

## De l'impasse nihiliste à l'utopie biogénétique

Remarques sur une rétractation de Francis Fukuyama, un roman de Michel Houellebecq, une conférence de Peter Sloterdijk et l'âme humaine

« Un spectre hante l'Europe : le spectre du communisme ». Par cette phrase prophétique s'ouvrait le *Manifeste du Parti communiste* de Marx et Engels, ouvrage promis à une longue postérité. Il aura fallu près de 140 ans pour que le spectre devienne réel, risque de triompher partout, et puis rejoigne à nouveau le royaume des ombres. Cette soudaine disparition fut si troublante, si inattendue, si déconcertante, que l'on a bien vite cru y voir le signe de la « fin de l'histoire ». L'un des habiles propagateurs de cette thèse fut Francis Fukuyama qui, sentant bien l'air du temps, défendit en 1989 l'idée qu'avec le triomphe de la démocratie libérale sur le communisme, l'histoire était arrivée à son terme. Par là, il n'affirmait pas, bien sûr, que le flux des événements contingents de l'histoire arrêterait subitement de couler, mais bien que le sens profond de cette histoire avait été pleinement révélé. En d'autres mots, la quête historique de l'humanité pour satisfaire ses besoins à la fois matériels et spirituels avait atteint son but dans la démocratie libérale et le capitalisme. Ce n'était désormais qu'une question de temps avant que ce régime ne s'imposât à l'humanité entière comme la réponse la plus satisfaisante au problème humain. Le tribunal de l'histoire universelle avait finalement tranché en faveur de la démocratie libérale et l'échec des deux grands adversaires de cette dernière, à savoir le fascisme et le communisme, venait confirmer ce verdict.

À première vue, il semblerait que la thèse de Fukuyama, par un étrange mimétisme, endosse sans plus la philosophie déterministe de l'histoire propre au marxisme. Elle serait ainsi entièrement dépendante de son origine philosophique, c'est-à-dire la pensée de l'hégéliano-marxiste français Alexandre Kojève. Avec Kojève et plus généralement avec les marxistes, Fukuyama semble en effet soutenir que le progrès historique de l'humanité est entièrement déterminé par le jeu des forces économiques et politiques. Ce jeu n'est pourtant pas arbitraire et chaotique; il est orienté vers une fin qui informe l'ensemble du processus historique. Fukuyama reconnaît donc avec Kojève que l'histoire possède une finalité. Il serait en revanche en désaccord avec le penseur français sur la nature du régime auquel conduit le processus historique. Au royaume radieux de la société sans classes et de l'État universel de Kojève, Fukuyama aurait tout simplement substitué la démocratie occidentale qui est maintenant sur le point de se mondialiser. La vraisemblance de sa thèse reposerait sur la victoire en apparence définitive de la démocratie libérale sur son dernier adversaire sérieux, le communisme. Si la thèse de Fukuyama se résumait à cette adaptation nouvelle de la philosophie de l'histoire hégéliano-marxiste au service de la démocratie libérale, elle risquerait elle aussi de succomber au « tribunal universel de l'histoire » qui s'amuse dans ses jugements à contredire les prophètes du sens de l'histoire. Or justement la thèse profonde de Fukuyama ne se situe pas sur le terrain de la philosophie de l'histoire, mais bien sur celui d'une réflexion sur la nature humaine<sup>[1]</sup>.

La thèse de la fin de l'histoire défendue par Fukuyama est fondée sur une proposition elle-même non-historique, à savoir qu'il existe une nature humaine stable et persistante à travers toutes les époques. Par cette position, il prend nettement ses distances avec le marxisme et toutes les théories qui proclament la malléabilité infinie de la nature humaine. Ce point ressort avec vigueur dans un essai récent dans lequel il fait retour sur les idées qu'il avait avancées dix ans auparavant[2]. L'intérêt de ce texte ne réside pas tant dans la répétition des arguments déjà connus sur la fin de l'histoire, mais bien dans la restriction majeure que Fukuyama apporte à son diagnostic initial. À l'occasion de cette rétractation, il dévoile le fond de sa position anthropologique et la faiblesse que l'on peut y décerner, et du même coup, il évoque l'apparition d'un nouveau spectre qui hante non plus seulement l'Europe, mais bien l'humanité toute entière. Ce spectre est celui de l'utopie biogénétique. Le propos de cet essai est d'enregistrer quelques-unes des apparitions récentes de ce spectre et de tenter d'en expliquer l'origine.

Fukuyama affirme ne s'être trompé que sur un seul point dans sa démonstration (16, 19-20). Dans sa thèse originelle, il voyait deux forces converger vers la fin de l'histoire : d'abord, un système économique efficace de libre marché, appuyé par un développement scientifique et technologique puissant, qui veillait à combler de plus en plus les besoins matériels de l'homme; ensuite, un régime politique fondé sur les droits qui, en reconnaissant la dignité intrinsèque de l'être humain, satisfaisait le besoin de reconnaissance universelle de l'homme. Fukuyama signale des tensions entre ces deux forces, tensions qui menacent leur convergence première. À y regarder de plus près, on s'aperçoit en effet que les deux forces ne renvoient pas à une définition unique de l'homme, mais bien à deux conceptions de l'homme en tension l'une avec l'autre : la nature humaine est soit définie par un besoin stable de reconnaissance, soit par son infinie malléabilité. Or, la thèse de la fin de l'histoire présuppose la vérité du postulat anthropologique de la seconde force en vertu duquel la nature humaine peut à travers un régime politique approprié satisfaire définitivement son désir de reconnaissance. C'est justement ce postulat qui est remis en question par l'analyse de la première force majeure de l'histoire. Peut-on en effet affirmer que la science moderne est arrivée à sa fin? Par essence, la tâche de la science moderne n'est-elle pas infinie et ne se laisse-t-elle pas limiter par rien? Si le développement de la science et de la technologie ne semble pas vouloir connaître de fin prévisible, alors la thèse de la fin de l'histoire n'est-elle pas absurde? Ces objections n'ébranlent pas à première vue la thèse de Fukuyama dans la mesure où la science est considérée comme un simple moyen au service de l'homme. Dans cette perspective, la science comme l'économie n'ont pour but que de créer l'environnement propice à la satisfaction du besoin de reconnaissance de l'être humain. Cependant, tout indique que la science du futur ne se contentera plus de transformer l'environnement de l'être humain. Alors que le XX<sup>e</sup> siècle fut le siècle de la physique, le XXI<sup>e</sup> siècle sera celui de la biologie, plus précisément celui de la biotechnologie. Or, comme le remarque Fukuyama, la biotechnologie aura peut-être bientôt le potentiel de transformer la nature humaine elle-même. Ce que la neuropharmacologie a commencé à faire avec le *Ritalin* et le *Prozac* — c'est-à-dire modifier les comportements des individus par l'usage de drogues — la biotechnologie le fera peut-être de manière plus efficace par la modification génétique de l'homme.

Cette possibilité d'une transformation neuropharmacologique et biogénétique de l'espèce humaine envisagée par Fukuyama a, comme il le reconnaît lui-même, une conséquence dévastatrice pour sa thèse globale. Elle remet en question l'idée même d'une nature humaine qui fonde notre système politique et moral. Si en effet le problème humain peut être entièrement résolu par la science et la technologie, alors toute solution politique apparaîtra bientôt caduque et archaïque. Nous assisterons à l'émergence d'un type inédit d'organisation sociale qui répondra aux besoins d'une nouvelle espèce d'êtres humains. La science sera alors en mesure de réaliser ce que les totalitarismes ont vainement cherché à créer : un nouvel homme. D'une certaine manière, la fin de l'histoire sera atteinte, mais au

lieu de l'être par le régime de reconnaissance universelle, elle le sera par l'extinction même de ce désir. C'est à cette nouvelle fin de l'histoire que Fukuyama fait allusion en conclusion de son essai : « Aujourd'hui, les possibilités infinies des sciences modernes suggèrent que d'ici deux ou trois générations, nous disposerons des connaissances et des technologies nécessaires pour réussir là où les ingénieurs du social ont échoué. À ce stade, nous aurons définitivement mis un terme à l'histoire humaine car nous aurons aboli l'être humain en tant que tel. Alors une nouvelle histoire post-humaine pourra commencer » (20).

