *Le mythe de la singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle ?*, Éditions Le Seuil, Paris, 2017.

GUILLEBAUD Jean-Claude, *La vie vivante ; contre les nouveaux pudibonds*, Éditions des Arènes, Paris, 2011.

HABERMAS Jürgen, *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, Trad. Fr. Christian Bouchindhomme, Éditions Gallimard, 2002.

HARRIS John, *Clones, genes and immortality ; Ethics and the genetic revolution*, Oxford University Press, 1ère édition, Mai 1998.

RICOEUR Paul, CHANGEUX Jean-Pierre, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1998.

SANDEL Michael, *The case against perfection : ethics in the age of genetic engineering*, Harvard University Press, 2007.

SLOTERDIJK Peter, *Règles pour le parc humain ; suivie de la domestication de l'Être*, Trad. Fr. Olivier Mannoni, Éditions Mille et une nuit, 2010.

TRUONG Jean-Michel, *Totalement inhumaine*, Éditions Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2001.

WIENER Norbert, *Cybernétique et Société ; l'usage humain des êtres humains*, Trad. Fr. Pierre-Yves Mistoulon, Éditions Points sciences, Paris, 2014.

Déclarations transhumanistes disponibles sur Internet :

MORE Max, *Principes extropiens 3.0*. Consultable à l'adresse suivante : <http://éditions-hache.com/essais/more/more1.html>

Transhumanist Declaration, rédigée par The World Transhumanist Association. Cette déclaration fut modifiée et ré-adoptée lors d'un vote des membres de la WTA le 4 mars 2002 et le 1^{er} décembre 2002. Elle est présente à l'adresse suivante : <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>

Ouvrages de pensée politique :

1- Philosophie politique :

ABENSOUR Miguel, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain (entretiens avec Danielle Cohen-Levinas). Entre métapolitique et politique*, Éditions Hermann, Paris, 2012.

ABENSOUR Miguel, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Éditions Le Félin, Paris, 2004.

ABENSOUR Miguel, *Pour une philosophie politique critique*, Éditions Sens&Tonka, Paris, 2009.

BESANCON Alain, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1977.

CASTORIADIS Cornélius, *La société bureaucratique* (Vol. 1), Éditions Christian Bourgois, Paris, 1990.

CASTORIADIS Cornélius, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe (Tome II)*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.

CASTORIADIS Cornélius, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe (Tome III)*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.

CASTORIADIS Cornélius, *L'Institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

CASTORIADIS Cornélius, *Une société à la dérive. Entretiens et débats (1974-1997)*, Éditions du Seuil, Paris, 2005.

CASTORIADIS Cornélius, *Sujet et vérité dans le monde socio-historique*, Éditions du Seuil, Paris, 2002.

DEWEY John, *Démocratie et éducation* suivi de *Expérience et éducation*, Sous la direction de François de Singly, Éditions Armand Colin, Paris, 2018.

DEWEY John, *Le public et ses problèmes*, Trad. Fr. Joëlle Zask, Éditions Folio-Essais, Paris, 2010.

ELLUL Jacques, *L'illusion politique*, Éditions de La Table Ronde, Paris, 2004.

ELLUL Jacques, *Changer de révolution*, Éditions de La Table ronde – La petite vermillon, Paris, 2015.

FURET François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1995.

GAUCHET Marcel, *La condition politique*, Éditions Gallimard, Paris, 2005.

GAUCHET Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Éditions Gallimard, Paris, 2002.

GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie*, Éditions Gallimard, Paris, 1998.

GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde*, Éditions Gallimard, 1985.

GAUCHET Marcel, *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Éditions Stock, Paris, 2003.

LABELLE Gilles, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Éditions Sens&Tonka, Paris, 2018.

LABELLE Gilles et TANGUAY Daniel (dir.), *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Éditions Fides, Canada, 2013.

POIRIER Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis*, Éditions Payot, Paris, 2011.

SCHMITT Carl, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, Trad. Fr. Marie-Louise Steinhauser, Éditions Flammarion, 2009.

TAYLOR Charles, *Le malaise de la modernité*, Trad. Fr. Charlotte Melançon, Éditions du Cerf, Paris, 2010.

TOCQUEVILLE (De) Alexis, *De la démocratie en Amérique (Tomes I et II)*, Éditions Gallimard, Paris, 1961.

VINCENT Jean-Marie, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Éditions des Presses Universitaires de France, Paris, 1987.

2- Phénoménologie :

ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Trad. Fr. Georges Fradier, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1983.

ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, Trad. Fr. Patrick Lévy, Éditions Gallimard, Paris, 1972.

ARENDT Hannah, *Le système totalitaire ; les origines du totalitarisme*, Trad. Fr. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Éditions Points-Essais, Paris, 1995.

ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Trad. Fr. Sylvie Courtine-Denamy, Éditions du Seuil, Paris, 1995.

ARENDT Hannah, *Vies Politiques*, Trad. Fr. Éric Adda, Jacques Bontemps, Barbara Cassin, Didier Don, Albert Kohn, Patrick Lévy et Agnès Oppenheimer-Faure, Éditions Gallimard, Paris, 1974.

BARBARAS Renaud, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Éditions de la Transparence, Chatou, 2007.

BARBARAS Renaud, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Éditions de la Transparence – Philosophie, Paris, 2011.

CAMUS Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Éditions Gallimard, Paris, 1942.

CAMUS Albert, *L'homme révolté*, Éditions Gallimard, Paris, 1951.

DAGENAIS Daniel, *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Presses de l'Université de Laval, 2003.

DIAS Michel, *Hannah Arendt culture et politique*, Éditions L'Harmattan, 2006.

FROGNEUX Nathalie (dir.), *Jan Patočka : liberté, existence et monde commun*, Éditions Le cercle herméneutique, Argenteuil, 2012.

HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Trad. Fr. Wolfgang Brokmeier, Éditions Gallimard, Paris, 1962.

HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, Trad. Fr. André Préau, Éditions Gallimard, Paris, 1958.

HEIDEGGER Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Trad. Fr. Daniel Panis, Éditions Gallimard, Paris, 1992.

HEIDEGGER Martin, *Questions III et IV*, Trad. Fr. Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roël, Éditions Gallimard, Paris, 1976.

- HENRY Michel, *La barbarie*, Éditions des Presses Universitaires de France, Paris, 1987.
- HENRY Michel, *Phénoménologie matérielle*, Éditions des Presses Universitaires de France, « Épiméthée », Paris, 1990.
- HENRY Michel, *Phénoménologie de la vie. De la phénoménologie (Tome I)*, Éditions des Presses Universitaires de France, « Épiméthée », Paris, 2003.
- HENRY Michel, *Phénoménologie de la vie. De l'art et du politique (Tome III)*, Éditions des Presses Universitaires de France, « Épiméthée », Paris, 2004.
- HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Trad. Fr. Paul Ricoeur, Éditions Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1985.
- HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, Trad. Fr. Marc de Launay Éditions des Presses Universitaires de France, « Épiméthée », Paris, 1994.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Trad. Fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Éditions des Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs (Tome I), Fondation, Introduction*, Trad. Fr. Alain Renaut, Éditions Flammarion, Paris, 1994.
- KANT Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Trad. Fr. Louis Guillermit, Éditions Vrin, Paris, 2018.
- KANT Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Trad. Fr. Jean-Michel Muglioni, Éditions Hatier, Paris, 2012.
- LEVINAS Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Éditions Grasset, Paris, 1993.
- LEVINAS Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, Éditions des Presses Universitaires de France (collection Quadrige), Paris, 1983.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Éditions Gallimard, Paris, 1964.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Les aventures de la dialectiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1955.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1945.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Sens et non-sens* (5^{ième} édition), Éditions Nagel, Paris, 1966.
- PATOČKA Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Trad. Fr. Erika Abrams, Éditions Verdier, Paris, 1999.
- PATOČKA Jan, *Le monde naturel comme problème philosophie*, Trad. Fr. Erika Abrams, Éditions Vrin, Paris, 2016.

PATOČKA Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Trad. Fr. Erika Abrams, Éditions Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.

PATOČKA Jan, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Trad. Fr. Erika Abrams, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1990

PATOČKA Jan, *Papiers phénoménologiques*, Trad. Fr. Erika Abrams, Éditions Jérôme Million, Grenoble, 1995.

PATOČKA Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Trad. Fr. Erika Abrams, Éditions Jérôme Million, Grenoble, 1988.

PRAT Jean-Louis, *Introduction à Castoriadis*, Éditions La Découverte, Paris, 2007.

TASSIN Étienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Éditions Klincksieck, Paris, 2017.

TASSIN Étienne, *Un monde commun : pour une cosmo-politique des conflits*, Éditions du Seuil, Paris, 2003.

LEFORT Claude, *Écrire. A l'épreuve du politique*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1992.

LEFORT Claude, *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.

LEFORT Claude, *Le temps présent. Écrits, 1945-2005*, Éditions Belin, Paris, 2007.

LEFORT Claude, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Éditions Fayard, Paris, 1981.

LEGROS Robert, *L'avènement de la démocratie*, Éditions Grasset, Paris, 1999.

LEGROS Robert, *L'expérience de la liberté*, Éditions Hermann, Paris, 2019.

