

Special Issue / Dossier spécial II:
Les Humanités « post-humaines »

Du « Non-humain » au « Post-humain »

Le titre du colloque, *Les Humanités « post-humaines »*, semble contenir une sorte de paradoxe : comme les « humanités » en tant que domaine disciplinaire signifient étymologiquement « choses humaines », ce titre exprimerait une certaine tentative en apparence contradictoire de penser les « choses humaines » dans une situation « post-humaine », c'est-à-dire d'« après l'homme ». Je reviendrai sur ce problème à la fin du texte.

Réfléchissons d'abord au problème du coronavirus que j'ai mentionné dans l'introduction. Dans un monde « globalisé » où circulent une masse de gens et de choses, le virus s'est propagé très rapidement et très largement. Un virus ne peut pas vivre par soi-même : il s'agit d'un matériel génétique qui doit parasiter un hôte pour se répliquer. L'infection virale est un processus physico-chimique qui se réalise indépendamment de la volonté de l'homme. Après être devenu une pièce de l'économie mondiale, « ressources humaines » ou « capital humain », l'homme paraît cette fois réduit à un phénomène cellulaire avec cet élargissement mondial de la contagion virale. Si l'on peut dire que la « modernité » est une époque où, avec le déclin de la religion et de la communauté traditionnelle, se sont profilées la subjectivité et la valeur autonomes de l'homme, l'on peut également dire que le monde où l'homme n'est plus que l'hôte d'un virus préfigure celui d'un « après l'homme », un monde *post-humain*.

Avec la propagation de l'infection virale, nous avons assisté à une pléthore de des discours sur la « vie » et la « sécurité ». Les mesures prises contre le covid telles que le confinement ou la suspension des activités commerciales, le gouvernement nous les a imposées sous prétexte de « protéger nos vies ». Nous avons ainsi contribué à renforcer le pouvoir politique pour une raison en soi incritiquable, qui, du même coup, révèle le fait que le monde actuel se fonde sur ce que Michel Foucault a appelé la « biopolitique », c'est-à-dire une politique qui s'organise autour de la gestion de la « vie ». Giorgio Agamben, qui a analysé l'Holocauste en reprenant à sa manière la pensée foucauldienne, affirme succinctement dans son livre *Homo sacer* que « la politique ne connaît aujourd'hui aucune autre valeur [...] que la vie¹ ». Il faudrait pourtant remarquer que la biopolitique n'implique pas

¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. L'Intégrale 1997-2015*, traduit de l'italien, Seuil, « Opus », 2016, p. 18.

seulement de « respecter la vie humaine » : cela n'est qu'un des aspects de sa dynamique. Il y a des hommes que le pouvoir souverain s'autorise à tuer sans pourtant être accusé d'homicide et qui ne peuvent être sacrifiés aux dieux. D'après Agamben, il s'agit ici de ce qu'il appelle la « vie nue », et l'Holocauste en est un cas extrême². On dit que les Anciens grecs distinguent *bios*, comme vie d'un citoyen, et *zôê*, comme vie animale. Ce que la « vie nue » révèle, c'est ce domaine ambigu de *zôê* où s'exerce de manière directe le droit de vie et de mort du pouvoir souverain.

Il va sans dire qu'il s'exerce moins brutalement dans les mesures contre le coronavirus qu'il le faisait durant l'Holocauste. Néanmoins les plus faibles demeurent les plus sévèrement atteints. Au moment même où le confinement était demandé, il y en avait qui étaient pratiquement obligés de continuer leur travail au risque d'être infectés tels que ceux qui tiennent un magasin d'alimentation ou s'occupent de la distribution. Dans la situation où le télétravail était recommandé, on s'est aperçu du problème de la disparité économique et sociale entre ceux qui peuvent se permettre de le faire et ceux qui ne le peuvent pas. Les gens plus ou moins exposés à une « vie nue » comme ceux qui souffrent d'une discrimination raciale ou habitent dans des camps de réfugiés ont inévitablement fait face à un plus grand danger à cause du virus. Alors que l'on proclame de plus en plus fortement l'importance des droits de l'homme, tout s'est passé comme si un pouvoir politique avait pu décider qui a le droit de vivre en sécurité et qui peut s'exposer au risque de la mort.

