

Prolégomènes pour une Éthique de l’Hominisation

Gisèle S. Szczyglak (Université de Montréal)

gisele.szczyglak@UMontreal.CA

Abstract: The question of what is distinctively human poses a problem today, in view of the results of disciplines such as ethology and paleoanthropology. Man can be understood as a biological, cultural, and political animal. In order to grasp what ‘the human’ is today, this paper examines the relationship between hominization and humanization. The convergence of these phenomena places the human identity in the space between the two poles of the biological and what we might call the extra-biological, including culture and politics. The paper’s starting point is the idea that the specificity of the human animal is to have created a virtual home for itself, via the indefinite expansion of the extra-biological dimension of its existence. The question arises as to whether this process of humanization has been successful, given that it has yielded not only the distinctively human triumphs of science and technology, but also the distinctively inhuman disasters of the 20th century. Human beings seem incapable of mastering the extra-biological dimension of their own nature. There is therefore a pressing need for an ethical analysis of the twin processes of hominization and humanization. The connection between hominization and humanization is the junction between the biological and the extra-biological. The challenge we face in trying to understand the articulation of these two trajectories is that one is much more easily identifiable than the other. We are all certain of being human rather than non-human, because we are all successful products of the process of hominization, but no one is ever sure of being irreversibly human rather than inhuman, because the process of humanization is based on contingent and variable social and cultural principles. This paper analyzes this difficulty with the aim of identifying the fundamental elements that will contribute to the development of an ethic of hominization.

Notre démarche consistera à relever des éléments susceptibles de servir de base à ce que nous appelons une éthique de l’hominisation¹. Pourquoi entreprendre une telle démarche et choisir le concept d’hominisation, appartenant essentiellement à l’anthropologie biologique et la paléoanthropologie ? Parce que de l’hominisation émerge l’ambigu et complexe processus de l’humanisation. Cette émergence, définissant essentiellement l’humain, pose problème car elle ne se distingue pas facilement et requiert toute une approche pluridisciplinaire. Notre projet n’est pas de découvrir, dans une certaine naïveté, ce qu’est l’humain - la tâche serait impossible - mais de déterminer quels sont les facteurs à l’œuvre dans la dynamique hominisation/humanisation et pourquoi ils suscitent un questionnement éthique.

L’être humain est animal. L’évidence de cette assertion repose sur des postulats complexes. L’animal humain relève d’une spéciation zoologique qui a abouti à l’apparition d’Homo sapiens sapiens. Son évolution nous renvoie, d’un côté, à l’idée d’un processus biologique, dénominateur commun avec le monde animal et, de l’autre, à l’idée de tout un complexe extra-biologique², comprenant le culturel et le politique. Ce

complexe, ou nœud de l'évolution humaine, définit pour l'être humain une territorialité illimitée, abstraite, faite de libertés et de potentialités inquantifiables.

En premier lieu, on peut affirmer que les capacités cognitives de l'être humain lui ont permis la conquête de ce qui n'est pas immédiatement codé par les gènes, à savoir, tout un pan de l'expérience qui marque une différence profonde avec le vivant. *Homo sapiens sapiens* a changé radicalement le visage de la terre, provoquant une révolution écologique et éthologique sans précédent. Diamond (2000) considère comme appartenant aux « facteurs clés de l'hominisation » « notre tendance à nous tuer les uns les autres et celle à détruire notre environnement »³. En même temps, il spécifie que l'expansion territoriale massive et continue de l'animal humain, sa distribution « sur tous les continents » a été « la cause de notre réussite biologique en tant qu'espèce ». En raison de cette transformation de l'environnement immédiat, l'animal humain s'est arrogé des droits autant vis-à-vis de son milieu que vis-à-vis de ses semblables.

Très tôt, il a modifié l'ordre écologique du vivant à tel point aujourd'hui que l'on peut se demander si la loge écologique de l'animal humain ne consiste à pas à déplacer celle des autres animaux afin d'élaborer la sienne. « Si je ne peux avoir de loge, tu n'en auras pas non plus ». Tel pourrait être un axiome éthologique fondamental du comportement humain s'adressant, de façon impérative, à toutes les espèces, et qui constituerait un des paramètres fondateurs articulant la conjonction de l'hominisation avec l'humanisation.

Notre hypothèse, à cet endroit, est que les rapports sociaux inter-humains se complexifiant, la loge écologique première de l'animal humain n'a plus suffi. Avec l'apparition progressive des relations sociales et de la conscience, l'animal humain a franchi le cadre strict des lois biologiques. Parce qu'il est un animal, il a besoin d'occuper une loge et d'y trouver sa place. Pour pouvoir continuer à exister en tant qu'espèce, il a créé une loge virtuelle : la loge extra-biologique. Gould (1991) a montré l'importance du phénomène de loge pour le vivant. L'explosion du quaternaire fut très inventive du point de vue de la vie, mais bon nombre d'espèces ne survécurent pas n'ayant pas de loge écologique adéquate.

Dès lors, peut-on désigner l'hominisation comme un processus réussi, en ce sens que l'apparition d'*Homo sapiens sapiens* pourrait être assimilée à un investissement biologique dont les avantages l'emporteraient sur les inconvénients puisqu'il suffit que les avantages de la complexion physique d'une créature quelconque l'emportent sur les inconvénients de sa structure pour qu'une unité organique soit viable et qu'une espèce

de dure en adéquation avec sa loge écologique ? Serait-ce également parce que, les êtres humains se seraient mis à parler au lieu de s’épouiller⁴ ?

Quant à notre tendance à la destruction, elle évoque pour l’hominisation déjà une sorte de déterritorialisation avec le milieu et les congénères, car l’animal humain ni ne détruit son environnement, ni ne tue le vivant de n’importe quelle façon. Il fait intervenir un domaine qui radicalise les voies empruntées par son hominisation : la territorialité de l’extra-biologique. Nous devrions plutôt écrire l’extra-territorialité de l’extra-biologique dans la mesure où le domaine de l’extra-biologique tire les paramètres de l’identité humaine vers une zone inconnue qui deviendra un caractère propre à l’espèce humaine. Ce mouvement peut s’identifier, sur le plan métaphorique, à une sorte d’arrachement, de dérive dans la relation triangulaire qui unifie les trois fondements de l’identité humaine : biologique, culturel et politique.

La dérive vers l’extra-biologique regroupant le culturel et le politique démontre une orientation particulière de l’évolution humaine. Nous proposons d’admettre l’hypothèse qu’elle constitue une orientation phylogénique essentielle qui nous permet de comprendre à la fois la complexité de l’être humain et la prévalence du domaine extra-biologique comme vecteur clé dans la reconnaissance et l’identification de ce qui est humain. Nous n’admettons, dans un premier temps, aucune connotation particulièrement positive ou négative relative à cette notion de dérive. Il s’agit davantage d’un constat à saisir peut-être avec les pincettes affûtées de l’éthique dans la mesure où, dans un deuxième temps, elle en appelle nécessairement à la question des valeurs pour acquérir une signification quelconque et être utile. Le paléanthropologue Picq (2003) n’évoque-t-il pas « l’impossibilité de situer la question de l’humain dans le domaine des sciences, autrement dit de tester ce qu’est l’humain et, pour cela, de le définir »⁵ ?

Ce que nous observons, c’est que l’humanisation s’est construite dans l’extra-biologique, domaine émergent dans le sillage de l’hominisation. La dérive vers les nouvelles territorialités de l’extra-biologique, offertes aujourd’hui par l’ensemble de la technoscience, influencera-t-elle notre conception occidentale de la vie ? Quel poids cela fera-t-il peser sur ce que nous sommes, animaux pris dans l’intervalle de trois animalités, pour lesquels les fondements de ce que nous sommes sont sans cesse remis en question par les tribulations des sociétés ?

Parce que l’animal humain, tout en accomplissant son processus d’hominisation, est devenu principalement extra-biologique, c’est-à-dire majoritairement humain, les

questions de l’humanisation et de l’hominisation sont devenues contiguës, parallèles. Déterminant avec difficulté les moments où ces deux droites parallèles finiraient par se croiser, elles jettent, en un sens, les bases d’une hominisation versus humanisation non euclidienne. Il faut donc rajouter une dimension autre que le plan de ces deux droites pour parvenir à cerner les conditions de l’émergence du qualificatif humain. Cette dimension, nous pouvons en faire l’hypothèse, s’annoncerait d’ores et déjà plurielle et prendrait en compte autre chose que la dimension temporelle spécifique à la géométrie non euclidienne. Reste à en déterminer les paramètres. Énoncer, par conséquent, que l’animal humain est majoritairement humain renvoie à la souplesse polémique qui relie entre elles les trois animalités humaines. L’animal humain aurait-il réussi ou échoué dans son devenir humain ? Le devenir biologique et le devenir humain s’excluent-ils en s’affrontant ou en se coordonnant ? Quel serait, dès lors, leur mode spécifique d’inclusion, d’assimilation réciproque ? Et qu’est-ce que cela pourrait signifier ?

