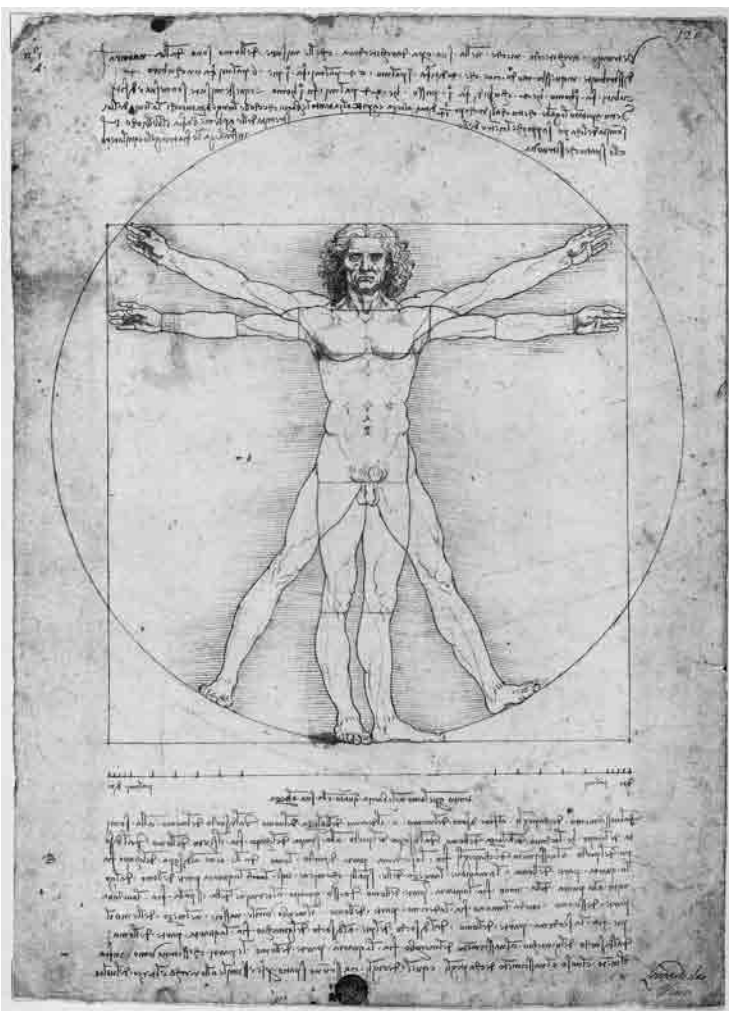


# Chapitre 1

## Post-humanisme : la vie au-delà du moi

Au commencement, il y a Lui : l'idéal classique de « l'Homme », formulé pour la première fois par Protagoras comme « la mesure de toutes choses », puis renouvelé à la Renaissance italienne comme modèle universel et représenté dans l'Homme de Vitruve de Léonard de Vinci (voir figure 1.1). Un idéal de perfection physique qui, conformément à la maxime classique *mens sana in corpore sano*, se double d'un ensemble de valeurs mentales, discursives et spirituelles. Ensemble, ils défendent une vision spécifique de ce qui est « humain » dans l'humanité. De plus, ils affirment avec une certitude inébranlable la capacité presque illimitée des humains à poursuivre leur perfectibilité individuelle et collective. Cette image emblématique est le symbole de l'humanisme en tant que doctrine qui combine l'expansion biologique, discursive et morale des capacités humaines dans une idée de progrès rationnel et téléologique. La foi dans les pouvoirs uniques, autorégulateurs et intrinsèquement moraux de la raison humaine fait partie intégrante de ce credo hautement humaniste, qui reposait essentiellement sur les interprétations des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles de l'Antiquité classique et des idéaux de la Renaissance italienne.

Ce modèle établit des normes non seulement pour les individus, mais également pour leurs cultures. L'humanisme s'est historiquement développé en un modèle civilisationnel qui a façonné une certaine idée de l'Europe comme coïncidant avec les pouvoirs universaliseurs de la raison autoréflexive. La mutation de l'idéal humaniste en



**Figure 1.1** L'Homme de Vitruve, 1492, Léonard de Vinci

Source : Wikimedia Commons

un modèle culturel hégémonique a été canonisée par la philosophie de l'histoire de Hegel. Cette vision auto-glorifiante suppose que l'Europe n'est pas seulement un lieu géopolitique, mais plutôt un attribut universel de l'esprit humain qui peut prêter sa qualité à tout objet approprié. C'est le point de vue défendu par Edmund Husserl (1970) dans son célèbre essai « La crise de l'Europe

sciences », qui est une défense passionnée des pouvoirs universels de la raison contre le déclin intellectuel et moral symbolisé par la menace croissante du fascisme européen dans les années 1930. Selon Husserl, l'Europe s'annonce comme le lieu d'origine de la raison critique et de l'autoréflexivité, deux qualités qui reposent sur la norme humaniste. N'ayant d'égale qu'elle-même, l'Europe, en tant que conscience universelle, transcende sa spécificité ou, plutôt, pose le pouvoir de transcendance comme sa caractéristique distinctive et l'universalisme humaniste comme sa particularité. Cela fait de l'eurocentrisme plus qu'une simple question d'attitude contingente : c'est un élément structurel de notre pratique culturelle, qui est également ancré dans la théorie et les pratiques institutionnelles et pédagogiques. En tant qu'idéal civilisationnel, l'humanisme a alimenté « les destinées impériales de l'Allemagne, de la France et, surtout, de la Grande-Bretagne du XIXe siècle » (Davies, 1997 : 23).

Ce paradigme eurocentrique implique la dialectique du soi et autre, et la logique binaire de l'identité et de l'altérité comme moteur et logique culturelle de l'humanisme universel. Au cœur de cette posture universaliste et de sa logique binaire se trouve la notion de « différence » comme péjoration. La subjectivité est assimilée à la conscience, à la rationalité universelle et au comportement éthique autorégulé, tandis que l'altérité est définie comme son contraire négatif et spéculaire. Dans la mesure où la différence est synonyme d'infériorité, elle acquiert des connotations à la fois essentialistes et mortelles pour les personnes qui sont stigmatisées comme « autres ». Il s'agit des autres sexualisés, racialisés et naturalisés, qui sont réduits à un statut inférieur à celui d'êtres humains, à celui de corps jetables. Nous sommes tous des êtres humains, mais certains d'entre nous sont simplement plus mortels que d'autres. Parce que leur histoire en Europe et ailleurs a été marquée par des exclusions mortelles et des disqualifications fatales, ces « autres » soulèvent des questions de pouvoir et d'exclusion. Nous avons besoin d'une plus grande responsabilité éthique dans notre approche de l'héritage de l'humanisme. Tony Davies l'exprime clairement : « Jusqu'à présent, tous les humanismes ont été impériaux. Ils parlent de l'humain avec les accents et les intérêts d'une classe, d'un sexe, d'une race, d'un génome. Leur emprise étouffe ceux qu'elle n'ignore pas. [...] Il est presque impossible de penser à un crime qui n'ait pas été commis au nom de l'humanité » (Davies, 1997 : 141). C'est vrai, mais il est également vrai, malheureusement, que de nombreuses atrocités ont été commises au nom de la haine de l'humanité, comme le montre le cas de Pekka-Eric Auvinen dans la première vignette de l'introduction.

La conception restrictive de l'humanisme quant à ce qui relève de l'humain est l'une des clés pour comprendre comment nous en sommes arrivés à un tournant post-humain. Le parcours est loin d'être simple ou prévisible. Edward Said, par exemple, complique le tableau en introduisant une perspective postcoloniale : « L'humanisme en tant que nationalisme protecteur, voire défensif, est [...] un bienfait mitigé en raison de sa [...] férocité idéologique et de son triomphalisme, bien qu'il soit parfois inévitable. Dans un contexte colonial, par exemple, la renaissance des langues et des cultures réprimées, les tentatives d'affirmation nationale à travers la tradition culturelle et les ancêtres glorieux [...] sont explicables et compréhensibles » (Said, 2004 : 37). Cette nuance est cruciale pour souligner l'importance du point de vue à partir duquel on s'exprime. Les différences de localisation entre les centres et les marges ont une grande importance, en particulier en ce qui concerne l'héritage d'un concept aussi complexe et multiforme que l'humanisme. Complice de génocides et de crimes d'une part, porteur d'énormes espoirs et aspirations à la liberté d'autre part, l'humanisme échappe en quelque sorte à toute critique linéaire. Cette qualité protéiforme explique en partie sa longévité.

## Anti-humanisme

Permettez-moi de jouer cartes sur table dès le début de cette discussion : je ne suis pas particulièrement friand de l'humanisme ni de l'idée de l'humain qu'il défend implicitement. L'anti-humanisme fait tellement partie de ma généalogie intellectuelle et personnelle, ainsi que de mon milieu familial, que la crise de l'humanisme est pour moi presque une banalité. Pourquoi ?

La politique et la philosophie sont les principales raisons pour lesquelles j'ai toujours accueilli avec joie la notion de déclin historique de l'humanisme, avec son noyau eurocentrique et ses tendances impériales. Bien sûr, le contexte historique y est pour beaucoup. J'ai atteint ma maturité intellectuelle et politique dans les années turbulentes qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, lorsque l'idéal humaniste a été remis en question de manière assez radicale. Tout au long des années 1960 et 1970, un anti-humanisme militant s'est développé à travers les nouveaux mouvements sociaux et les cultures jeunes de l'époque : féminisme, décolonisation et antiracisme, mouvements antinucléaires et pacifistes. Chronologiquement liés

à la politique sociale et culturelle de la génération connue sous le nom de baby-boomers, ces mouvements sociaux ont produit des théories politiques et sociales radicales et de nouvelles épistémologies. Ils ont remis en question les platitudes de la rhétorique de la guerre froide, qui mettait l'accent sur la démocratie occidentale, l'individualisme libéral et la liberté qu'ils étaient censés garantir à tous.

Rien ne ressemble plus à une crise de la quarantaine théorique que de reconnaître son appartenance à la génération des baby-boomers. L'image publique de cette génération n'est pas vraiment édifiante à l'heure actuelle. Néanmoins, il faut dire que cette génération a été marquée par l'héritage traumatisant des nombreuses expériences politiques ratées du XXe siècle. Le fascisme et l'Holocauste d'un côté, le communisme et le goulag de l'autre, établissent un équilibre sanglant sur l'échelle comparative des horreurs. Il existe un lien générationnel évident entre ces phénomènes historiques et le rejet de l'humanisme dans les années 1960 et 1970. Je m'explique.

Au niveau de leur contenu idéologique, ces deux phénomènes historiques, le fascisme et le communisme, ont rejeté ouvertement ou implicitement les principes fondamentaux de l'humanisme européen et les ont violemment trahis. Ils restent toutefois très différents en tant que mouvements dans leurs structures et leurs objectifs. Alors que le fascisme prônait un abandon impitoyable des racines mêmes du respect de l'autonomie de la raison et du bien moral issu des Lumières, le socialisme poursuivait une notion communautaire de solidarité humaniste. L'humanisme socialiste était une caractéristique de la gauche européenne depuis les mouvements socialistes utopiques du XVIIIe siècle. Il est vrai que le marxisme-léninisme a rejeté ces aspects « naïfs » de l'humanisme socialiste, notamment l'accent mis sur la réalisation du potentiel d'authenticité des êtres humains (par opposition à l'aliénation). Il proposait comme alternative l'« humanisme prolétarien », également connu sous le nom d'« humanisme révolutionnaire » de l'URSS, et sa poursuite impitoyable de la « liberté » humaine universelle et rationnelle à travers et sous le communisme.

Deux facteurs ont contribué à la popularité relative du com-  
L'humanisme communiste dans l'après-guerre. Le premier est les effets désastreux du fascisme sur l'histoire sociale, mais aussi intellectuelle, de l'Europe. La période du fascisme et du nazisme a provoqué une perturbation majeure dans l'histoire de la théorie critique en Europe continentale, en ce sens qu'elle a détruit et banni de l'Europe le

les écoles de pensée – notamment le marxisme, la psychanalyse, l'école de Francfort et la charge disruptive de la généalogie nietzschéenne (même si le cas de Nietzsche est certes assez complexe) – qui avaient été au cœur de la philosophie au début du XXe siècle. De plus, la guerre froide et l'opposition des deux blocs géopolitiques qui ont suivi la fin de la Seconde Guerre mondiale ont maintenu l'Europe divisée et dichotomisée jusqu'en 1989, et n'ont pas facilité la réimplantation de ces théories radicales sur le continent qui les avait rejetées avec tant de violence et d'autodestruction. Il est significatif, par exemple, que la plupart des auteurs que Michel Foucault a désignés comme annonciateurs de l'ère philosophique de la postmodernité critique (Marx, Freud, Darwin) soient les mêmes que ceux que les nazis ont condamnés et brûlés sur le bûcher dans les années 1930.