LEGROS Robert, *L'humanité éprouvée*, Éditions Classiques Garnier, Paris, 2014.

LEGROS Robert, *L'idée d'humanité*, Éditions Grasset, Paris, 1990.

ZARADER Marlène, *Lire Être et temps de Heidegger*, Éditions Vrin, Paris, 2012.

3- Théorie critique de l'École de Francfort :

ADORNO W. Theodor, *Minima Moralia ; réflexions sur la vie mutilée*, Trad. Fr. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Postface de Miguel Abensour, Éditions Payot-Rivages, Paris, 2016.

BENJAMIN Walter, *Le capitalisme comme religion*, Trad. Fr. Frédéric Joly, Éditions Payot, Paris, 2019.

HABERMAS Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Trad. Fr. Mark Hunyadi, Éditions Flammarion, Paris, 2013.

HABERMAS Jürgen, *L'espace public*, Trad. Fr. Marc Buhot de Launay, Éditions Payot-Rivages, Paris, 1978.

HORKHEIMER Max et ADORNO W. Theodor, *La dialectique de la raison ; fragments philosophiques*, Trad. Fr. Éliane Kaufholz, Éditions Gallimard-TEL, Paris, 1996.

HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Trad. Fr. Claude Maillard et Sibylle Muller, Éditions Gallimard « Tel », Paris, 1996.

KELLNER Douglas et PIERCE Clayton, *Herbert Marcuse. Marxism, revolution and utopia*, Éditions Routledge, New-York, 2014.

MARCUSE Herbert, *Culture et société*, Trad. Fr. Gérard Billy, Daniel Bresson et Jean-Baptiste Grasset, Éditions de Minuit, Paris, 1970.

MARCUSE Herbert, *Eros et Civilisation*, Trad. Fr. Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Éditions de Minuit, Paris, 1963.

MARCUSE Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Trad. Fr. Monique Wittig, Éditions de Minuit, Paris, 1968.

MARCUSE Herbert, *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Trad. Fr. Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Éditions de Minuit, Paris, 1968.

MARCUSE Herbert, *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel*, Trad. Fr. Jean-Baptiste Grasset, Éditions de Minuit, Paris, 1969.

PALMIER Jean-Michel, *Marcuse et la nouvelle gauche*, Éditions Pierre Belfond, Paris, 1973.

RAULET Gérard, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Éditions des Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

4- Sur le concept d'utopie :

ABENSOUR Miguel, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie*, thèse pour le doctorat d'État en droit et en science politique, Université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne, 1972.

ABENSOUR Miguel, *Utopiques I. Le procès des maîtres rêveurs*, Éditions Sens&Tonka, Paris, 2013.

ABENSOUR Miguel, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Éditions Sens&Tonka, Paris, 2013.

BLOCH Ernst, *Le principe espérance, Tome I*, Trad. Fr. Françoise Wuilmart, Éditions Gallimard, Paris, 1976.

BLOCH Ernst, *Le principe espérance. Les épures d'un monde meilleur, Tome II*, Trad. Fr. Françoise Wuilmart, Éditions Gallimard, Paris, 1982.

BLOCH Ernst, *Le principe espérance. Les images-souhaits de l'instant exaucé, Tome III*, Trad. Fr. Françoise Wuilmart, Éditions Gallimard, Paris, 1991.

BLOCH Ernst, *L'esprit de l'utopie*, Trad. Fr. Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, Éditions Gallimard, Paris, 1977.

BUBER Martin, *Utopie et Socialisme*, Trad. Fr. Paul Corset et François Girard, Éditions Aubier-Montaigne, Paris, 1977.

CERVERA-MARZAL Manuel et POIRIER Nicolas (dir.), *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2018.

LEROUX Pierre, *De l'humanité. Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, Éditions Fayard, Paris, 1985.

MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie. Une introduction à la sociologie de la connaissance*, Trad. Fr. Pauline Rollet, Éditions Librairie Marcel Rivière, Paris, 1956.

MORE Thomas, *L'Utopie*, Trad. Fr. Marie Delcourt, Éditions Flammarion, Paris, 2017.

MORRIS William, *Comment nous vivons, comment nous pourrions vivre*, Trad. Fr. Francis Guevremont, Éditions Payot-Rivages, Paris, 2013.

MORRIS William, *News from nowhere and other writings*, Éditions Adult Pbs, Paris, 1993.

RICOEUR Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

PLATON, *La République*, Trad. Fr. et présentation Georges Leroux, Éditions Flammarion, Paris, 2016.

SFEZ Lucien, *La santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Éditions du Seuil, Paris, 1995.
VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, Éditions Pocket, Paris, 1989.

5- Essais de philosophie politique :

BENASAYAG Miguel et SCAVINO Dardo, *Pour une nouvelle radicalité. Pouvoir et puissance en politique*, Éditions La Découverte, Paris, 1997.

BOUTHORS Jean-François et NANCY Jean-Luc, *Démocratie ! Hic et nunc*, Éditions François Bourin, Paris, 2019.

ELLUL Jacques, *Déviances et déviants dans notre société intolérante*, Éditions Érès, Toulouse, 2013.

LA BOÉTIE Étienne (de), *Discours de la servitude volontaire*, Éditions Mille et une nuits, Paris, 1997.

MATTEI Jean-François, *L'homme dévasté*, Éditions Grasset, Paris, 2015.

RANCIERE Jacques, *La haine de la démocratie*, Éditions La Fabrique, Paris, 2005.

Ouvrages de philosophie générale :

BERGSON Henri, *La pensée et le mouvant*, Éditions des Presses Universitaires de France (17^e édition), Paris, 2013.

BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, Éditions des Presses Universitaires de France (12^e édition), Paris, 2013.

BERGSON Henri, *L'Énergie spirituelle*, Éditions des Presses Universitaires de France, Paris, 2017.

BRAGUE Rémi, *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, Paris, 2015.

DELEUZE Gilles, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Paris, 1990.

DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Éditions Galilée, Paris, 1997.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, 1967.

DERRIDA Jacques, *Le « concept » du 11 septembre*, Éditions Galilée, Paris, 2003.

DERRIDA Jacques, *Voyous*, Éditions Galilée, Paris, 2003.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Éditions LGF, 2000.

DESCARTES René, *Le Monde ou Traité de la lumière*, Éditions Hachette Bnf, Paris, 2012.

FOUCAULT Michel, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Éditions Nouvelles Lignes, Paris, 2009.

FOUCAULT Michel Foucault, « “*Omnes et singulatim*” : Vers une critique de la raison politique » in Daniel Defert et François Ewald (dir.), *Dits et écrits (Tome I)*, Éditions Gallimard, « Quarto », Paris, 2001.

FOUCAULT Michel, « Pouvoir et corps » in Daniel Defert et François Ewald (dir.), *Dits et écrits (Tome II)*, Éditions Gallimard, Paris, 1975.

FOUCAULT Michel, « Crise de la médecine ou crise de l’anti-médecine », in Daniel Defert et François Ewald (dir.), *Dits et Ecrits (Tome III)*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité (Tome I : La volonté de savoir)*, Éditions Gallimard, Paris, 1976.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses (une archéologie des sciences humaines)*, Éditions Gallimard, 1990.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Éditions Gallimard, Paris, 1975.

JASPERS Karl, *Origine et sens de l’histoire*, Trad. Fr. Hélène Naef, Éditions Plon, Paris, 1954.

MARCEL Gabriel, *Être et avoir*, Éditions Aubier, Paris, 1935.

MARTEL Serge, *L’avenir de la métaphysique ; lectures de Derrida*, Éditions Hermann, Paris, 2011.

MATTEI Jean-François, *La barbarie intérieure*, Éditions des Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

MOUNIER Emmanuel, *Le personnalisme*, Éditions des Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

NANCY Jean-Luc, *L’expérience de la liberté*, Éditions Galilée, Paris, 1988.

SFORZINI Arianna, *Michel Foucault, une pensée du corps*, Éditions des Presses Universitaires de France, Paris, 2014.

Ouvrages de philosophie de la technique :

1- Technique, idéologie et capitalisme :

ADORNO P. Francesco, *Le désir d'une vie illimitée ; anthropologie et biopolitique*, Éditions Kimé, Paris, 2012.

ANDERS Günther, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Trad. Fr. Christophe David, Éditions Ivrea, Paris, 2002.

CHASTENET Patrick, *Introduction à Jacques Ellul*, Éditions La Découverte, Paris, 2019.

DRUET Pierre-Philippe, KEMP Peter et THILL Georges, *Technologies et sociétés*, Éditions Galilée, Paris, 1980.

ELLUL Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Éditions Economica, Paris, 2008.

ELLUL Jacques, *Le bluff technologique*, Éditions Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2010.

ELLUL Jacques, *Le système technicien*, Éditions Cherche Midi, Paris, 2012.

FEENBERG Andrew, *(Re)penser la technique. Vers une technologique démocratique*, Trad. Fr. Anne-Marie Dibon, Éditions La Découverte/MAUSS, Paris, 2004.

GORZ André, *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Éditions Galilée, Paris, 2003.

HABERMAS Jürgen, *La technique et la science comme « idéologie »*, Trad. Fr. Jean-René Ladmiral, Éditions Gallimard, Paris, 1973.