Dans une perspective quelque peu différente, la « vie » est aujourd'hui devenue l'objet de manipulations technologiques. On sait que le virus est l'outil fondamental des manipulations génétiques. L'homme n'est plus qu'un ensemble de données génétiques maintenant que toutes les séquences du génome humain ont été répertoriées. Dans un futur où la médecine régénérative se sera encore développée, un organe endommagé pourra très probablement être remplacé par un autre artificiellement créé. Le problème de la « mort cérébrale », une des conséquences du développement de la médecine, ébranle les vues traditionnelles de la vie et de la mort et exige de nous d'en retracer la ligne de démarcation. Avec le progrès de la nanotechnologie, chacun pourra porter tout naturellement une micromachine nécessaire au maintien de la vie, ou comme le décrit *Ghost in the Shell*, une toute petite puce électronique mise dans le cerveau, qui assurera une connexion directe avec Internet. Plus proche de nous, l'intelligence artificielle a aussi fait des progrès remarquables. De grands professionnels du *go* ou du jeu d'échec japonais, *shôgi*, ont été vaincus par des programmes informatiques ; la traduction automatique et le véhicule autonome sont en voie de mise en œuvre ; l'intelligence artificielle montre une capacité

² « les juifs[...] furent [...] exterminés [...] selon les mots de Hitler, “ comme des poux ”, c'est-à-dire en tant que vie nue. » (*ibid.*, p. 104)

imposante d'analyse d'image dans des domaines tels que la médecine et la sécurité, et manipule des fonds considérables dans la finance... Ici, les chances sont complètement contre l'intelligence humaine. Les problèmes modernes de l'opposition entre homme et machine et de l'aliénation de l'homme par la machine pourront finir par la victoire de l'intelligence artificielle, comme le montre le film *Matrix*...

En ce qui concerne les questions liées à l'environnement, le réchauffement planétaire semble exiger un changement radical de notre société. Nous avons aussi compris malgré nous la fragilité du monde créé artificiellement par les hommes, à travers les violents séismes et tsunamis qui ont assailli la région de Tōhoku en 2011 ainsi que l'accident de la centrale nucléaire de Fukushima et la sévère contamination radioactive qui en a résulté (Masanori Tsukamoto et Masatake Shinohara traitent dans leurs textes cette fragilité de la « réalité » chacun selon sa perspective). Philosophiquement parlant, au concept d'« homme » en tant que sujet autonome, idéal des temps modernes, correspond un autre concept, celui du « monde » créé par cet homme autonome. Dans son livre *Après la finitude*, Quentin Meillassoux, un des philosophes du courant « réalisme spéculatif » aujourd'hui en vogue, critique la pensée philosophique moderne en la nommant « corrélationisme » : en effet, elle ne peut considérer le monde que comme objet de la connaissance humaine, c'est-à-dire, dans son rapport à la pensée ou à la sensation de l'homme³. Selon lui, le monde doit plutôt exister tout indépendamment de l'homme ; il n'est pas un simple objet de la connaissance ou de la perception humaines, mais possède en soi sa réalité — cette remarque philosophique est d'autant plus convaincante que nous avons éprouvé, à travers les séismes et tsunamis, la fragilité des constructions humaines et de notre vie ordinaire⁴.

Nous avons ainsi constaté, quoique très rapidement, que le concept moderne d'« homme » autonome pourrait à terme perdre sa validité dans quatre domaines : l'économie, la vie, la technologie et l'environnement. Dans cette situation « post-humaine », quelle direction devons-nous prendre ? En ce qui concerne le capitalisme, faudrait-il par exemple, comme l'ont remarqué Deleuze et Guattari, « aller encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage et de la déterritorialisation [...] “ accélérer le procès ”⁵ » ? Ou bien, faudrait-il remettre en cause les principes fondamentaux du capitalisme comme désir et croissance pour élaborer un nouveau concept de communisme ?