Le nouveau spectre qui hante désormais le monde est celui de la post-humanité. La seule évocation de l'avènement possible du post-humain emplît les cœurs d'un mélange indéfinissable d'angoisse et d'espérance. Pour les uns, l'avènement du post-humain cristallise toutes les craintes envers une civilisation technoscientifique par essence apocalyptique; pour les autres, la post-humanité sera l'accomplissement des promesses de la science moderne d'une humanité enfin émancipée du joug de la nature. Alors que l'on croyait bien fini le temps des utopies, les esprits sont tout à coup saisis par une nouvelle vision : l'utopie biogénétique. Cette utopie promet que l'humanité pourra prendre le contrôle de son évolution biologique grâce aux avancées de la biotechnologie et ainsi créer une nouvelle espèce humaine qui sera délivrée des maux qui affligeaient l'ancienne. Elle répond à un très ancien rêve de l'humanité — devenir l'égal de dieu ou des dieux — et vient prendre la relève des utopies scientistes. Elle partage avec elles l'idée d'un progrès indéfini de l'humanité vers un monde meilleur par le développement des connaissances scientifiques et des applications qui en résultent. Dans sa variante biogénétique, l'utopie scientiste est poussée à son ultime limite : la science, en abolissant l'espèce humaine dans sa forme présente, abolira du même coup les contradictions fondamentales de l'homme.

Il est encore trop tôt pour savoir si la science pourra jamais remplir les promesses de l'utopie biogénétique. Dans l'état actuel de nos connaissances, l'utopie biogénétique semble bien relever de la science-fiction. Elle occupe pourtant dans l'imaginaire contemporain un espace grandissant. Cette présence diffuse de l'utopie biogénétique dans les consciences contemporaines en dit long sur l'esprit de notre époque. L'utopie est en effet toujours une projection des espoirs et des attentes du présent dans un futur lointain. Apprendre à connaître les espoirs d'une époque, c'est aussi jeter un regard sur ses insatisfactions, ses manques et ses désarrois. L'objet de cet essai est précisément cela : reconnaître dans le reflet inversé que l'utopie renvoie les contours du mal-être moderne. J'ai déjà esquissé ces contours en traitant du texte de Fukuyama. Turnons-nous maintenant vers deux auteurs qui de manière indirecte ont posé avec force la question de l'avenir de l'humanité et de l'utopie biogénétique : l'écrivain français Michel Houellebecq et le philosophe allemand Peter Sloterdijk. Pour lever tout malentendu possible, précisons que je ne traiterai pas ici de la biogénétique réelle — là n'est pas ma compétence —, mais bien de la biogénétique imaginaire. Ce qui ne signifie pas bien sûr, que le phantasme de l'une soit tout à fait étrangère à la réalité de l'autre.

\*\*\*

On devrait porter davantage attention aux rêves profonds et à la psyché du scientifique. Cette étude nous révélerait peut-être des dimensions de notre futur. Un roman récent et fort controversé nous fournit à cet égard une étude de cas intéressante : *Les particules élémentaires*[3]. Michel Houellebecq y décrit le parcours intérieur d'un homme de science qui sera à l'origine d'une grande révolution en génétique. À travers ce portrait, l'écrivain nous oblige à interroger certaines tendances lourdes de notre civilisation. On peut avec raison être rebuté par le caractère partiel et souvent démesuré du diagnostic sans appel sur les maux de notre monde, mais force est de reconnaître le talent de l'auteur à mettre à nu notre pauvreté spirituelle et de cœur. Le miroir que Houellebecq tend nous renvoie une image de nous-mêmes à la limite du supportable. Il n'hésite aucunement à déchirer le voile de nos illusions de bien-pensants et à décrire avec un plaisir presque sadique notre peur de vieillir, notre culte du corps, notre sexualité dévoyée et sans amour, notre angoisse de la mort, et notre grand vide spirituel. Ce livre

inspire une grande tristesse et anéantit tout espoir, si ce n'est celui d'en finir une fois pour toutes avec l'humanité. C'est d'ailleurs ce rêve d'un dépassement de l'humanité que Michel Djerzinski, l'un des deux protagonistes principaux du roman, cherchera à réaliser.

L'une des leçons du roman se révèle justement dans la trajectoire de cet être sensible et touchant qui trouvera dans la science un refuge contre le malheur humain. Comme son demi-frère Bruno, Michel fut abandonné par ses parents et élevé par sa grand-mère (40-41). Cet abandon premier par la mère fut probablement à l'origine des troubles de personnalité de Michel (76) : alors que son demi-frère Bruno répondit à cet abandon par une compulsion sexuelle non maîtrisable, Michel demeura incapable de s'abandonner à l'amour. Très jeune, il échappait à cette souffrance émotive en vivant dans l'univers ordonné des concepts mathématiques et scientifiques. Cette tendance à fuir les contradictions du monde du désir s'est accentuée lorsque Annabelle, son premier et unique amour, l'abandonna à son tour à l'âge de dix-sept ans (108-112). Ce second abandon scella son destin et le confirma dans sa vocation d'homme de science. Michel devint dès lors un spectateur désengagé de sa propre existence. Il la perçut de plus en plus comme prise dans l'étau des causes extérieures. Quand Michel interprète ses propres actions ou les actions de son entourage, il se sert d'un langage scientifique objectivant qui l'immunise davantage de la souffrance. Houellebecq ne simplifie cependant pas la figure de Michel en en faisant l'image d'un savant froid et distant. Bien au contraire, Michel manifeste à certains moments clés une réelle sensibilité (118, 333, 341, 358). Dans cette perspective, sa construction d'un monde objectif et pur semble le contrepoids nécessaire au caractère impitoyable de la vie organique. L'émission *La vie des animaux* lui fournit les premières images de la brutalité de la nature sauvage ainsi que le motif d'une de ses premières convictions : « Michel frémissait d'indignation, et là aussi sentait former en lui une conviction inébranlable : prise dans son ensemble la nature sauvage n'était rien d'autre qu'une répugnante saloperie; prise dans son ensemble la nature sauvage justifiait une destruction totale, un holocauste universel — et la mission de l'homme sur la Terre était probablement d'accomplir cet holocauste » (47-48).

Ce dégoût pour l'organique qui court à travers tout le roman inscrit Houellebecq dans la longue et vénérable tradition des écrivains jansénistes français. On sait que pour cette tradition spirituelle les sens et la sexualité constituaient les lieux mêmes de notre corruption originelle. Les délectations pornographiques de Houellebecq auraient certes été peu prisées par ces messieurs de Port-Royal, mais comme l'exaltation baudelairienne de la volupté, elles portent en elles la marque de l'inquiétude spirituelle et d'une sorte de spiritualité inversée. Nulle joie dans les scènes pornographiques du roman, au mieux une jouissance presque mécanique et purement animale qui ne se laisse traverser par rien d'humain, à moins que l'humain hors de l'état de grâce ne soit justement que cet animal haletant, souffletant, éructant. La chair est irrévocablement triste chez Houellebecq. L'être humain — et *a fortiori* le mâle — ne peut échapper au cercle infernal du désir charnel. Le sexe est le lieu de la séparation originelle, de l'individuation, de l'animalisation de l'homme. À travers la compétition sexuelle se révèlent l'égoïsme et la brutalité. C'est pour cela que la libération sexuelle fut et demeure pour Houellebecq un grand mensonge. Elle fut la promesse d'une rédemption facile et aisée par la réconciliation de l'homme avec son désir. Or, selon le romancier, la promesse se transforma en cauchemar : la révolution sexuelle, en renversant sur son passage les conventions qui donnaient à la sexualité un semblant d'humanité, laissa libre cours à la logique sadienne du plaisir. La tendresse, l'amour véritable, la fidélité ne résistèrent pas longtemps à ce déchaînement des passions. Les lois brutales et sans pitié de la compétition sexuelle revinrent bientôt en force à la faveur de la disparition de la pudeur et des sentiments.

Il ne faut surtout pas se méprendre sur le sens du *jansénisme* de Houellebecq. Si le monde et, plus particulièrement, le monde organique portent la marque d'une corruption originelle, Houellebecq ne semble pas tenir pour possible une rédemption, du moins pas une rédemption au sens chrétien du terme.