Le philosophe Sloterdijk (1999) en s’interrogeant sur les conditions de l’hominisation pose la problématique suivante : « on pourrait aller jusqu’à désigner l’être humain comme une créature qui a échoué dans son être-animal et son demeurer-animal »⁶. L’animal humain pourrait avoir manqué son devenu phylogénique, bien que ses capacités cognitives laissent présager le contraire. La superposition de l’animalité et de l’humanité constitue l’énigme anthropologico-philosophique que l’étude paléontologique de l’être humain a mise en évidence. Sur quelles territorialités, l’être humain a-t-il élaboré son identité, mettant en oeuvre des caractéristiques qui le déterminent comme tel ? C’est une question non seulement fondamentale, mais un enjeu mobile qui montre à quel point les questions de l’hominisation et de l’humanisation constituent une problématique ouverte qui, si elle suscite bien des hypothèses, ne peut obtenir de postulats définitifs qui auraient la valeur de réponses universelles. Nous tenterons d’apporter quelques orientations.

En bien des sens, l’animal humain n’appartient à aucun milieu spécifique en dehors de la culture qui est devenue sa territorialité naturelle. C’est que précisait l’épidémiologiste Ruffié (1983) lorsqu’il écrivait que la culture s’était substituée à la nature : « contrairement à la plupart des espèces qui l’ont précédé, l’homme n’est organiquement lié à aucun milieu. Par sa culture, il est profondément inféodé au milieu social qui pèse de plus en plus au long de son histoire. C’est le culturel, non le biologique, qui résoudra ses problèmes ».⁷ Ce qui signifierait que les attentes se situeraient du côté de l’extra-biologique. Mais celui-ci n’existe que dans un intervalle.

L’intervalle entre le biologique et l’extra-biologique

La nature humaine, dans ses triples composantes, a dégagé un territoire de sens, faisant de l’animal humain « un animal particulier » qui se pense, précise l’éthologue et philosophe Lestel, comme un « animal spécial ». ⁸ De fait, la nature humaine reste insaisissable car la territorialité du domaine extra-biologique est infinie. Bien plus, elle est indéterminée et floue, signifiant une composante aussi aléatoire qu’imprévisible. L’éventail des civilisations montre à quel point les productions extra-biologiques des sociétés humaines varient, évoquant une construction très large de l’identité humaine, située au confluent de deux situations évolutives : biologique et extra-biologique.

L’anatomiste et anthropologue Sakka analyse la distinction faite par Sir Gavin de Beer qui opposait précisément hominisation et humanisation. De Beer séparait « l’évolution biologique liée à l’hérédité, aux gènes, à la sélection naturelle, qui a pour résultat l’hominisation et d’autre part l’évolution psycho-sociale non héréditaire, liée à l’éducation de la jeunesse, et qui a pour résultat l’humanisation et la civilisation ». ⁹ Sakka, quant à lui, ne glisse pas de principe d’antinomie entre ces deux composante car cela aurait pour conséquence de devoir répondre au dilemme impossible : « Homme ou genre Homo ? » ¹⁰, prévalence de l’évolution biologique ou préséance de l’évolution culturelle, c’est-à-dire du domaine de l’extra-biologique ?

Une telle question est insoluble. D’une certaine façon, elle n’a pas de sens. Elle reviendrait à vouloir se demander ce que nous préférerions être : corps ou esprit, hardware ou software. L’être humain n’a pas le choix. Sans la matière biologique de son corps, il n’aurait accès à l’abstraction et à l’expansion indéfinie du domaine de l’extra-biologique. On retrouve, ici, la dualité culturelle judéo-chrétienne de la séparation de l’âme du corps et, par extension, la séparation de l’être humain avec la nature et les animaux.

L’être humain se tient dans cet intervalle trouble entre le biologique et l’extra-biologique. À partir de cette situation spécifique, on peut observer une résistance de l’être humain à être réduit soit au biologique pur, soit aux données exclusivement extra-biologiques, bien que ce soient surtout elles qui soient mises en avant pour définir l’espèce humaine.

Le lien entre l’hominisation et l’humanisation se tient précisément sur cette jonction entre le biologique et l’extra-biologique ; intervalle constituant une sorte de plaque tournante de l’identité, un point de focalisation sur lequel vient se greffer la

question même de l'humanisation, l'achèvement identitaire et continu de l'animal humain. En ce sens, Homo sapiens sapiens se découvre plus ou moins humain au-delà de l'objectivité vivante de la matière qu'est son corps. Les membres de l'espèce humaine sont tous sûrs d'avoir accompli le processus d'humanisation parce qu'ils sont viables et qu'ils naissent, mais sont-ils assurés pour autant d'avoir accompli le processus d'humanisation ? Comment, en effet, tester l'humain ? Comment le définir puisqu'il varie sans cesse selon les civilisations, qu'il ne préexiste pas à la vie humaine, ne suscitant d'accord commun et universel de la part des êtres humains qui sont censés être définis, contenus par lui ? Est-il possible, alors, de concevoir une approche éthique de l'humanisation qui serait susceptible d'éclairer la conjonction de l'humanisation et de l'humanisation ?

Le processus d'humanisation, parce qu'il s'avère hautement incertain et aléatoire, apparaît toujours un peu comme une artificialisation, une composition extra-territoriale par rapport à la territorialité « naturelle » que représentent le corps physique et son lien avec le vivant. De l'existence du corps et de son devenu phylogénétique, on ne peut douter. Par contre, le processus d'humanisation semble toujours voué aux controverses puisqu'il ne constitue pas un dénominateur commun entre les peuples. De l'animalité biologique à l'animalité culturelle jusqu'à l'animalité politique, laquelle serait susceptible de fédérer un accord sur l'inmaîtrisable ? Doit-on chercher du côté de l'animalité politique les prémisses d'une éthique de l'humanisation parce qu'elle se trouve au bout des lignes de convergence entre le processus d'humanisation et le processus d'humanisation ?

La dialectique insoluble entre humanisation et humanisation renvoie, par conséquent, à la fragilité du socle sur lequel repose l'édifice construit de l'identité humaine, c'est-à-dire, sur des données non préétablies en dehors de l'existence objective du corps.

S'il existe, à proprement parler, une fiction relative à l'identité humaine, elle est due, en partie, à cette insondable dialectique opposant humanisation et humanisation, dans la mesure où non seulement humanisation et humanisation ne peuvent être séparées puisqu'elles sont au fondement de l'espèce humaine, mais encore parce que ce sont des processus encore inachevés.

En tant que construction culturelle, l'identité humaine renvoie à la mécanique d'un processus d'apprentissage qui se joue à chaque renouvellement de la vie. « Le propre de l'homme », spécifie Lestel, « ne peut être que changeant, historique, se

transformant au cours des siècles »¹¹. Et s’il est historique, c’est justement parce qu’il passe par la médiation de l’extra-biologique, domaine imprévisible contenant les dimensions culturelle et politique des sociétés humaines.

Définir, dès lors, la connexion entre hominisation et humanisation, c’est trouver leurs points de convergence et analyser la manière dont elles orientent précisément la fiction entourant le halo de l’identité humaine, en d’autres termes, les paramètres déterminant la façon dont on devient humain, dont on est validé sur le plan extra-biologique de son identité, plan prévalant sur tout autre. Quelle est donc cette fiction et quelles peuvent en être les conséquences ? L’être humain est un animal à forte connotation virtuelle en ce sens qu’il a cette potentialité virtuelle qui le place dans n’importe quel espace identitaire sans connaissance préétablie. Cette plasticité extraordinaire de l’animalité humaine le désigne comme l’animal protéiforme par excellence, dont l’impératif éthique tourne autour du cercle inconnu qui renferme le concept d’humanité, et dont le contenu, lui-même, accumule toujours une ignorance de plus par rapport à ce que l’on croyait savoir.

Devenir humain : devenir extra-biologique ?

Pour devenir humain, il faut devenir extra-biologique à un moment donné. C’est un passage obligatoire que l’on peut refuser, qui se confronte à la liberté de chacun. Pour devenir humain, il faut s’intégrer aux données extra-biologiques de la société dans laquelle on vit et imiter, afin de les intégrer, les présupposés culturels de sa propre identité.

L’humanisation de l’individu est donc le résultat d’un apprentissage qui utilise notre disposition mimétique – une certaine « tendance » désignée par Aristote « à représenter »¹², ainsi que la disposition néoténique de l’espèce humaine, c’est-à-dire notre faculté à étendre la période d’apprentissage tout au long de la vie. L’humanisation relève donc d’un inachèvement actif, perpétuel, d’une « production », telle que la définit Sloterdijk (2000), issue des fruits de la « domestication » de l’animal humain.