³ Quentin Meillassoux, *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, « L'Ordre philosophique », 2006.

⁴ Masatake Shinohara, *La philosophie d'« après l'homme »*. *Vivre l'anthropocène*, Kōdansha, 2020 [en japonais].

⁵ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, nouvelle édition augmentée, Les Éditions de Minuit, 1972/1973, p. 285.

Pour la vie, la technologie et l'environnement, Rosi Braidotti avance, dans son livre justement intitulé *The Posthuman*, qu'il est important de se défaire de l'anthropocentrisme pour créer des rapports hybrides et transversaux entre les hommes, les animaux, la Terre et les machines, d'envisager, en un mot, les « devenir-animal, devenir-Terre et devenir-machine⁶ ». D'après la philosophe, ce qui fonde notre réflexion dans la situation post-humaine, ce ne serait pas l'homme en tant que sujet, mais « la structure vitale, auto-régulée mais non-naturaliste de la matière vivante elle-même⁷ ».

Pourtant toutes ces propositions ne réussissent pas encore à nous convaincre de la direction précise à prendre. En outre, il serait difficile de « combattre » les virus⁸ ou les insectes nuisibles, de prendre des mesures contre le réchauffement planétaire ou l'aliénation par la machine et l'intelligence artificielle, sans recourir au concept de sujet humain comme point de départ. Il serait aussi imprudent d'abandonner les « droits de l'homme », puisqu'il y a encore des discriminations et des oppressions un peu partout dans le monde. Bref, alors que l'apport des réflexions post-humaines a en quelque sorte lancé l'invalida-

⁶ « I have labelled these processes as 'becoming-animal, becoming-earth and becoming-machine', with reference to Deleuze et Guattari's philosophy, though I am very independent in relation to them. Thus, the becoming-animal axis of transformation entails the displacement of anthropocentrism and the recognition of trans species solidarity on the basis of our being environmentally based, that is to say embodied, embedded and in symbiosis with other species (Margulis and Sagan, 1995). The planetary or becoming-earth dimension brings issues of environmental and social sustainability to the fore, with special emphasis on ecology and the climate change issue. The becoming-machine axis cracks open the division between humans and technological circuits, introducing biotechnologically mediated relations as foundational for the constitution [of] the subject. [...] we need to apply the vitalist brand of 'matter-realism' as the foundation for a system of ethical values where 'life' stands central, not only to the Life Sciences, but also to the Humanities in the twenty-first century. » (Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, 2013, p. 66-67) Pour le rapport à la machine, voir aussi « A Cyborg Manifesto » de Donna Haraway (*Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Free Association Books, 1991).

⁷ Braidotti, *op. cit.*, p. 2. Nous traduisons (« the vital, self-organizing and yet non-naturalistic structure of living matter itself »).

⁸ En discutant la possibilité de « l'éthique post-humaine », Braidotti énumère les éléments qui la constitueraient : « The stated criteria for this new ethics include: non-profit; emphasis on the collective; acceptance of relationality and of *viral contaminations*; concerted efforts at experimenting with and actualizing potential or virtual options; and a new link between theory and practice, including a central role for creativity. » (*op. cit.*, p. 191. Nous soulignons.) Après une sévère expérience du covid-19, on peut s'intéresser sans aucune ironie, en tant que problème à la fois théorique et pratique, à ce que l'auteure pense de cette approbation de la contamination virale. La philosophie moléculaire deleuzo-guattarien qui la fonde fait ici face à un défi qui mérite une sincère réflexion. Nous avancerons quant à nous la nécessité d'un « sujet bipolaire » à la fin de ce texte.

tion de l'« homme » en tant que notion fondamentale des humanités, nous restons encore dans l'état où il n'est guère possible de penser ni agir sans le concept d'« homme ».