La deuxième raison de la popularité de l'humanisme marxiste est que le communisme, sous l'égide de l'URSS, a joué un rôle central dans la défaite du fascisme et est donc, à toutes fins utiles, sorti vainqueur de la Seconde Guerre mondiale. Il s'ensuit donc que la génération qui a atteint sa maturité politique en 1968 a hérité d'une vision positive de la praxis et de l'idéologie marxistes, grâce à l'opposition des socialistes et des communistes au fascisme et à l'effort de guerre de l'Union soviétique contre le nazisme. Cela contraste avec l'anticommunisme quasi épidémique de la culture américaine et reste à ce jour un sujet de grande tension intellectuelle entre l'Europe et les États-Unis. À l'aube du troisième millénaire, il est parfois difficile de se souvenir que les partis communistes ont été le plus grand symbole de la résistance antifasciste dans toute l'Europe. Ils ont également joué un rôle important dans les mouvements de libération nationale à travers le monde, notamment en Afrique et en Asie. Le texte fondateur d'André Malraux, *La Condition humaine* (1934), témoigne à la fois de la stature morale et de la dimension tragique du communisme, tout comme, dans une époque et un contexte géopolitique différents, la vie et l'œuvre de Nelson Mandela (1994).

S'exprimant depuis les États-Unis,  
, Edward Said ajoute une autre perspective significative :

L'antihumanisme s'est imposé sur la scène intellectuelle américaine en partie à cause du dégoût généralisé suscité par la guerre du Vietnam. Une partie de ce dégoût était due à l'émergence d'un mouvement de résistance au racisme, à l'impérialisme en général et aux sciences humaines arides

qui, pendant des années, avait représenté une attitude apolitique, déconnectée du monde et inconsciente (parfois même manipulatrice) vis-à-vis du présent, tout en vantant avec acharnement les vertus du passé. (2004 : 13)

La « nouvelle » gauche américaine des années 1960 et 1970 incarnait une forme militante d'anti-humanisme radical, qui s'opposait non seulement à la majorité libérale, mais aussi à l'humanisme marxiste de la gauche traditionnelle.

Je suis pleinement conscient du fait que l'idée que le marxisme, désormais socialement codé comme une idéologie inhumaine et violente, puisse en réalité être un humanisme, choquera les jeunes générations et tous ceux qui ne sont pas versés dans la philosophie continentale. Il suffit toutefois de penser à l'importance que des philosophes du calibre de Sartre et de Beauvoir accordaient à l'humanisme en tant qu'outil séculier d'analyse critique pour comprendre comment cet argument a pu se développer. L'existentialisme mettait l'accent sur la conscience humaniste comme source à la fois de la responsabilité morale et de la liberté politique.

La France occupe une place très particulière dans la généalogie de la théorie critique anti-humaniste. Le prestige des intellectuels français était lié non seulement à la formidable structure éducative de ce pays, mais aussi à des considérations contextuelles. La plus importante d'entre elles est la haute stature morale de la France à la fin de la Seconde Guerre mondiale, grâce à la résistance antinazie de Charles de Gaulle. Les intellectuels français ont donc continué à jouir d'un statut très élevé, surtout en comparaison avec le désert qu'était l'Allemagne d'après-guerre. D'où l'énorme renommée internationale de Sartre et de Beauvoir, mais aussi d'Aron, Mauriac, Camus et Malraux. Tony Judt résume cela succinctement (2005 : 210) :

Malgré la défaite écrasante de la France en 1940, son humiliante soumission pendant quatre ans à l'occupation allemande, l'ambiguïté morale (et pire encore) du régime de Vichy du maréchal Pétain, et la subordination embarrassante du pays aux États-Unis et à la Grande-Bretagne dans la diplomatie internationale de l'après-guerre, la culture française redevint le centre de l'attention internationale : les intellectuels français ont acquis une importance internationale particulière en tant que porte-parole de leur époque, et la teneur des débats politiques français incarnait la fracture idéologique qui divisait le monde entier. Une fois de plus – et pour la dernière fois –, Paris était la capitale de l'Europe.

Tout au long de l'après-guerre, Paris a continué à exercer un pouvoir d'attraction sur toutes sortes de penseurs critiques. Par exemple, *L'Archipel du Goulag* d'Alexandre Soljenitsyne a été publié pour la première fois en France dans les années 1970, après avoir été sorti clandestinement d'URSS sous forme de samizdat. C'est depuis sa retraite parisienne que l'ayatollah Khomeini a mené la révolution iranienne de 1979, qui a instauré le premier gouvernement islamiste au monde. À certains égards, le contexte français de l'époque était ouvert à toutes sortes de mouvements politiques radicaux. En fait, tant d'écoles de pensée critiques ont fleuri sur la rive gauche et la rive droite à cette période que la philosophie française est devenue presque synonyme de théorie elle-même, avec des conséquences mitigées à long terme, comme nous le verrons au chapitre 4.

Jusqu'aux années 1960, la raison philosophique avait échappé à la rela-

pratiquement indemne de la question de ses responsabilités dans la perpétuation des modèles historiques de domination et d'exclusion. Sartre et de Beauvoir, influencés par les théories marxistes de l'aliénation et de l'idéologie, ont établi un lien entre le triomphe de la raison et la puissance des forces dominantes, révélant ainsi la complicité entre la raison philosophique et les pratiques sociales injustes dans la vie réelle. Ils ont toutefois continué à défendre une idée universaliste de la raison et à s'appuyer sur un modèle dialectique pour résoudre ces contradictions. Cette approche méthodologique, tout en critiquant les modèles hégémoniques d'appropriation violente et de consommation des « autres », a également défini la tâche de la philosophie comme un outil privilégié et culturellement hégémonique d'analyse politique. Avec Sartre et de Beauvoir, l'image du philosophe-roi s'inscrit dans le tableau général, bien que de manière critique. En tant que critique de l'idéologie et conscience des opprimés, le philosophe est un être humain pensant qui continue à rechercher de grands systèmes théoriques et des vérités globales. Sartre et de Beauvoir considèrent l'universalisme humaniste comme le trait distinctif de la culture occidentale, c'est-à-dire sa forme spécifique de particularisme. Ils utilisent les outils conceptuels fournis par l'humanisme pour précipiter une confrontation de la philosophie avec ses propres responsabilités historiques et son pouvoir conceptuel.

Cet universalisme humaniste, associé à l'accent mis par la sociologie constructiviste sur la nature artificielle et historiquement variable des inégalités sociales sur la nature artificielle et historiquement variable des inégalités sociales, jette les bases d'une ontologie politique solide. Par exemple, l'émancipation de Simone de Beauvoir



**Figure 1.2** La nouvelle femme de Vitruve  
Source : Friedrich Saurer/Science Photo Library

s'appuie sur le principe humaniste selon lequel « la femme est la mesure de toutes choses féminines » (voir figure 1.2) et que pour se rendre compte d'elle-même, la philosophe féministe doit prendre en compte la situation de toutes les femmes. Cela crée, sur le plan théorique, une synthèse productive entre soi et les autres. Sur le plan politique, la femme vitruvienne a forgé un lien de solidarité entre l'individu et la collectivité, qui, sous l'impulsion de la deuxième vague féministe dans les années 1960, allait devenir le principe de la sororité politique. Cela suppose un terrain d'entente entre les femmes, en prenant comme point de départ le fait d'être une femme dans le monde

de toute réflexion critique et de toute pratique politique articulée conjointement.

Le féminisme humaniste a introduit une nouvelle forme de matérialisme, incarné et intégré (Braidotti, 1991). La pierre angulaire de cette innovation théorique est une forme spécifique d'épistémologie située (Haraway, 1988), qui a évolué à partir de la pratique de la « politique des lieux » (Rich, 1987) et a imprégné la théorie féministe du point de vue et les débats ultérieurs avec le féminisme postmoderne tout au long des années 1990 (Harding, 1991). Le postulat théorique du féminisme humaniste est une conception matérialiste de l'incarnation qui définit les prémisses d'analyses nouvelles et plus précises du pouvoir. Celles-ci s'appuient sur une critique radicale de l'universalisme masculiniste, mais restent dépendantes d'une forme d'humanisme activiste et égalitaire.

La théorie et la pratique féministes ont fonctionné plus rapidement et plus efficacement que la plupart des mouvements sociaux des années 1970. Elles ont développé des outils et des méthodes d'analyse originaux qui ont permis de rendre compte de manière plus incisive du fonctionnement du pouvoir. Les féministes ont également explicitement ciblé le masculinisme et les habitudes sexistes de la gauche prétendument « révolutionnaire » et les ont dénoncés comme étant en contradiction avec leur idéologie, ainsi que comme étant intrinsèquement offensants.

Au sein de la gauche traditionnelle, cependant, une nouvelle génération de penseurs d'après-guerre avait d'autres priorités. Ils se sont rebellés contre le statut moral élevé des partis communistes européens d'après-guerre en Europe occidentale, ainsi que dans l'empire soviétique. Cela avait conduit à un contrôle autoritaire de l'interprétation des textes marxistes et de leurs concepts philosophiques clés. Les nouvelles formes de radicalisme philosophique qui se sont développées en France et dans toute l'Europe à la fin des années 1960 ont exprimé une critique virulente de la structure dogmatique de la pensée et de la pratique communistes. Elles comprenaient une critique de l'alliance politique entre des philosophes comme Sartre et de Beauvoir et la gauche communiste <sup>(1)</sup>, qui a duré au moins jusqu'à l'insurrection hongroise de 1956. En réponse au dogme et à la violence du communisme, la génération de 1968 a fait directement appel au potentiel subversif des textes de Marx, afin de retrouver leurs racines anti-institutionnelles. Leur radicalisme s'est exprimé sous la forme d'une critique de

<sup>1</sup> Bien que Sartre et de Beauvoir n'aient pas été membres du Parti communiste français.

les implications humanistes et le conservatisme politique des institutions qui incarnaient le dogme marxiste.

L'anti-humanisme est devenu le cri de ralliement de cette génération de penseurs radicaux qui allaient plus tard devenir mondialement connus sous le nom de « génération post-structuraliste ». En réalité, ils étaient des post-communistes *avant la lettre*. Ils se sont éloignés de la pensée dialectique oppositionnelle et ont développé une troisième voie pour aborder les conceptions changeantes de la subjectivité humaine. Au moment où Michel Foucault publiait sa critique révolutionnaire de l'humanisme dans *Les mots et les choses* (1970), la question de savoir ce qu'était, le cas échéant, l'idée de « l'humain » circulait dans les discours radicaux de l'époque et avait défini le programme anti-humaniste d'une série de groupes politiques. La « mort de l'Homme », annoncée par Foucault, formalise une crise épistémologique et morale qui dépasse les oppositions binaires et traverse les différents pôles du spectre politique. Ce qui est visé, c'est l'humanisme implicite du marxisme, plus précisément l'arrogance humaniste qui consiste à continuer de placer l'Homme au centre de l'histoire mondiale. Même le marxisme, sous le couvert d'une théorie maîtresse du matérialisme historique, a continué à définir le sujet de la pensée européenne comme unitaire et hégémonique et à lui attribuer (le genre n'est pas une coïncidence) une place royale en tant que moteur de l'histoire humaine. L'anti-humanisme consiste à dissocier l'agent humain de cette posture universaliste, en le mettant en cause, pour ainsi dire, sur les actions concrètes qu'il mène. Des relations de pouvoir différentes et plus marquées émergent, une fois que ce sujet autrefois dominant est libéré de ses illusions de grandeur et n'est plus prétendument responsable du progrès historique.

Les penseurs radicaux de la génération post-1968 ont rejeté l'humanisme tant dans sa version classique que dans sa version socialiste. L'idéal vitruvien de l'Homme comme modèle de perfection et de perfectibilité (illustré à la figure 1.1) a été littéralement renversé de son piédestal et déconstruit. Cet idéal humaniste constituait en fait le cœur d'une vision libérale et individualiste du sujet, qui définissait la perfectibilité en termes d'autonomie et d'autodétermination. Ce sont précisément ces qualifications que les poststructuralistes ont contestées.