MARX Karl, *Le capitale (Livre I)*, Éditions sous la responsabilité de J-P Lefevre, Éditions des Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

MARX Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Trad. Fr. Jean-Pierre Lefebvre, Éditions Sociales, Paris, 2011.

MUMFORD Lewis, *Les Transformations de l'homme*, Trad. Fr. Bernard Pecheur, Éditions de L'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2008.

ORTEGA Y GASSET José, *La révolte des masses*, Trad. Fr. Louis Parrot, Éditions Les Belles Lettres, Paris, 2011

ORTEGA Y GASSET José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1982.

SADIN Éric, *La silicolonisation du monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*, Éditions L'Échappée, Paris, 2016.

SADIN Éric, *La vie algorithmique : critique de la raison numérique*, Éditions L'Échappée, Paris, 2015.

SFEZ Lucien, *Critique de la communication*, Éditions du Seuil, Paris, 1988.

SFEZ Lucien, *Technique et idéologie ; un enjeu de pouvoir*, Éditions du Seuil, Paris, 2002.

STIEGLER Bernard, *La société automatique. L'Avenir du travail (Tome 1)*, Éditions Fayard, Paris, 2015.

STIEGLER Bernard, entretien avec Ariel Kyrrou, *L'emploi est mort, vive le travail !*, Éditions Mille et une nuits, Paris, 2015.

STIEGLER Bernard, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Éditions Babel/Actes Sud, Paris, 2018.

2- Technique, écologie et anthropocène :

AZAM Geneviève, *Osons rester humain. Les impasses de la toute-puissance*, Éditions Les Liens qui Libèrent, Paris, 2015.

BOURG Dominique, *L'Homme-artifice : le sens de la technique*, Éditions Gallimard, Paris, 1996.

BOURG Dominique, *Une nouvelle Terre*, Éditions Desclee De Brouwer, Paris, 2018.

BRYNJOLFSSON Erik et MCAFEE Andrew, *Le deuxième âge de la machine : travail et prospérité à l'heure de la révolution technologique*, Trad. Fr. Christophe Jaquet, Éditions Odile Jacob, Paris, 2015.

MORIN Edgar, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Éditions Points-Essais, Paris, 2016.

MORIN Edgar Morin et LE MOIGNE Jean-Louis, *L'intelligence de la complexité*, Éditions L'Hamattan, Montréal, 1999.

3- Ouvrage collectif :

CHABOT Pascal et HOTTOIS Gilbert (sous la dir.), *Les philosophes de la techniques*, Éditions Vrin, Paris, 2003.

Ouvrages sur le néolibéralisme :

AUDIER Serge, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Éditions Grasset, Paris, 2012.

BECKER Gary, *Human capital. A theoretical and empirical analysis with special reference to education*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.

BROWN Wendy, *Défaire le demos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*, Trad. Fr. Jérôme Vidal, Éditions Amsterdam, Paris, 2018.

BROWN Wendy, *Les habits neufs de la politique mondiale*, Trad. Fr. Christine Vivier, Éditions Les Prairies ordinaires, Paris, 2007.

CHAMAYOU Grégoire, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Édition La Fabrique, Paris, 2018.

DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Éditions La Découverte, Paris, 2009.

DARDOT Pierre, GUÉGUEN Haud, LAVAL Christian, SAUVÊTRE Pierre, *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Éditions Lux, Canada, 2021.

FOUCAULT Michel, « La gouvernementalité » in Daniel Defert et François Ewald (dir.), *Dits et écrits (Tome IV)*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.

FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Éditions Seuil/Gallimard, Paris, 2004.

FRIEDMAN Milton, *Capitalisme et liberté* (1962), Trad. Fr. A.M. Charno, Éditions Leduc, Paris, 2010.

HAYEK A. Friedrich, *Droit, législation et liberté*, Trad. Fr. Raoul Auduin, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2007.

HAYEK A. Friedrich, *La constitution de la liberté*, Trad. Fr. Raoul Audouin et Jacques Garello avec la collaboration de Guy Millière, Éditions Litec, Paris, 1993.

HAYEK A. Friedrich, *La route de la servitude*, Trad. Fr. Georges Blumberg, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2010 (1944).

LAFONTAINE Céline, *Le Corps-marché ; la marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*, Éditions du Seuil, Paris, 2014.

LAVAL Christian, *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Éditions Gallimard « Tel », Paris, 2017.

LENOIR Norbert, *Déconstruction du néolibéralisme*, Éditions Le Temps des Cerises, Paris, 2021.

LIPPMANN Walter, *Le fantôme public*, Trad. Fr. Laurence Decréau, Éditions Démopolis, Paris, 2008.

LIPPMANN Walter, *Public Opinion*, Transaction Publishers, Ney-Jersey, 1991.

PIRIE Madsen, *Micropolitics*, Éditions Wildwood House, Aldershot, 1988.

ROBBINS Lionel, *An essay on the nature and significance of economic science*, Éditions Macmillan and Co, London, 1945.

RÖPKE Wilhelm, *La crise de notre temps*, Trad. Fr. Hugues Faesi et Charles Reichard, Éditions La petite bibliothèque Payot, Paris, 1962.

STIEGLER Barbara, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Éditions Gallimard, Paris, 2019.

Ouvrages sociologiques :

CASTEL Robert, *La gestion des risques*, Éditions de Minuit, Paris, 2011.

EHRENBERG Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2008.

EHRENBERG Alain, *Le culte de la performance*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1991.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Trad. Fr. Jacques Chavy, Éditions Plon, Paris, 1964

WEBER Max, *Le savant et le politique*, Trad. Fr. Julien Freund, Éditions 10/18, Paris, 2002.

Articles sociologiques :

DUJARIER Marie-Anne, *L'automatisation du jugement sur le travail. Mesurer n'est pas évaluer*, paru dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, 1/2010 (n°128-129), p. 135-159. L'article est consultable dans sa totalité à l'adresse numérique suivante : <http://www.cairn.info/revue-cahiers-internationaux-de-sociologie-2010-1-page-135.htm>

GABORIEAU David, *Le nez dans le micro. Répercussions du travail sous commande vocale dans les entrepôts de la grande distribution alimentaire*, article paru dans *La nouvelle revue du travail* [En ligne], 1 | 2012, mise en ligne le 10 décembre 2012, consulté le 24 janvier 2017. <https://journals.openedition.org/nrt/240>

HOCQUELET Mathieu, « Compte rendu de : Marie-Anne Dujarier, *Le travail du consommateur*, Paris, La Découverte, 2008, 246 pages », *Socio-logos* [En ligne], 4 | 2009, mis en ligne le 12 décembre 2009, consulté le 07 février 2017. URL : <http://socio-logos.revues.org/2354>

Chapitres dans un ouvrage collectif :

BOIREAU-ROUILLE Monique, « Penser le politique avec Miguel Abensour » in *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, sous la direction de Manuel Cervera-Marzal et Nicolas Poirier, Éditions L'Harmattan, Paris, 2018.

CAPUTO D. John, « L'idée même de l'à venir » in *La démocratie à venir ; autour de Jacques Derrida*, sous la direction de Marie-Louise Mallet, Éditions Galilée, Paris, 2004.

CERVERA-MARZAL Manuel, « Utopianiser la démocratie, démocratiser l'utopie. Le projet philosophique de Miguel Abensour » in *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, sous la direction de Manuel Cervera-Marzal et Nicolas Poirier, Éditions L'Harmattan, Paris, 2018.

CHASTENET Patrick, « Jacques Ellul » in *Aux origines de la décroissance-Cinquante penseurs*, sous la direction de Cédric Biagini, David Murray et Pierre Thiesset (coordinateurs), Éditions L'Échappée, Le pas de côté, Écosociété, Paris, 2017.

COULOUBARITSIS Lambros, « L'émergence de l'humain » in *L'énigme de l'humanité en l'homme. Hommage à Robert Legros*, sous la direction de Lambros Couloubaritsis et Martin Legros, Éditions Ousia, Belgique, 2016.

ELLUL Jacques, « L'économie, maîtresse ou servante de l'homme ? » in *L'Économie*, sous la direction de Patrick Troude-Chastenet, Éditions L'Esprit du temps, Paris, 2005.

LALLEMENT Michel, « La quête inachevée de Michel Foucault », in *Pensées rebelles : Foucault, Derrida, Deleuze*, Éditions Sciences Humaines, Paris, 2013.

LECLERC Arnould, « Du mot au concept. La démocratie comme intellectualisation de la dispute sociale » in *L'aventure démocratique. Cheminements en compagnie de Jean Baudouin*, sous la direction de Bernard Bruneteau, Gwendal Châton et Philippe Portier, Editions des Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2017.

LEGROS Robert, « Castoriadis et la question de l'autonomie » in *Cornélius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, sous la direction de Blaise Bachofen, Sion Elbas et Nicolas Poirier, Éditions du Sandre, Paris, 2008.

RICHIR Marc, « Science et phénoménologie » in *Profils de Jan Patočka*, sous la direction de Henri Declève, Éditions des Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 1992.

TANGUAY Daniel, « L'énigme de l'humanité et la démocratie » in *L'énigme de l'humanité en l'homme ; hommage à Robert Legros*, sous la direction de Lambros Couloubaritsis et Martin Legros, Éditions Ousia, Belgique, 2016.