Il n'est pas facile de trouver une solution à ce problème, mais à bien y considérer, il faudrait avant tout remarquer que les humanités des temps modernes ne célébraient pas toujours le sujet humain autonome. Pour ne citer que des exemples de la littérature française afin de ne pas élargir inutilement la réflexion, il ne s'agit pas seulement de l'espoir de « Liberté, égalité, fraternité » comme on le remarque dans *Les Misérables* de Hugo ; il s'agirait bien plutôt de cette réalité que l'homme n'est pas un sujet libre, qu'il est une existence sans liberté, dominée par diverses passions et déterminée par la dynamique sociale. Le père Goriot, décrit par Balzac, meurt dans la misère après avoir généreusement donné toute sa fortune à ses deux filles qu'il aimait aveuglément, complètement dominé par une passion paternelle. Ce que met en scène *La peau de chagrin*, c'est la tragi-comédie des hommes hantés par le « Vouloir » et le « Pouvoir »⁹. Flaubert s'avance encore, et décrit, *grosso modo*, un monde où homme et matière se trouvent sur le même plan. Saint Antoine, par exemple, désire « être la matière¹⁰ » après avoir reconnu toutes ses illusions. Ce qui se trouve à la base de *Madame Bovary*, c'est ce qu'on pourrait appeler des événements matériels impersonnels, bien que le roman semble contenir une abondance d'anecdotes humaines comme les deux adultères d'Emma, femme d'un médecin de campagne Charles Bovary, et le suicide qu'elle commet après s'être lourdement endettée. Jacques Rancière avance dans son livre *La politique de la littérature* que « si Emma abandonne sa main dans celle de Rodolphe, le jour des comices, c'est moins par l'effet de sa rhétorique que par une combinaison d'éléments sensibles : des petits rayons d'or autour des pupilles du bellâtre, un parfum de vanille [de ses cheveux] et le panache de poussière soulevée par la diligence au loin¹¹ ». Emma et les autres personnages du roman croient encore en l'unité du sujet humain en pensant qu'un homme et une femme peuvent se rencontrer et s'aimer. Chacun croit être le sujet de ses actions, mais d'après Rancière, ce qui arrive réellement dans le roman, c'est « un pur flux de sensations » autour « de chevelures, d'insectes, de rayons de soleil et de gouttes d'eau », ou selon la terminologie de Deleuze et Guattari, des événements « moléculaires ». En correspondance avec cette tendance du roman réaliste, la poésie, elle aussi, a déclaré la disparition du sujet humain dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle. Mallarmé dit dans une lettre de

⁹ Honoré de Balzac, *La peau de chagrin*, in *La Comédie humaine*, t. X, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, p. 85 : « Vouloir nous brûle et Pouvoir nous détruit ; mais SAVOIR laisse notre faible organisation dans un perpétuel état de calme. »

¹⁰ Gustave Flaubert, *La tentation de saint Antoine*, préface et commentaire de Pierre-Louis Rey, Pocket, 1999, p. 200.

¹¹ Jacques Rancière, *La Politique de la littérature*, Galilée, 2007, p. 72. Flaubert, *Madame Bovary*, 2^{ème} partie, chapitre 8.

jeunesse : « Oui, *je le sais*, nous ne sommes que de vaines formes de la matière¹² ». Il n'y a plus de sujet lyrique du romantisme dans la poétique symboliste. Dans *Crise de vers*, Mallarmé affirme nettement ce point :

L'œuvre pure implique la disparition élocutoire du poète, qui cède l'initiative aux mots, par le heurt de leur inégalité mobilisés ; ils s'allument de reflets réciproques comme une virtuelle trainée de feux sur des pierreries, remplaçant la respiration perceptible en l'ancien souffle lyrique ou la direction personnelle enthousiaste de la phrase¹³.