Il s'est avéré que cet homme, loin d'être le canon des proportions parfaites, incarnant un idéal universaliste qui

avait désormais atteint le statut de loi naturelle, était en fait une construction historique et, en tant que telle, contingente aux valeurs et aux lieux. L'individualisme n'est pas une partie intrinsèque de la « nature humaine », comme les penseurs libéraux ont tendance à le croire, mais plutôt une formation discursive spécifique sur le plan historique et culturel, qui, de plus, devient de plus en plus problématique. Le constructivisme social déconstructiviste introduit par des penseurs poststructuralistes tels que Jacques Derrida (2001a) a également contribué à une révision radicale des principes humanistes. Toute une génération de philosophes a appelé à la rébellion contre les idées humanistes reçues sur la « nature humaine ».

Des féministes comme Luce Irigaray (1985a, 1985b) ont souligné que l'idéal prétendument abstrait de l'Homme en tant que symbole de l'Humanité classique est très clairement un mâle de l'espèce : c'est un homme. De plus, il est blanc, européen, beau et valide ; on ne peut pas en savoir beaucoup sur sa sexualité, bien que celle de son peintre, Léonard de Vinci, fasse l'objet de nombreuses spéculations. Ce que ce modèle idéal peut avoir en commun avec la moyenne statistique de la plupart des membres de l'espèce et de la civilisation qu'il est censé représenter est une très bonne question. Les critiques féministes de la posture patriarcale à travers la masculinité abstraite (Hartsock, 1987) et la blancheur triomphante (hooks, 1981 ; Ware, 1992) ont fait valoir que cet universalisme humaniste est contestable non seulement sur le plan épistémologique, mais aussi sur le plan éthique et politique.

Les penseurs anticolonialistes ont adopté une position critique similaire.

en remettant en question la primauté de la blancheur dans l'idéal vitruvien comme canon esthétique de la beauté (voir figure 1.2). En replaçant ces prétentions ambitieuses dans le contexte historique du colonialisme, les penseurs antiracistes et postcoloniaux ont explicitement remis en question la pertinence de l'idéal humaniste, compte tenu des contradictions évidentes imposées par ses hypothèses eurocentriques, mais sans pour autant le rejeter entièrement. Ils ont tenu les Européens pour responsables de l'utilisation et des abus de cet idéal en se penchant sur l'histoire coloniale et la domination violente d'autres cultures, mais ont néanmoins maintenu ses prémisses fondamentales. Frantz Fanon, par exemple, voulait sauver l'humanisme de ses perpétuateurs européens en affirmant que nous avions trahi et détourné l'idéal humaniste. Comme l'écrit Sartre dans sa préface à l'ouvrage de Fanon *Les Damnés de la Terre* (1963 : 7) : « les voix jaunes et noires parlaient encore de notre humanisme, mais seulement pour

nous reprocher notre inhumanité ». La pensée postcoloniale affirme que si l'humanisme a un avenir, il doit venir de l'extérieur du monde occidental et contourner les limites de l'eurocentrisme. Par extension, la prétention à l'universalité de la rationalité scientifique est remise en question tant sur le plan épistémologique que politique (Spivak, 1999 ; Said, 2004), toutes les prétentions à la connaissance étant des expressions de la culture occidentale et de sa volonté de domination.

Les philosophes poststructuralistes français ont poursuivi le même objectif postcolonial par des voies et des moyens différents<sup>2</sup>. Ils ont fait valoir qu'au lendemain du colonialisme, d'Auschwitz, d'Hiroshima et du goulag – pour ne citer que quelques-unes des horreurs de l'histoire moderne –, nous, Européens, devons développer une critique de la mégalomanie de l'Europe qui se pose en gardienne morale du monde et en moteur de l'évolution humaine. Ainsi, la génération philosophique des années 1970, qui proclamait la « mort de l'Homme », était antifasciste, postcommuniste, postcoloniale et posthumaniste, dans diverses combinaisons de ces termes. Elle a conduit au rejet de la définition classique de l'identité européenne en termes d'humanisme, de rationalité et d'universalisme. Les philosophies féministes de la différence sexuelle<sup>(3)</sup>, à travers le spectre de la critique de la masculinité dominante, ont également souligné la nature ethnocentrique des revendications européennes en matière d'universalisme. Elles ont préconisé la nécessité de l'ouvrir aux « autres à l'intérieur » (Kristeva, 1991) de manière à replacer la diversité et les appartenances multiples au centre en tant que composante structurelle de la subjectivité européenne.

L'anti-humanisme est donc une source importante pour la pensée posthumaine. Il n'est en aucun cas la seule, et le lien entre l'anti-humanisme et le posthumain n'est ni logiquement nécessaire ni historiquement inévitable. Et pourtant, cela s'est avéré être le cas pour mon propre travail, même si cette histoire est encore inachevée et que, d'une certaine manière, comme je le démontrerai dans la section suivante, ma relation avec l'humanisme reste en suspens.

<sup>2</sup>Cette ligne est poursuivie en philosophie par le rejet par Deleuze de la vision transcendantale du sujet (1994) ; le décentrage du phallogocentrisme par Irigaray (1985a, 1985b) ; la critique de l'humanisme par Foucault (1977) et la déconstruction de l'eurocentrisme par Derrida (1992).

<sup>3</sup>Voir, par exemple, Irigaray (1993), Cixous (1997) et Braidotti (1991).

## La mort de l'homme, la déconstruction de la femme

Comme l'indique l'itinéraire généalogique que je viens d'esquisser, l'anti-humanisme est l'une des voies historiques et théoriques qui peuvent mener au posthumain. Je dois mon anti-humanisme à mes chers professeurs d'après 1968, dont certains étaient des philosophes extraordinaires dont je continue à respecter et à admirer l'héritage : Foucault, Irigaray et Deleuze en particulier. L'humain de l'humanisme n'est ni un idéal, ni une moyenne statistique objective, ni un juste milieu. Il s'agit plutôt d'une norme systématisée de reconnaissabilité – d'identité – à l'aune de laquelle tous les autres peuvent être évalués, réglementés et attribués à une place sociale désignée. L'humain est une convention normative, ce qui ne le rend pas intrinsèquement négatif, mais simplement très réglementaire et donc instrumental aux pratiques d'exclusion et de discrimination. La norme humaine est synonyme de normalité, de normalité et de normativité. Elle fonctionne en transposant un mode spécifique d'être humain en une norme généralisée, qui acquiert des valeurs transcendantes en tant *qu'*humain : de l'homme au masculin, puis à l'humain en tant que format universalisé de l'humanité. Cette norme est posée comme catégoriquement et qualitativement distincte des autres sexualisés, racialisés, naturalisés, et également en opposition à l'artefact technologique. L'humain est une construction historique qui est devenue une convention sociale sur la « nature humaine ».

Mon anti-humanisme m'amène à m'opposer au sujet unitaire de l'humanisme, y compris ses variables socialistes, et à le remplacer par un sujet plus complexe et relationnel, défini par l'incarnation, la sexualité, l'affectivité, l'empathie et le désir comme qualités fondamentales. Tout aussi centrale dans cette approche est la conception que j'ai apprise de Foucault sur le pouvoir en tant que force à la fois restrictive (*potestas*) et productive (*potentia*). Cela signifie que les formations de pouvoir ne fonctionnent pas seulement au niveau matériel, mais s'expriment également dans des systèmes de représentation théorique et culturelle, des récits politiques et normatifs et des modes d'identification sociale. Ceux-ci ne sont ni cohérents, ni rationnels, et leur nature improvisée contribue à leur force hégémonique. La conscience de l'instabilité et du manque de cohérence des récits qui composent les structures et les relations sociales, loin d'entraîner une suspension de la politique et

L'action morale devient le point de départ pour élaborer de nouvelles formes de résistance adaptées à la structure polycentrique et dynamique du pouvoir contemporain (Patton, 2000). Cela engendre une forme pragmatique de micro-politique qui reflète la nature complexe et nomade des systèmes sociaux contemporains et des sujets qui les habitent. Si le pouvoir est complexe, dispersé et productif, notre résistance à celui-ci doit l'être également. Une fois ce mouvement déconstructif activé, la notion standard de l'Homme et de son deuxième sexe, la Femme, sont remises en question en termes de complexité interne.

Cela affecte clairement la tâche et le statut méthodologique de la théorie. Le discours, comme l'affirme Michel Foucault dans *Surveiller et punir* (1977), concerne la valeur politique attribuée à certaines significations, ou systèmes de significations, de manière à leur conférer une légitimité scientifique ; il n'y a rien de neutre ou d'acquis à ce sujet. Ainsi, un lien critique et matérialiste est établi entre la vérité scientifique, la valeur discursive et les relations de pouvoir. Cette approche de l'analyse du discours vise principalement à déloger la croyance dans les fondements « naturels » des « différences » socialement codées et imposées, ainsi que dans les systèmes de validité scientifique, de valeurs éthiques et de représentation qu'elles soutiennent (Coward et Ellis, 1977).<sup>(4)</sup>

L'anti-humanisme féministe, également connu sous le nom de féminisme postmoderne, a rejeté les identités unitaires indexées sur cet idéal humaniste eurocentrique et normatif de « l'Homme » (Braid-otti, 2002). Il est toutefois allé plus loin en affirmant qu'il est impossible de parler d'une seule voix des femmes, des autochtones et d'autres sujets marginaux. L'accent est plutôt mis sur les questions de diversité et de différences entre eux et sur les fractures internes de chaque catégorie. À cet égard, l'anti-humanisme rejette le schéma dialectique de la pensée, où la différence ou l'altérité jouait un rôle constitutif, délimitant l'autre sexualisé (la femme), l'autre racialisé (l'autochtone) et l'autre naturalisé (les animaux, l'environnement ou la terre). Ces autres étaient constitutifs en ce qu'ils remplissaient un rôle de miroir

<sup>4</sup> Cette approche a également été adoptée par l'analyse intersectionnelle, qui prône le parallélisme méthodologique entre les facteurs de genre, de race, de classe et de sexualité, sans aplanir les différences entre eux, mais en investissant politiquement la question de leur interaction complexe (Crenshaw, 1995).

fonction qui confirmait le Même dans sa position supérieure (Braidotti, 2006). Cette économie politique de la différence a conduit à faire passer des catégories entières d'êtres humains pour des autres dévalorisés et donc jetables : être « différent de » en est venu à signifier être « inférieur à ». La norme dominante du sujet était placée au sommet d'une échelle hiérarchique qui récompensait l'idéal d'un degré de différence nul <sup>(5)</sup>. Il s'agit de l'ancien « Homme » de l'humanisme classique.

Les processus dialectiques négatifs de sexualisation, de racialisation et de naturalisation des personnes marginalisées ou exclues ont une autre implication importante : ils entraînent la production active de demi-vérités, ou de formes de connaissances partielles sur ces autres. L'altérité dialectique et péjorative induit une ignorance structurelle à l'égard de ceux qui, en tant qu'autres, sont considérés comme extérieurs aux grandes divisions catégorielles dans l'attribution de l'humanité. Paul Gilroy (2010) qualifie ce phénomène d'« agnatologie » ou d'ignorance imposée et structurelle. C'est l'un des effets paradoxaux de la prétendue portée universaliste de la connaissance humaniste. Edward Said critique le « mépris belliqueux » envers les autres cultures et civilisations comme étant « de l'autosatisfaction, et non de l'humanisme, et certainement pas une critique éclairée » (2004 : 27). La réduction au statut de sous-humains des autres non occidentaux est une source constitutive d'ignorance, de fausseté et de mauvaise conscience pour le sujet dominant qui est responsable de leur déshumanisation épistémique et sociale.

Ces critiques radicales de l'arrogance humaniste issues de la théorie féministe et postcoloniale ne sont pas purement négatives, car elles proposent de nouvelles façons alternatives d'envisager « l'humain » sous un angle plus inclusif et diversifié. Elles offrent également des perspectives significatives et innovantes sur l'image de la pensée implicitement véhiculée par la vision humaniste de l'Homme comme mesure de toutes choses, porte-étendard de « l'humain ». Ainsi, elles approfondissent l'analyse du pouvoir en développant le

<sup>5</sup> Deleuze l'appelle « le sujet majoritaire » ou le centre molaire de l'être (Deleuze et Guattari, 1987). Irigaray l'appelle « le Même », ou le « Il » hyperinflé, faussement universel (Irigaray, 1985b, 1993), tandis que Hill Collins dénonce le parti pris blanc et eurocentrique de ce sujet particulier de la connaissance humaniste (1991).

les outils et la terminologie qui nous permettent d'accepter le masculinisme, le racisme, la supériorité blanche, le dogme de la raison scientifique et d'autres systèmes de valeurs dominantes soutenus par la société.