Son jansénisme évacue la grâce divine. La tentation catholique surgit certes à quelques reprises dans l'ouvrage, mais le christianisme y est avant tout vu comme le paradigme métaphysique d'une époque révolue (369). S'inspirant indirectement d'Auguste Comte, Houellebecq découpe l'histoire de l'humanité en trois grandes mutations métaphysiques : du monde ancien au christianisme, du christianisme à la science moderne, de la science moderne au « post-humain[4] ». Par mutation métaphysique, l'écrivain entend « les transformations radicales et globales de la vision du monde adoptée par le plus grand nombre » (10). Elle affecte les sociétés affaiblies et transforme graduellement l'ensemble des systèmes économiques, politiques et sociaux d'une civilisation donnée. Une fois une mutation métaphysique enclenchée, il serait vain de vouloir y résister. Obéissant à une loi interne, elle pousse jusqu'à ses dernières conséquences la transformation du monde.

L'intense souffrance et confusion morale surgit à des époques intermédiaires où l'ancien monde n'a pas encore entièrement fait place au nouveau. Il en serait ainsi de notre époque. Elle se situe entre le monde dominé par le christianisme et la post-humanité à venir. Dans cette étape intermédiaire, la physique est le moteur du progrès scientifique. À cette vision scientiste du monde sont liés le matérialisme, le capitalisme, l'hédonisme et l'utilitarisme. Cette vision du monde a détruit de fond en comble les fondements de l'ancienne morale chrétienne, mais n'a pas pu trouver de fondements pour une nouvelle morale. Si les êtres humains ont trouvé la sécurité et le confort matériels dans ce monde, ils sont en revanche malheureux, en proie à une profonde crise morale qu'ils cherchent à noyer dans une quête insensée de jouissance. L'humanité se trouve donc coincée dans une impasse nihiliste; seule une nouvelle mutation métaphysique pourra la sauver.

La réalisation de cette mutation est consciemment entreprise par Michel Djerzinski. Lui-même profondément enfoncé dans l'impasse nihiliste, il cherchera un nouveau paradigme dans lequel les contradictions humaines seront résorbées. Tout le travail de Djerzinski sera de rendre à nouveau possible la fraternité, la paix, l'amour, mais à un niveau radicalement différent et pour une humanité renouvelée. La nouvelle mutation métaphysique sera le fruit de l'alliance des deux sciences les plus prometteuses : la physique des particules et la génétique. Grâce à la combinaison de ces deux sciences, Djerzinski brisera le dernier secret de l'ADN et du code génétique, ouvrant la voie à une mutation radicale de l'humanité. Dans la fiction de Houellebecq, Djerzinski est celui qui a préparé la voie à la plus radicale mutation métaphysique : « l'humanité devait disparaître; l'humanité devait donner naissance à une nouvelle espèce, asexuée et immortelle, ayant dépassé l'individualité, la séparation et le devenir » (385). La mutation métaphysique touche donc ce qui est au cœur du mystère humain : la sexualité et la mort. Ces deux puissances entretiennent d'ailleurs des liens obscurs dans toute existence humaine. Là où l'ancienne science matérialiste avait échoué à régler le problème humain, la nouvelle science biologique réussirait en abolissant les tensions engendrées par la sexualité et la mort.

Dans la dernière partie de son ouvrage, Houellebecq évoque la lutte qui a accompagné l'avènement du nouvel âge de l'humanité. Les anciennes forces se sont opposées à la mutation radicale de l'espèce humaine : d'abord, les religions de la révélation pour des raisons évidentes; ensuite, les partisans de l'humanisme traditionnel qui défendaient les concepts de liberté, de dignité individuelle et de progrès. Ces idées relevaient du monde métaphysique précédent — l'âge de la science ou âge matérialiste (385). Mais ces idées étaient vouées à paraître aux yeux des hommes du futur aussi vides et creuses que les conceptions chrétiennes l'avaient été pour les hommes de l'âge matérialiste (369). Il ne faut donc pas négliger la dimension spirituelle de la mutation métaphysique inaugurée par Michel. En vérité, Djerzinski, comme tout vrai scientifique, a réfléchi au problème des rapports de la science et de la religion et au besoin que les êtres humains éprouvent d'une nouvelle synthèse entre la science et la religion. L'utopie biogénétique ne sera pas présentée à l'humanité comme la réalisation possible du cauchemar totalitaire d'Aldous Huxley. Tout au contraire, elle prétendra incarner un nouvel âge spirituel. Les prophètes de l'utopie biogénétique proclameront qu'une mutation visant à restaurer « le

sens de la collectivité, de la permanence et du sacré » (391) est nécessaire pour la survie de l'espèce. Ils ne prêcheront pas comme les prophètes du passé la nécessité d'une conversion spirituelle de l'homme intérieur, mais bien la transformation génétique consciente de l'espèce humaine.

Tout ceci n'est certes qu'un roman. La biogénétique contemporaine est en effet bien incapable de combler pour l'instant des rêves si fantastiques. Le roman ne met d'ailleurs en scène cette vision futuriste que pour nous faire pénétrer dans cette zone obscure de l'imaginaire contemporain où se manifeste le désir de surmonter l'humanité en la transformant. Michel Djerzinski n'a pu se contenter de cloner des vaches. Dans son âme s'est cristallisée la profonde insatisfaction engendrée par la vie moderne. Cette insatisfaction a pris chez lui un sens très précis : elle touchait des sujets aussi graves que l'amour, la fraternité humaine et la mort. Notre monde ne lui apportait aucune réponse claire à des questions pourtant essentielles. Il semblait plutôt qu'une certaine forme d'hédonisme, inconscient de son nihilisme, corrompait et viciait toutes les tentatives de trouver une réponse satisfaisante à ces questions. Djerzinski fait ainsi figure d'une sorte de janséniste moderne à qui le recours au ciel et à la grâce est à jamais interdit. L'unique rêve qu'il lui reste est celui d'une rédemption d'un monde corrompu par la science. En somme, faire taire les paradoxes de la vie organique par une transformation radicale des conditions de la vie elle-même. Houellebecq a su de manière saisissante décrire comment l'impasse spirituelle et intérieure vécue par un individu peut le conduire à rêver à un dépassement de l'homme. Houellebecq a mis en scène à travers le personnage de Djerzinski à la fois le mal et le remède espéré.

Par sa description de la vie intérieure d'un scientifique, le roman de Houellebecq met le doigt sur l'un des grands paradoxes de la vie moderne : tout en procurant à l'être humain des satisfactions que les autres civilisations n'ont même pas osé rêver, la vie moderne suscite une angoisse d'être apparemment inextinguible. Cette angoisse se manifeste dans la solitude, la peur de vieillir, l'instabilité des mœurs et les comportements autodestructeurs. La réponse de notre monde à ces phénomènes anoniques est en grande partie technique : de meilleurs antidépresseurs et de meilleures thérapies. Or, ces solutions ne semblent pas pouvoir endiguer la marée de souffrances psychologiques. Devant l'absence d'une utopie politique ou d'une nouvelle religion, l'utopie biogénétique pourrait dès lors apparaître comme la promesse faite à l'humanité d'une libération finale. La biogénétique offre, semble-t-il, la solution technique radicale et dernière au problème humain. C'est cette voie que le personnage du roman de Houellebecq a choisie. On peut se demander si Houellebecq lui-même dans sa grande fatigue d'exister n'encouragerait pas une telle solution. Son roman ne constitue-t-il pas à cet égard un relevé sismographique des désirs les plus profonds de l'humanité contemporaine?