Que la disparition de l'homme ait été clairement avancée dans la littérature du 19^{ème} siècle, Gilles Philippe en parle plus en détail dans son texte. Il faudrait aussi remarquer que le structuralisme du 20^{ème} siècle se place précisément dans le prolongement de cette pensée mallarméenne. À la fin de son livre de 1966, *Les Mots et les choses*, Foucault mentionne Mallarmé comme motif important de son argumentation afin de prophétiser la disparition de l'homme.

Pour ajouter encore une autre remarque, le fait que la plupart des personnages présentés dans la littérature moderne souffrent plus ou moins d'une « maladie » semble montrer que l'homme décrit n'y est pas du tout un sujet autonome. L'amour paternel aveugle du père Goriot précédemment cité en est un exemple. Un des auteurs de best-sellers en France contemporaine¹⁴, Michel Houellebecq, décrit clairement l'« homme » au sens moderne comme un « malade ». Son roman de 2005, *La Possibilité d'une île*, nous présente un monde futur où la population humaine aura diminué considérablement à cause de la fonte des glaces polaires, puis du « Grand Assèchement » : les survivants de l'ancienne humanité n'y sont plus que des « sauvages » sans intelligence qui mènent une vie barbare et pénible, alors qu'un petit nombre de « néo-humains » perfectionnés par la manipulation génétique vivent chacun isolément dans un logement sécurisé par une technologie dernier cri (cette vie solitaire des néo-humains dans un monde dévasté fait penser à celle que le coronavirus nous a forcés à vivre en nous confinant chez nous). Ces néo-humains sont les clones des personnes qui vivaient de notre temps ; et un certain système assure que, quand chaque clone atteint le terme de sa durée de vie, il se trouve remplacé par un autre nouvellement créé. Génétiquement perfectionnés, ils n'ont presque aucun désir sexuel ni de sentiments forts comme la colère et la joie ; il n'y a plus ni rire

¹² Stéphane Mallarmé, Lettre du 28 avril 1866 à Henri Cazalis, in *Œuvres complètes*, éd. Bertrand Marchal, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1998, p. 696.

¹³ Mallarmé, *Crise de vers*, in *Œuvres complètes, op.cit.*, t. II, 2003, p. 211.

¹⁴ Son roman de proche anticipation, *Soumission*, qui dépeint la naissance d'un gouvernement musulman en Europe a été débattu au Japon aussi.

ni larmes. Pour eux, « le moi est la synthèse [des] échecs », et c'est une « maladie » que d'avoir un « ego »¹⁵. Le héros du roman, Daniel, est un des « ancêtres » de ces néo-humains. Comme sa vie affective est pleine d'expériences pénibles, il lit Balzac avec un grand intérêt, entre autres, une anecdote de *Splendeurs et misères des courtisanes* où le vieux banquier Nucingen tombe éperdument amoureux de la jeune prostituée Esther¹⁶. Les néo-humains n'ont rien à voir avec « cette dimension [...] pathétique » de l'ancienne humanité : ils ont été délivrés de la « maladie » de nous autres « hommes » modernes. Pourtant, Daniel 25, le 24^{ème} clone à partir de l'original, quitte la vie paisible dans un logement sécurisé dont seuls les néo-humains peuvent bénéficier, et part pour le monde extérieur afin de rencontrer les autres existences. Il n'a pu trouver cette île où « une communauté néo-humaine, humaine ou indéterminée pouvait être installée¹⁷ », et attend la fin de sa vie dans un environnement désert. Le roman montre donc que, malgré ce départ, l'amour qu'on espère avec autrui n'est qu'une illusion et que cette espérance ne peut pas ne pas être trahie. Mais il nous semble intéressant que Houellebecq attribue à un néo-humain Daniel une question et un espoir que nous avons nous-mêmes : on trouve ici un paradoxe qu'un néo-humain se pose les mêmes questions et ressent les mêmes espérances que nous concernant la possibilité des « choses humaines » dans la situation plus ou moins inhumaine du monde.