Ayant pratiquement grandi avec les théories sur la mort de Dieu (Nietzsche), la fin de l'Homme (Foucault) et le déclin des idéologies (Fukuyama), il m'a fallu un certain temps pour réaliser qu'en réalité, on touche à l'humanisme à ses risques et périls. La position anti-humaniste n'est certainement pas exempte de contradictions. Comme Badmington nous le rappelle avec sagesse : « Les récits apocalyptiques sur la fin de « l'homme » [...] ignorent la capacité de l'humanisme à se régénérer et, littéralement, à se récapituler » (2003 : 11). L'Homme de Vitruve renaît sans cesse de ses cendres, continue à défendre des normes universelles et à exercer une attraction fatale.

Cette pensée m'est venue à l'esprit alors que j'écoutais « Plague Mass » (1991) de Diamanda Galas, dédié aux victimes du sida : c'est une chose d'afficher haut et fort une position anti-humaniste, c'en est une autre d'agir en conséquence, avec un minimum de cohérence. L'anti-humanisme est une position tellement pleine de contradictions que plus on essaie de les surmonter, plus elle devient glissante. Non seulement les anti-humanistes finissent souvent par adhérer aux idéaux humanistes – la liberté étant mon préféré –, mais aussi, d'une certaine manière, le travail de pensée critique s'appuie sur des valeurs discursives humanistes intrinsèques (Soper, 1986). D'une certaine manière, ni l'humanisme ni l'anti-humanisme ne sont à la hauteur de la tâche.

Le meilleur exemple des contradictions intrinsèques générées par la position anti-humaniste, c'est l'émancipation et la politique progressiste en général, que je considère comme l'un des aspects les plus précieux de la tradition humaniste et son héritage le plus durable. À travers tout le spectre politique, l'humanisme a soutenu, du côté libéral, l'individualisme, l'autonomie, la responsabilité et l'autodétermination (Todorov, 2002). Sur le front plus radical, il a promu la solidarité, les liens communautaires, la justice sociale et les principes d'égalité. Profondément laïque dans son orientation, l'humanisme promeut le respect de la science et de la culture, contre l'autorité des textes sacrés et des dogmes religieux. Il contient également un élément d'aventure, un désir de découverte motivé par la curiosité et une approche orientée vers les projets qui est extrêmement précieuse dans son pragmatisme. Ces principes sont si profondément

ancrées dans nos habitudes de pensée qu'il est difficile de s'en défaire complètement.

Et pourquoi le ferions-nous ? L'anti-humanisme critique les hypothèses implicites sur le sujet humain qui sont défendues par l'image humaniste de l'Homme, mais cela ne revient pas à un rejet complet.

Pour moi, il est impossible, tant sur le plan intellectuel qu'éthique, de dissocier les éléments positifs de l'humanisme de leurs contreparties problématiques : l'individualisme engendre l'égotisme et l'égoïsme ; l'autodétermination peut se transformer en arrogance et en domination ; et la science n'est pas exempte de ses propres tendances dogmatiques. Les difficultés inhérentes à la tentative de dépasser l'humanisme en tant que tradition intellectuelle, cadre normatif et pratique institutionnalisée sont au cœur de l'approche déconstructive du posthumain. Derrida (2001a) a ouvert cette discussion en soulignant la violence implicite dans l'attribution de sens. Ses disciples ont poussé le raisonnement plus loin : « l'affirmation selon laquelle l'humanisme peut être définitivement abandonné souscrit ironiquement à une hypothèse humaniste fondamentale concernant la volonté et l'action, comme si la « fin » de l'humanisme pouvait être soumise au contrôle humain, comme si nous avions la capacité d'effacer les traces de l'humanisme du présent ou d'un avenir imaginaire » (Peterson, 2011 : 128). L'accent est donc mis sur la difficulté d'effacer les traces de la violence épistémique par laquelle une position non humaniste pourrait être sculptée à partir des institutions de l'humanisme. La reconnaissance de la violence épistémique va de pair avec la reconnaissance de la violence réelle qui a été et est toujours pratiquée à l'encontre des animaux non humains et des « autres » sociaux et politiques déshumanisés de la norme humaniste. Dans cette tradition déconstructive, Cary Wolfe (2010b) est particulièrement intéressant, car il tente d'adopter une nouvelle position qui combine une sensibilité à la violence épistémique et historique avec une foi transhumaniste distincte (Bostrom, 2005) dans le potentiel de la condition post-humaine comme propice à l'amélioration humaine.

J'ai beaucoup de respect pour la déconstruction, mais aussi une certaine

d'impatience face aux limites de son cadre linguistique de référence. Je préfère adopter une approche plus matérialiste pour aborder les complexités du posthumain en tant que caractéristique clé de notre historicité. Cette voie est également semée d'embûches, comme nous le verrons dans la section suivante.

## Le tournant post-séculier

En tant que credo politique progressiste, l'humanisme entretient une relation privilégiée avec deux autres idées étroitement liées : l'émancipation humaine dans la poursuite de l'égalité et la laïcité par le biais d'une gouvernance rationnelle. Ces deux prémisses émergent du concept d'humanisme tout comme la déesse classique Athéna est née de la tête de Zeus, entièrement vêtue et armée pour le combat. Comme l'a fait valoir John Gray (2002 : xiii) : « L'humanisme est la transformation de la doctrine chrétienne du salut en un projet d'émancipation humaine universelle. L'idée de progrès est une version laïque de la croyance chrétienne en la providence. C'est pourquoi elle était inconnue des anciens païens ». Il n'est donc pas surprenant que l'un des effets secondaires du déclin de l'humanisme soit la montée de la condition post-séculière (Braidotti, 2008 ; Habermas, 2008).

Si la mort de l'Homme s'est avérée être une affirmation quelque peu précipitée, celle de Dieu s'est avérée être une véritable illusion. Les premières fissures dans l'édifice de la laïcité assurée sont apparues à la fin des années 1970. Alors que l'ardeur révolutionnaire s'estompait et que les mouvements sociaux commençaient à se dissiper, à se conformer ou à muter, d'anciens agnostiques militants ont rejoint une vague de conversions à diverses religions monothéistes conventionnelles ou orientales importées. Ce revirement a soulevé de sérieux doutes quant à l'avenir de la laïcité. Le doute s'est insinué dans l'esprit collectif et individuel : dans quelle mesure « nous » – féministes, antiracistes, postcolonialistes, écologistes, etc. – sommes-nous vraiment laïques ?

Le doute était encore plus vif chez les intellectuels militants. La science est intrinsèquement laïque, la laïcité étant un principe clé de l'humanisme, au même titre que l'universalisme, le sujet unitaire et la primauté de la rationalité. Cependant, malgré ses fondements laïques, la science elle-même est loin d'être à l'abri de ses propres formes de dogmatisme. Freud a été l'un des premiers penseurs critiques à nous mettre en garde contre l'athéisme fanatique des partisans de la raison scientifique. Dans *L'avenir d'une illusion* (1928), Freud compare différentes formes de dogmatisme rigide, classant le scientisme rationaliste au même titre que la religion comme source de croyances superstitieuses, une position illustrée aujourd'hui par l'extrémisme avec lequel Richard Dawkins défend sa foi athée (Dawkins, 1976). De plus, l'objectivité tant célébrée

de la science s'est également révélée assez imparfaite. Les utilisations et les abus de l'expérimentation scientifique sous le fascisme et à l'époque coloniale prouvent que la science n'est pas immunisée contre les discours et les pratiques nationalistes, racistes et hégémoniques. Toute prétention à la pureté, à l'objectivité et à l'autonomie scientifiques doit donc être fermement combattue. Qu'en est-il alors de l'humanisme et de ses détracteurs anti-humanistes ?

La laïcité est l'un des piliers de l'humanisme occidental, c'est pourquoi une forme instinctive d'aversion pour la religion et l'Église fait historiquement partie intégrante de la politique émancipatrice. La tradition humaniste socialiste, qui a joué un rôle central dans la gauche européenne et les mouvements féministes en Europe depuis le XVIIIe siècle, se revendique à juste titre comme laïque au sens strict du terme : agnostique, voire athée, et issue de la critique des Lumières à l'égard du dogme religieux et de l'autorité cléricale. Comme d'autres philosophies et pratiques politiques émancipatrices, la lutte féministe pour les droits des femmes en Europe s'est historiquement construite sur des fondements laïques. L'influence durable exercée par le féminisme existentialiste (de Beauvoir, 1973) et les féminismes marxistes ou socialistes<sup>6</sup> sur la deuxième vague féministe peut également expliquer la perpétuation de cette position. En tant que filles laïques et rebelles des Lumières, les féministes européennes ont été élevées dans l'argumentation rationnelle et l'autodérision détachée. Le système de croyances féministe est donc civique, non théiste et viscéralement opposé à l'autoritarisme et à l'orthodoxie. La politique féministe est également et en même temps une vision à double tranchant (Kelly, 1979) qui combine des arguments rationnels avec des passions politiques et crée des modèles sociaux et des systèmes de valeurs alternatifs.

Même si le féminisme du XXe siècle peut être fier de ses racines laïques, il n'en reste pas moins qu'il a historiquement donné naissance à diverses pratiques spirituelles alternatives, parallèles et souvent antagonistes à la ligne politique laïque dominante. Parmi les auteurs majeurs de la tradition féministe radicale de la deuxième vague américaine, on peut citer notamment Audre Lorde (1984), Alice

<sup>6</sup> Les figures centrales de cette tradition sont : Firestone (1970), Rowbotham (1973), Mitchell (1974), Barrett (1980), Davis (1981), Coward (1983) et Delphy (1984).

Walker (1984) et Adrienne Rich (1987) ont reconnu l'importance de la dimension spirituelle de la lutte des femmes pour l'égalité et la reconnaissance symbolique. Les travaux de Mary Daly (1973), Schussler Fiorenza (1983) et Luce Irigaray (1993), pour n'en citer que quelques-uns, mettent en évidence une tradition féministe spécifique de pratiques spirituelles et religieuses non centrées sur les hommes. La théologie féministe dans les traditions chrétienne (Keller, 1998 ; Wadud, 1999), musulmane (Tayyab, 1998) et juive (Adler, 1998) a donné naissance à des communautés bien établies, à la fois critiques et affirmant des alternatives créatives. L'appel à de nouveaux rituels et cérémonies fait la fortune du mouvement des sorcières, actuellement illustré par Starhawk (1999) et repris entre autres par l'épistémologue Stengers (1997). Des éléments néo-païens ont également émergé dans la cyberculture médiatisée par la technologie, produisant diverses formes de techno-ascétisme post-humain (Halberstam et Livingston, 1995 ; Braidotti, 2002).

Les théories noires et postcoloniales n'ont jamais été très médiatisées. laïque. Dans le contexte très religieux des États-Unis, la littérature afro-américaine féminine regorge de références au christianisme, comme le démontrent bell hooks (1990) et Cornell West (1994). De plus, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, les théories postcoloniales et critiques de la race ont aujourd'hui développé des formes non théistes de néo-humanisme situé, souvent basées sur des sources et des traditions non occidentales.

La culture populaire contemporaine a intensifié la tendance post-séculière. Madonna, connue dans sa conversion judaïque sous le nom d'Esther, entretient un dialogue permanent et se produit sur scène en tant que/avec Jésus-Christ, et a fait revivre la tradition des crucifixions féminines. Evelyn Fox Keller (1983), dans son ouvrage fondateur sur l'épistémologie féministe, reconnaît l'importance du bouddhisme dans les découvertes de la microbiologiste contemporaine McClintock, récompensées par le prix Nobel. Les récentes recherches anthropologiques d'Henrietta Moore sur la sexualité au Kenya (2007) soutiennent que, compte tenu de l'impact des organisations religieuses locales, être blanc est aujourd'hui moins problématique sur le terrain qu'être un chrétien raté. Récemment, Donna Haraway a révélé qu'elle était une laïque ratée (Haraway, 2006), tandis qu'Helen Cixous (2004) a jugé bon d'écrire un livre intitulé *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*. Maintenant, permettez-moi de poser à nouveau la question : dans quelle mesure tout cela est-il laïc ?