La domestication serait l’apprivoisement de la créature humaine, selon les thèses de Sloterdijk (1999, 2000). Elle serait, selon nous, l’assimilation sine qua non des conditions extra-biologiques selon lesquelles ce que l’on nomme l’humain peut advenir et dont le résultat n’est jamais certain, in fine, une éducation sans contenu préalable ou a priori, selon la terminologie kantienne. Sloterdijk affirme que l’hominisation, dont dépend intimement l’humanisation, s’est faite sans maître, c’est-à-dire sans principe

supérieur avec lequel se confronter et serait le « produit d'une domestication sans domesticateur »¹³, ce qui conférerait à l'animal humain dans le vivant une position « monstrueuse ». Le monstrueux renvoie à l'intervalle ingérable entre le biologique et l'extra-biologique, l'état dans lequel l'animal humain se regarde, saisi peut-être avec effroi, car il ne trouve nulle part dans son environnement un mode d'emploi, la sûreté et la garantie d'un système de verrouillage qui souderait le biologique à l'extra-biologique. L'être humain espère peut-être que ces termes qui peuvent lui apparaître comme antagonistes finiront par ne plus l'être s'il trouve un canal maîtrisable pour les endiguer et qui serait commun en définitive à l'humanité.

Une éthique de l'hominisation se propose comme projet d'identifier les types de verrouillage soudant le biologique à l'extra-biologique et qui conditionnent la plasticité humaine dans sa potentialité virtuelle. Elle aura donc pour tâche d'analyser la catégorie du monstrueux : la fameuse jonction, en bien des sens innommable, du biologique et de l'extra-biologique. Innommable car n'existant pas au préalable, elle nécessite pour chaque société et chaque individu un éclaircissement perpétuel, une définition continue dont les axiomes sont réversibles et ne peuvent être validés par la mécanique des gènes ou par la preuve irréfutable d'une divinité quelconque. La solitude extra-biologique¹⁴ sur laquelle débouche l'alchimie de l'hominisation et de l'humanisation nécessite alors toutes les ressources du langage que l'humanité a pu monopoliser depuis qu'elle existe sans pour autant en épuiser la source.

Cette solitude extra-biologique sans dénouement véritable est intrinsèquement liée aux difficultés de connaître la fabrication de l'identité humaine : « l'homme lui-même est fondamentalement un produit et ne peut être compris que si l'on se penche, dans un esprit analytique sur son mode de production ».¹⁵ C'est le contenu que donne Sloterdijk à la définition de « l'anthropotechnique », mode de production de l'homme et théorie qu'il aborde comme « un théorème philosophique et anthropologique de base ». Sloterdijk considère ce mode de production comme unique dans la nature, une « dimension qui n'existe pas, qui ne peut exister dans la nature ; elle ne s'est engendrée que sous l'effet rétroactif de prototechniques spontanées, au cours de très longs processus de formation ayant une tendance contre-naturelle ».¹⁶

D'une certaine façon, dans la nature il n'y a pas, à ce jour, d'autre observation de phénomène d'individuation extra-biologique aussi poussé. Dans cette perspective, il pourrait s'agir d'une tendance « contre-naturelle » car elle est unique et se démarquerait de l'ensemble du vivant. Toutefois, la souche de l'hominisation sur laquelle

l’humanisation vient se déposer comme une strate reste un processus zoologique d’individuation organique auquel répondent bon nombre d’espèces. L’extra-biologique serait contenu en prémisses au cœur du fonctionnement d’un certain nombre de mammifères et exploserait au palier humain. C’est en partie la théorie développée par Lestel (2000) qui voit, à l’opposé de Sloterdijk, dans l’animal humain une sorte de condensation de tous les processus à l’œuvre dans le vivant qui aurait permis le développement de la culture et du politique, c’est-à-dire ce que nous nommons l’extra-biologique. Pour Lestel, l’être humain serait, à ce titre, le plus animal de tous les animaux en raison spécifiquement de cette synthèse, à l’intérieur de son identité, des procédés d’individuation organique que la nature a mis en place.

Dès lors, la solitude extra-biologique de l’animal humain est-elle liée aux conditions de la domestication de l’individu, c’est-à-dire à l’existence d’une « situation technogène »¹⁷, une position évolutive aboutissant à la domestication de l’humain par l’humain ? Devenir humain constituait-il une nécessité phylogénétique eu égard aux voies empruntées par l’hominisation ? Quelles qu’en soient les causes véritables et identifiables aujourd’hui, devenir humain se mua précisément en impératif socio-culturel en raison de l’apparition et l’exploitation possible d’une technique, structure ou procédé, ayant permis l’humanisation d’une espèce d’hominidés : la potentialité d’une expansion extra-territoriale de l’animal humain dans l’extra-biologique. Si pour Sloterdijk, « l’homme descend de la pierre ou du moyen dur »¹⁸, c’est parce qu’il augura un geste moteur : le « succès du jet » de pierre. La prolongation et la conséquence psycho-sociale de ce geste définirent les premières bribes de l’humanisation-domestication comme « une technique de distanciation du monde »¹⁹ pour aboutir aux « techniques culturelles de formation de l’homme » qui sont des « techniques d’autoformation » dont le but serait « l’auto-mise-en-forme symbolique et disciplinaire de l’espèce »²⁰. L’humanisation correspondrait à la découverte technologique, faite au cours de l’hominisation, de la possibilité de se produire soi-même sans modèle avec ce biais sur le monde qu’est la conscience d’un choc qui fait interagir en permanence les bruits et les gestes du corps avec les envolées cognitives du cerveau.

L’humanisation de l’hominisation n’aurait pas été possible sans son « origine technique »²¹, nous dirons plutôt sans la découverte d’un processus unique de domestication bien plus ample que le geste technique pur, sans les conditions d’exposition de l’animal humain à l’extra-biologique et son appropriation. Les primates apprennent les règles qui orientent leurs comportements et se domestiquent entre eux de

cette manière, mais ils ne le font pas à partir d'un principe inexistant et d'une dérive latente à l'extérieur de leur nature. De Waal (1992) montre, par exemple, que les mécanismes de réconciliation des chimpanzés sont plus solides, plus efficaces ou du moins plus rapides que ceux que l'on peut observer dans les sociétés humaines. Faut-il en déduire que toute forme de socialisation recèle une forme germinale de domestication plus ou moins assimilable ? La domestication intraspécifique des primates est peut-être plus fiable que celle que pratique l'animal humain qui peut sortir à n'importe quel moment de sa nature, c'est-à-dire s'extraire sui generis du flux plus ou moins « domestiqué », validé de la confluence du biologique et de l'extra-biologique. En d'autres termes, il peut sortir des procédés d'apprivoisement et de domestication de l'humain. Il peut renoncer à la validation culturelle et politique de son identité, aux animalités culturelle et politique pour choisir comment orienter sa connexion au domaine de l'extra-biologique ; voilà pourquoi la distinction humain/inhumain a une pertinence épistémologique appliquée à l'espèce humaine.

Peut-on dire de tel primate qu'il n'est pas assez primate ? De Waal (1992) a observé le comportement au zoo d'Arnhem de la triade Luit-Yeoren-Nikkie. Il analyse un événement malheureux au cours duquel le chimpanzé Luit fut tué par la coalition des deux autres chimpanzés Yeoren et Nikkie. À aucun moment, lors de ses réflexions sur les mécanismes de réconciliation et sur la violence chez les primates, il ne lui ait venu l'idée que le chimpanzé n'est pas assez « chimpanzé » à cause de son acte. Seule, la tautologie l'être humain est un être humain, appliquée à l'espèce ne constitue pas une tautologie vraie. Avec *Homo sapiens sapiens* : A (l'être humain) =, ou/et ≠ A (l'être humain). Bien plus, face à l'observation « de batailles sanglantes entre mâles de différentes communautés, et à un cannibalisme occasionnel de bébés chimpanzés par mâles et femelles à la fois »²² De Waal fait appel, comme élément référentiel d'explication, à la nature humaine, susceptible d'expliquer le fait que les chimpanzés tout en pratiquant ces actes de violence soient restés quand même des chimpanzés : « ces découvertes ont rendu le chimpanzé encore plus humain qu'on ne l'avait cru possible auparavant, et certains scientifiques en concevaient un certain malaise »²³. Le recours et le détour par la nature humaine est des plus intéressants car seul l'animal humain est censé sortir de sa nature par des actes de barbarie et de massacre, tout en restant lui-même. Le chimpanzé est-il devenu « fou » comme on le dirait d'un humain ? La folie peut-elle s'appliquer aux primates ? Ou bien le chimpanzé

est-il devenu encore plus lui-même, ou bien est-il sorti de sa nature tout en restant lui-même ?

Etre vivant : le plus large dénominateur commun ?

