

« Sans limites » : une critique politique et écologique du transhumanisme et de son monde

Nicolas Le Dévédec

Number 3, 2021

La désorganisation postmoderne des sociétés

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1090180ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1090180ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Le Dévédec, N. (2021). « Sans limites » : une critique politique et écologique du transhumanisme et de son monde. *Cahiers Société*, (3), 99–122.
<https://doi.org/10.7202/1090180ar>

Article abstract

This article offers a political and ecological critique of transhumanism and the injunction to enhance our physical, intellectual and emotional performance through techno-scientific and biomedical advances that increasingly govern our advanced capitalist societies. Not only do transhumanism and this culture of human enhancement nourish a depoliticised relationship to the self and the world that provides the basis for an ever more unbridled capitalist appropriation and exploitation of our bodies and our lives. But they also reveal and encourage an anthropocentric and Promethean conception of human emancipation – based on the illusory and disastrous idea of “tearing oneself away” from life and living things – at the heart of the contemporary ecological devastation that has been called the Anthropocene for some years now. The article calls for a rethinking of our conception of emancipation and politics on the basis of a true “political ecology of life and living things”.

© Collectif Société, 2021



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

« Sans limites » : une critique politique et écologique du transhumanisme et de son monde

Nicolas LE DÉVÉDEC
HEC Montréal

Plutôt que d'adapter nos vies aux exigences d'un environnement dégradé par la mondialisation, c'est aux ressources de nos écosystèmes, de nos corps et de nos psychismes, bref c'est à nos conditions de vie que l'ancien monde doit désormais s'adapter.

– Barbara Stiegler

Repousser continuellement nos limites afin de nous adapter à un monde en constante accélération, tel est l'un des traits marquants des sociétés capitalistes contemporaines. Des milieux de travail à notre vie quotidienne, l'injonction à « s'adapter¹ » se matérialise chaque jour un peu plus dans une culture de l'amélioration, de l'optimisation et du dépassement de soi qui s'immisce dans les moindres recoins de nos existences. Ainsi que l'observent les sociologues Sébastien Dalgarrondo et Tristan Fournier : « La promesse d'optimisation de soi a colonisé notre quotidien. Les individus sont désormais enjoins d'optimiser leur corps, leur alimentation, leur sexualité, leur sommeil, leurs performances physiologiques et cognitives, leur vie biologique et sociale². » Cette injonction à augmenter nos performances physiques autant que psychiques trouve assurément son expression idéologique la plus radicale et son plus ardent défenseur avec le transhumanisme, mouvement militant depuis plusieurs années en faveur d'une amélioration radicale des capacités humaines grâce aux avancées technoscientifiques et biomédicales. Appuyé par les plus grandes entreprises du numérique, le transhumanisme a acquis une notoriété considérable au cours des dernières années, fédérant un nombre croissant d'individus, d'associations, de *think tanks* et même de partis politiques qui militent pour faire de l'augmentation technoscientifique de soi un droit humain fondamental,

1. Nous renvoyons ici à l'ouvrage de la philosophe Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter.* » *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019.

2. Sébastien Dalgarrondo et Tristan Fournier, « Introduction. Les morales de l'optimisation ou les routes du soi », *Ethnologie française*, vol. 49, n° 4, 2019, p. 639-651.

voire une obligation morale qui devrait incomber à l'ensemble des collectivités³. Loin d'être anecdotiques ou marginaux, le transhumanisme et ses idéaux d'un humain « sans limites » mettent en lumière une tendance lourde des sociétés contemporaines : celle d'inciter au remodelage technoscientifique et biomédical des corps et des vies⁴, dans leur matérialité biologique même, afin d'adapter les individus au régime capitaliste globalisé de l'accélération⁵.

Une critique du système social contemporain ne saurait de ce point de vue faire l'économie d'une critique de cette culture biopolitique de l'optimisation et du dépassement de soi, aujourd'hui centrale, dont le transhumanisme constitue assurément l'un des foyers importants d'élaboration autant que de diffusion. Cet article entend en ce sens proposer une critique politique et écologique du transhumanisme et de cette injonction généralisée à l'augmentation qui gouverne nos sociétés capitalistes avancées⁶. Non seulement le transhumanisme et cette culture de l'augmentation nourrissent un rapport dépolitisé à soi et au monde qui fait le lit d'une appropriation et d'une exploitation capitalistes toujours plus effrénées de nos corps et de nos vies. Mais ils révèlent et encouragent aussi et surtout, comme je souhaite plus particulièrement le montrer ici, une conception foncièrement anthropocentrique et prométhéenne de l'émancipation humaine – fondée sur l'idée illusoire et désastreuse de « s'arracher » à la vie et au vivant – qui est au cœur de la dévastation écologique contemporaine, constitutive de cette nouvelle ère que l'on nomme depuis quelques années l'Anthropocène⁷. Au même titre que l'accaparement et l'exploitation effrénée des ressources naturelles de notre environnement, l'appropriation, la technicisation et la biomédicalisation accrues de l'humain, de nos corps et de nos performances encouragées par le transhumanisme et cette culture de l'optimisation révèlent l'emprise toujours plus soutenue et délétère qu'exerce le monde capitaliste sur la vie et le vivant, humain et non humain.