TANGUAY Daniel, « Marcel Gauchet et la philosophie politique » in Gilles Labelle et Daniel Tanguay (sous la dir.), *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Éditions Fides, Canada, 2013.

TASSIN Étienne, « La question de l'apparence » in *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Éditions Payot, Paris, 1996.

URFALINO Philippe, « La démocratie – nécessaire autolimitation, impossible auto-institution » in *Actualité d'une pensée radicale. Hommage à Cornelius Castoriadis*, sous la direction de Vincent Descombes, Florence Giust-Desprairies, Mats Rosengren, Éditions Uppasala Rhetorical Studies, Suède, 2018

Articles parus dans une revue ou en ligne :

ARENDT Hannah, « Nous autres réfugiés », *Pouvoirs*, 2013/1 (n° 144), p. 5-16. URL : <https://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2013-1-page-5.htm>

BARBARAS Renaud, « De la phénoménologie de la perception à l'ontologie de la vie », *Le Nouveau Magazine Littéraire*, 2001/11 (n°403), p. 57-58. URL : <https://www.cairn.info/magazine-le-magazine-litteraire-2001-11-page-57.htm>

BARBARAS Renaud, « Présentation », *Revue de métaphysique et de morale*, 2017/3 (N° 95), p. 300. URL : <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2017-3-page-299.htm>

BENDERSON Bruce, « Ce que pense un transhumaniste », *Cités*, 2013/3 (n° 55), p. 73-77. URL : <https://www.cairn.info/revue-cites-2013-3-page-73.htm>

BERGERON Henri, CASTEL Patrick, DUBUISSON-QUELLIER Sophie, LAZARUS Jeanne, NOUGUEZ Étienne et PILMIS Olivier, « Comportement correct exigé. Économie comportementale et gouvernement des conduites », *La Vie des Idées*, 2018. Article disponible en ligne à l'adresse suivante : <https://laviedesidees.fr/Comportement-correct-exige.html>

BESNIER Jean-Michel, « Comment dire « non » quand les machines triomphent ? » in *Esprit* n°433, *Le problème technique*, Paris, Mars-Avril 2017. URL : <https://www.cairn.info/revue-esprit-2017-3-page-76.htm>

BOURCIER Benjamin, « La « liberté morphologique » transhumaniste, un nouvel esprit anti-cosmopolitique », *Raisons politiques*, 2019/2 (N° 74), p. 99-117. URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2019-2-page-99.htm>

BRESSON Maryse, « La psychologisation de l'intervention sociale : paradoxes et enjeux », *Informations sociales*, 2012/1 (n° 169), p. 68-75. URL : <https://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2012-1-page-68.htm>

BRETON Philippe, « La “société de la connaissance” : généalogie d’une double réduction », *Education et sociétés* 1/2005 (n° 15), p. 45-57 URL : www.cairn.info/revue-education-et-societes-2005-1-page-45.htm.

BROWN Wendy, « Le cauchemar américain : le néoconservatisme, le néolibéralisme et la dé-démocratisation des Etats-Unis », *Raisons politiques*, 2007/4 (n° 28), p. 67-89. URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2007-4-page-67.htm>

CARÉ Sébastien, « La route (libertarienne) de la servitude (transhumaniste) », *Raisons politiques*, 2019/2 (N° 74), p. 13-28. URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2019-2-page-13.htm>

CARÉ Sébastien, « La dérive des continents néolibéraux : essai de typologie dynamique », *Revue de philosophie économique*, 2016/1 (Vol. 17), p. 21-55. URL : <https://www.cairn.info/revue-de-philosophie-economique-2016-1-page-21.htm>

CORBIC Arnaud, « L'« humanisme athée » de Camus », *Études*, 2003/9 (Tome 399), p. 227-234. URL : <https://www.cairn.info/revue-etudes-2003-9-page-227.htm>

CREPON Marc, « La « valeur » du travail et la « force » des idéologies. Une lecture des Essais hérétiques », *Esprit*, 2009/2 (Février), p. 177-190. URL : <https://www.cairn.info/revue-esprit-2009-2-page-177.htm>

DARWICHE Frank, « Le divin (Göttliche) au cœur du quadriparti (Geviert) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2009/3 (Tome 134), p. 309-332. URL : <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2009-3-page-309.htm>

DASTUR Françoise, « Heidegger : espace, lieu, habitation » in *Les Temps Modernes*, *Heidegger. Qu'appelle-t-on le Lieu ?*, Juillet-Octobre 2008, N°650, p. 140-157. URL : <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2008-4-page-140.htm>

DAVID Christophe, « De l'homme utopique à l'utopie négative. Notes sur la question de l'utopie dans l'œuvre de Günther Anders », *Mouvements*, 2006/3 (n° 45-46), p. 133-142. URL : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2006-3-page-133.htm>

DEPREZ Stanislas, « Le transhumanisme peut-il échapper au libertarianisme ? Le cas de James Huges », *Raisons politiques*, 2019/2 (N° 74), p. 29-50. URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2019-2-page-29.htm>

DEWEY John, « La démocratie créatrice. La tâche qui nous attend », *Revue du MAUSS*, 2006/2 (n° 28), p. 251-256. URL : <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-2-page-251.htm>

DI MARTINO Carmine, « Philosophie et généalogie de l’histoire chez Jan Patočka », *Alter*,| 2017, p. 173-192. URL : <http://journals.openedition.org/alter/459>

FAES Hubert, « Hannah Arendt et les définitions de l'homme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015/3 (Tome 140), p. 341-358. URL : <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2015-3-page-341.htm>

FERNANDEZ Benjamin, « Le temps de l'individuation sociale », *Revue du MAUSS*, 2011/2 (n° 38), p. 339-348. URL : <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-2-page-339.htm>

GUICHOUX Arthur, « La démocratie ensauvagée » in *Esprit* « L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent », n°451, Janvier-Février 2019, p. 75-82. URL : <https://www.cairn.info/revue-esprit-2019-1-page-75.htm>

DOSTALER Gilles, « Hayek et sa reconstruction du libéralisme » in *Cahiers de recherche sociologique* n°32, 1999, p. 119-141. <https://www.erudit.org/fr/revues/crs/1999-n32-crs1517996/1002401ar.pdf>

HERZOG Annabel, « La politique, ou réponse d'Arendt à Heidegger », dans : Marie-Anne Lescourret éd., *La dette et la distance. De quelques élèves et lecteurs juifs de Heidegger*. Paris, Éditions de l'Éclat, « Bibliothèque des fondations », 2014, p. 115-127. URL : <https://www.cairn.info/la-dette-et-la-distance--9782841623525-page-115.htm>

HUGHES James, *Le transhumanisme démocratique 2.0*, essai mis en ligne à l'adresse suivante : <http://www.changesurfer.com/Acad/TranshumanismeDemocratique.htm>.

HURTEAU Philippe, *Utopie et démocratie chez Miguel Abensour, Politique et Sociétés*, volume 33, numéro 2, 2014, p. 63-87. <https://www.erudit.org/fr/revues/ps/2014-v33-n2-ps01521/1026665ar/>

MICHEL Johann, « Le paradoxe de l'idéologie revisité par Paul Ricœur », *Raisons politiques*, 2003/3 (n° 11), p. 149-172. URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2003-3-page-149.htm>

LACROIX Justine, *Droits de l'homme et politique 1980-2012*, Article publié sur le site *La vie des idées* le 11 septembre 2012 et consultable à l'adresse suivante : <http://www.laviedesidees.fr/Droits-de-l-homme-et-politique.html>

LAFONTAINE Céline, « La condition postmortelle. Du déni de la mort à la quête d'une vie sans fin », *Études*, 2008/10 (Tome 409), p. 327-335. URL : <https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-327.htm>

LE DEVEDEC Nicolas, « Corps et âme. Le transhumanisme, nouvel horizon biopolitique du capitalisme ? », *L'Homme & la Société*, 2018/2 (n° 207), p. 117-136. URL : <https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2018-2-page-117.htm>

LE DEVEDEC Nicolas, « La grande adaptation. Le transhumanisme ou l'évasion du politique », *Raisons politiques*, 2019/2 (N° 74), p. 83-97. URL : <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2019-2-page-83.htm>

LE DEVEDEC Nicolas, « Retour vers le futur transhumaniste », *Esprit*, 2015/11 (Novembre), p. 89-100. URL : <https://www.cairn.info/revue-esprit-2015-11-page-89.htm>

LEGROS Robert, « Penser notre humanité comme une énigme. Autour d'Une voix vient de l'autre rive d'Alain Finkielkraut » in *Esprit*, « Postures et impostures critiques », novembre 2001, p. 171-180, consultable à l'adresse suivante : <https://esprit.presse.fr/article/legros-robert/penser-notre-humanite-comme-une-enigme-autour-d-une-voix-vient-de-l-autre-rive-d-alain-finkielkraut-9121>

LEIBOVICI Martine, « Pour Étienne Tassin (1955-2018) », *L'Homme & la Société*, 2018/1 (n° 206), p. 29-38. URL : <https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2018-1.htm-page-29.htm>

MARCUSE Herbert, « Quelques implications sociales de la technologie moderne », *Tumultes*, 2001/2 (n° 17-18), p. 11-43. URL : <http://www.cairn.info/revue-tumultes-2001-2-page-11.htm>

MEYOR Catherine, « Le sens et la valeur de l'approche phénoménologique » in « Approches qualitatives et recherche interculturelle : Bien comprendre pour mieux intervenir », *Revue Recherches Qualitatives* (Hors-série N°4), octobre 2007, Canada, p. 105-106.