\*\*\*

En juin 1999, le philosophe allemand Peter Sloterdijk présenta à Elmayer (Bavière) une conférence dans le cadre d'un colloque sur la philosophie après Heidegger. À cette occasion, Sloterdijk reprit le texte d'une conférence, qu'il avait déjà prononcée à Bâle deux années auparavant, portant le titre intrigant de *Règles pour le parc humain. Réponse à la Lettre sur l'humanisme*<sup>[5]</sup>. Ce titre explique en partie le propos du philosophe : il veut offrir une réponse à la réflexion controversée que Heidegger proposa sur l'humanisme aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale. Sa réflexion avait pris la forme d'une lettre envoyée en réponse à la question adressée à Heidegger par Jean Beaufret : « Comment redonner un sens au mot "humanisme" ? ». À première vue, il semblerait que les hautes spéculations de Sloterdijk sur ce texte cryptique de Heidegger ne puisse intéresser que le public restreint des spécialistes. Or, sa conférence a provoqué un débat public particulièrement animé, voire violent, en Allemagne et ailleurs en Europe. Qu'est-ce qui dans ce texte a pu provoquer un tel scandale? Une partie de la réponse réside peut-être déjà dans la signification à accorder aux premiers mots du titre de la conférence : que signifie en effet cette expression de « règles pour le parc humain »? Existerait-il un parc humain comme il existe des parcs zoologiques, ou même des parcs à thème comme

Disney World? De quelle nature seraient les règles de ce parc? Qui les aurait édictées? Au nom de quoi? Ces questions apparaissent comme suspendues dans le vide et il n'est pas certain qu'il soit possible de leur trouver des réponses claires dans le texte de Sloterdijk. Ce manque de clarté est peut-être voulu par l'auteur. Il désire en effet nous entretenir d'un sujet dangereux, d'un futur possible de l'humanité. Mais peut-être aussi veut-il en évoquant ce futur jeter une lumière crue sur notre présent.

On ne peut malheureusement pas entrer ici dans l'analyse de toutes les causes sociales et politiques qui peuvent expliquer que ce débat philosophique ait fini par faire la première page de grands journaux et magazines allemands. Il faudrait parler des luttes internes propres au milieu philosophique allemand, luttes qui sont le reflet d'un conflit générationnel et politique très complexe autour du rapport au passé allemand, de la fondation de la nouvelle République de Berlin, de l'héritage philosophique et d'autres questions semblables. La mise en lumière de cet enchevêtrement causal permettrait peut-être de saisir le débat dans toute son ampleur. Mais le but du présent essai est plus modeste : en analysant les principaux points de l'argumentation de Sloterdijk, nous voulons montrer qu'une forme d'utopie biogénétique est discrètement à l'œuvre dans son texte. Sloterdijk donne, selon nous, une voix philosophique au diagnostic et à la tentation du dépassement radical de notre humanité exprimés avec force dans le roman de Houellebecq. Que les textes de Houellebecq et de Sloterdijk aient fait scandale à moins de deux ans d'intervalle ne devrait pas surprendre. Chacun à sa manière, ils décrivent l'impasse nihiliste de notre civilisation. Leurs jugements sur notre situation actuelle sont souvent excessifs et démesurés. Ils ne doivent pourtant pas nous rendre aveugles. Il faut être attentif au fait que deux écrivains talentueux et incisifs, habiles à percevoir les signes des temps, indiquent souvent à demi-mot l'une des directions futures possibles de l'humanité. La question qu'ils soulèvent, chacun de nous devra un jour ou l'autre y répondre pour lui-même.

Même si les deux auteurs partagent une même inspiration, il ne faudrait toutefois pas forcer leur mise en parallèle. Sloterdijk n'envisage pas tout à fait de la même manière que Houellebecq l'impasse nihiliste dans laquelle se trouve la civilisation occidentale. Pour saisir ceci, il est nécessaire de comprendre la notion centrale du texte de Sloterdijk : l'humanisme. On doit selon lui discerner trois époques de l'humanisme : l'humanisme ancien et de la Renaissance, l'humanisme bourgeois national, et l'« humanisme » heideggerien. La première forme d'humanisme fut principalement définie par Cicéron. L'humanisme cicéronien et romain est né dans le creuset de l'humanisme grec : selon Sloterdijk, les Romains se sont compris comme les destinataires de lettres envoyées par les Grecs. Ces lettres sont les livres, les œuvres qui ont besoin pour vivre une seconde fois d'être reçues et discutées par des amis. L'humanisme des lettrés est ainsi une forme d'« amitié à distance » entre les expéditeurs et les interprètes des lettres. Cette communauté d'amitié ou d'amour est élargie par la communauté des amants des lettres qui se rassemblent pour lire et discuter les textes canoniques. Cette communauté de lettrés cherche par ailleurs à faire reculer la barbarie, en vertu du principe selon lequel les bonnes lectures adoucissent les mœurs et apprivoisent la bête sauvage dans le cœur de l'homme (16). L'humanisme croit donc qu'une « domestication » ou qu'un « apprivoisement » de l'homme est possible par les lettres. Cette idée est capitale pour Sloterdijk : l'humanisme antique se perçoit de manière privilégiée dans la résistance intérieure que l'humaniste oppose aux jeux sanglants du cirque romain, lieu même de la bestialisation de l'homme; par l'étude des lettres, l'humaniste apprend à tenir en respect sa propre bestialité (17-18).

L'humanisme bourgeois national tout en s'inspirant de l'humanisme ancien en modifie toutefois le rôle. Au lieu d'être destinées à fonder une communauté d'amis, les lettres visent plutôt à donner corps à des fictions qui constitueront ou solidifieront la nation. Entre 1789 et 1945, les différentes nations ont composé des corpus de lectures canoniques. Par la lecture obligatoire des classiques nationaux, les étudiants étaient transformés en futurs citoyens de la nation. Les classiques nationaux devinrent ainsi les références communes qui cimentaient la communauté nationale. L'humanisme fut donc compris

comme moyen d'engendrer le lien politique. Or — c'est là l'une des thèses centrales de Sloterdijk — cet humanisme bourgeois national ne réussit plus à maintenir vivant le lien politique. Pourquoi? L'évolution des médias (radio, télévision, Internet) et l'avènement de la culture de masse ont mis en place de nouvelles bases et celles-ci sont « résolument post-littéraires, post-épistolographiques et en conséquence post-humanistes » (13). Sloterdijk ne veut pas dire par là que la culture humaniste et littéraire a disparu, mais bien que son influence sur l'engendrement du lien politico-culturel est aujourd'hui négligeable. Croit-il dès lors que les nouveaux médias et la culture de masse sauront remplacer la culture humaniste dans sa fonction de domestication de la bête humaine? Non, car il semblerait que ces derniers soient plus près du cirque romain que des lettres et qu'ils contribueraient ainsi à la désinhibition des passions bestiales, plutôt qu'à leur endiguement (16, 43, 61 [note 24]). À contre-jour de ce diagnostic pessimiste et quelque peu court se profile la forme de l'impasse nihiliste repérée par Sloterdijk : l'humanisme ayant opéré pendant des siècles un travail de *débestialisation* et de domestication ou d'appriovissement de l'homme et cette tradition ayant aujourd'hui perdu son efficacité à cause de l'avènement des nouveaux médias et de la barbarie qui les accompagne, comment pourra-t-on dans le futur assurer la domestication de l'homme?

La revitalisation des anciennes formes de l'humanisme ne serait-elle pas une réponse à la *rebarbarisation* de l'homme? Comme le révèle Sloterdijk, cette solution d'un retour aux formes classiques et chrétiennes a été proposée en Allemagne comme réponse aux déchaînements barbares de la guerre. Il ne pense cependant pas qu'un tel retour soit possible. Jusqu'à un certain degré, il partage sinon le point de vue, du moins la question de Heidegger : loin d'être la solution, l'humanisme classique n'est-il pas plutôt une partie du problème? Dans sa *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger cherchait ainsi à montrer que l'humanisme avait fait obstacle à la recherche de la véritable dignité de l'homme : l'ouverture à l'Être. Parce que l'ancien humanisme était fondé sur l'oubli de l'Être, il a échoué à penser la plus haute dignité de l'homme. La véritable *humanitas* de l'homme ne se révèle pas dans l'asservissement du monde au service des fins de l'homme, mais bien dans le fait que l'homme est ouverture à l'Être, qu'il est le seul être en qui peut advenir la question de l'Être. En termes heideggeriens : « ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Être comme dimension de l'extatique de l'ek-sistence » (cité par Sloterdijk, 24 [6]). De là, l'imagerie pastorale de Heidegger : l'être humain est le berger de l'Être, parce que son devoir premier — le lieu de réalisation de son *humanitas* — est d'être à l'écoute de l'Être, de le garder comme un berger garde son troupeau tout en gardant à l'esprit que c'est l'Être lui-même qui l'a institué comme gardien.