La « primatitudo » du chimpanzé suffit-elle à le définir et quel en serait le contenu ? Le fait d'être vivant semblerait signifier la plus courte et la plus complexe définition d'un processus organique d'individuation. Nonobstant, la société-culture humaine passe outre les effets bénéfiques de la tautologie. La vie brute dans ce qu'elle exprime comme échanges moléculaires et énergie utilisée, au palier humain, arbore une insuffisance. Elle s'émonde de quelque chose qu'elle partage avec la primatitudo du chimpanzé. La vie humaine devient nue et ne suffit plus à remplir l'équivalent sémantique du concept de « primatitudo », c'est-à-dire, celui d' « humanité ». L'animal humain est un animal nu, un « singe nu » pour reprendre la terminologie de Morris. La vie organique²⁴, à l'état brut, ne semble pas signifier grand chose pour les sociétés humaines eu égard à l'usage qu'elles en font, bien qu'elle soit la clé de voûte des trois animalités humaines. Pour que le fait d'être en vie puisse signifier quelque chose, il devient nécessaire d'habiller la nudité de la vie avec le vêtement de l'extra-biologique. C'est, d'une certaine façon, l'interprétation que l'on peut faire du récit biblique de la Genèse. La conscience de la nudité est la révélation d'un manque pour valider totalement la vie humaine afin qu'elle puisse s'éloigner des simples échanges moléculaires, loin des digressions de la pensée sur ce que pourrait être la primatitudo.

Arendt (1982) établissait le constat suivant, après les désastres de la deuxième guerre mondiale et la réalité sombre que recouvrait la question complexe des droits de l'homme : « le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain »²⁵. L'humanité, en tenue d'Eve, reste une abstraction. Paradoxalement, ce qui l'enracine dans le terreau de la chair réellement humaine - et non celle qui aurait pu rester dans le jardin d'Eden - ce sont les normes édictées par la culture et surtout les lois formulées par le politique qui donnent des droits et une citoyenneté, pas seulement une vie, mais une existence dont le support est, au sein de la société-culture, principalement civique. « Il semble qu'un homme qui n'est rien d'autre qu'un homme a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable »²⁶. L'être humain n'est pas qu'un simple congénère, il ne fait pas que partager le genre de l'espèce, il est aussi un citoyen avec une culture propre. Les qualités extra-biologiques les plus apparentes de la nature humaine semblent alors être majoritairement politiques. De la

naissance à la mort, l’être humain n’est-il pas un animal politique ? Adam et Eve auraient-ils pu rester seuls dans leur jardin et constituer en même temps l’humanité ? Le fameux *zoon politikon* aristotélicien est un donné incontournable du mode de vie des primates supérieurs que sont les êtres humains.

En ce sens, l’assimilation de la nature humaine à des présupposés principalement politiques a une pertinence, et peut-être n’avons nous pas d’autre choix que de considérer cela puisque le fait d’être vivant ne parvient à constituer le plus large dénominateur commun entre les individus et que ceux-ci ne peuvent majoritairement éviter d’être des animaux politiques. Appartenir à une « communauté publique » permet, selon Arendt, de bénéficier d’un « gigantesque égalisateur de différences »²⁷ qui régule les différenciations naturelles, c’est-à-dire biologiques et permet d’avoir accès à « l’invention humaine »²⁸, produit de la faculté humaine à sortir de l’horizon premier du biologique pour construire un monde, c’est-à-dire éduquer nos perceptions, les orienter vers l’élaboration extra-biologique des paramètres définissant l’humain. C’est, selon la philosophe, la somme de « tous ces aspects de l’existence humaine qui sont l’aboutissement de nos efforts communs »²⁹. Arendt précise que « plus une civilisation est développée, plus accompli est le monde qu’elle a produit, plus les hommes sont à l’aise dans le domaine de l’invention humaine »³⁰. Ce qui est intéressant, c’est que l’on peut observer une sorte d’affinité éthologique des êtres humains avec ce « domaine de l’invention », avec la possibilité qu’a l’animal humain de mettre en forme sa propre nature. Le « domaine de l’invention humaine » c’est le domaine de l’extra-biologique auquel les êtres humains ont verrouillé leurs affinités profondes avec ce qu’ils croient ou doivent être, tant est si bien que plus la sensibilité pour le domaine inventif de l’extra-biologique s’accroît, plus ils « seront sensibles à quelque chose qu’ils n’ont pas produit, à tout ce qu’il leur est simplement et mystérieusement donné »³¹. En d’autres termes, ils seront sensibles à ce qui ne relève pas des schèmes de leur milieu propre, des abstractions normatives de leurs inventions extra-biologiques. Ils seront sensibles à ce qui n’est pas validé par leurs inventions, ce qui se trouve en deçà de cette ligne de visibilité « politique » qui n’est ni de l’humain ni de l’inhumain, mais peut-être une effervescence biologique pure : la vie nue ou à l’état brut, vis-à-vis de laquelle ils pourraient bien éprouver « un profond ressentiment »³².

En effet, les êtres humains sont toujours prêts à rejeter l’autre, tout ce qui n’est pas spontanément assimilable à leur propre mode de production identitaire. De Waal (1992) a évoqué, entre autres, le cas de la xénophobie chez les chimpanzés. Ce qui est

observable chez ces primates advient au palier humain avec une redoutable efficacité, étant donné que ce comportement, s'il a une base phylogénétique, passe par la médiation de l'extra-biologique, l'auto-conditionnement de l'espèce humaine à l'aune des critères culturalo-politiques qui rendent le milieu extra-biologique de plus en plus prégnant. La figure caractéristique de ce rejet est incarnée, pour Arendt, par « l'étranger ». On touche alors aux « limites de l'invention humaine »³³, le seuil de tolérance et d'assimilation du domaine extra-biologique. L'étranger, c'est celui qui est hors de mon « parc » - pour reprendre la thématique de Sloterdijk, hors de la configuration extra-biologique que j'ai de mon identité, hors de mon champ d'acclimatation à la notion d'humanité.

Les axiomes qui sont aux fondements de mon individualité en tant qu'être humain ne sont alors valables que dans le spectre culturalo-politique qui balaye ce que je suis. C'est une des raisons qui fait que je ne suis pas spontanément humain pour autrui. Autrui décidera si je suis humain en fonction de l'étendue et du contenu de son spectre. En ce sens, peut-être que la xénophobie est encore plus forte pour l'espèce humaine car elle dépend intimement des facteurs extra-biologiques et de leurs répercussions en termes de définition de l'humain. On peut se demander si les verrouillages extra-biologiques qui fixent une identité de façon discriminatoire ne sont pas plus durs à faire bouger que s'ils dépendaient uniquement de mécanismes biologiques. Le domaine de l'extra biologique est-il souple en même temps qu'indéterminé ? Ou bien est-il rigide en dépit de son expansion ? L'étude des singes et des grands singes est utile en ce sens car elle permet de mieux appréhender les racines de l'extra-biologique en dehors de toute confusion.

Le politique à l'interface de l'homínisation et de l'humanisation

Le marqueur le plus déterminant aujourd'hui de notre humanité serait le marqueur politique. Des deux animalités extra-biologiques, c'est l'animalité politique qui se trouve au bout de la chaîne extra-territoriale de l'extra-biologique. C'est le politique qui valide en dernière instance l'humanité des peuples. Celui ou celle qui est sans connexion avec le politique se trouve rejeté dans la zone liminale où se combinent les trois animalités humaines de façon aléatoire. Il ne peut plus donner le change pour garantir son humanité : « c'est bien ce qui arrive à ceux qui ont perdu toute qualité politique distincte et qui sont devenus des êtres humains et rien que cela »³⁴. Devenir un être humain et « rien que cela » est l'équivalent d'une chute en dehors de l'« effet de

serre » (Sloterdijk, 2000) que procure la territorialité presque rassurante car humanisante de l’extra-biologique. Celui qui choisit en ces lieux hostiles « devient un certain spécimen d’une espèce animale appelée Homme »³⁵. Il retrouve une proximité animale avec l’espèce et perd toute affiliation symbolique avec la notion de genre humain. Arendt évoque comme raison le ressentiment de l’Occident dans la conception du politique à l’égard de la différenciation biologique universelle et incontrôlable qui s’exprime librement dans la sphère privée : « depuis les Grecs, nous savons qu’une vie politique réellement développée conduit à une remise en question du domaine de la vie privée, à un profond ressentiment vis-à-vis du miracle le plus troublant : le fait que chacun de nous a été fait ce qu’il est - singulier, unique, immuable »³⁶. N’être rien d’autre qu’un être humain, c’est se tenir à l’extérieur de la société-culture et retrouver une proximité éthologique avec le genre humain, non plus en tant que genre symbolisant les plus grandes réussites, mais en tant que simple spéciation zoologique.