MISSA Jean-Noël, « Prolongation de la vie et médecine d'amélioration. Commentaire », *Sciences sociales et santé*, 2015/2 (Vol. 33), p. 31-39. URL : <https://www.cairn.info/revue-sciences-sociales-et-sante-2015-2-page-31.htm>

OLIVIER Bertrand, « Avant-propos », *Tumultes*, 2001/2 (n° 17-18), p. 7-10. URL : <http://www.cairn.info/revue-tumultes-2001-2-page-7.htm>

OLLIER Fabien, « La religion du corps-marchandise : un nouvel opium du peuple ? », *Connexions*, 2018/2 (n° 110), p. 117-128. URL : <https://www.cairn.info/revue-connexions-2018-2-page-117.htm>

PARISI Luciana, « La raison instrumentale, le capitalisme algorithmique et l'incomputable », *Multitudes*, 2016/1 (n° 62), p. 98-109. URL : <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2016-1-page-98.htm>

POIZAT Jean-Claude, « Entretien avec Étienne Tassin », *Le Philosophoire*, 2007/2 (n° 29), p. 11-40. URL : <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2007-2-page-11.htm>

ROUX Marc, « L'humanité n'est plus ce qu'elle était », *Raison présente*, 2018/1 (N° 205), p. 37-48. URL : <https://www.cairn.info/revue-raison-presente-2018-1-page-37.htm>

TASSIN Étienne, « Au-delà du peuple ? Pluralité et cosmopolitique », *Tumultes*, 2013/1 (n° 40), p. 221-238. URL : <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2013-1-page-221.htm>

TASSIN Étienne, « Philosophie /et/ politique de la migration », *Raison publique*, 2017/1 (N° 21), p. 197-215. URL : <https://www.cairn.info/revue-raison-publique-2017-1.htm-page-197.htm>

TASSIN Étienne, « Un monde acosmique ? Mesure du monde et démesure de la politique », in *La démesure*, Revue Epokhè n°5, Éditions Jérôme Millon, Paris, 1995.

TROUDE-CHASTENET Patrick, « Jacques Ellul et la politique », dans : Patrick Troude-Chastenet éd., *La Politique*. Le Bouscat, L'Esprit du temps, « Jacques-Ellul », 2008, p. 32-59. URL : <https://www.cairn-int.info/la-politique--9782847950977-page-32.htm>

TROUDE-CHASTENET Patrick, « Technique et politique dans l'œuvre de Jacques Ellul », dans : Patrick Troude-Chastenet éd., *Sur Jacques Ellul*. Le Bouscat, L'Esprit du temps, « Philosophie », 1994, p. 37-59. URL : <https://www.cairn-int.info/sur-jacques-ellul--2908206412-page-37.htm>

VAN LERBERGHE Clélia, *Comment vivre en vue du sens ? L'acte libre selon Jan Patočka*, Revue Ithaque, Vol 6, 2010, Montréal. Disponible à l'adresse suivante : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque6/02Lerberghe.pdf>

VERCELLONE Carlo, « André Gorz et la dynamique du capitalisme », *Cahiers Sens public* 3/2009 (n° 11-12), p. 159-175. URL : www.cairn.info/revue-cahiers-sens-public-2009-3-page-159.htm

VIOULAC Jean, « L'émancipation technologique » in *Esprit* n°433, *Le problème technique*, Paris, Mars-Avril 2017.

ZARKA Yves-Charles, « Culte de l'individu et perte d'identité » in *Cités*, n°21 « Refaire son corps. Corps sexué et identités », 2005.

Articles parus dans un journal

FOESSEL Michaël, « Pour une autre expérience de la politique » in *Le Monde*, octobre 2008, consultable à l'adresse suivante https://www.lemonde.fr/idees/article/2010/10/08/pour-une-autre-experience-de-la-politique_1422307_3232.html

FOUCAULT Michel, « La phobie de l'État », extrait du cours du 31 janvier 1979 au Collège de France, *Libération*, n° 967, 30/31 juin 1984

LE MONDE, 28 juillet 2015. Débat organisé entre Marcel Gauchet et Elisabeth Roudinesco autour de la question : « L'héritage de la pensée de 68 est-il épuisé ? ». Disponible à l'adresse suivante : http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/07/28/l-heritage-de-la-pensee-de-68-est-il-epuise_4702049_3232.html

Source radiophonique

FOUCAULT Michel, *Le Corps utopique*, Conférence radiophonie du 7 décembre 1966 pour France-Culture. Disponible à l'adresse suivante : <http://culturevisuelle.org/blog/5437>

Index

A

- Abensour .. 82, 83, 85, 219, 273, 274, 351, 354, 358,
364, 365, 554, 615, 616, 618, 626, 627, 636, 637,
638, 639, 640, 642, 644, 645, 646, 647, 648, 651,
652, 654, 655, 656, 657, 658, 660, 662, 664, 665,
668, 671, 672, 673, 674, 677, 678, 679, 682, 684,
686, 687, 688, 689, 690, 692, 694, 695, 696, 697,
705, 706, 707, 709, 713, 715, 716, 739, 740, 766,
774, 777, 779, 785, 786, 789
- acosmisme 84, 261, 262, 305, 332, 338, 350, 477,
485, 495, 524, 526, 741, 768
- Adorno 118, 136, 242, 590
- amélioration 33, 38, 46, 50, 52, 63, 65, 70, 72, 76,
130, 135, 138, 139, 140, 142, 143, 148, 167, 191,
193, 197, 202, 210, 211, 215, 216, 217, 219, 221,
222, 223, 227, 237, 238, 249, 294, 296, 306, 307,
323, 357, 394, 409, 418, 428, 438, 444, 446, 454,
455, 458, 461, 467, 475, 489, 491, 531, 533, 539,
625, 626, 627, 646, 648, 649, 665, 668, 669, 670,
693, 720, 726, 730, 731, 736, 738, 744, 745, 752,
754, 759, 761, 771, 790
- Anders 314, 330, 477, 490, 788
- animal laborans*. 6, 62, 75, 136, 255, 257, 258, 265,
306, 326, 334, 338, 340, 343, 353, 369, 372, 375,
376, 385, 401, 430, 433, 439, 440, 442, 446, 451,
452, 453, 454, 455, 467, 471, 480, 481, 482, 484,
486, 487, 489, 491, 498, 515, 516, 519, 521, 523,
533, 534, 547, 548, 552, 580, 583, 587, 594, 651,
670, 671, 680, 697, 700, 706, 712, 718, 732, 744,
745, 753, 760, 763, 764
- anthropocène 449, 783
- appareil de production 106, 124, 138, 143, 159, 160,
170, 228, 451, 531, 538, 765
- Arendt 14, 15, 16, 73, 84, 86, 151, 154, 157, 170,
171, 219, 230, 236, 250, 251, 255, 256, 257, 258,
259, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271,
274, 277, 283, 284, 302, 303, 306, 307, 308, 317,
320, 321, 332, 333, 336, 337, 338, 340, 343, 344,
346, 348, 349, 350, 351, 368, 372, 380, 381, 382,
386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395,
409, 417, 426, 427, 437, 438, 439, 440, 441, 442,
443, 444, 445, 448, 450, 452, 454, 455, 459, 473,
477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 488,
489, 492, 493, 495, 496, 497, 498, 500, 508, 512,
515, 516, 520, 521, 523, 525, 529, 547, 548, 589,
613, 618, 627, 629, 646, 652, 670, 687, 690, 698,
699, 700, 701, 702, 703, 706, 710, 711, 712, 717,
718, 724, 728, 737, 739, 742, 762, 768, 775, 776,
787, 788, 789
- artifice 6, 26, 104, 178, 317, 333, 337, 477, 478,
479, 480, 481, 482, 483, 486, 487, 488, 490, 491,
494, 524, 783
- artificiel 6, 20, 50, 65, 85, 90, 179, 223, 251, 257,
330, 371, 468, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483,
484, 485, 486, 487, 489, 492, 494, 495, 498, 524
- Audier 18, 19, 24, 28, 34, 51, 52, 54, 327
- automatisation.. 6, 75, 324, 443, 444, 446, 447, 449,
454, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464,
465, 466, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 492, 493,
785
- autonomie . 7, 13, 14, 61, 70, 71, 114, 115, 120, 124,
125, 138, 146, 151, 172, 183, 197, 202, 206, 220,
229, 239, 240, 244, 245, 247, 267, 268, 276, 292,
293, 294, 295, 296, 297, 302, 303, 306, 328, 332,
333, 345, 352, 353, 362, 383, 391, 420, 427, 461,
464, 470, 546, 547, 571, 572, 576, 577, 578, 579,
581, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591,
592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601,
602, 603, 604, 605, 606, 607, 611, 612, 613, 616,
617, 619, 623, 629, 630, 635, 636, 640, 643, 650,
655, 658, 660, 661, 663, 664, 665, 669, 673, 676,
690, 698, 705, 711, 716, 719, 722, 724, 727, 729,
730, 750, 751, 752, 753, 756, 757, 768, 786