L'idée qui assimile de manière simpliste et hâtive la laïcité et le sécularisme à l'émancipation des femmes apparaît donc problématique. Comme le fait valoir de manière convaincante Joan Scott (2007), cette idée peut être facilement remise en cause par des preuves historiques contradictoires. Si l'on prend, par exemple, la Révolution française comme point de départ historique de la laïcité européenne, rien ne prouve que la question de l'égalité des femmes ait été une priorité pour ceux qui ont œuvré à la séparation de l'Église et de l'État. La laïcité est essentiellement une doctrine politique de séparation des pouvoirs, qui s'est même consolidée historiquement en Europe et qui occupe encore aujourd'hui une place importante dans la théorie politique (British Humanist Association, 2007). Cette tradition de laïcité introduit cependant une polarisation entre religion et citoyenneté, qui se traduit socialement par une nouvelle séparation entre le système de croyances privé et la sphère politique publique. Cette distinction entre public et privé est profondément genrée. Historiquement, les femmes en Europe ont été assignées à la fois au domaine privé et au domaine de la foi et de la religion, l'humanisme étant considéré comme « le fardeau de l'homme blanc ». Cette attribution traditionnelle de la foi religieuse aux femmes les empêche d'accéder à la pleine citoyenneté politique. Les femmes européennes ont été encouragées à s'engager dans des activités religieuses plutôt qu'à participer aux affaires publiques. Cela constitue non seulement une source de marginalisation sociale, mais aussi un privilège douteux, compte tenu du sexisme profondément ancré dans les religions monothéistes et de leur conviction commune quant à la nécessité d'exclure les femmes du ministère et de l'administration des fonctions sacrées. La laïcité a donc renforcé la distinction entre les émotions ou l'irrationalité, y compris la foi, et le jugement rationnel. Dans ce schéma polarisé, les femmes ont été assignées au pôle de l'irrationalité, des passions et des émotions, y compris la religion, et ces facteurs se sont combinés pour les maintenir dans la sphère privée. Ainsi, la laïcité renforce en fait l'oppression des femmes et leur exclusion de la sphère publique de la citoyenneté rationnelle et de la politique. Le fait que la laïcité idéalisée dans l'histoire politique européenne ne garantisse pas que les femmes soient considérées comme les égales des hommes sur le plan politique soulève une série de questions critiques, selon Joan Scott. Que doivent penser les féministes européennes du fait que, tant sur le plan logique qu'historique, l'égalité au sein de l'État laïc ne garantit pas le respect de la différence, et encore moins de la diversité ?

Ces questions importantes et qui donnent à réfléchir peuvent être soulevées après des décennies de théorie critique anti-humaniste, qui a généré des idées féministes, postcoloniales et environnementales innovantes. La complexité devient le mot clé, car il est clair qu'un seul récit ne suffit pas pour rendre compte de la laïcité en tant que projet inachevé et de sa relation avec l'humanisme et les politiques émancipatrices. Une approche post-séculière, fondée sur des bases anti-humanistes solides, rend manifeste la notion auparavant inacceptable selon laquelle l'action rationnelle et la subjectivité politique peuvent en fait être transmises et soutenues par la piété religieuse et peuvent même impliquer une part importante de spiritualité. Les systèmes de croyances et leurs rituels ne sont peut-être pas incompatibles avec la pensée critique et les pratiques citoyennes. Simone de Beauvoir serait bouleversée à la simple suggestion d'une telle possibilité.

Permettez-moi d'aborder les limites de la position féministe laïque, sous un autre angle. Ma philosophie moniste du devenir repose sur l'idée que la matière, y compris la partie spécifique de la matière qu'est l'incarnation humaine, est intelligente et s'auto-organise. Cela signifie que la matière n'est pas dialectiquement opposée à la culture, ni à la médiation technologique, mais qu'elle s'inscrit dans leur continuité. Il en résulte un schéma d'émancipation différent et une politique non dialectique de libération humaine. Cette position a un autre corollaire important, à savoir que l'action politique n'a pas besoin d'être critique au sens négatif du terme, c'est-à-dire oppositionnelle, et ne peut donc pas viser uniquement ou principalement la production de contre-subjectivités. La subjectivité est plutôt un processus d'autopoïèse ou d'auto-stylisation, qui implique des négociations complexes et continues avec les normes et les valeurs dominantes, et donc aussi de multiples formes de responsabilité (Braidotti, 2006). Cette ontologie politique orientée vers les processus peut s'accommoder d'un tournant post-séculier, une position qui est également défendue au sein du féminisme par diverses penseuses, telles que Harding (2000) et Mahmood (2005). Le double défi consistant à relier la subjectivité politique à l'action religieuse et à dissocier les deux de la conscience oppositionnelle et de la critique définie comme négativité est l'une des principales questions soulevées par la condition posthumaniste.

Les choses autour de l'humanisme, cependant, sont toujours plus complexes qu'on ne le pense. Le retour de la religion dans la sphère publique et le ton virulent atteint par le

Le débat public mondial sur le « choc des civilisations », sans parler de l'état de guerre permanent contre le terrorisme qui en a découlé, a pris de nombreux anti-humanistes par surprise. Il est inapproprié de parler d'un « retour » de la religion, car cela suggère un mouvement régressif. Ce que nous vivons actuellement est une situation plus complexe. La crise de la laïcité, définie comme la croyance essentialiste dans les axiomes de la laïcité, est un phénomène qui se produit dans le contexte social et politique de la postmodernité tardive mondialisée, et non dans les temps prémodernes. Elle est d'ici et d'aujourd'hui. De plus, elle touche toutes les religions, tant chez les descendants de deuxième et troisième générations d'immigrants musulmans que chez les chrétiens fondamentalistes néo-évangéliques, les hindous, les juifs et autres.

C'est dans ce contexte mondial paradoxal et violent que la posture de l'« exceptionnalisme » occidental a pris la forme d'une louange auto-glorifiante de l'héritage humaniste des Lumières. Cette revendication d'un statut culturel exceptionnel met en avant l'émancipation des femmes, des gays et des lesbiennes comme caractéristique déterminante de l'Occident, associée à de vastes interventions armées géopolitiques contre le reste du monde. L'humanisme est une fois de plus enrôlé dans une croisade civilisationnelle. À la fois surestimé dans son rôle historique émancipateur et manipulé à des fins xénophobes par les politiciens populistes à travers l'Europe, l'humanisme pourrait avoir besoin d'être sauvé de ces simplifications excessives et de ces abus violents. Je me demande donc si, de nos jours, on peut continuer à défendre une position anti-humaniste simpliste. Une forme résiduelle d'humanisme est-elle inévitable, intellectuellement, politiquement et méthodologiquement, après tout ? Si les nouveaux discours belliqueux sur la prétendue supériorité de l'Occident s'expriment en termes d'héritage de l'humanisme laïque, tandis que l'opposition la plus véhémente à ces discours prend la forme de pratiques post-laïques de religion politisée, où peut se situer une position anti-humaniste ? Être simplement laïc reviendrait à se rendre complice des positions néocolonialistes suprémacistes occidentales, tandis que rejeter l'héritage des Lumières serait intrinsèquement contradictoire pour tout projet critique. Le cercle vicieux est étouffant.

C'est à partir de contradictions d'une telle ampleur que la polémique apparemment sans fin entre humanisme et anti-humanisme aboutit à une impasse interminable polémique entre l'humanisme et l'anti-humanisme aboutit à une impasse. Cette position est non seulement improductive, mais elle empêche aussi activement une lecture adéquate de notre contexte immédiat

. Il est désormais prioritaire de laisser derrière nous les tensions qui entourent l'humanisme et sa réfutation contradictoire. Une autre option devient de plus en plus souhaitable et nécessaire : le posthumanisme comme moyen de dépasser ces binaires mortels. Passons maintenant à cela.

## Le défi posthumain

Le posthumanisme est le moment historique qui marque la fin de l'opposition entre humanisme et anti-humanisme et trace un cadre discursif différent, tourné de manière plus affirmative vers de nouvelles alternatives. Le point de départ pour moi est la mort anti-humaniste de l'Homme/Femme qui marque le déclin de certaines des prémisses fondamentales des Lumières, à savoir le progrès de l'humanité grâce à une utilisation autorégulée et téléologique de la raison et de la rationalité scientifique laïque prétendument visant la perfectibilité de « l'Homme ». La perspective posthumaniste repose sur l'hypothèse du déclin historique de l'humanisme, mais va plus loin dans l'exploration d'alternatives, sans sombrer dans la rhétorique de la crise de l'Homme. Elle s'attache plutôt à élaborer d'autres façons de conceptualiser le sujet humain. Je soulignerai la priorité de la question de la subjectivité posthumaine tout au long de cet ouvrage.

La crise de l'humanisme signifie que les autres structurels du sujet humaniste moderne réapparaissent avec force dans la postmodernité (Braidotti, 2002). C'est un fait historique que les grands mouvements émancipateurs de la postmodernité sont animés et alimentés par la résurgence des « autres » : le mouvement pour les droits des femmes, les mouvements antiracistes et décolonisateurs, les mouvements antinucléaires et pro-environnementaux sont les voix des Autres structurels de la modernité. Ils marquent inévitablement la crise de l'ancien « centre » humaniste ou de la position dominante du sujet et ne sont pas seulement anti-humanistes, mais vont au-delà pour aboutir à un projet post-humain tout à fait novateur. Ces mouvements sociaux et politiques sont à la fois le symptôme de la crise du sujet, et même sa « cause » pour les conservateurs, mais aussi l'expression d'alternatives positives et proactives. Dans le langage de ma théorie nomade (Braidotti, 2011a, 2011b), ils expriment à la fois la crise de la majorité

et les modèles de devenir des minorités. Le défi pour la théorie critique consiste à être capable de faire la différence entre ces différents flux de mutation.

En d'autres termes, la position posthumaniste que je défends s'appuie sur l'héritage anti-humaniste, plus précisément sur les fondements épistémologiques et politiques de la génération post-structuraliste, et va encore plus loin. Les visions alternatives de l'humain et les nouvelles formations de la subjectivité qui ont émergé des épistémologies radicales de la philosophie continentale au cours des trente dernières années ne se contentent pas de s'opposer à l'humanisme, elles créent d'autres visions du soi. Les différences sexualisées, racialisées et naturalisées, loin d'être les gardiennes catégoriques des frontières du sujet de l'humanisme, ont évolué pour devenir des modèles alternatifs à part entière du sujet humain. La mesure dans laquelle elles entraînent le déplacement de l'humain deviendra encore plus claire dans le chapitre suivant, qui analyse le tournant post-anthropocentrique. Pour l'instant, je souhaite mettre l'accent sur ce passage de l'anti-humanisme à une position posthumaine affirmative et examiner de manière critique certains de ses éléments.

Je distingue trois grands courants dans la pensée posthumaine contemporaine : le premier, issu de la philosophie morale, développe une forme réactive du posthumain ; le deuxième, issu des études scientifiques et technologiques, impose une forme analytique du posthumain ; et le troisième, issu de ma propre tradition de philosophies anti-humanistes de la subjectivité, propose un posthumanisme critique. Examinons chacun d'entre eux tour à tour.

L'approche réactive du posthumain est défendue, tant sur le plan conceptuel que politique, par des penseurs libéraux contemporains tels que Martha Nussbaum (1999, 2010). Elle développe une défense contemporaine approfondie de l'humanisme en tant que garantie de la démocratie, de la liberté et du respect de la dignité humaine, et rejette l'idée même d'une crise de l'humanisme européen, sans parler de la possibilité de son déclin historique. Nussbaum reconnaît les défis posés par les économies mondiales contemporaines axées sur la technologie, mais y répond en réaffirmant les idéaux humanistes classiques et la politique libérale progressiste. Elle défend la nécessité de valeurs humanistes universelles comme remède à la fragmentation et à la dérive relativiste de notre époque, qui sont le résultat de la mondialisation elle-même. L'universalisme cosmopolite humaniste est également présenté comme un antidote

contre le nationalisme et l'ethnocentrisme qui affligent le monde contemporain, ainsi qu'à l'attitude américaine dominante d'ignorance du reste du monde.

Au cœur du post-humanisme réactif ou négatif de Nussbaum se trouve l'idée que l'un des effets de la mondialisation est une sorte de recontextualisation induite par l'économie de marché. Cela produit un nouveau sentiment d'interconnexion qui, à son tour, appelle une éthique néo-humaniste. Pour Nussbaum, l'universalisme abstrait est la seule position capable de fournir des fondements solides à des valeurs morales telles que la compassion et le respect d'autrui, qu'elle rattache fermement à la tradition de l'individualisme libéral américain. Je me réjouis que Nussbaum souligne l'importance de la subjectivité, mais je suis moins satisfait du fait qu'elle la rattache à une croyance universaliste dans l'individualisme, les identités fixes, les lieux stables et les liens moraux qui unissent.