Obnubilé par sa volonté de domination totale du monde et de la nature au profit de l'être humain, l'humanisme, qu'il soit ancien ou moderne, n'a pas reconnu pleinement le rôle de l'homme en tant que gardien de l'Être. Il ne peut dès lors « que s'offrir comme complice naturel de toutes les horreurs qui peuvent être commises au nom du bien de l'humanité » (29). Un retour à l'ancien humanisme ne serait dès lors qu'un retour à la même impasse. Ce qu'il faut désormais c'est une réflexion de type *trans-humaniste* ou *post-humaniste* (21). De l'avis de Sloterdijk, c'est justement ce type de réflexion que Heidegger n'est jamais arrivé à formuler, parce qu'il était lui-même pris dans les filets de l'humanisme. En effet, à la lecture humaniste des lettres classiques, Heidegger a substitué l'exercice beaucoup plus exigeant de l'écoute de l'Être. Les quelques rares individus destinés à cette mission devraient être rompus à une ascèse dépassant de loin les exigences de l'ancienne communauté humaniste (26-27). La stratégie de domestication de l'homme demeure cependant fondamentalement la même. Selon Sloterdijk, cette tentative heideggerienne de sauver l'ancien humanisme contre lui-même est vouée à l'échec. Ce nouvel « humanisme » heideggerien ne sera pas plus en mesure que les autres formes d'humanisme qu'il aimerait supplanter de mettre un frein à la rebestialisation contemporaine de l'homme. Nous sommes ici à un point tournant de l'argumentation de Sloterdijk. Sa réfutation de Heidegger le contraint à dévoiler les linéaments de sa conception de l'homme. C'est cette même conception de l'homme qui lui servira de point d'appui pour esquisser une solution au problème de la

domestication de l'homme. Sloterdijk prend ses distances à l'égard de Heidegger sur deux points étroitement liés : il rejette la conception heideggerienne de l'homme en relevant que le principal défaut de cette dernière est de ne pas avoir tenu compte de l'histoire naturelle de l'homme.

Pour Heidegger, comme le fait justement remarquer Sloterdijk, l'homme n'est pas un animal rationnel, car il n'est tout simplement pas un animal. La différence entre l'homme et l'animal n'est pas *spécifique*, mais bien *ontologique*. Au contraire de l'animal, l'homme possède un monde, parce qu'il peut justement prendre conscience de sa situation dans le monde. Heidegger est ainsi conduit à séparer radicalement l'homme de l'animal : l'homme est le seul être vivant qui est concerné par la question de l'Être. Sloterdijk parle à cette occasion du « pathos antivitaliste » de Heidegger (24). Ce mépris pour l'animal révèle pour lui l'erreur philosophique fondamentale de Heidegger : il n'a pas compris que l'homme avant d'être un homme pensant fut d'abord un animal. L'homme est devenu ce qu'il est au terme d'une « révolution anthropogénétique » (32). Sloterdijk veut ainsi réinscrire l'homme dans la longue continuité évolutive des espèces. Mais cette longue évolution de l'espèce n'est pas perçue comme le terme final d'une adaptation réussie de l'animal. La venue au monde de l'homme est plutôt le résultat d'un échec : « On pourrait aller jusqu'à désigner l'être humain comme une créature qui a échoué dans son être-animal et son demeurer-animal » (32). D'où l'idée, à première vue surprenante, que l'homme a gagné par le langage sa condition ontologique d'être possédant un monde à partir de son échec à exister en tant qu'animal. Il me semble que Sloterdijk est animé par une double intention ici : d'abord, il s'oppose à l'*ontologisation* de l'homme par Heidegger en insistant sur son ancrage biologique dans l'espèce animal; ensuite, en présentant l'homme comme un animal raté, il prépare l'idée d'une évolution peut-être plus réussie de l'espèce humaine. Autrement dit, l'homme dans son état présent n'est pas le sommet de l'évolution naturelle.

Sloterdijk reproche donc au premier chef à Heidegger d'avoir négligé l'histoire naturelle et culturelle de l'homme. Sa critique s'articule autour d'une réinterprétation de la métaphore heideggerienne de la clairière. Cette image désigne chez le philosophe le lieu où l'Être se manifeste à l'homme. Dans une détermination plus précise, la clairière ou l'éclaircie correspond au *là* de l'être-*là* dans lequel advient la vérité de l'Être. Or, selon Sloterdijk, Heidegger n'a pas vu que le séjour humain dans la clairière fut rendu possible par une longue histoire naturelle au cours de laquelle la clairière fut d'abord habitée et aménagée par l'homme. En fait, l'apparition de cette catégorie d'êtres humains qui se veulent à l'écoute de l'Être fut précédée par un processus double d'hominisation et de sédentarisation. L'accueil de l'Être par l'homme — l'attitude théorique — si essentielle à la méditation heideggerienne serait ainsi tout au plus une variante d'un long et lent processus d'hominisation et de sédentarisation.

Avec le rejet de l'humanisme heideggerien, nous atteignons le noyau central de l'argument de Sloterdijk [7]. C'est dans l'explication de la signification de ce processus d'hominisation que le texte bascule. À ce stade se son argumentation, le philosophe fait appel à Nietzsche, celui qu'il considère comme le « maître de la pensée dangereuse » (35). Il signale qu'aux yeux du Zarathoustra de Nietzsche la transformation de l'homme sauvage en homme civilisé — le « dernier homme » — fut le résultat de l'utilisation de méthodes d'apprivoisement, de dressage et d'éducation (40-41). À ce titre, les hommes civilisés sont considérés comme des éleveurs performants. Ils faut tout d'abord comprendre sous les termes de dressage et d'apprivoisement les moyens traditionnels de l'éducation. Le processus d'hominisation est donc dans un premier temps celui par lequel l'homme s'humanise sous l'effet de l'éducation. Il semble toutefois que ce processus d'hominisation par l'humanisme ne soit pas suffisant. À celui-ci se joint l'« élevage » au sens propre de l'homme. L'homme est ainsi l'« éleveur » de l'homme dans un sens non métaphorique. Se dévoile ici ce qui est pour Sloterdijk « l'autre visage de la clairière, son visage dissimulé » (37). La clairière est en effet aussi « une aire de combat et un lieu de décision et de sélection » (35), et dans cet espace « débiteront des combats inévitables sur les orientations de l'être humain » (37). Les expressions de « domestication », de « dressage »,

d'« apprivoisement », d'« élevage », que Sloterdijk utilisait jusque-là dans le cadre de l'humanisme traditionnel prennent désormais une toute autre coloration. Elles s'intègrent dans une vision biologique et évolutionniste de l'homme où l'espèce ne serait plus le seul produit accidentel d'une évolution, mais bien plutôt le résultat d'un élevage conscient.

Retraçons le chemin parcouru jusqu'ici. L'interrogation du philosophe porte tout d'abord sur la possibilité pour l'humanisme classique et bourgeois national d'assumer la fonction de domestication de l'homme. Sloterdijk pense avec Heidegger que ces deux formes d'humanisme ne peuvent relever les défis posés par la nouvelle forme de barbarie liée au monde moderne. Sloterdijk reproche toutefois à Heidegger d'avoir voulu instaurer une variante de l'humanisme qui s'avèrerait selon lui tout aussi impuissante à empêcher la rebestialisation de l'homme que les formes déchues d'humanisme. Là surgit la question de Sloterdijk : « [Q]u'est-ce qui apprivoise encore l'être humain lorsque l'humanisme échoue dans son rôle d'école d'apprivoisement humain? Qu'est-ce qui apprivoise encore l'homme lorsque les efforts d'auto-domestication qu'il a menés jusqu'ici n'ont conduit, pour l'essentiel, qu'à sa prise de pouvoir sur tout l'étant? Qu'est-ce qui apprivoise l'être humain lorsque, après toutes les expériences faites dans le passé sur l'éducation de l'espèce humaine, on ne sait toujours pas qui ou ce qui éduque les éducateurs et dans quel but? *À moins qu'on ne puisse absolument plus poser avec compétence la question de la cultivation [sic] et de la formation de l'être humain dans le cadre de simples théories sur l'apprivoisement et l'éducation?* » (30; les italiques sont de moi — DT). Cette dernière question porte sur le « grand impensé » de l'humanisme : le fait que la domestication est aussi une *sélection* de l'homme qui s'effectue de différentes manières (40). Si la simple théorie de l'éducation ne peut plus assurer la domestication, devrions-nous alors faire appel à un nouvel élevage conscient de l'homme, à une forme d'« anthropotechnique » pour combler le vide laissé par la disparition de l'éducation humaniste?