B

Barbaras 430, 501, 503, 504, 505, 507, 511, 513,
594, 595, 631, 684

barbarie .. 6, 138, 236, 262, 267, 268, 282, 288, 289,
402, 405, 407, 411, 412, 416, 418, 420, 422, 423,
424, 432, 434, 435, 436, 775, 781

Becker 21, 38, 39, 40, 41

Besnier .. 64, 74, 75, 77, 88, 211, 290, 535, 537, 616

bioconservateur..... 95

biologie 6, 90, 154, 157, 195, 196, 224, 227, 292,
294, 313, 320, 377, 378, 385, 400, 411, 425, 480

biopolitique ..38, 61, 62, 73, 98, 101, 104, 105, 107,
109, 118, 138, 220, 228, 293, 295, 522, 532, 719,
759, 763, 781, 784, 789

biotechnologies..... 62, 63, 64, 65, 70, 89, 185, 209,
293, 295, 301, 311, 371, 747, 771

Bloch.....628, 629, 630, 632, 677, 678, 714, 715

Boireau-Rouillé 686, 688, 690, 715

Boström..... 68, 77, 215

Bresson..... 123, 293, 778

Brown .. 53, 56, 62, 71, 92, 137, 140, 186, 187, 296,
420, 643, 737

C

Camus 385, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398,
424, 690, 788

capital humain 5, 41, 52, 53, 54, 71, 72, 102, 109,
126, 193, 194, 296, 463, 643, 710, 713, 729

Caré..... 19, 20, 21, 23, 27, 29, 39, 59, 204, 205, 206

Castel 58, 60, 292, 293, 298, 778

Castoriadis....14, 180, 181, 229, 245, 555, 578, 579,
580, 581, 602, 603, 605, 606, 683, 774, 776, 786,
787

Cervera-Marzal... 672, 686, 688, 705, 715, 716, 786

Chamayou..... 12, 32, 45, 164, 194, 734

Chastenet... 157, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 167,
168, 252, 730

citoyen 5, 73, 104, 214, 221, 222, 223, 337, 344,
350, 374, 520, 579, 581, 635, 663, 664, 666, 687,
693, 720, 722, 729, 738, 764

clandestin..... 740, 741, 742

cognitif . 6, 29, 57, 71, 75, 76, 85, 86, 111, 116, 140,
143, 159, 160, 170, 218, 228, 237, 238, 241, 243,
246, 267, 291, 303, 312, 316, 318, 319, 321, 322,
323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 335,
338, 340, 353, 367, 398, 404, 406, 407, 418, 419,
437, 443, 454, 461, 464, 488, 490, 498, 517, 523,
528, 529, 530, 531, 548, 587, 596, 617, 619, 634,
671, 709, 710, 721, 728, 733, 734, 738, 741, 757,
759, 768

condition humaine.... 6, 7, 11, 12, 13, 72, 73, 74, 76,
84, 85, 86, 87, 91, 94, 96, 118, 145, 155, 160,
169, 171, 177, 186, 196, 227, 230, 236, 241, 249,
250, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262,
263, 265, 267, 268, 269, 270, 274, 279, 280, 282,
283, 284, 285, 287, 288, 299, 300, 302, 303, 306,
308, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 330, 333, 334,
338, 341, 346, 349, 351, 355, 357, 365, 370, 372,
377, 379, 381, 382, 383, 386, 388, 389, 390, 391,
392, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 411, 417,
419, 425, 428, 429, 431, 432, 433, 438, 439, 440,
441, 442, 443, 445, 453, 460, 481, 483, 484, 489,
495, 496, 497, 502, 510, 512, 514, 572, 577, 591,
613, 626, 627, 630, 649, 655, 668, 669, 670, 671,
672, 674, 681, 682, 689, 690, 691, 698, 701, 704,
709, 712, 726, 729, 736, 740, 742, 752, 757, 758,
765, 766, 767, 771

conformité 5, 45, 113, 114, 147, 159, 168, 171, 172,
187, 188, 189, 190, 191, 192, 223, 224, 296, 383,
532, 580, 581, 699, 718, 760

corps perceptif 6, 234, 312, 317, 413, 524

Couloubaritsis.....540, 544, 611, 786

Crépon.....445, 446, 641, 643, 650, 651

cyborg 56, 93, 164, 208, 220, 224

D

Damour 77, 136, 155, 156, 170, 177, 180, 195, 208,
209, 210, 214, 229

Dardot .. 31, 33, 38, 44, 46, 47, 50, 61, 71, 109, 116,
171, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 419, 713,
734

Dastur.....281

Deleuze 294, 452, 453, 786

dèmos7, 44, 53, 56, 62, 71, 104, 137, 140, 357, 549,
550, 572, 573, 574, 578, 579, 593, 606, 633, 634,
635, 636, 637, 638, 639, 640, 642, 643, 644, 645,
646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655,
657, 658, 661, 663, 664, 669, 676, 677, 678, 679,
683, 688, 694, 715, 718, 719, 720, 721, 722, 724,
725, 726, 727, 731, 735, 737, 738, 742, 749, 757,
783

Deprez.....197, 215, 220, 222, 223, 225

Derrida294, 342, 602, 613, 614, 620, 621, 622, 623,
624, 625, 643, 740, 767, 781, 786

Descartes.....91, 92, 116, 376, 448, 605

déshumanisation .. 11, 141, 255, 437, 465, 612, 691,
704

désolation .6, 75, 230, 270, 306, 349, 353, 392, 487,
516, 525, 526, 527, 528, 547, 603, 626, 680, 690,
744

désublimation .5, 234, 235, 238, 239, 240, 241, 242,
243, 244, 247, 249

Dewey 13, 17, 749, 750, 751, 752, 753, 755, 756,
757, 760, 761, 762, 768

Dujarier 460, 462, 474, 785

E

éducation 6, 10, 13, 17, 34, 36, 37, 45, 56, 131, 162,
163, 167, 195, 204, 221, 222, 228, 304, 318, 373,

469, 470, 532, 667, 746, 747, 748, 751, 752, 753,
755, 756, 758, 759, 760, 761, 762, 765, 768, 773

Ehrenberg 110, 111, 112, 114, 296, 297

Ellul..... 75, 137, 139, 141, 142, 143, 147, 148, 149,
151, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165,
166, 167, 168, 183, 252, 253, 254, 255, 286, 288,
289, 290, 299, 303, 327, 328, 394, 456, 457, 467,
468, 682, 719, 723, 730, 781, 786, 790

enhancement.....71, 90, 191, 192, 222, 228, 438

F

Feenberg.... 121, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 133,
134, 135, 136, 674, 675

fiction instituante ...5, 172, 174, 176, 181, 182, 183,
184, 185, 195, 199, 213, 214, 404, 533, 609, 624,
630

Foucault 19, 38, 56, 60, 62, 71, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 111, 113, 119,
121, 137, 138, 148, 231, 232, 233, 294, 295, 371,
413, 532, 593, 729, 733, 759, 780, 781, 786

Friedman 21, 22, 38, 39, 40

G

Gaborieau 464, 465

Gauchet 98, 572, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662,
663, 664, 665, 673, 674, 689, 721, 722, 723, 724,
725, 726, 727, 729, 739, 766, 774, 786, 791

globalisation 334, 335, 336, 337, 338, 339, 350, 376

Gorz ... 316, 318, 322, 323, 324, 328, 329, 330, 341,
406, 407, 468, 473, 475, 476, 791

gouvernementalité.. 5, 12, 36, 48, 53, 54, 55, 72, 85,
98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 115, 158, 165, 187, 193, 227,
243, 291, 293, 295, 296, 297, 327, 368, 419, 430,
436, 443, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 470, 494,
532, 538, 618, 642, 643, 671, 676, 729, 758, 759,
784

Guéguen33, 38, 46, 47, 50, 171, 187, 188, 189, 190,
193, 194, 195

Guichoux 676, 763

H

Habermas 77, 92, 93, 94, 95, 118, 119, 129, 130,
131, 132, 133, 134, 135, 301, 588, 589, 590, 591,
592, 593

Hayek .. 23, 24, 25, 26, 31, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 54,
59, 171, 187, 188, 189, 190, 193, 205, 206, 536,
789

Heidegger 73, 93, 255, 256, 258, 260, 261, 262,
263, 267, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 362, 374,
375, 378, 379, 381, 382, 386, 387, 390, 403, 413,
414, 415, 507, 514, 569, 714, 777, 788, 789