En d'autres termes, Nussbaum rejette les idées des philosophies anti-humanistes radicales des trente dernières années. Elle privilégie notamment l'universalisme plutôt que les idées féministes et postcoloniales sur l'importance de la politique de localisation et d'un ancrage géopolitique solide. En adoptant un universalisme déconnecté, Nussbaum finit par adopter une vision paradoxalement étroite de ce qui compte comme humain (Bhabha, 1996a). Il n'y a pas de place pour l'expérimentation de nouveaux modèles du soi ; pour Nussbaum, la condition posthumaine peut être résolue en rétablissant une vision humaniste du sujet. Comme nous le verrons dans la section suivante, alors que Nussbaum comble le vide éthique du monde globalisé avec des normes humanistes classiques, les post-humanistes critiques empruntent la voie de l'expérimentation. Ils tentent de concevoir de nouvelles revendications de communauté et d'appartenance par des sujets singuliers qui ont pris une distance critique par rapport à l'individualisme humaniste.

A second significant posthuman development comes issues des études scientifiques et technologiques. Ce domaine interdisciplinaire contemporain soulève des questions éthiques et conceptuelles cruciales sur le statut de l'humain, mais se montre généralement réticent à entreprendre une étude approfondie de leurs implications pour une théorie de la subjectivité. L'influence de la position anti-épistémologique et anti-subjectiviste de Bruno Latour explique en partie cette réticence. Concrètement, cela se traduit par des lignes de communication parallèles et non

. Une nouvelle ségrégation du savoir se produit, le long des lignes de démarcation des « deux cultures », les sciences humaines et les sciences exactes, que j'aborderai en détail au chapitre 4.

Pour l'instant, je me contenterai de souligner qu'il existe un consensus post-humain sur le fait que la science et les biotechnologies contemporaines affectent la fibre et la structure mêmes du vivant et ont radicalement modifié notre compréhension de ce qui constitue aujourd'hui le cadre de référence fondamental pour l'humain. L'intervention technologique sur toute matière vivante crée une unité négative et une dépendance mutuelle entre les humains et les autres espèces. Le projet Génome humain, par exemple, unifie toute l'espèce humaine sur la base d'une compréhension approfondie de notre structure génétique. Ce point de consensus génère toutefois des voies de recherche divergentes. Les sciences humaines continuent de s'interroger sur les implications épistémologiques et politiques de la condition post-humaine pour notre compréhension du sujet humain. Elles soulèvent également de profondes inquiétudes quant au statut moral de l'humain et expriment la volonté politique de résister aux abus commerciaux et lucratifs des nouvelles connaissances génétiques.

Les études scientifiques et technologiques contemporaines, quant à elles, adoptent une approche différente. Elles ont développé une forme analytique de théorie posthumaine. Par exemple, Franklin, Lury et Stacey, qui travaillent dans un cadre de référence socioculturel, qualifient le monde actuel, médiatisé par la technologie, de « panhumanité » (2000 : 26). Cela renvoie à un sentiment global d'interconnexion entre tous les êtres humains, mais aussi entre l'environnement humain et non humain, y compris urbain, social et politique, qui crée un réseau d'interdépendances complexes. Cette nouvelle panhumanité est paradoxale à deux égards : premièrement, parce qu'une grande partie de ses interconnexions sont négatives et fondées sur un sentiment partagé de vulnérabilité et de crainte de catastrophes imminentes et, deuxièmement, parce que cette nouvelle proximité mondiale n'engendre pas toujours la tolérance et la coexistence pacifique ; au contraire, les formes de rejet xénophobe de l'altérité et la violence armée croissante sont des caractéristiques clés de notre époque, comme je le démontrerai dans le chapitre 3.

Un autre exemple pertinent de la même pensée analytique posthumaine, dans le domaine disciplinaire des études scientifiques, est le travail du sociologue Nicholas Rose (2007). Il a écrit

avec éloquence sur les nouvelles formes de « biosociabilité » et de biocitoyenneté qui émergent de la reconnaissance commune de la nature biopolitique de la subjectivité contemporaine. S'appuyant sur une conception foucauldienne de la manière dont la gestion biopolitique de la vie définit aujourd'hui les économies capitalistes avancées, Rose a développé une analyse efficace et empirique des dilemmes de la condition posthumaine. Ce cadre analytique post-humain prône une normativité néo-kantienne de type foucauldien. Je trouve cette position très utile, notamment parce qu'elle défend une vision du sujet comme processus relationnel, en référence à la dernière phase de l'œuvre de Foucault (Foucault 1978, 1985, 1986). Comme je le démontrerai en détail dans le chapitre suivant, le retour à une notion de responsabilité morale kantienne replace toutefois l'individu au centre du débat. Cela n'est pas compatible avec l'ontologie processuelle foucauldienne et crée des contradictions tant théoriques que pratiques qui vont à l'encontre de l'objectif déclaré de développer une approche posthumaine.

Un autre cas significatif pour le post-humanisme analytique est celui défendu par Peter-Paul Verbeek (2011). Partant de la reconnaissance de l'association intime et productive entre les sujets humains et les artefacts technologiques, ainsi que de l'impossibilité théorique de les séparer, Verbeek suggère la nécessité d'un tournant post-anthropologique qui relie les humains aux non-humains, mais il veille également à ne pas dépasser certaines limites. Sa forme analytique de post-humanisme est immédiatement nuancée par une approche profondément humaniste et donc normative de la technologie elle-même. L'argument principal de Verbeek est que « les technologies contribuent activement à la manière dont les humains pratiquent l'éthique » (2011 : 5) ; une forme révisée et actualisée de l'éthique humaniste se superpose aux technologies post-humanistes.

Afin de défendre le principe humaniste au cœur des technologies contemporaines, Verbeek met l'accent sur la nature morale des outils technologiques en tant qu'agents pouvant guider la prise de décision humaine sur des questions normatives. Il introduit également plusieurs formes d'intentionnalité machinique, toutes indexées sur des formes non humaines de conscience morale. Selon Verbeek, ce n'est qu'en prenant au sérieux la moralité des choses que nous pouvons espérer intégrer notre technologie dans la communauté sociale au sens large et faire entrer une forme d'humanisme posthumain dans le XXI<sup>e</sup> siècle.

premier siècle. Cela entraîne un déplacement de l'intentionnalité morale traditionnelle, qui passe de la conscience transcendante autonome aux artefacts technologiques eux-mêmes.

Le post-humanisme analytique des études scientifiques et technologiques est l'un des éléments les plus importants du paysage post-humain contemporain. Cependant, en termes de théories critiques du sujet, qui sont au cœur de ma position, cette position est loin du compte, car elle introduit certains segments sélectionnés des valeurs humanistes sans aborder les contradictions engendrées par un tel exercice de greffe.

La fierté des réalisations technologiques et de la richesse qui en découle ne doit pas nous empêcher de voir les grandes contradictions et les formes d'inégalité sociale et morale engendrées par nos technologies avancées. Ne pas les aborder, au nom de la neutralité scientifique ou d'un sentiment de lien panhumain reconstruit à la hâte et induit par la mondialisation, revient simplement à éluder la question.

À mes yeux, ce qui frappe dans l'approche des études scientifiques et technologiques, qu'elle s'appuie théoriquement sur la philosophie morale ou sur la théorie socioculturelle, c'est le haut degré de neutralité politique qu'elle exprime à l'égard de la situation post-humaine. Rose et Franklin et al., par exemple, indiquent clairement que leur recherche est analytique et vise à obtenir une compréhension ethnographique meilleure, plus approfondie et, d'une certaine manière, plus intime du fonctionnement réel de ces nouvelles technologies. Les études scientifiques et technologiques ont tendance à écarter les implications de leurs positions pour une vision révisée du sujet. La subjectivité est absente, et avec elle, une analyse politique approfondie de la condition posthumaine. À mon avis, il est nécessaire de se concentrer sur la subjectivité, car cette notion nous permet de relier entre elles des questions qui sont actuellement dispersées dans plusieurs domaines. Par exemple, des questions telles que les normes et les valeurs, les formes de liens communautaires et d'appartenance sociale, ainsi que les questions de gouvernance politique, supposent et requièrent une notion du sujet. La pensée posthumaine critique veut réassembler une communauté discursive à partir des différents courants contemporains fragmentés du posthumanisme.

Je ne peux m'empêcher de remarquer, en outre, une division du travail assez bizarre et très problématique sur la question de la subjectivité entre les études scientifiques et technologiques sur le

d'une part, et les analyses politiques du capitalisme avancé, d'autre part. Par exemple, Hardt et Negri (2000, 2004), ou l'école italienne de Lazzarato (2004) et Virno (2004), ont tendance à éviter la science et la technologie et à ne pas les traiter avec la même profondeur et la même sophistication qu'ils consacrent à l'analyse de la subjectivité. Je pense que nous devons revoir cette séparation des champs discursifs et œuvrer à la réintégration d'une théorie posthumaine qui inclut à la fois la complexité scientifique et technologique et ses implications pour la subjectivité politique, l'économie politique et les formes de gouvernance. Je développerai progressivement ce projet dans les chapitres qui suivent.

Il existe un autre problème fondamental avec le résiduel L'humanisme des tentatives analytiquement post-humaines vise à moraliser la technologie et à mettre de côté les expériences avec de nouvelles formes de subjectivité, notamment leur confiance excessive dans l'intentionnalité morale de la technologie elle-même. Plus précisément, elles négligent l'état actuel d'autonomie atteint par les machines. La complexité de nos technologies intelligentes est au cœur du tournant post-anthropocentrique qui sera le thème du prochain chapitre. Pour l'instant, considérons un seul aspect de notre intelligence technologique.

Un numéro récent de l'hebdomadaire *The Economist* (2 juin 2012) consacré à « La morale et la machine » soulève certaines questions pertinentes sur le degré d'autonomie atteint par les robots et appelle la société à élaborer de nouvelles règles pour les gérer. L'analyse est significative : contrairement à l'idée moderniste du robot comme subordonné à l'humain, illustrée par les « trois lois de la robotique » formulées par Isaac Asimov en 1942,<sup>(7)</sup> nous sommes aujourd'hui confrontés à une nouvelle situation, qui rend

<sup>7</sup> Ces trois lois sont les suivantes : (1) Un robot ne peut porter atteinte à un être humain ni, par son inaction, permettre qu'un être humain soit exposé à un danger. (2) Un robot doit obéir aux ordres donnés par les êtres humains, sauf si ces ordres sont en contradiction avec la première loi. (3) Un robot doit protéger son existence tant que cette protection n'est pas en contradiction avec la première ou la deuxième loi. Ces règles ont été établies par Isaac Asimov dans une nouvelle publiée en 1942, puis réimprimée dans le best-seller mondial I, *Robot*, en 1950. Elles sont devenues des notions fondamentales dans les cyberétudes. Plus tard, Asimov a ajouté une quatrième loi qui précède toutes les autres : (0) Un robot ne doit pas nuire à l'humanité ou, par son inaction, permettre que l'humanité soit exposée à un danger.

L'intervention humaine est plutôt périphérique, voire totalement hors de propos. *The Economist* affirme (2012 : 11) :

À mesure que les robots deviennent plus autonomes, la notion de machines contrôlées par ordinateur confrontées à des décisions éthiques sort du domaine de la science-fiction pour entrer dans le monde réel.

La plupart de ces nouveaux robots sont destinés à un usage militaire, et j'y reviendrai au chapitre 3, mais beaucoup d'autres sont utilisés à des fins civiles tout à fait raisonnables. Ils partagent tous une caractéristique essentielle : ils ont rendu technologiquement possible le contournement de la prise de décision humaine, tant au niveau opérationnel que moral. Selon ce rapport, les humains opéreront de moins en moins « dans la boucle » mais « sur la boucle », surveillant les robots armés et actifs plutôt que les contrôlant entièrement. Seules les questions éthiques et juridiques restent à résoudre pour attribuer la responsabilité de la prise de décision aux machines autonomes, alors que les capacités cognitives sont déjà en place.

À mesure qu'elles deviennent plus intelligentes et plus répandues, les machines autonomes...