Il y a, alors, une absolue divergence entre l’hominisation et l’humanisation, entretenue par le politique puisqu’il est l’élément, en dernière instance, qui valide la synthèse entre hominisation et humanisation. Le concept d’espèce évoque-t-il un si grand mal ? Pourquoi la vie biologique lui serait-elle associée de façon si dangereuse pour ceux qui ne sont que des êtres vivants ? Le lien phylogénique avec le vivant est incontournable tant est si bien que l’éthologue De Waal (2001) parle de « fausse dichotomie »³⁷ entre nature et culture, précisant « qu’elles sont étroitement liées »³⁸, étant des phénomènes intrinsèques au vivant. Opposer la culture au vivant reviendrait à pratiquer, selon lui, une scission inadéquate. Dans son essai sur la réconciliation chez les primates, critiquant « la vieille taxinomie anthropocentrique », il évoque l’idée d’un changement taxinomique du genre « Homo » en faveur de « Pan ». Mettant en avant que les êtres humains partagent « au moins vingt millions d’années d’évolution » avec « les chimpanzés et les bonobos », la proximité éthologique qui se dégage de cette analyse montre que « les bonobos, les chimpanzés et les êtres humains sont tous plus apparentés l’un à l’autre qu’aucun d’entre eux ne l’est aux deux autres grands singes géants »³⁹. Il rappelle que l’« on a déjà proposé que l’espèce humaine change le nom du genre, *Homo*, en faveur de *Pan*, pour s’appeler peut-être *Pan sapiens*, le chimpanzé savant »⁴⁰. Diamond (2000) affirme, quant à lui, pour les mêmes raisons qu’« il n’y a pas une seule espèce du genre *Homo* sur la Terre aujourd’hui mais trois : le chimpanzé commun, *homo troglodytes*, le chimpanzé pygmée, *homo paniscus*, et le troisième chimpanzé, ou chimpanzé humain, *homo sapiens* »⁴¹. La classification de l’animal humain évoque bien

des enjeux. Et l’on comprend d’autant mieux que Lestel (2000) associe les travaux contemporains de l’éthologie à la force d’une révolution invisible après les trois autres – Copernic, Darwin, Freud – énoncées par Freud lui-même.

Ce ressentiment vis-à-vis de l’aspect inmaîtrisable du vivant a pour conséquence d’opérer une dichotomie politique entre hominisation et humanisation, d’arracher les deux animalités extra-biologiques à leur toile de fond. Être humain de façon biologique c’est se rendre « superflu » pour les deux autres animalités extra-biologiques, c’est perdre l’avantage éthologique d’être au minimum, en première instance, une individuation organique. C’est une thématique importante de la pensée politique arendtienne qui voyait dans ce concept de superfluité une conséquence des totalitarismes du XX^e siècle. Il n’y a pas d’incarnation possible dans l’extra-biologique qui légitime la vie en dépassant son ressentiment vis-à-vis d’elle, c’est-à-dire à l’égard d’une nature sans but, sans jugement moral, faite de différenciations, d’inégalités, composée juste de cette diversité biologique qui équivaut dans la société-culture à une sorte de « ex-nihilo », l’arrière-plan étant fourni par l’extra-biologique.

Alors même que les politiques ont rendu les « peuples superflus », l’humanité en tant que pendant polémique du concept de « primatité », est pourtant devenue un « fait irréfutable »⁴². Peut-être que la globalisation, le monde en réseau, l’explosion démographique, l’hyper dépendance de tous les flux, les conflits et les guerres ainsi que les travaux combinés de la paléontologie, l’éthologie et de l’anthropologie ont participé à rendre l’humanité « irréfutable » tant est si bien que « l’essence de l’homme » ne peut plus être définie, constatait Arendt, par les catégories classiques de « l’histoire » et de la « nature » au sens large. L’irréfutabilité de la visibilité de l’humanité porte en elle ses propres insuffisances dans sa bulle sémantique. Bien qu’irréfutable, elle n’en dépend pas moins d’une polyvalence de facteurs pour vraiment devenir visible et être acceptée. L’hominisation est bien un « fait irréfutable », mais l’humanisation à laquelle on rattache les deux animalités extra-biologiques n’a pas de bornes et semble inépuisable. Elle aurait au XX^e siècle « révélé des potentialités que ni la philosophie ni la religion occidentales n’avaient reconnues ni soupçonnées »⁴³. D’où l’impératif pour la recherche d’essayer de comprendre l’articulation des trois animalités humaines et le croisement incessant des droites allant de l’hominisation à l’humanisation. Arendt affirme que « aujourd’hui, nous sommes peut-être mieux à même de juger à quoi se résume exactement cette "nature" humaine »⁴⁴. Rien n’est moins sûr, du moins, tentons-nous

d'apporter quelque éclairage sur la fabrication de l'humain et la généalogie de ce procédé.

Ce que nous savons c'est que l'espèce humaine ne se trouve pas en situation de rupture phylogénétique avec le vivant. Si elle le fait, c'est par choix et non de fait. Son animalité est plurielle. Dans le rapport entre les trois animalités humaines, l'animalité politique prévaut en tant qu'élément le moins euclidien du rapport hominisation-humanisation, rajoutant une dimension autre que le temps puisqu'il se place en bout de la chaîne extra-territoriale de l'extra-biologique. Est-ce que l'humanité pourrait dépasser le besoin du critère politique comme facteur de reconnaissance de l'humain et le remplacer par autre chose, une nouvelle configuration des trois animalités, par exemple ? Nous venons de voir que sans validité politique, l'être humain n'a pas accès à sa nature humaine complète, c'est-à-dire aux trois animalités, car il n'a plus accès au produit de « l'invention humaine » qui est la mise en forme auto-disciplinaire de l'humanité dans des codes qui ne sont pas génétiques mais qui restent néanmoins des codes ; une mise en forme de ce qui n'existe pas de façon préétablie dans ce que va établir précisément le politique, une sorte de moule anthropo-politique qui donne le droit d'exprimer sa propre différenciation naturelle dans la sphère privée. L'humanité biologique, simplement vivante, ne peut définir les deux autres humanités extra-biologiques ni en garantir un accès permanent, perpétuellement menacé. Et c'est une menace intra-spécifique, qui vient de l'intérieur : « le danger mortel pour la civilisation n'est plus désormais un danger qui viendrait de l'extérieur », mais la possibilité intra muros de « produire des barbares nés de son propre sein » en imposant des conditions de vie qui « sont les conditions de vie de sauvages »⁴⁵.

Une humanité vexée

Ressentiment et sauvagerie, humanité et animalité, qu'est-ce qui a bien pu « vexer » l'humanité c'est-à-dire lui faire perdre conscience de l'avantage qu'elle a à être elle-même ? Puisqu'elle se définit et se produit de manière permanente, ne peut-elle pas trouver un moyen adéquat de se produire sans renier la base phylogénétique, la toile de fond de l'expérience humaine ? L'« anthropodicée » sera-t-elle toujours « anthropomonstrueuse »⁴⁶ ? Si l'on suit Sloterdijk, « l'homéostase narcissique »⁴⁷ de l'humanité, en tant que phénomène garantissant à l'individu grâce à « un bouclier narcissique », « intact », « l'avantage insurmontable » qu'il y a à être soi-même, ne s'est jamais produite : « toute l'histoire de la civilisation est l'histoire du reformatage des

narcissismes – en d'autres termes, l'histoire de la vexation et de la régénération des systèmes immunitaires mentaux »⁴⁸. Il s'agit pour le philosophe d'une « hypothèse psycho-historique »⁴⁹. Comment l'humanité pourrait-elle perdre l'avantage à être elle-même puisque cette nature - être elle-même - n'est pas une nature mais une construction aussi variable qu'aléatoire ?

L'être humain conquiert sa nature depuis l'extérieur, il est soumis à un apprentissage extra-biologique de lui-même. Puis, il évolue dans l'extériorité, de façon permanente au sein de la société-culture. L'avantage à être humain – si être humain veut dire être soi, encore que ce sont deux vues divergentes qui prennent parfois la tangente - et son désavantage se superposent constamment. Il n'existe, en réalité, aucun moyen de le savoir. Être humain, au sens de l'humanisation, requiert-il un avantage évolutif pour la reproduction et la durée de l'espèce ? Si l'humanité prend fin, seule une réponse rétrospective post-mortem répondrait à la question mais c'est une hypothèse impossible.

Déjà Freud (1981), dans ses *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, spécifiait en 1915 qu'il existait « incomparablement plus d'hypocrites de la civilisation que d'hommes authentiquement civilisés »⁵⁰, le vernis de la civilisation s'effritant constamment. Freud associait cette idée de civilisation à une capacité de l'animal humain désignée sous la terminologie d'« aptitude à la civilisation ». Qu'est-ce que recouvre cette notion de « civilisation » si ce n'est celle du vêtement extra-biologique qui valide notre présumée humanité comme une production adéquate en accord avec notre milieu culturalo-politique ? L'hypocrisie de ce vêtement révèle à quel point nous sommes des animaux fabriqués, peu fiables. Et c'est aux limites de cette domestication que surgit, à la périphérie de notre aptitude à en assimiler le processus, notre humanité nue qui peut se confondre avec une quelconque animalité. Tout dépend de l'orientation prise par cette humanité-animalité dénudée. Seuls, des avantages à simuler le fait d'être civilisé poussent les individus à le faire par utilitarisme et non par nature. Le contraire relèverait du miracle et signifierait la possibilité d'une fusion adéquate entre les trois animalités humaines.