Bien évidemment, on ne peut trouver nulle part une réponse facile à cette sorte d'interrogation. Comme le montrent les points que nous avons jusqu'ici évoqués à la hâte, il faudrait retenir que le désir qui aspire à des « choses humaines » s'apparente à une « maladie », et que tout ce que nous pouvons faire pour le moment, ce serait d'en prendre conscience : les traits qui nous font imaginer un « homme » — les sentiments comme la colère, la joie ou la tristesse, ou encore, la formation de la personnalité et divers conflits que l'on ressent dans ce processus — sont autant de manifestations de la maladie de l'ego. Si, dans la situation post-humaine qui modifiera radicalement l'« homme » moderne, c'est cette maladie qui disparaît, il ne faudra peut-être pas que nous craignons ce changement.

L'ensemble de ces exemples semble aussi signaler *l'importance de penser sur plusieurs seuils*. Il est évident que l'on ne peut abandonner les notions de « droits de l'homme » et de « sujet » autonome afin de résister à bien des situations inhumaines actuelles. Mais, d'autre part, il est certain que c'est précisément l'ego moderne et ses désirs qui ont causé ces situations inhumaines, et la littérature et la philosophie n'ont cessé d'affirmer que le sujet n'est qu'une fiction. S'il en est ainsi, ne faudrait-il pas penser et agir en fixant notre regard sur ces deux pôles, à savoir, le sujet autonome et le néant de ce sujet, ou bien, la

¹⁵ Michel Houellebecq, *La possibilité d'une île* [2005], J'ai lu, 2012, p. 19, p. 60-61.

¹⁶ *Ibid.*, p. 357.

¹⁷ *Ibid.*, p. 404.

personnalité en tant qu'individu et son devenir ; bref, ne faudrait-il pas assumer en nous un certain « sujet bipolaire » ? Le sujet et la personnalité peuvent servir de point de résistance, alors que l'on peut se délivrer de cette « maladie » en les prenant pour l'effet de ce néant ou de ce devenir moléculaire. Dans cette seconde perspective, l'homme n'est plus le maître qui gouverne le monde, mais une existence passive qui n'est qu'une partie du monde : c'est une unité passagère où jouent diverses forces du monde, non pas un « individu », mais un « dividual¹⁸ » qui peut se diviser infiniment en plusieurs lignes de force. Mais, dans ce cas-là aussi, nous le répétons, l'on a encore besoin du sujet comme point de départ d'une résistance¹⁹.

Les humanités « post-humaines » sont des activités positives qui regardent dans cette double direction. Les humanités en tant que discipline déploient des réflexions bipolaires sur l'homme en fixant les yeux sur sa dimension non-humaine. Quoique nous n'ayons cité que des exemples de la littérature française, il est évident que les humanités, la littérature et la philosophie en général, s'intéressaient essentiellement au « non-humain ». Maintenant que l'on parle de la fin de l'« homme » moderne, il nous faudra relire les analyses que les humanités ont faites du « non-humain », et les re-organiser comme autant de problématiques post-humaines. La situation créée par les réflexions post-humaines ne signifie donc pas la fin des humanités : c'est plutôt l'occasion pour nous de repenser et de reprendre de nouveau les réflexions qu'elles n'ont cessé de faire sur le non-humain.

ATSUO MORIMOTO

¹⁸ Je remercie Hisashi Fujita de m'avoir fait redécouvrir cette notion.

¹⁹ Pour ces *humanités post-humaines* contradictoires et déchirées, voir l'hésitation de Braidotti. Bien que l'humanisme au sens classique n'ait que peu à voir avec la situation actuelle, il nous est impossible d'abandonner complètement ses idéaux : « Anti-humanism is a position fraught with such contradictions that the more one tries to overcome them, the more slippery it gets. Not only do anti-humanists often end up espousing humanist ideals — freedom being my favourite one — but also, in some ways, the work of critical thought is supported by intrinsic humanist discursive values » (Braidotti, *op. cit.*, p. 29) ; « Anti-humanism criticizes the implicit assumptions about the human subject that are upheld by the humanist image of Man, but this does not amount to a complete rejection. » (p. 30)