Selon Sloterdijk, le développement de la biotechnologie nous place de plus en plus devant des choix concernant notre propre avenir génétique et ainsi « les êtres humains se retrouvent de plus en plus sur la face active ou subjective de la sélection, sans qu'ils se soient volontairement forcés à entrer dans le rôle du sélecteur » (41-42). Le philosophe fait probablement allusion à des pratiques comme les tests prénataux de dépistage des malformations génétiques, qui obligent les couples à prendre une décision sur le futur de leurs enfants. Ces tests introduisent en catimini une forme nouvelle d'eugénisme négatif. Il suffit d'un peu d'imagination pour comprendre dans quels dilemmes éthiques se retrouveront coincés les parents à mesure que ces tests se raffineront et donneront une image de plus en plus précise du bagage génétique de l'embryon. Devant cette possibilité, Sloterdijk en appelle à l'établissement d'un « code des anthropotechniques », sans spécifier exactement la nature et la portée de ce code (42). Cette suggestion de Sloterdijk peut être interprétée de manière assez anodine comme une invitation à établir un code d'éthique dans lequel seraient définies les normes morales applicables au domaine de la bioéthique. De nombreuses recherches s'effectuent déjà dans ce champ depuis une vingtaine d'années. Sloterdijk semble donc enfoncer des portes ouvertes. Il n'en reste pourtant pas là. Il pénètre dans le domaine flou et périlleux de l'eugénisme positif en évoquant de manière contournée des possibilités plus radicales d'application des nouvelles techniques : « Mais l'évolution à long terme mènera-t-elle à une réforme génétique des propriétés de l'espèce — une anthropotechnologie future atteindra-t-elle le stade d'une planification explicite des caractéristiques? L'humanité pourra-t-elle accomplir, dans toute son espèce, un passage du fatalisme des naissances à la naissance optionnelle et à la sélection prénatale? Ce sont des questions dans lesquelles l'horizon de l'évolution commence à s'éclaircir devant nous, même si c'est d'une manière floue et inquiétante » (43). Après coup, Sloterdijk se défendra bien d'avoir proposé ici un programme positif de transformation génétique de l'humanité. À sa décharge, il faut convenir que dans le texte cité il ne fait que poser de manière indirecte des questions, sans y répondre. Pourtant ses démentis et le caractère allusif de son texte ne peuvent que calmer provisoirement les inquiétudes soulevées par d'autres affirmations troublantes. Il souligne ainsi que le

futur sera marqué par des décisions politiques concernant l'espèce : « [L]es prochains intervalles temporels longs seront pour l'humanité des périodes de décision sur la politique de l'espèce. On y verra si l'humanité, ou ses fractions culturelles centrales, parviennent au moins à remettre en marche des procédés efficaces d'auto-appriovissement » (43; traduction légèrement modifiée — DT). De quelle nature seront ces « procédés efficaces » si, comme Sloterdijk se plaît à le répéter, l'humanisme classique ne les fournit plus? Un peu plus haut encore, Sloterdijk évoque le destin futur de l'homme selon Nietzsche. Ce destin sera joué dans la lutte entre les « éleveurs du petit homme et les éleveurs du grand homme », entre « humanistes et super-humanistes », ou encore entre « amis de l'homme et amis du surhomme » (38). Encore une fois, si les éleveurs du petit homme — les humanistes ou amis de l'homme — ne peuvent plus garantir la domestication ou l'appriovissement de l'homme sur une grande échelle, les temps ne seraient-ils pas bientôt mûrs pour l'avènement du règne des éleveurs du grand homme qui prendraient en main l'évolution génétique de l'humanité?

Sloterdijk flirte ici avec l'idée d'un nouvel eugénisme qui prendrait la forme d'une anthropotechnique fondée sur les avancées de la biogénétique. La simple évocation de cette suggestion a éveillé en Allemagne de douloureuses mémoires. Sloterdijk ne s'est pas empressé de dissiper des doutes concernant ses intentions finales. S'il avait en outre voulu soulever en toute sérénité des questions concernant l'avenir biotechnologique de l'humanité, il aurait évité de faire référence aux spéculations de Nietzsche, si politiquement et idéologiquement chargées. Sa référence au dialogue platonicien *Le politique* en conclusion de l'article ne pouvait qu'envenimer davantage l'affaire. Ce dialogue représenterait, selon lui, la *Magna Carta* d'une « politologie pastorale européenne » (44). Il s'agit de l'art royal de l'homme d'État. Cet art royal se rapproche de l'élevage. Le seigneur platonicien est celui qui sait élever le troupeau humain. Tout en respectant le libre choix des individus, l'homme d'État applique une anthropotechnique royale, c'est-à-dire qu'il sélectionne et organise l'être humain en fonction du bien de la communauté. Sloterdijk ne peut encore une fois résister à la tentation de faire un rapprochement qui laisse songeur : « La mission de ce sur-humaniste [le seigneur de l'art pastoral royal] ne serait autre que de planifier des qualités pour une élite, qu'il faudrait spécialement élever au nom de la globalité » (51).

Sloterdijk n'était pas sans ignorer le scandale que pourraient provoquer de telles réflexions. Il a admis ouvertement dans sa conférence que « le lecteur moderne — qui se remémore les lycées humanistes de l'époque bourgeoise et l'eugénisme fasciste, mais regarde aussi vers le futur et l'ère biotechnologique — peut pas ne pas voir le caractère explosif de ces réflexions » (51). Est-ce alors le seul plaisir de la provocation qui l'a conduit à jouer avec un tel mélange? Une interprétation plus charitable noterait sans doute que le philosophe a souhaité mettre en garde contre un danger et suggérer des mesures pour y parer. Quel serait ce danger imminent plus grave encore que la menace atomique pourtant toujours présente? Les progrès de la biogénétique risquent de peser très lourd dans le destin futur de l'humanité. Dans l'état actuel des choses, il est à craindre que ces développements se fassent de façon désordonnée en n'obéissant qu'aux lois du marché. Ce serait pour ainsi dire le scénario-catastrophe pour Sloterdijk : les avancées de la biogénétique seraient utilisées sans scrupules par des groupes dont le seul intérêt est le profit. Les récents agissements de l'industrie agroalimentaire jettent une lumière crue sur cette dérive possible. Tôt ou tard, les États ainsi que la société civile devront intervenir pour réguler les diverses applications du génie génétique. Certains critiques de Sloterdijk ont fait remarquer à juste titre que cela se faisait déjà et que le philosophe parlait ainsi en méconnaissance de cause. Ce que Sloterdijk a en tête déborde néanmoins largement la sphère du simple contrôle bioéthique et légal de la recherche. Il vise plus loin et plus haut. Il semble juger qu'une transformation génétique en profondeur du genre humain soit dans l'ordre du possible. Il estime en outre que cette transformation devrait être planifiée. De la même manière que les « éleveurs du petit homme » (les humanistes anciens, les prêtres chrétiens, les humanistes bourgeois et, peut-être, Heidegger) ont domestiqué l'homme dans un but précis, les futurs « éleveurs du grand homme » devraient définir dans un « code des anthropo-techniques » les traits de

l'humanité à venir (42). On reconnaît là le phantasme de toutes les utopies biogénétiques : au lieu d'être soumise à une évolution naturelle lente et imprévisible, l'humanité deviendra bientôt la maîtresse de sa propre évolution biologique.