De la même façon, De Waal (1992), dans son chapitre relatif à l'étude des comportements de réconciliation au sein de l'espèce humaine, montre que les êtres humains ne font la paix que s'ils y trouvent une utilité quelconque et non par goût naturel. Tout dans la nature procède de l'avantage, c'est un élément que l'on retrouve à tous les niveaux, si la nature a horreur du vide, elle a surtout horreur du désavantage. Une créature biologique, comme nous l'avons précédemment souligné, n'existe que si

les avantages de sa structure l'emportent sur les inconvénients intrinsèques à sa complexion, donc sur le désavantage hypothétique qu'il y aurait à être elle-même. L'animal humain n'est humain, ne revêt son habit extra-biologique que si les avantages l'emportent sur les inconvénients, ce vêtement extra-biologique pouvant confiner avec les pires extrémités et ne plus signifier « l'humanité ». Il ne s'agit pas ici d'un darwinisme sauvage, de confondre avantage avec compétition ou de verser dans un utilitarisme absolu. Force est de constater que l'avantage qu'il y a à être humain peut signifier un complet désavantage. Tout dépend des gains se profilant à l'horizon. Être vivant ne constitue pas en soi un avantage suffisamment fort pour qu'il puisse servir d'inhibiteur suicide à n'importe quel processus de destruction, que l'on nomme ou non cela inhumanité. L'être humain doit cumuler plusieurs sortes d'avantages pour être viable - rester en vie – et validé par la société-culture, c'est-à-dire rester viable de façon extra-biologique. Le tout crée une créature humaine profondément instable à la recherche perpétuelle de la bonne réponse à apporter pour signifier qu'elle est humaine, puis qui elle est : un animal remaniant constamment ses trois animalités de telle sorte qu'il existe des remaniements pérennes qui ont la vie dure et qui sont validés sur le plan extra-biologique sans être réellement viables pour l'individu et d'autres qui ne parviennent jamais à être validés par la société-culture mais qui seraient pourtant viables pour l'individu. Tout dépend de la structure qui occupe la position de force et les avantages qui sont ses exigences respectives.

En effet, « l'occupation d'une position », selon la théorie de Gould (1993), est un principe dominant que l'on peut observer tant au niveau de l'évolution biologique que culturelle : « il faut prendre en compte deux notions, très courantes en histoire, applicables aussi bien aux êtres biologiques dans le cours des temps géologiques qu'aux produits technologiques au cours des décennies : la contingence et l'occupation d'une position »⁵¹. Une fois la position occupée, la structure dure puisque « la stase est la norme pour les systèmes complexes ; le changement si même il s'enclenche, est rapide et épisodique »⁵². Si les avantages qu'il y a à être humain, occupant une position de force, sont synonymes de désavantage pour le plus grand nombre et que leurs conséquences sont mortifères, ils deviennent « stasiques » puisqu'ils durent. L'hypocrisie de la civilisation s'inscrit comme un tour de force, ou devrait-on affirmer, un tour de position. Ce n'est plus l'inhumanité qui en devient « contingente », mais tout le « domaine de l'invention humaine », la modification perpétuelle et imprévisible, bien que « stasique », de l'extra-biologique.

Le concept de post-humanité : un remède à la vexation ?

L’*hominisation* peut continuer son processus, l’*humanisation*, elle, est souvent tenue en échec, et la recherche n’a de cesse de se pencher sur les limites intrinsèques à l’apprentissage de l’humain. Encore qu’aujourd’hui l’animal humain influe directement sur sa propre *hominisation* en transformant son animalité biologique et en manipulant massivement le vivant. Il modifie les paramètres de sa propre humanité, oriente son processus d’*humanisation* en agissant directement sur ses paramètres biologiques. Il est l’animal prothétique par excellence utilisant dans un registre très large, tout un ensemble de « prothèses cognitives »⁵³. Selon Lestel, l’être humain s’est engagé dans une « artificialisation du vivant »⁵⁴ parce que « l’homme n’est pas seulement l’animal qui se transforme lui-même, [...], il est également celui qui transforme les autres êtres vivants, animaux compris »⁵⁵. Subséquemment, la notion de post-humanité s’inscrit dans la perspective d’une modification continue et permanente du vivant et de l’*hominisation*. « Que le vivant et l’animal soient négociables », précise Lestel, « signifie clairement que nous devons les négocier »⁵⁶. Le lien possible entre *hominisation* et post-humanité s’exprime, dès lors, dans une négociation entière des paramètres de l’identité humaine et du vivant. La notion de post-humanité renvoie implicitement à la nécessité de concevoir une éthique de l’*hominisation* qui nous aiderait à savoir ce qu’il faudra retenir pour nous définir en termes de potentialités virtuellement concrétisables.

Se transformer est intrinsèquement humain, c’est ce qui fait que l’être humain a pu advenir à partir d’une technique de distanciation et de manipulation à l’égard du monde. « Dès lors, il n’arrive rien d’étranger aux hommes lorsqu’ils s’exposent à une nouvelle production et manipulation, et ils ne font rien de pervers lorsqu’ils se transforment par auto technique »⁵⁷. Il faut veiller toutefois à ce que « l’invention humaine » ne soit pas le contraire de la vie et vexe définitivement l’humanité en devenant un désavantage irréversible, une position stasique intenable, rédhitoire pour la connexion fragile entre les termes de l’équation suivante : *hominisation/humanisation/post-humanité*. Cette équation constitue le véritable enjeu de la configuration contemporaine de notre identité actuelle et de celles à venir.

Les modifications possibles de l’orientation de l’*hominisation*, via les biotechnologies, mettent en définitive au cœur de l’insoluble dialectique *hominisation-humanisation* la notion de post-humanité. Au bout d’une dérive extra-territoriale dans le

domaine de l'extra-biologique, on assiste à un retour - via l'exploitation scientifique du domaine de l'extra-biologique - au biologique et à sa possible maîtrise. « Les conditions de la production humaine commencent aujourd'hui à se constituer d'une manière plus formelle, plus technique et plus explicite que jamais »⁵⁸.

Ce serait une situation extrême que de devenir entièrement extra-biologique, c'est-à-dire de négocier entièrement les paramètres du vivant et de passer par tout ce que nous offrent les découvertes de la science, les évolutions politiques et culturelles pour arriver à une fabrication entièrement extra-biologique de l'être humain. Nous sommes déjà capables de le faire sur les animaux pour les besoins de l'industrie agroalimentaire et pour l'expérimentation médicale.

Si nous perdons le lien phylogénique avec le vivant, c'est-à-dire que nous oublions à quel point nous faisons partie du vivant, ne risquons-nous pas de sortir entièrement des conditions de toute spéciation zoologique et, en sortant du cadre évolutif de l'hominisation, de devenir une post-humanité dont la totalité des facteurs seront négociables ? D'une certaine façon, nous sommes déjà une extra-nature. Que sera l'animal humain s'il devient dans sa totalité une production avec comme unique créateur : lui-même ? La création de la loge virtuelle aurait-elle définitivement exclu l'être humain du vivant ?

L'animal humain s'est extrait lui-même de la nature. Par la culture, il est sorti de la loge de l'ancêtre commun. Il a perdu la lutte pour la conservation de la loge commune. L'animal humain en a créée une grâce à la conscience et son cerveau lui a permis d'entrer dans la recherche extra-territoriale de la loge extra-biologique.

La négociation de l'être humain est une longue histoire. Le droit, la culture, les grandes institutions cherchent un véhicule pour la maîtrise de cette négociation. C'est d'une certaine façon la question posée par Sloterdijk lorsqu'il écrit : « qu'est-ce qui apprivoise encore l'être humain lorsque l'humanisme échoue dans son rôle d'école de l'apprivoisement humain ? Qu'est-ce qui apprivoise encore l'homme lorsque les efforts d'auto-domestication qu'il a faits jusqu'ici n'ont conduit, pour l'essentiel, qu'à sa prise de pouvoir sur l'étant ? »⁵⁹. Sur « l'étant », c'est-à-dire sur le vivant et sur lui-même, sur ses congénères et sur ceux qui n'en sont pas.

L'apprivoisement de l'être humain, sa domestication correspondent, même si ce sont des termes à connotation éthologique forte, à la question de leur contraire, à savoir, à la négociation de l'extra-biologique, donnée absolument indéterminée et objet de

pouvoir. La maîtrise du domaine de l'extra-biologique, qu'elle soit culturelle, religieuse, politique, scientifique reste constamment un enjeu.

Toujours, chez l'être humain, le biologique renvoie à l'extra-biologique et réciproquement. C'est pour cette raison que la polémique suscitée par Sloterdijk est essentielle. Elle met à jour l'absence de données préétablies de l'existence humaine, pour laquelle la civilisation occidentale ne trouve plus vraiment de solution politique pour lui suppléer. Le « parc humain » en se négociant de façon perpétuelle, s'essouffle-t-il ?