Henry ... 21, 402, 405, 406, 407, 408, 411, 412, 413,
414, 415, 416, 418, 420, 422, 424, 425, 426, 427,
434, 435, 436, 562

hétéronomie .. 98, 245, 332, 567, 570, 571, 576, 578,
580, 585, 586, 592, 594, 596, 597, 600, 606, 607,
609, 612, 613, 643, 654, 655, 658, 661, 673

hominisation . 90, 252, 290, 304, 305, 307, 308, 309,
310, 437, 466, 467, 468, 470, 472, 490, 491, 492,
747

homme augmenté... 5, 12, 52, 57, 61, 62, 64, 70, 78,
86, 88, 97, 137, 149, 151, 157, 169, 170, 171,
172, 182, 186, 187, 194, 202, 203, 204, 205, 206,
218, 229, 234, 236, 242, 267, 268, 281, 292, 298,
328, 366, 446, 456, 484, 593, 616, 619, 622, 653,
680, 681, 706, 713, 714, 716, 719, 760

homo faber ... 73, 337, 347, 439, 440, 441, 445, 459,
477, 478, 479, 482, 483, 486, 491, 502

homo oeconomicus 21, 23, 24, 38, 39, 40, 42, 51, 53,
57, 58, 59, 60, 61, 71, 75, 97, 110, 137, 139, 163,
236, 237, 241, 246, 248, 253, 254, 326, 330, 361,
410, 418, 433, 434, 454, 455, 463, 475, 476, 518,
528, 534, 594, 643, 697, 700, 716, 729, 745, 753,
759, 760, 763

Horkheimer 82, 83, 242, 278, 590, 731

Hottois 63, 211, 610

Hughes 68, 69, 77, 215, 220, 221, 222, 223, 224,
225, 228, 269

Hurteau 637, 638, 640, 644, 646, 648, 651, 654

Husserl 317, 319, 407, 414, 415, 502, 540, 544

I

identité.... 6, 113, 147, 184, 196, 233, 244, 275, 299,
331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340,
342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351,
353, 354, 355, 356, 358, 359, 423, 425, 549, 552,
590, 614, 621, 622, 638, 680, 699, 700, 701, 706,
708, 716, 791

imaginaire 7, 57, 88, 93, 96, 125, 126, 133, 137,
145, 174, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 194,
213, 229, 233, 234, 236, 245, 248, 292, 580, 581,
603, 604, 605, 606, 607, 615, 616, 619, 634, 636,
640, 641, 642, 645, 646, 703, 738, 739, 773

immonde 5, 6, 86, 249, 250, 252, 255, 258, 265,
266, 268, 282, 284, 286, 288, 289, 322, 333, 349,
350, 353, 399, 431, 432, 433, 458, 471, 476, 477,
484, 485, 487, 488, 490, 491, 493, 494, 519, 524,
525, 528, 534, 535, 538, 557, 603, 606, 629, 630,
653, 675, 682, 685, 686, 700, 701, 709, 714, 741

inadapté 90, 91, 117, 160, 219, 228, 496, 747

inconditionnement 276, 303, 555, 583, 595, 596,
598, 601, 602, 606, 610, 611, 619, 635, 650, 717,
718, 719, 724

inhumain 90, 160, 355, 389, 400, 418, 434, 436,
487, 712

intelligence ... 16, 65, 67, 73, 77, 117, 154, 196, 197,
204, 207, 208, 209, 210, 214, 222, 225, 237, 257,
261, 263, 264, 265, 269, 303, 306, 307, 308, 322,
323, 324, 326, 329, 330, 332, 338, 348, 378, 460,
462, 463, 464, 476, 495, 525, 547, 627, 629, 646,
670, 702, 706, 717, 718, 724, 728, 742, 768, 771,
772, 776, 783

K

Kant.... 356, 358, 359, 363, 364, 366, 448, 568, 570,
573, 575, 576, 582, 583, 584, 585, 586, 588, 593,
596, 598, 746

Kurzweil.....64, 67, 76, 94, 117, 154, 195, 196, 197,
198, 199, 207, 208, 209, 213, 219, 321, 377, 378,
400, 476

L

La Boétie 88, 668, 746, 747

Labelle ...9, 218, 219, 657, 660, 661, 662, 671, 672,
673, 709, 721, 727, 786

Lafontaine 240, 241, 297

Laval 31, 33, 38, 44, 46, 47, 50, 61, 71, 109, 116,
151, 171, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 419,
713, 734, 775

Le Dévédec..... 72, 73, 172, 197, 218, 219, 227, 228

Lefort . 275, 333, 342, 354, 558, 559, 577, 578, 663,
664, 665, 674, 676, 763, 789

Legros 9, 11, 12, 13, 14, 85, 272, 275, 276, 297,
298, 352, 355, 367, 383, 384, 389, 431, 432, 433,
540, 543, 544, 551, 552, 553, 554, 555, 557, 558,
559, 561, 562, 564, 566, 567, 568, 569, 570, 572,
582, 583, 584, 585, 586, 595, 598, 600, 601, 602,
609, 610, 611, 612, 614, 681, 705, 708, 715, 718,
720, 724, 725, 767, 786

Leibovici 488, 646, 648, 652, 707

Lenoir.....41, 42, 50, 194, 371

Leroux.....273, 274, 351, 357, 358, 554, 616, 779

Levinas.....435, 498, 499, 562, 627, 642, 662, 671,
672, 673, 677, 678, 679, 682, 695, 773, 780

Lippmann 27, 28, 48, 49, 61, 155, 156, 158, 172,
187, 188, 189, 193, 732, 735, 736, 749, 750, 752,
753, 754

M

machine....75, 92, 93, 105, 106, 107, 128, 139, 146,
154, 159, 160, 164, 165, 166, 211, 233, 252, 322,
376, 377, 410, 427, 456, 457, 462, 463, 464, 465,
472, 474, 475, 493, 494, 524, 619, 718, 719, 783

Marcuse 102, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 135, 145,
152, 171, 218, 229, 234, 237, 238, 239, 241, 242,
243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 312, 313, 314,
349, 350, 360, 489, 491, 517, 518, 519, 529, 530,
531, 532, 534, 623, 635, 636, 710, 778

Marx... 106, 107, 138, 141, 142, 143, 144, 265, 325,
327, 330, 361, 448, 461, 494, 522, 529, 637, 663,
690, 773

Merleau-Ponty ... 317, 318, 407, 413, 429, 431, 522,
523, 524, 631, 654, 661, 735

micropolitiques 31, 32, 33, 57, 60, 164, 326, 734,
746, 759

monde commun . 6, 15, 87, 225, 230, 256, 260, 261,
262, 264, 265, 266, 271, 273, 274, 275, 276, 283,
285, 286, 287, 297, 305, 319, 322, 323, 331, 335,
336, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350,
351, 353, 355, 357, 360, 380, 381, 384, 389, 390,
426, 428, 431, 440, 470, 477, 486, 487, 488, 495,
496, 497, 498, 499, 500, 502, 511, 512, 513, 514,
516, 520, 521, 522, 523, 525, 526, 529, 530, 534,
541, 547, 612, 621, 626, 627, 628, 630, 648, 653,
655, 667, 669, 681, 691, 696, 702, 707, 711, 714,
716, 717, 724, 728, 729, 742, 768, 775, 776

More... 64, 66, 67, 77, 117, 118, 154, 155, 185, 200,
202, 269, 306

Morin..... 305, 307, 308, 309, 310, 312, 783

Morris..... 731, 732, 769

Mumford 402, 616, 682, 719, 720

mythification..... 7, 615, 620, 629

N

néolibéralisme.12, 18, 19, 27, 28, 29, 32, 33, 37, 38,
40, 41, 42, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 56,
57, 59, 61, 62, 69, 71, 73, 74, 81, 97, 108, 109,
112, 114, 126, 137, 139, 140, 141, 146, 153, 154,
156, 166, 171, 172, 186, 187, 188, 189, 190, 193,
194, 195, 236, 237, 254, 257, 289, 294, 327, 369,

419, 420, 518, 532, 643, 670, 713, 722, 732, 733,
737, 754, 755, 758, 783, 784, 788

normalisation ..30, 31, 32, 33, 34, 51, 100, 101, 140,
147, 148, 149, 166, 187, 193, 293, 295, 732, 733,
755

O

objectivation 128, 252, 280, 361, 412, 415, 425,
431, 637, 638, 640, 641, 642, 646, 647, 649, 650,
651, 652, 653, 654, 677, 680

P

Patočka.....16, 78, 84, 267, 271, 445, 446, 500, 501,
503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512,
513, 514, 515, 516, 520, 527, 537, 540, 545, 546,
547, 548, 549, 550, 551, 555, 562, 572, 573, 574,
575, 581, 594, 595, 600, 603, 604, 607, 608, 620,
625, 631, 639, 641, 643, 650, 651, 669, 684, 692,
739, 774, 775, 786, 788, 791

perfectibilité 64, 72, 73, 151, 197, 218, 297, 616,
671, 752, 771

phénoménologie 78, 80, 82, 84, 405, 413, 414, 415,
416, 426, 430, 432, 433, 500, 501, 503, 504, 505,
506, 507, 510, 511, 513, 514, 522, 540, 562, 594,
595, 631, 669, 684, 774, 775, 776, 786, 787

Pirie..... 31

Platon. 363, 364, 381, 386, 432, 594, 665, 687, 688,
743

posthistorique 7, 402, 682, 713, 718, 719, 720

posthumanisme 62, 63, 64, 65, 94, 171, 211, 538,
539, 610, 616, 653, 771

problématicité.7, 514, 515, 519, 520, 528, 529, 534,
537, 540, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 555, 575,
581, 594, 600, 601, 603, 638, 641, 649, 673, 685,
691, 692, 695, 698

propagande . 5, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 61, 71, 74, 75,
78, 84, 86, 141, 148, 149, 150, 151, 152, 153,
155, 157, 158, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 187,
188, 189, 194, 229, 230, 244, 303, 354, 368, 419,
427, 518, 618, 634, 636, 734, 735, 736, 745