Une dernière question reste en suspens : qui définira ce code? À nouveau, la position de Sloterdijk ne se laisse déduire qu'à partir d'allusions. L'ancien humanisme reposait sur la division entre les lettrés et les illettrés. Cette distinction sera reproduite sous la forme de la division entre les éleveurs et ceux qui seront élevés. Il semble que ces éleveurs seraient à l'image des seigneurs royaux platoniciens. Le savoir propre à ces seigneurs platoniciens est celui de l'élevage. Ils formeraient une royauté d'élite, un « royaume des experts » (49). On peut peut-être se permettre d'extrapoler sur la composition de cette royauté d'élite : il s'agirait d'un groupe de savants, de philosophes et de politiciens éclairés. La mission de ces derniers serait d'établir le code et de le mettre en pratique. Il faut toutefois remarquer que le nouvel eugénisme biogénétique se ferait sur une base volontaire, c'est-à-dire que les transformations génétiques ne seraient jamais entreprises sans l'accord des personnes concernées. Si je continue dans mon extrapolation, on peut penser que Sloterdijk envisage une forme de contrôle politique fort et centralisé pour garantir le succès du processus. Il rejoint peut-être ici l'intuition d'Aldous Huxley dans *Brave New World* : le développement accéléré de la science exigera l'instauration d'un régime de type totalitaire. Autrement dit, le potentiel grandissant de destruction accompagnant les nouvelles découvertes rendra nécessaire l'établissement d'un État universel qui régulera et planifiera l'utilisation des ressources et des inventions. Ce nouvel État serait contrôlé par un nouveau type d'aristocratie technoscientifique dans laquelle les philosophes feraient office de conseillers des nouveaux princes.

On cherchera en vain dans le texte de Sloterdijk de telles visions futuristes. Le tout demeure trop allusif pour que l'on puisse vraiment cerner son intention finale et surtout imprimer une forme concrète à ses pensées. Un fait demeure, pourtant : rien dans ce texte ne vient s'opposer aux désirs secrets des tenants de l'utopie biogénétique. Bien au contraire, il les alimente et vient leur donner une caution littéraire et philosophique de grand style. En rejetant sans plus d'analyse les formes traditionnelles de l'humanisme, Sloterdijk prépare les esprits à la fuite en avant vers le post-humain. Son grand mérite est néanmoins de nous contraindre à regarder dans sa nudité une tension fondamentale de notre civilisation : nos institutions politiques et sociales sont fondées sur une tradition humaniste qui est contestée dans son essence même par les avancées de la biologie moderne. Il est loin d'être sûr que cette tradition pourra se défendre contre les nouveaux pouvoirs arrachés à la nature par la biotechnologie. L'une des conséquences possibles du combat qui se profile à l'horizon sera la remise en question de notre régime politique actuel au profit d'un type d'organisation sociale et politique répondant aux exigences d'une nouvelle hiérarchisation biologique. À côté de ces nouvelles puissances titanesques, les régimes totalitaires du siècle écoulé feront figure d'ébauches archaïques. Même si tout ceci demeure encore pour certains de l'ordre de l'utopie ou pour d'autres de la *dystopie*, il est toutefois de toute première importance d'entendre la question à laquelle elle se veut une réponse.

\*\*\*

Un observateur de la civilisation moderne ne pourrait manquer d'être frappé par un paradoxe : cette civilisation qui réussit à satisfaire à un niveau inégalé les désirs humains suscite en même temps chez l'homme une vive conscience de son insatisfaction. Ce paradoxe n'est toutefois qu'apparent. Il s'explique par la logique au cœur de notre civilisation. L'énergie nécessaire à l'édification de la civilisation moderne devait provenir d'une révolte contre les contraintes imposées par la nature. Or, en repoussant toujours davantage les frontières de l'empire de la nécessité, la civilisation moderne a rendu les hommes plus sensibles aux limites imposées par la nature et leur condition. Cette sensibilité accrue ne pouvait dès lors que conduire à une radicalisation de la révolte contre la fatalité naturelle. L'utopie biogénétique est l'expression imaginaire de cette révolte et, à ce titre, elle s'inscrit parfaitement dans la lignée des utopies scientistes. L'utopie scientiste originelle décrivait un monde dans lequel la nature

serait désormais au service de l'homme, plutôt que d'être son ennemi. Dans ce nouveau monde, le dur labeur physique aurait disparu grâce aux machines et aux techniques et les avancées de la science procureraient à l'ensemble du genre humain le confort matériel et le soulagement de la souffrance. Dans cette nouvelle Atlantide, les hommes vivent en effet mieux et plus longtemps et ils ont été libérés des peurs et superstitions ancestrales par la connaissance rationnelle. L'utopie scientiste traduisait enfin le rêve éternel d'une humanité qui a maté une nature hostile et âpre et qui désormais transforme à son profit les forces qui jadis l'opprimaient. Cette utopie est une réponse à une insatisfaction primordiale de l'être humain : l'insatisfaction du corps nu et tremblant qui se retrouve seul dans une nature sans pitié.

Or, cette utopie scientiste n'en est plus une; elle a été réalisée dans ses grandes lignes. Depuis son impulsion initiale il y a quatre cents ans, la civilisation technoscientifique a volé de succès en succès et a offert à une partie de l'humanité des conditions matérielles d'existence qui feraient l'envie des princes d'antan. Les plus optimistes croient que ce n'est qu'une question de temps avant que les fruits de cette civilisation ne soient partagés par l'humanité tout entière. Les esprits plus lucides mettent en doute cette possibilité en soulignant que la transformation massive de la nature a son prix et que nous serons peut-être bientôt incapables de régler la note. En d'autres termes, nous vivons maintenant à crédit. La rébellion de la nature n'entraîne pas dans le scénario de l'utopie scientiste ou, tout au moins, on croyait pouvoir y faire face par plus de science et de technique. Les faits mettent cette naïveté à rude épreuve. La nature semble imposer des limites aux pouvoirs du rêve et rendre ainsi l'issue finale de la réalisation de l'utopie scientiste incertaine.

La naïveté suprême de l'utopie scientiste réside pourtant ailleurs. On croyait qu'avec l'abondance, la sécurité matérielle, la santé et la rationalité scientifique, les insatisfactions de l'être humain s'évanouiraient et les hommes et femmes jouiraient d'un repos sans fin. Or, ce ne fut pas le cas. L'insatisfaction a changé de forme et elle a même acquis une profondeur insoupçonnée : elle est devenue mal de l'âme, souffrance psychique, détresse spirituelle. L'erreur de perspective de l'utopie scientiste première version était pour ainsi dire inscrite dans sa prémisse de départ : l'homme étant avant tout un corps doué de besoins matériels, si l'on répond à ces besoins, alors les passions contradictoires de son cœur disparaîtront d'elles-mêmes. En vertu de cette conception matérialiste de l'être humain, ce que l'on appelait anciennement l'âme deviendrait totalement caduque avec le progrès de la science. Loin de disparaître, les désirs et les besoins ont plutôt été démultipliés, engendrant ainsi une conscience plus aiguë et douloureuse de l'abîme séparant l'âme du corps. Au lieu de s'évanouir, la tension entre l'âme et le corps s'est intensifiée au même rythme que les promesses de la science s'accomplissaient. L'utopie scientiste ne pouvait pas penser cette dérive de son rêve, puisqu'elle était fondée sur l'oubli de l'âme, ou plus précisément, sur l'oubli de la contradiction entre le corps et l'âme.

Les formes anciennes de l'humanisme avaient une vive conscience de cette contradiction. C'est pourquoi l'humanisme cherchait à élever l'âme, non pas au sens zoologique du mot, mais bien au sens d'une montée vers ce qui appelle l'âme au-delà d'elle-même. Selon Sloterdijk, cette montée ne serait plus possible. L'humanité se trouverait dans une impasse nihiliste que l'on peut décrire de la manière suivante : l'humanisme sous ses diverses formes étant mort, il faut trouver de nouveaux moyens pour « domestiquer » l'homme. Sloterdijk éprouve une nostalgie certaine pour l'humanisme défunt, car il sent encore vibrer en lui la tension entre l'âme et le corps. Cependant son réductionnisme biologique lui interdit tout retour en arrière. Ce que l'on appelle l'âme semble chez lui le seul produit d'une évolution biologique ratée. Il semble donc logique de penser que l'insatisfaction grandissante de l'homme moderne qui se manifeste dans sa rebestialisation pourrait se voir corriger par un saut biologique de l'espèce dans le post-humain. Après la disparition des mirages humanistes, la solution finale au problème humain serait donc biotechnologique.