Selon Sloterdijk, la pensée politique, issue de la tradition occidentale philosophique, aurait assimilé la question politique à la « gestion d'un parc ». Depuis Platon, il existe « au monde des discours qui parlent de la communauté des hommes comme d'un parc zoologique qui est aussi un parc à thèmes ; le fait de tenir des hommes dans des parcs ou des villes apparaît désormais comme une mission relevant de la politique. Ce qui se présente comme une réflexion sur la politique est en vérité une réflexion fondamentale sur les règles permettant la gestion du parc humain »⁶⁰. La dignité humaine consisterait dès lors, selon le philosophe, à nous tenir nous-mêmes dans ces « parcs à thèmes politiques » et à ne pas y être simplement « tenus ».

Le philosophe écrit, en effet, que « le discours sur les *Règles pour le parc humain* a d'une certaine manière évoqué et rendu visible son objet central, la clairière en rappelant une fois de plus que l'être humain n'existe pas, mais qu'il doit se produire lui-même dans une querelle permanente autour de son être indéterminé »⁶¹. L'indétermination de la nature humaine vient du caractère extra-biologique de l'identité humaine. Dépendante de conceptions extrêmement diverses, elle se trouve en position de négociation permanente. La négociation perpétuelle, ce sont les conditions extra-biologiques du « parc humain », de cette territorialité éloignée du vivant et de l'animal, caractéristique de la société occidentale.

Qui décide alors de ce qui est humain et de ce qui ne l'est pas ? Comment reconnaître ses pairs : à leur appartenance au même parc idéologique ? Se tenir dans le parc ou y être tenu, voilà un enjeu important touchant à la condition humaine par excellence, si celle-ci se trouve bien dans l'aspect politique incompressible de l'identité ; si bien qu'on ne peut qu'assimiler la société à un territoire délimité géographiquement, culturellement et politiquement, un « parc » en quelque sorte. Force est de constater que l'on ne peut échapper à la métaphore de Sloterdijk comme

désignation de toute société humaine sous la forme d'un « parc » ou d'une loge virtuelle.

Si « la domestication de l'homme reste le grand impensé face auquel l'humanisme a détourné les yeux depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours – le simple fait de s'en apercevoir suffit à se retrouver en eau trouble. »⁶² Ce grand impensé, c'est « la désinhibition sans précédent » qui pourrait menait l'humanité à force de négocier ses propres paramètres à une sorte de post-humanité : une « anthropotechnologie », selon Sloterdijk, qui conduirait « à une réforme génétique des propriétés de l'espèce »⁶³.

La question du « parc humain », c'est encore la question de l'extra-biologique, des modes d'accès autorisés à son utilisation. La question extra-biologique, c'est encore une référence à l'éthologie humaine. La notion de post-humanité, c'est encore de l'éthologie même si l'éthologie humaine est liée au traitement de l'extra-biologique.

Politique et post-humanité : une voie possible vers une éthique de l'hominisation ?

Penser justement le concept de post-humanité dans ses relations avec le politique sera la tâche que nous nous proposons de faire ultérieurement, car il semble clair, au terme de cette réflexion, qu'elle nous permettra de nous demander pourquoi nous restons prisonniers de la métaphore du « parc » à plusieurs niveaux : parc humain pour une négociation de ses organes, pour une manipulation génétique de sa nourriture, pour une négociation de ses gènes etc.

Etant donné que le critère biologique, c'est-à-dire le fait d'être simplement vivant n'est pas en soi un argument nécessaire pour vivre et surtout exister, la viabilité du biologique s'oppose à la validité de l'extra-biologique, laissant l'identité humaine dériver dans l'intervalle procédant de l'hominisation et de l'humanisation.

La notion de post-humanité ne renvoie pas à la notion d'une sur-humanité, d'une humanité modifiée génétiquement, ayant largué les dernières amarres qui la retiennent à la nature, mais plutôt à une lecture différente de cet intervalle complexe liée à la conjonction de deux situations évolutives, dans lequel tout être humain se trouve pris de la naissance à la mort, avec le critère politique comme unique moyen de montrer une humanité qui ne peut se manifester comme telle qu'une fois revêtue de l'extra-biologique. Sans cela, le risque est grand pour l'animal humain de n'être qu'une créature s'exhibant dans une nudité biologique qui n'a pas de sens immédiatement,

depuis qu'il lui est devenu nécessaire de passer par le canal de deux médiations : la médiation politique via la médiation extra-biologique.

C'est l'animalité politique, parce qu'elle se trouve là où les êtres humains se manifestent le plus et apparaissent, qui peut canaliser cette situation phylogénique spécifique, face à l'échec de l'humanisme devant l'aspect exponentiel des fastes de la domestication de l'animal humain qui manipule ses trois animalités. Les créatures humaines seraient ces animaux « luxurieux » nourris par « la serre de groupe »⁶⁴ de la domestication, s'orientant sur le chemin plus protégé des sociétés-culture. Réseau qui leur permet de bénéficier de tous les apports cognitifs d'une multitude se transformant en complexes organisés ou « parc autogène »⁶⁵ libérant « des effets de gâterie et de raffinement »⁶⁶. Les effets rétroactifs de cette « situation épargnée » ont toutefois des conséquences négatives. Ils pousseraient les êtres humains à « se faire expulser de forme de vie meilleure ». Ce serait à la fois « un penchant et une contrainte » observables « dans l'existence historique des êtres humains »⁶⁷. Est-ce en raison d'une dérive constante dans la territorialité de l'extra-biologique ?

A l'animalité politique, il revient de canaliser le monstrueux, de faire en sorte que l'animal humain ne s'expulse pas de formes de vie meilleures et identifie le nexus biologique/extra-biologique. C'est à elle qu'il convient de gérer les effets cumulatifs des loges virtuelles conquises par l'humain, de faire en sorte que l'animal humain n'oublie pas que le monde vivant préexiste à sa naissance et non le contraire. S'il ne faut pas être simplement vivant pour vivre, à cause de la perte de la loge première il faut exister dans trois dimensions, et dans le mouvement continu de dérive extra-territoriale de ces dimensions.

Le politique sait aussi qu'il ne peut contenir, seul, la pression qu'exerce la culture en tant que spécialisation éthologique émergeant dans le domaine de l'extra-biologique, ni maîtriser entièrement l'ignorance de l'individu quant aux effets produits par sa propre subjectivité dans l'objectivité du monde. La notion de post-humanité évoque l'idée d'une nouvelle loge pour l'être humain. Topos où l'animalité politique, qui a pour fonction de gérer les échanges entre les loges conquises avec leurs effets extra-biologiques imprévus, organisera les présupposés axiomatiques d'une nature humaine qui ne préexiste jamais, de manière à se transformer en avantage pour valider et assurer la viabilité de l'espèce humaine. Fukuyama⁶⁸ entrevoit le possibilité d'une modification neuropharmacologique de l'espèce humaine via l'usage des biotechnologies. Lecourt⁶⁹ pense que le concept de post-humanité réouvre le débat sur

la véritable nature de la technique et son rapport ontologique avec l'être humain. Nonobstant, il serait nécessaire de rétablir le lien entre le concept de post-humanité qui renvoie à une nouvelle étape de la conjonction hominisation/humanisation et le politique qui organise la visibilité des êtres humains. Telle sera notre tâche.

¹ On peut comprendre, sur ce point, le projet de Habermas de vouloir fonder une « éthique de l'espèce humaine (ou du genre humain) » qui saurait répondre au fait qu'aujourd'hui « la question philosophique originaire de la "vie qu'il faut mener" (p. 7) se renouvelle à un niveau de généralité anthropologique jusque-là inconnu » (ibid, p. 29); « la vie qu'il faut mener » renvoyant à une réflexion impérative sur la vie elle-même et sa définition. Notre projet se situe en amont du projet habermassien en ce sens que, pour fonder une éthique du genre humain, il faut comprendre la relation généalogiquement antérieure entre hominisation et humanisation. Habermas J., 2001. *L'avenir de l'espèce humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Paris : Gallimard.

² Trois animalités - biologique, culturelle, politique - régissent le devenir humain. A partir d'elles, s'effectue le processus de différenciation avec les congénères intra-spécifiques - identités culturelles, régulations politiques - et les relations extra-spécifiques - animaux, environnement. Ce concept d'extra-biologique désigne un ensemble de champs non exhaustifs et indéfinis que la culture, qui est née au cours de la phylogénie humaine des formes germinales de la socialisation à partir d'une extension du rapport mère-enfant, a dégagés en favorisant l'orientation de l'animalité humaine vers ce qui n'est pas immédiatement codé par les gènes. L'animalité biologique désigne spécifiquement le corps en tant que phénomène vivant, produit d'une spéciation zoologique. Il s'agit d'éviter tout dualisme cartésien et d'essayer de d'apporter d'autres perspectives pour circonscrire une anthropogenèse contemporaine en choisissant ces deux pôles conceptuels que sont le biologique et l'extra-biologique. L'intervalle entre le biologique et l'extra-biologique, matrice de la construction de l'identité humaine, renouvelle, à l'aune d'une pluridisciplinarité aujourd'hui incontournable, la dialectique classique opposant nature et culture. C'est la perspective que j'ai envisagée, voir. Szczyglak G. S., 2003. *Les fondements de l'identité humaine : politique d'une usurpation*. Paris : L'Harmattan.