Les machines intelligentes sont amenées à prendre des décisions de vie ou de mort et assument ainsi un rôle actif. Cependant, la question de savoir si ce haut degré d'autonomie conduit à des décisions morales reste ouverte. Contrairement à ceux qui affirment que cette technologie est dotée d'une intentionnalité morale intrinsèque, je soutiens qu'elle est normativement neutre. Prenons quelques questions brûlantes, telles que : un véhicule volant sans pilote, également appelé drone, devrait-il tirer sur une maison où se cache une cible, mais qui abrite également des civils ? Les robots participant aux secours en cas de catastrophe devraient-ils dire la vérité aux gens sur leur situation, provoquant ainsi la panique et la souffrance ? Ces questions mènent au domaine de l'« éthique des machines », qui vise à donner aux machines la capacité de faire ces choix de manière appropriée, en d'autres termes, de distinguer le bien du mal. Et qui doit décider ?

Selon *The Economist* (2012), une nouvelle approche éthique doit être développée à partir d'expériences actives. Elles devraient se concentrer en particulier sur trois domaines : premièrement, la règle de droit pour déterminer si le concepteur, le programmeur, le fabricant ou l'opérateur est en faute si une machine tombe en panne. Pour attribuer la responsabilité, un système de journaux détaillés est nécessaire afin de pouvoir expliquer le raisonnement qui sous-tend le processus décisionnel. Cela a des implications pour la conception, avec une préférence

aux systèmes qui obéissent à des règles prédéfinies plutôt qu'aux systèmes décisionnels. Deuxièmement, lorsque des systèmes éthiques sont intégrés dans des robots, les jugements qu'ils émettent doivent être ceux qui semblent justes à la plupart des gens. Les techniques de la philosophie expérimentale, qui étudie la manière dont les gens réagissent aux dilemmes éthiques, devraient pouvoir aider. Troisièmement, une nouvelle collaboration interdisciplinaire est nécessaire entre les ingénieurs, les éthiciens, les juristes et les décideurs politiques, qui élaboreraient tous des règles très différentes s'ils étaient livrés à eux-mêmes. Ils ont tous à gagner à travailler ensemble.

Ce qui est post-humain dans la situation décrite par *The Economist*, c'est qu'elle ne considère pas l'individu humain comme le facteur déterminant du sujet principal. Elle envisage plutôt ce que j'appellerais une interconnexion transversale ou un « assemblage » d'acteurs humains et non humains, un peu comme la théorie de l'acteur-réseau de Latour (Law et Hassard, 1999). Il est significatif qu'un journal plutôt prudent et conservateur comme *The Economist*, confronté au défi des pouvoirs posthumains des technologies que nous avons développées, n'appelle pas à un retour aux valeurs humanistes, mais à une expérimentation pragmatique. Cela m'amène à faire trois remarques : premièrement, je suis tout à fait d'accord pour dire que l'heure n'est pas à la nostalgie du passé humaniste, mais à des expériences tournées vers l'avenir avec de nouvelles formes de subjectivité. Deuxièmement, je tiens à souligner la structure normativement neutre des technologies contemporaines : elles ne sont pas dotées d'une agence humaniste intrinsèque. Troisièmement, je constate que les défenseurs du capitalisme avancé semblent saisir plus rapidement le potentiel créatif du posthumain que certains opposants néo-humanistes bien intentionnés et progressistes à ce système. Je reviendrai dans le chapitre suivant sur la marque opportuniste du posthumain développée dans l'économie de marché contemporaine.

## Posthumanisme critique

Le troisième courant de la pensée posthumaine, ma propre variante, ne montre aucune ambivalence conceptuelle ou normative envers le posthumanisme. Je souhaite aller au-delà du posthumanisme analytique et développer des perspectives affirmatives sur le sujet posthumain. Ce qui m'a inspiré à faire le saut vers le post-critique

L'humanisme provient bien sûr de mes racines anti-humanistes. Plus précisément, le courant de pensée qui a le plus contribué à développer le potentiel productif de la condition posthumaine peut être généalogiquement retracé jusqu'aux poststructuralistes, à l'anti-universalisme du féminisme et à la phénoménologie anticolonialiste de Frantz Fanon (1967) et de son maître Aimé Césaire (1955). Ils ont en commun un engagement soutenu à élaborer les implications du posthumanisme pour notre compréhension commune du sujet humain et de l'humanité dans son ensemble.

Les travaux des théoriciens postcoloniaux et racialisés présentent un posthumanisme cosmopolite situé qui s'appuie autant sur la tradition européenne que sur des sources d'inspiration morale et intellectuelle non occidentales. Les exemples sont nombreux et mériteraient une analyse plus approfondie que je ne peux leur accorder ici ; pour l'instant, je me contenterai d'en retenir l'essentiel <sup>(8)</sup>.

Edward Said (1978) a été l'un des premiers à alerter les théoriciens critiques occidentaux sur la nécessité d'élaborer une analyse scientifique raisonnée de l'humanisme laïc issu du siècle des Lumières, qui tiendrait compte de l'expérience coloniale, de ses abus violents et de ses injustices structurelles, ainsi que de l'existence postcoloniale. La théorie postcoloniale a développé cette idée selon laquelle les idéaux de raison, de tolérance laïque, d'égalité devant la loi et de démocratie ne sont pas nécessairement incompatibles avec les pratiques européennes de domination violente, d'exclusion et d'utilisation systématique et instrumentale de la terreur, et ne l'ont d'ailleurs pas été historiquement. Reconnaître que la raison et la barbarie ne sont pas contradictoires, pas plus que les Lumières et l'horreur, ne doit pas nécessairement conduire au relativisme culturel ou au nihilisme moral, mais plutôt à une critique radicale de la notion d'humanisme et de son lien avec la critique démocratique et la laïcité. Edward Said défend l'idée que :

<sup>8</sup> Parmi les exemples significatifs, citons : l'éthique diasporique d'Avtar Brah (1996), qui fait écho au néo-humanisme anti-mondialisation de Vandana Shiva (1997). L'humanisme africain ou Ubuntu suscite de plus en plus d'intérêt, de Patricia Hill Collins (1991) à Drucilla Cornell (2002). Dans une veine plus nomade, la politique des relations d'Édouard Glissant (1997) inscrit l'hybridité multilingue au cœur de la condition post-humaine contemporaine. Le « sécularisme subalterne » de Homi Bhabha (1994) s'appuie sur l'immense héritage d'Edward Said.

Il est possible d'être critique envers l'humanisme au nom même de l'humanisme et, fort de l'expérience des abus de l'eurocentrisme et de l'empire, on pourrait façonner un humanisme différent, cosmopolite et lié au texte et au langage, qui absorberait les grandes leçons du passé [ . . . ] tout en restant à l'écoute des voix et des courants émergents du présent, dont beaucoup sont exilés, extraterritoriaux et sans domicile fixe. (2004 : 11)

La lutte pour ces espaces séculiers subalternes est une priorité pour la quête post-humaine de ce que certains appellent une « éthique mondiale pour la politique et l'économie mondiales » (Kung, 1998).

Le cosmopolitisme planétaire de Paul Gilroy (2000) propose également une forme productive de post-humanisme critique contemporain. Gilroy tient l'Europe et les Européens pour responsables de notre échec collectif à mettre en œuvre les idéaux des Lumières humanistes. À l'instar des féministes, les théoriciens de la race se méfient de la déconstruction d'une position subjective à laquelle ils n'ont jamais eu droit historiquement. Gilroy considère le colonialisme et le fascisme comme une trahison de l'idéal européen des Lumières, qu'il est déterminé à défendre, tenant les Européens pour responsables de leurs échecs éthiques et politiques. Le racisme divise l'humanité commune et détache les Blancs de toute sensibilité éthique, les réduisant à un statut moral infrahumain. Il réduit également les non-Blancs à un statut ontologique sous-humain qui les expose à une violence meurtrière. Prenant fermement position contre le retour des appels fondamentalistes aux différences ethniques par divers nationalistes blancs, noirs, serbes, rwandais, texans et autres, Gilroy dénonce ce que Deleuze appelle les « micro-fascisme » (Deleuze et Guattari, 1987) comme les épidémies de notre époque mondialisée. Il situe le lieu de la transformation éthique dans la critique de chaque catégorie nationaliste, et non dans l'affirmation d'une nouvelle catégorie dominante. Il oppose la mobilité diasporique et les interconnexions transculturelles aux forces du nationalisme. Il s'agit d'une théorie du mélange, de l'hybridité et du cosmopolitisme résolument non raciale. Contre le pouvoir durable des États-nations, Gilroy propose plutôt une politique affirmative des mouvements transversaux, tels que l'anti-esclavagisme, le féminisme, les Médecins sans frontières et autres mouvements similaires.

Une source d'inspiration tout à fait différente et puissante pour les reconfigurations contemporaines du posthumanisme critique

est l'écologie et l'environnementalisme. Ils reposent sur un sens élargi de l'interconnexion entre soi et les autres, y compris les autres non humains ou « terrestres ». Cette pratique de relation aux autres nécessite et est renforcée par le rejet de l'individualisme égocentrique. Elle produit une nouvelle façon de combiner les intérêts personnels avec le bien-être d'une communauté élargie, basée sur les interconnexions environnementales.

La théorie environnementale souligne le lien entre l'accent mis par l'humanisme sur l'homme comme mesure de toutes choses et la domination et l'exploitation de la nature, et condamne les abus de la science et de la technologie. Ces deux aspects impliquent une violence épistémique et physique à l'égard des « autres » structurels et sont liés à l'idéal européen des Lumières de la « raison ». La vision du monde qui assimilait la maîtrise à un contrôle scientifique rationnel sur les « autres » allait également à l'encontre du respect de la diversité des êtres vivants et des cultures humaines (Mies et Shiva, 1993). L'alternative environnementale est une nouvelle approche holistique qui combine la cosmologie avec l'anthropologie et la spiritualité post-séculière, principalement féministe, afin d'affirmer la nécessité d'un respect aimant de la diversité sous ses formes humaines et non humaines. De manière significative, Shiva et Mies soulignent l'importance d'une spiritualité qui soutient la vie dans cette lutte pour de nouvelles formes concrètes d'universalité : une révérence pour le caractère sacré de la vie, un respect profond pour tout ce qui vit. Cette attitude s'oppose à l'humanisme occidental et à l'investissement de l'Occident dans la rationalité et la laïcité comme conditions préalables au développement par la science et la technologie. Dans une perspective holistique, ils appellent à la « réenchantement du monde » (1993 : 18), ou à la guérison de la Terre et de ce qui a été si cruellement déconnecté. Au lieu de mettre l'accent sur l'émancipation du domaine des nécessités naturelles, Shiva plaide pour une forme d'émancipation qui se produit au sein de ce domaine et en harmonie avec lui. Ce changement de perspective entraîne **u n e** critique de l'idéal d'égalité en tant qu'imitation des modes de comportement masculins, ainsi que le rejet du modèle de développement fondé sur cet idéal et compatible avec les formes mondiales de domination du marché.

Bien que les post-humanistes écologiques comme Shiva prennent grand soin de se distancier de tout ce qui est même vaguement lié au « post »-modernisme, au post-colonialisme ou au post-féminisme, ils partagent paradoxalement les prémisses épistémiques

des critiques posthumanistes. Par exemple, ils sont d'accord avec la génération poststructuraliste sur la critique de l'homogénéisation des cultures sous les effets du capitalisme avancé mondialisé. Ils proposent comme alternative un environnementalisme robuste, basé sur un néo-humanisme non occidental. Ce qui importe pour Mies et Shiva, c'est la réaffirmation de la nécessité de nouvelles valeurs universelles dans le sens d'une interconnexion entre les humains, à l'échelle mondiale. Ainsi, les besoins universels sont amalgamés aux droits universels et couvrent autant les nécessités fondamentales et concrètes, telles que la nourriture, le logement, la santé et la sécurité, que les besoins culturels supérieurs, tels que l'éducation, l'identité, la dignité, la connaissance, l'affection, la joie et les soins. Ceux-ci constituent le fondement matériel des revendications situées en faveur de nouvelles valeurs éthiques.

Un nouveau posthumanisme écologique soulève ainsi des questions de pouvoir. et les droits à l'ère de la mondialisation, et appelle à l'autoréflexivité de la part des sujets qui occupent l'ancien centre de l'humanisme, mais aussi et ces qui résident dans l'un des nombreux centres de pouvoir dispersés de la postmodernité avancée (Grewal et Kaplan, 1994).