La réalisation de l'utopie scientiste a créé les conditions propices à l'émergence de l'impasse nihiliste. Après plusieurs autres, Houellebecq décrit avec une acuité clinique les effets du désenchantement du

monde provoqué par la science moderne. Après avoir détruit les fondements des anciennes religions et des conceptions morales, la science moderne n'a pas été en mesure de fournir une nouvelle morale et une nouvelle religion à l'humanité. Toute proposition dans ce sens se heurte au besoin de certitude rationnelle au cœur de la science occidentale et, comme le dit un personnage du roman des *Particules élémentaires*, « à ce besoin de certitude rationnelle, l'Occident aura finalement tout sacrifié : sa religion, son bonheur, ses espoirs, et en définitive sa vie » (335). C'est dire que la science moderne détruit les « illusions » métaphysiques qui sont au fondement de toutes les conceptions morales et religieuses de l'homme. Cette destruction est à l'origine d'un désarroi et d'une insatisfaction intérieurs qui, dans une certaine mesure, dépassent les anciennes insatisfactions du corps. Cette insatisfaction, comme le montre Houellebecq, touche plus particulièrement deux aspects fondamentaux de la vie humaine qui sont à l'intersection de l'âme et du corps : la sexualité et la mort. La science moderne ne s'est pas contentée de détruire les conceptions morales qui autrefois guidaient le comportement humain dans la sexualité comme devant la mort, elle a indirectement contribué au déchaînement des passions et de l'hédonisme qui menace d'effacer à tout jamais dans le cœur humain les traces de la contradiction entre l'âme et le corps. Pour Houellebecq la partie est jouée : cette époque de notre civilisation témoigne avec éclat de l'immense malheur de notre condition et du mal qui loge au cœur de l'homme. Le seul mérite de cette espèce est qu'elle seule dans le règne animal peut envisager la possibilité de son dépassement (394).

Fukuyama estime que ce dépassement de l'humanité par elle-même sera peut-être en fin de compte une régression vers l'animalité. Qu'est-ce qui motive en effet les êtres humains à entrer dans des luttes sanglantes, à faire l'histoire, si ce n'est le violent désir de reconnaissance qui taraude le cœur humain? L'accomplissement du rêve de la démocratie libérale d'une société pacifiée et égalitaire ne passerait-elle pas dès lors par l'abolition même de ce désir? L'intuition de Fukuyama est que les démocraties modernes pourraient être tentées de tout mettre en œuvre pour réaliser la transformation biotechnologique de l'être humain, étant donné que cette dernière permettrait à la démocratie de réaliser son idéal le plus précieux. Une parenté spirituelle profonde existe donc entre la démocratie et la révolution biotechnologique en cours. C'est pourquoi l'utopie biogénétique se présentera comme le stade final de la démocratie, comme la véritable réalisation de la fin de l'histoire. Car, par-delà les apparences, la démocratie est toujours menacée par des désirs humains qu'aucun régime politique ne peut d'ailleurs tout à fait satisfaire. Le seul moyen radical pour arriver à extirper de l'âme humaine ses ataviques rêves de grandeur est de remodeler l'homme lui-même, de faire en sorte qu'il redevienne un animal sans contradiction. Cette possibilité radicale est d'autant plus attrayante que l'homme moderne a tendance à ressentir avec plus d'acuité le vide laissé par ses désirs insatisfaits. En effet, plus la civilisation moderne, grâce à la science et aux techniques, est devenue efficace dans la satisfaction de la variété infinie des désirs humains, plus l'homme a pris une douloureuse conscience de l'écart infranchissable entre ses désirs et le réel. De la perception de cet écart naît le dégoût nihiliste.

L'utopie biogénétique surgit donc de l'impasse nihiliste dans laquelle la réalisation de l'utopie scientiste a placé l'humanité. Elle n'est pourtant pas étrangère à l'utopie scientiste. Elle en est plutôt une variante, ou mieux encore, sa radicalisation. Alors que l'utopie scientiste visait la transformation de la nature ou des conditions extérieures de la vie humaine, l'utopie biogénétique veut transformer l'homme biologique lui-même. L'utopie biogénétique promet de réaliser ce que jamais l'utopie scientiste n'a osé rêver : la transformation intérieure de l'homme par le contrôle biogénétique de sa constitution. Par cette transformation, les plus profondes aspirations humaines seront comblées et l'être humain sera enfin réconcilié avec lui-même. C'est du moins le rêve que caressent ceux qui placent leurs espérances non dans le monde de l'au-delà, mais dans le monde du post-humain.

Ce projet fantastique est encore hors de notre portée. Peut-être s'évanouira-t-il aussi comme de nombreux autres rêves de l'humanité. Les plus avertis hésitent à se prononcer sur sa faisabilité. De

redoutables obstacles scientifiques et techniques restent encore à être surmontés. Mais par delà la question technique, la question politique et morale demeure entière. Le plus grand danger de notre temps présent est que l'envolée utopique de l'imagination risque de la faire oublier. Plusieurs facteurs convergents semblent alimenter la tentation de la grande fuite en avant du progrès biotechnique. Nous en avons exploré un ici. L'utopie biogénétique vient actuellement remplir le vide laissé par la fin des grandes utopies sociales et politiques des deux derniers siècles. Ce besoin d'une nouvelle utopie naît chez certains de la grande fatigue éprouvée à l'égard de l'homme et de la civilisation dans son état présent. Alors que la première phase du projet scientifique fut inspirée par un état d'esprit et de confiance dans les pouvoirs de l'esprit humain, la seconde phase sera peut-être dominée par l'espoir d'en finir au plus vite avec l'homme dans sa figure actuelle. Après avoir brisé le secret du génome humain et ainsi ouvert la voie au post-humain, Michel Djerzinski, le héros scientifique du roman de Houellebecq, disparaît dans la mer.

## Daniel Tanguay

### NOTES

[1]. Ce point ressort très clairement dans la dernière partie de *La fin de l'histoire et le dernier homme* (Paris, Flammarion, 1992). Fukuyama y défend le point de vue que la démocratie libérale ne peut incarner la fin de l'histoire car elle n'est pas en mesure de répondre totalement à tous les désirs de la nature humaine, plus particulièrement au désir d'excellence et de grandeur qui tenaille certains individus (cf. p. 374-375 et la dernière phrase du livre).

[2]. « Second Thoughts: The Last Man in a Bottle », *The National Interest*, n° 56, Summer 1999, p. 16-33. Les numéros de pages entre parenthèses renvoient à la traduction française : « La post-humanité est pour demain », *Le Monde des débats*, juillet-août 1999, p. 16-20.

[3]. Paris, Flammarion, 1998.

[4]. L'expression n'est pas présente dans le roman de Houellebecq, mais l'idée y est. J'entends par « post-humain » le résultat de la transformation biogénétique radicale de l'espèce humaine.

[5]. Le titre original allemand est : *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, 59 p. On trouvera une première édition de ce texte dans le journal hebdomadaire allemand *Die Zeit* (n° 38, 16 septembre 1999, p. 15, 18-21). Une première traduction française par Christiane Haack est parue dans *Le Monde des débats*, n° 7, octobre 1999, p. I-VIII. Une seconde traduction par Olivier Mannoni a été publiée dans la collection « Mille et une Nuits » (Paris, Fayard, 2000) avec une intéressante postface de Sloterdijk pour l'édition française. Les numéros de pages entre parenthèses dans le corps du texte renvoient à cette dernière édition.

[6]. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 85.

[7]. Sloterdijk fait allusion à ce noyau dans sa postface à l'édition française : « Pour autant que l'auto-lecture de l'auteur conserve malgré tout une certaine signification, il faudrait en dire qu'elle veut avant tout témoigner des tensions qui subsistent entre les élans donnés par Nietzsche et par Heidegger. Le centre logique de la "conférence sur le parc humain" — *une intuition renforcée et inspirée par Nietzsche de ce que Heidegger a appelé la clairière* — n'a pratiquement pas été perçu par la critique, qu'elle soit universitaire ou journalistique. » (57; les italiques sont de moi — DT).