R

révoltiste 656, 657, 659, 689, 740, 766

Richir 510, 708

Ricoeur . 14, 371, 546, 551, 616, 629, 630, 709, 710,
775

Röpke .. 20, 21, 34, 35, 36, 37, 45, 59, 188, 193, 194

Roux 68, 77, 215, 216, 227, 228, 400, 409, 410, 463

S

Sadin 77, 291, 325, 328, 329, 369, 462, 474, 475

Sauvêtre 33, 38, 46, 47, 50, 171, 187, 188, 189, 190,
193, 194, 195

Schmitt 44, 45, 194

sensible. 13, 317, 319, 320, 321, 323, 324, 330, 357,
359, 363, 364, 365, 366, 367, 405, 407, 416, 425,
560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569,
570, 571, 572, 582, 583, 584, 585, 587, 594, 599,
687, 720, 724

Sfez 173, 174, 176, 177, 178, 181, 182

Silicon Valley 5, 56, 66, 69, 195, 208, 209, 210,
211, 215, 216

singularité ...14, 25, 67, 79, 110, 114, 151, 183, 207,
208, 209, 260, 271, 272, 273, 274, 276, 303, 336,
344, 345, 346, 347, 360, 387, 400, 411, 438, 450,
498, 503, 526, 535, 543, 551, 562, 585, 594, 628,
643, 699, 700, 702, 717, 722, 723, 739, 745, 748,
759, 760, 765, 772

Sloterdijk 64, 93, 94, 301, 473

sociétés oubliées ...6, 7, 85, 86, 87, 299, 300, 305,
306, 314, 315, 333, 337, 339, 341, 342, 351, 354,
356, 359, 360, 361, 367, 368, 369, 371, 375, 376,
377, 401, 419, 434, 436, 437, 438, 442, 443, 448,
449, 451, 454, 459, 471, 477, 482, 484, 485, 489,
495, 497, 519, 520, 522, 523, 524, 525, 526, 527,
528, 529, 530, 533, 534, 535, 536, 538, 547, 557,
593, 595, 596, 603, 606, 607, 610, 613, 620, 624,

- 634, 635, 649, 651, 653, 660, 674, 680, 708, 709,
716, 719, 726, 738, 740, 741, 745, 746
- Stiegler Bernard ou Barbara..48, 49, 61, 73, 155, 156,
158, 172, 187, 449, 452, 453, 458, 465, 466, 469,
471, 473, 733, 735, 736, 749, 751, 753
- subjectivité . 6, 12, 18, 25, 29, 30, 31, 38, 40, 41, 42,
44, 45, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 71,
72, 74, 76, 78, 80, 81, 109, 141, 145, 148, 153,
162, 163, 245, 253, 254, 260, 262, 282, 323, 327,
369, 402, 405, 406, 408, 409, 411, 412, 414, 417,
421, 422, 424, 426, 428, 432, 435, 440, 480, 500,
501, 503, 512, 513, 522, 544, 562, 582, 642, 714,
734, 735, 737, 746, 747, 748, 758, 762
- survie 5, 7, 49, 74, 76, 138, 142, 149, 163, 190, 205,
228, 249, 250, 301, 309, 318, 321, 326, 327, 333,
339, 349, 369, 378, 398, 399, 400, 413, 430, 442,
444, 446, 447, 457, 479, 483, 486, 491, 521, 535,
584, 587, 633, 654, 674, 680, 686, 700, 714, 731,
732, 738, 750, 753, 763, 764, 765, 766
- T**
- Tanguay 540, 544, 562, 610, 657, 674, 721, 723,
725, 727, 786
- Tassin. 16, 73, 74, 84, 154, 256, 257, 258, 259, 261,
263, 264, 265, 287, 302, 303, 306, 332, 334, 335,
338, 344, 346, 348, 488, 495, 525, 547, 613, 621,
627, 628, 629, 645, 646, 648, 652, 669, 670, 691,
698, 701, 702, 703, 704, 706, 707, 710, 711, 717,
718, 724, 728, 738, 739, 740, 741, 742, 768, 790
- Taylor 287, 288, 289, 588
- technicien 5, 151, 157, 160, 161, 162, 164, 165,
166, 182, 213, 236, 237, 238, 290, 782
- technopoiétique* 5, 257, 258, 261, 262, 266, 284,
286, 332, 334, 442
- technosciences . 59, 66, 89, 107, 115, 199, 216, 221,
254, 295, 296, 299, 371, 401, 588, 619, 655, 731
- terrestre..... 250, 270, 283, 317, 318, 319, 321, 322,
334, 336, 339, 384, 390, 396, 698, 741
- Tocqueville.. 29, 533, 551, 556, 558, 560, 564, 565,
695, 707, 720, 721, 725, 727
- transcendance radicale... 7, 541, 553, 571, 572, 576,
585, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 601, 602, 626,
627, 630, 661, 673, 675, 689, 693, 703, 707, 720,
723, 724, 742, 760
- transhumain 63, 94, 539
- Troude-Chastenet..... 157, 162, 163, 730, 786, 790
- U**
- unidimensionnelle 229, 236, 237, 314, 534, 580,
619, 682
- uploading* 66, 199
- utopie idéologique..... 172, 173, 174, 175, 177, 178,
190, 193, 195, 229
- W**
- Weber... 77, 119, 121, 122, 123, 124, 265, 291, 396,
667

Titre : La démocratie face à la condition posthumaine : la réponse transhumaniste à l'énigme de l'humanité des hommes

Mots clés : Démocratie, Transhumanisme, Posthumain, Néolibéralisme, Agir politique, Utopie, Énigme

Résumé : Le transhumanisme promeut un modèle d'humanité intégralement soumis à la seule puissance technoscientifique qui se trouve elle-même orientée par l'idéologie néolibérale. La figure de « l'homme augmenté » ou « posthumain » se constitue sur la réduction de l'humain à ce qui dans sa condition est le plus « gouvernable », le plus docile, le plus facile à diriger et à adapter aux besoins d'efficacité et de performativité économique. Le transhumanisme devient ainsi le support de création et de conditionnement d'une nouvelle subjectivité disposée à se laisser conduire selon les exigences d'une société de marché. Le « posthumain » permettrait d'atteindre l'objectif ultime d'une dépolitisation totale des individus et de la société au profit d'une ékonomisation intégrale des individus et de la société. Prise dans cette sotériologie transhumaniste, l'humanité des hommes n'apparaît plus comme une énigme (*aínigma*), comme ce que les hommes peuvent « laisser entendre de leur humanité » quand ils sont libres d'en questionner perpétuellement le sens qui renvoie à une Idée indéfinissable et donc essentiellement énigmatique [Robert Legros].

Lorsque l'énigme de l'humanité des hommes fait signe vers la condition politique [Hannah Arendt], elle constitue le moteur d'une démocratie toujours à venir [Jacques Derrida], invitant les hommes à s'approprier librement l'agir politique comme instrument de problématisation du sens de l'humain. Problématisation éminemment politique qui permet aux individus de refuser toute forme de normalisation aliénante de leur existence.

En mobilisant les outils de la Théorie critique, de la philosophie politique, des théories de la démocratie et de l'histoire des idées politiques, l'enjeu de cette thèse réside dans l'analyse du mouvement transhumaniste à l'aune d'une domination de l'idéologie néolibérale qui dissimule le fait que l'utopie d'une posthumanité n'est que l'illusion idéologique d'une démocratie qui aura définitivement épuisé son énergie utopique en même temps qu'elle aura cessé de maintenir l'énigme de l'humanité des hommes comme la source politique d'une émancipation véritable.

Title : Democracy facing the posthuman condition : the transhumanist answer to the enigma of human humanity

Keywords : Democracy, Transhumanism, Posthuman, Neoliberalism, Utopia, Political Action, Enigma

Abstract : Transhumanism promotes a model of humanity that is entirely subject to the sole technoscientific power that is itself oriented by neoliberal ideology. The figure of the "augmented man" or "posthuman" is constituted on the reduction of the human to what in its condition is the most "governable", the most docile, the easiest to direct and to adapt to the requirements of efficiency and economic performativity. Transhumanism thus becomes the support for the creation and conditioning of a new subjectivity willing to let itself be led according to the demands of a market society.

The "posthuman" would allow to reach the ultimate objective of a total depoliticization of the individuals and the society to the profit of an integral economization of the individuals and the society. Taken in this transhumanist sotériology, the humanity of the men does not appear any

more like an enigma, like what the men can "let understand of their humanity" when they are free to question perpetually the sense of it which refers to an indefinable Idea and thus essentially enigmatic [Robert Legros]. By mobilizing the tools of Critical Theory, political philosophy, theories of democracy and the history of political ideas, the stake of this thesis lies in the analysis of the transhumanist movement in the light of a domination of the neoliberal ideology which hides the fact that the utopia of a posthumanity is only the ideological illusion of a democracy which will have definitively exhausted its utopian energy at the same time as it will have ceased to maintain the enigma of the humanity of the men as the political source of a true emancipation.