³ Diamond J., 2000. *Le troisième chimpanzé : essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*. Gallimard, Paris, p. 11.

⁴ Picq P., Serres M. et Vincent J. D., 2003. *Qu'est-ce que l'humain ?*. Ed Le Pommier. J. D. Vincent, neurobiologiste, montre qu'au-delà de deux cent singes, la gestion du groupe devient ingérable. Le « grooming » regroupant des activités comme l'épouillage et le léchage est conditionné par la taille du groupe. « Si la courbe de cette proportionnalité devait être respectée, l'homme passerait 80% de son temps à épouiller l'autre », p. 15. Grâce au langage, ce « formidable instrument d'épouillage symbolique », l'homme est passé à un épouillage virtuel.

⁵ ibid, p. 34-35.

⁶ Sloterdijk P., 1999. *Règles pour le parc humain*. Mille et une nuit, Paris, p. 32.

⁷ Ruffié J., 1983. *De la biologie à la culture*. Flammarion, Paris, Tome I, p. 266.

⁸ Lestel D., 2000. Repenser le propre de l'homme. *Sciences humaines*, 108 : p. 36.

⁹ Sakka M., 1999. *Homme, société, évolution*. Ed. des archives contemporaines, Paris, p. 73.

¹⁰ ibid, p. 74.

¹¹ Lestel, D., 2000. Repenser le propre de l'homme. *Sciences humaines*, 108 : p. 37.

¹² Aristote, *Poétique*, chapitre 4, 1448b.

¹³ Sloterdijk P., 2000. *La domestication de l'être*. Mille et une nuit. Paris, p. 62.

¹⁴ On peut affirmer que cette solitude extra-biologique que l'on pourrait qualifier d'existentielle en référence à l'existentialisme, nécessite l'élaboration d'une éthique à la fois pour compenser son existence, mais aussi pour la canaliser et identifier de quel type de technique solitaire ou collective procède l'humanisation.

¹⁵ ibid, p. 18.

¹⁶ ibid.

- ¹⁷ *ibid.*, p. 19.
- ¹⁸ *ibid.*, p. 50.
- ¹⁹ *ibid.*, p. 62.
- ²⁰ *ibid.*, p. 64.
- ²¹ *ibid.*, p. 88.
- ²² De Waal F., 1992. *De la réconciliation chez les primates*. Flammarion. Paris, p. 99.
- ²³ *ibid.*
- ²⁴ Certes, il y a en éthique tout un débat autour du caractère sacré de la vie et de la qualité de vie, mais il ne s'applique pas à l'ensemble de la vie humaine dans la mesure où il ne sort pas du cadre des problématiques liées à la santé humaine (interruption de la vie, avortement, expérimentations scientifiques sur l'embryon etc...) et de la justice.
- ²⁵ Arendt H., 1982. *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*. Fayard. Paris, p. 287.
- ²⁶ *ibid.*, p. 288.
- ²⁷ *ibid.*, p. 292.
- ²⁸ *ibid.*
- ²⁹ *ibid.*, p. 289.
- ³⁰ *ibid.*
- ³¹ *ibid.*
- ³² *ibid.*, p. 290.
- ³³ *ibid.*, p. 291.
- ³⁴ *ibid.*
- ³⁵ *ibid.*
- ³⁶ *ibid.*, p. 290.
- ³⁷ De Waal F., 2001. *Quand les singes prennent le thé*. Fayard. Paris, p. 13.
- ³⁸ *ibid.*, p. 14.
- ³⁹ De Waal F., 1992. *De la réconciliation chez les primates*. Flammarion. Paris, p. 220.
- ⁴⁰ *ibid.*, p. 222.
- ⁴¹ Diamond J., 2000. *Le troisième chimpanzé : essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*. Gallimard, Paris, p. 37. La possibilité de classer le chimpanzé dans le genre Homo, a été démontrée très récemment par une équipe de généticiens, voir Wildman, D. E. et ali. *Implications of naturel selection in shaping 99.4% nonsynonymous DNA between humans and chimpanzés : Elarging genus Homo in PNAS* (Proceedings of the National Academy of Sciences of the United of States of America), june 10, 2003, vol. 100, no. 12, p. 7181-7188.
- ⁴² Arendt H., 1982. *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*. Fayard. Paris, p. 285.
- ⁴³ *ibid.*, p. 284.
- ⁴⁴ *ibid.*
- ⁴⁵ *ibid.*, p. 292.
- ⁴⁶ Sloterdijk P., 2000. *La domestication de l'être*. Mille et une nuit. Paris, p. 31.
- ⁴⁷ Sloterdijk P., 2001. *Essai d'intoxication volontaire. L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Hachette Littératures. Paris, p. 237.
- ⁴⁸ *ibid.*, p. 247.
- ⁴⁹ *ibid.*, p. 246.
- ⁵⁰ Freud S., 1981. *Essais de psychanalyse*. Payot. Paris. p. 21.
- ⁵¹ Gould S. J., 1993. *La foire aux dinosaures : réflexions sur l'histoire naturelle*. Seuil. Paris, p. 86.
- ⁵² *ibid.*, p. 87.
- ⁵³ Se référer pour le développement de cette notion à l'article de Lestel : Comment les chimpanzés ont domestiqué l'homme : vers une anthropologie des communications hommes :animaux, *Journal des anthropologues*, 1990,70 : p. 125-135.
- ⁵⁴ Lestel, D., 1998. Des animaux-machines aux machines animales, In : Cyrulnik. B. (Ed.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*. Gallimard. Paris, p. 686.
- ⁵⁵ Lestel, D., 2000. Repenser le propre de l'homme. *Sciences humaines*, 108 : p. 37.
- ⁵⁶ *ibid.*, p. 699.
- ⁵⁷ Sloterdijk (P.), 2000. *La domestication de l'être*. Mille et une nuit. Paris, p. 88.
- ⁵⁸ *ibid.*, p. 33.
- ⁵⁹ Sloterdijk P., 1999. *Règles pour le parc humain*. Mille et une nuit, Paris, p. 30.
- ⁶⁰ *ibid.*, p. 45.
- ⁶¹ *ibid.*, p. 58.
- ⁶² *ibid.*, p. 40.
- ⁶³ *ibid.*, p. 43.

⁶⁴ *ibid*, p. 56.

⁶⁵ *ibid*, p. 55.

⁶⁶ *ibid*, p. 62.

⁶⁷ Sloterdijk (P.), 2001. *Essai d'intoxication volontaire. L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Hachette Littératures. Paris, p. 82.

⁶⁸ Fukuyama, F. 2002. *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*. Paris : Ed. de la Table ronde.

⁶⁹ Lecourt, D., 2003. *Humain, posthumain. La technique et la vie*. Paris : Presses Universitaires de France.

Bibliographie

Arendt H., 1982. *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*. Fayard. Paris.

Aristote, 1997. *Poétique*. Les belles lettres. Paris.

De Waal F., 2001. *Quand les singes prennent le thé*. Fayard. Paris.

-----, 1992. *De la réconciliation chez les primates*. Flammarion. Paris,

Diamond J., 2000. *Le troisième chimpanzé : essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*. Gallimard, Paris.

Freud S., 1981. *Essais de psychanalyse*. Payot. Paris.

Fukuyama, F., 2002. *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*. Paris : Ed. de la Table ronde.

Gould S. J., 1993. *La foire aux dinosaures : réflexions sur l'histoire naturelle*. Seuil. Paris.

-----, 1991. *La vie est belle*. Seuil. Paris.

Lecourt, D., 2003. *Humain, posthumain. La technique et la vie*. Paris : Presses Universitaires de France.

Lestel, D., 2000. Repenser le propre de l'homme. *Sciences humaines*, 108

-----, 1998. Des animaux-machines aux machines animales, In : Cyrulnik. B. (Ed.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*. Gallimard. Paris.

-----, 1990. Comment les chimpanzés ont domestiqué l'homme : vers une anthropologie des communications hommes : animaux, *Journal des anthropologues*, 70 : p. 125-135.

Ruffié J., 1983. *De la biologie à la culture*. Flammarion. Paris. Tome I.

Sakka M., 1999. *Homme, société, évolution*. Ed. des archives contemporaines. Paris.

Sloterdijk (P.), 2001. *Essai d'intoxication volontaire. L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Hachette Littératures. Paris

-----, 2000. *La domestication de l'être*. Mille et une nuit. Paris

-----, 2000. *Règles pour le parc humain*. Mille et nuit. Paris.

Szczyglak G. S., 2003. *Les fondements de l'identité humaine : politique d'une usurpation*. Paris.

Wildman, D. E. et ali. *Implications of naturel selection in shaping 99.4% nonsynonymous DNA between humans and chimpanzés : Elarging genus Homo in PNAS* (Proceedings of the National Academy of Sciences of the United of States of America), june 10, 2003, vol. 100, no. 12, p. 7181-7188.