Dans mes propres travaux, je définis le sujet posthumain critique dans le cadre d'une éco-philosophie des appartenances multiples, comme un sujet relationnel constitué dans et par la multiplicité, c'est-à-dire un sujet qui fonctionne à travers les différences et qui est également différencié en interne, mais qui reste ancré et responsable. La subjectivité posthumaine exprime une forme de responsabilité incarnée et intégrée, et donc partielle, fondée sur un sens aigu de la collectivité, de la relationnalité et, par conséquent, de la construction communautaire.

Ma position est favorable à la complexité et promeut une subjectivité posthumaine radicale, reposant sur l'éthique du devenir, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. L'accent est donc déplacé de la subjectivité unitaire vers la subjectivité nomade, allant ainsi à contre-courant de l'humanisme élevé et de ses variations contemporaines. Cette vision rejette l'individualisme, mais affirme également une distance tout aussi forte par rapport au relativisme ou au défaitisme nihiliste. Elle promeut un lien éthique d'un tout autre ordre que les intérêts personnels d'un sujet individuel, tels qu'ils sont définis selon les principes canoniques de l'humanisme classique. Une éthique posthumaine pour un sujet non unitaire propose un sens élargi de l'interconnexion entre soi et les autres, y compris les autres non humains ou « terrestres », en supprimant l'

obstacle de l'individualisme égocentrique. Comme nous l'avons vu précédemment, le capitalisme biogénétique contemporain génère une forme globale d'interdépendance réactive entre tous les organismes vivants, y compris les non-humains. Ce type d'unité tend à être de nature négative, comme une forme partagée de vulnérabilité, c'est-à-dire un sentiment global d'interconnexion entre l'environnement humain et non humain face à des menaces communes. La recomposition posthumaine de l'interaction humaine que je propose n'est pas la même chose que le lien réactif de vulnérabilité, mais un lien affirmatif qui situe le sujet dans le flux des relations avec de multiples autres.

Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, il existe pour moi un lien nécessaire

lien nécessaire entre le posthumanisme critique et le dépassement de l'anthropocentrisme. Je qualifie ce dépassement d'élargissement de la notion de Vie vers le non-humain ou *zoe*. Il en résulte un posthumanisme radical, position qui transpose l'hybridité, le nomadisme, les diasporas et les processus de créolisation en moyens de refonder les revendications de subjectivité, de connexions et de communauté entre les sujets humains et non humains. C'est la prochaine étape de l'argumentation, que je présenterai dans le chapitre 2.

## Conclusion

Ce chapitre a retracé mon propre parcours parmi les multiples généalogies possibles du posthumain, y compris l'émergence de formes alternatives de posthumanisme critique. Ces nouvelles formations sont postulées sur la disparition de cet « Homme » – l'ancienne mesure de toutes choses. L'eurocentrisme, le masculinisme et l'anthropocentrisme sont ainsi exposés comme des phénomènes complexes et différenciés en leur sein. Cela seul est conforme au caractère hautement complexe du concept d'humanisme lui-même. Il existe en fait de nombreux humanismes et mon propre parcours, générationnel et géopolitique, se confronte essentiellement à une lignée généalogique spécifique :

les humanismes romantiques et positivistes à travers lesquels les bourgeoisies européennes ont établi leur hégémonie sur la modernité, l'humanisme révolutionnaire qui a bouleversé le monde et l'humanisme libéral qui a cherché à l'appropriiser, l'

humanisme des nazis et les humanismes de leurs victimes et opposants, l'humanisme anti-humaniste de Heidegger et l'anti-humanisme humaniste de Foucault et Althusser, l'humanisme laïc de Huxley et Dawkins ou le post-humanisme de Gibson et Haraway. (Davies, 1997 : 141)

Le fait que ces différents humanismes ne puissent être réduits à un seul récit linéaire fait partie du problème et des paradoxes inhérents à la tentative de dépasser l'humanisme. Ce qui me semble absolument clair, c'est la nécessité historique, éthique et politique de dépasser cette notion, compte tenu de son histoire de promesses non tenues et de brutalité non reconnue. Une mesure méthodologique et tactique essentielle pour soutenir ce processus consiste à mettre en pratique la politique de la localisation, ou des pratiques de connaissance situées et responsables.

Je conclurai par trois remarques cruciales : premièrement, nous avons besoin d'une nouvelle théorie du sujet qui tienne compte du tournant posthumain et reconnaisse ainsi le déclin de l'humanisme. Deuxièmement, comme le montre la prolifération des positions posthumanes critiques tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la tradition philosophique occidentale, la fin de l'humanisme classique n'est pas une crise, mais a des conséquences positives. Troisièmement, le capitalisme avancé a rapidement senti et exploité les opportunités ouvertes par le déclin de l'humanisme occidental et les processus d'hybridation culturelle induits par la mondialisation. J'aborderai ce dernier point dans le chapitre suivant, mais permettez-moi de dire quelques mots sur les deux autres points.

Tout d'abord, nous devons déterminer les implications de la situation post-humaine dans le sens du déclin de l'humanisme européen afin de développer une base solide pour la subjectivité éthique et politique. L'ère post-humaine est pleine de contradictions, comme nous le verrons dans les deux prochains chapitres. Celles-ci nécessitent une évaluation éthique, une intervention politique et une action normative. Il s'ensuit donc que le sujet post-humain n'est pas postmoderne, c'est-à-dire qu'il n'est pas anti-fondationnaliste. Il n'est pas non plus déconstructiviste, car il n'est pas encadré linguistiquement. La subjectivité posthumaine que je défends est plutôt matérialiste et vitaliste, incarnée et ancrée, fermement située quelque part, selon la « politique de la localisation » féministe que j'ai soulignée tout au long de ce chapitre. Pourquoi est-ce que j'insiste autant sur la question du sujet ? Parce qu'une théorie

Il est essentiel de considérer la subjectivité comme matérialiste et relationnelle, « nature-culturelle » et auto-organisée afin d'élaborer des outils critiques adaptés à la complexité et aux contradictions de notre époque. Une forme purement analytique de pensée posthumaine ne suffit pas. Plus particulièrement, une préoccupation sérieuse pour le sujet nous permet de prendre en compte les éléments de créativité et d'imagination, de désir, d'espoirs et d'aspirations ( Moore, 2011) sans lesquels nous ne pouvons tout simplement pas comprendre la culture mondiale contemporaine et ses connotations posthumaines. Nous avons besoin d'une vision du sujet qui soit « digne du présent ». Cela nous amène à ma deuxième remarque finale : la question de l'eurocentrisme en termes de « nationalisme méthodologique » (Beck, 2007) et son lien de longue date avec l'humanisme. Les sujets contemporains européens du savoir doivent remplir l'obligation éthique de rendre compte de leur histoire passée et de la longue ombre qu'elle jette sur leur politique actuelle.<sup>9</sup> La nouvelle mission que l'Europe doit embrasser implique la critique des intérêts égoïstes étroits, de l'intolérance et du rejet xénophobe de l'altérité. Le sort des migrants, des réfugiés et des demandeurs d'asile, qui sont les premières victimes du racisme contemporain, est symbolique de la fermeture d'esprit européenne. L'Europe radicale.

Il faut définir un nouveau programme, qui ne soit plus celui d'une subjectivité universelle et rationnelle européenne ou eurocentrique, mais plutôt une transformation radicale de celle-ci, en rupture avec les tendances impériales, fascistes et antidémocratiques de l'Europe. Comme je l'ai indiqué plus haut dans ce chapitre, depuis la seconde moitié du XXe siècle, la crise de l'humanisme philosophique – également connue sous le nom de « mort de l'Homme » – a à la fois reflété et amplifié les préoccupations plus larges concernant le déclin du statut géopolitique de l'Europe en tant que puissance mondiale impériale. La théorie et les phénomènes historiques mondiaux fonctionnent en tandem lorsqu'il s'agit de la question de l'humanisme européen. En raison de cette résonance entre les deux dimensions, la théorie critique a une contribution unique à apporter au débat sur l'Europe.

Je pense que la condition post-humaine peut faciliter la redéfinition d'un nouveau rôle pour l'Europe à une époque où le capitalisme mondial est à la fois triomphant et clairement déficient en

<sup>9</sup> Comme l'ont également fait valoir Morin (1987), Passerini (1998), Balibar (2004) et Bauman (2004).

en termes de durabilité et de justice sociale (Holland, 2011). Cette croyance pleine d'espoir repose sur l'approche post-nationaliste (Habermas, 2001 ; Braidotti, 2006) qui exprime le déclin de l'eurocentrisme comme un événement historique et appelle à un changement qualitatif de perspective dans notre sens collectif de l'identité. Seyla Benhabib, dans son brillant ouvrage sur le cosmopolitisme alternatif (2007), aborde la question de l'Europe en tant que lieu de transformation. L'accent qu'elle met sur une pratique cosmopolite pluraliste et son engagement en faveur des droits des réfugiés et des apatrides, ainsi que des migrants, innovent par rapport aux notions universalistes classiques du cosmopolitisme et appellent à des pratiques situées et spécifiques au contexte. Cela fait écho de manière positive à mon éthique posthumaine située. Une tâche primordiale de la théorie critique posthumaine consiste donc à dresser des cartographies précises et exactes de ces différentes positions subjectives, qui serviront de tremplins vers des recompositions posthumaines d'un lien cosmopolite panhumain.

Plus précisément, je voudrais pousser le raisonnement plus loin que l'aspiration sociale-démocrate de Habermas et plaider en faveur d'un projet post-humain de « devenir minoritaire » ou de devenir nomade en Europe (Deleuze et Guattari, 1987 ; Braidotti, 2008). C'est une façon de contourner un certain nombre d'écueils binaires, par exemple entre une Europe mondialisée et culturellement diversifiée d'une part, et les définitions étroites et xénophobes de l'identité européenne d'autre part. Le devenir-nomade de l'Europe implique une résistance contre le nationalisme, la xénophobie et le racisme, mauvaises habitudes de l'ancienne Europe impériale. En tant que tel, il est à l'opposé de l'universalisme grandiose et agressif du passé, qui est remplacé par une perspective située et responsable. Il embrasse un nouveau projet politique et éthique, en prenant également fermement position contre le syndrome de la « forteresse Europe » et en ravivant la tolérance comme outil de justice sociale (Brown, 2006).

Le tournant posthumain peut soutenir et renforcer ce projet. dans la mesure où il remplace l'accent exclusif mis sur l'idée de l'Europe comme berceau de l'humanisme, animée par une forme d'universalisme qui lui confère un sens unique de la finalité historique. Le processus de minorisation ou de nomadisation de l'Europe implique le rejet du rôle missionnaire que s'est attribué l'Europe en tant que prétendu centre du monde. S'il est vrai qu'une mutation socioculturelle est en cours

vers une société multiethnique et multimédia, alors la transformation ne peut pas concerner uniquement le pôle des « autres ». Elle doit également bouleverser la position et les prérogatives des « mêmes », l'ancien centre. Le projet de développement d'un nouveau type d'identité européenne nomade post-nationaliste est certes ambitieux, car il nécessite de se désidentifier des identités établies, liées à la nation. Ce projet est fondamentalement politique, mais il repose sur un noyau affectif solide, fait de convictions, de vision et de désir actif de changement. Nous pouvons collectivement donner du pouvoir à ces devenir alternatifs.

Ma sensibilité posthumaine peut sembler visionnaire, voire impatiente, mais elle est très proactive ou, pour employer mon terme préféré, affirmative. La politique affirmative combine critique et créativité dans la recherche de visions et de projets alternatifs. En ce qui me concerne, le défi de la condition posthumaine consiste à saisir les opportunités offertes par le déclin de la position subjective unitaire défendue par l'humanisme, qui a muté dans plusieurs directions complexes. Par exemple, l'intermixture culturelle déjà présente dans nos paysages ethniques postindustriels et les recompositions des genres et des sexualités qui bouillonnent sous l'image apparemment sereine de l'égalité des chances, loin d'être des indicateurs de crise, sont des événements productifs. Ce sont de nouveaux points de départ qui mettent en jeu des possibilités inexploitées de création de liens, de construction communautaire et d'autonomisation. De même, la révolution scientifique actuelle, menée par les sciences contemporaines de la bio-génétique, de l'environnement, des neurosciences et autres, crée de puissantes alternatives aux pratiques et définitions établies de la subjectivité. Au lieu de retomber dans les habitudes de pensée sédimentées que le passé humaniste a institutionnalisées, la situation post-humaine nous encourage à faire un bond en avant dans les complexités et les paradoxes de notre époque. Pour relever ce défi, une nouvelle créativité conceptuelle est nécessaire.