3. Pour une présentation plus approfondie du mouvement transhumaniste et de ses thèses, je renvoie aux ouvrages suivants : Nicolas Le Dévédec, *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine, des Lumières au transhumanisme*, Montréal, Liber, 2015 ; Franck Damour, Stanislas Deprez et David Doat (dir.), *Généalogies et nature du transhumanisme. État actuel du débat*, Montréal, Liber, 2018.

4. Voir Nikolas Rose, *The Politics of life itself : Biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century*, Princeton, PUP, 2007.

5. Sur cette question essentielle de l'accélération et de ses répercussions sociales, on se reportera au travail du sociologue Hartmut Rosa, notamment *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2014.

6. Cet article reprend sous une forme remaniée un chapitre issu de mon ouvrage intitulé *Le mythe de l'humain augmenté. Une critique politique et écologique du transhumanisme*, Montréal, Écosociété, 2021.

7. Parmi les nombreuses références sur le sujet, on lira notamment : Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène. La Terre, l'Histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013 ; Alexander Federau, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, Paris, PUF, 2017 ; Ian Angus, *Face à l'Anthropocène. Le capitalisme fossile et la crise du système terrestre*, Montréal, Écosociété, 2018 ; Rémi Beau et Catherine Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018.

Cet article se compose de trois parties. Je montrerai dans un premier temps en quoi le transhumanisme et cette culture de l'optimisation s'inscrivent dans le sillon de l'« imaginaire de la maîtrise » capitaliste moderne et la dénégation des limites vivantes qui le fonde. Nous verrons dans un second temps combien cet imaginaire conduit aujourd'hui à tout sauf à une plus grande autonomie humaine et à une plus grande maîtrise du monde et du vivant. Il contribue tout au contraire à une « immaîtrise généralisée » et à la dégradation considérable de nos conditions de vie sociale et biologique. Le devenir-système de l'humain et du vivant se révèle en cela comme nous le verrons profondément illusoire. J'aborderai alors, dans un troisième et dernier temps, la nécessité de s'opposer au transhumanisme et à son monde, le monde capitaliste de la croissance et de l'appropriation technoscientifique illimitée du vivant, en repensant la question centrale de l'émancipation et du politique autrement que sur la base d'un arrachement à la vie et au vivant. Face au transhumanisme et à l'injonction généralisée à l'adaptation technoscientifique de nos vies et de nos corps, c'est la nécessité de refonder notre conception de l'émancipation et du politique sur la base d'une véritable « écologie politique de la vie et du vivant » qu'il s'agit de penser et de contribuer aujourd'hui à faire advenir.

Le transhumanisme et l'imaginaire capitaliste illimité de la maîtrise

Reposant sur l'ambition de repousser indéfiniment les limites humaines, aussi bien physiques que psychiques, le transhumanisme et la culture contemporaine de l'optimisation de soi s'inscrivent dans une filiation historique déterminante avec l'« imaginaire de la maîtrise » propre à la civilisation capitaliste moderne. Loin d'être univoque, comme a pu le montrer le philosophe Cornelius Castoriadis, la modernité met en effet en tension deux formes d'imaginaire distinctes⁸, que l'on a très souvent tendu à confondre : l'imaginaire de l'autonomie, d'une part, qui fonde l'idéal démocratique et notre capacité politique à agir réflexivement sur le monde afin de nous donner, individuellement et collectivement, nos propres normes ; et l'imaginaire de la maîtrise, d'autre part, intimement lié au monde capitaliste de la croissance et du développement indéfini, fondé sur l'arrachement, la domination et en définitive la perspective d'une complète « délivrance » technoscientifique de l'humain à l'égard de la nature et du vivant. C'est dans la continuité de ce dernier imaginaire de la maîtrise et de la délivrance⁹ qu'il importe de resituer idéologiquement le courant

8. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 125-139. Voir aussi Arnaud Tomès et Philippe Caumières, *Cornelius Castoriadis. Réinventer la politique après Marx*, Paris, PUF, 2011, p. 73-80.

9. J'emprunte le terme de « délivrance » au philosophe Aurélien Berlan, qui, dans la continuité de la pensée de Castoriadis, le distingue judicieusement de la notion d'autonomie, les deux renvoyant, montre-

de pensée transhumaniste et l'aspiration contemporaine à augmenter l'être humain et ses performances. D'une certaine façon, c'est à bon droit qu'un certain nombre de penseurs transhumanistes peuvent aujourd'hui revendiquer une affiliation avec la modernité et l'humanisme des Lumières.

Ainsi que le philosophe transhumaniste James Hughes le souligne : « Le transhumanisme, la croyance que la science peut être utilisée pour transcender les limites du corps humain et du cerveau, descend idéologiquement des Lumières, d'une partie de la famille philosophique des Lumières¹⁰. » Retraçant les filiations idéologiques du mouvement, en évoquant notamment les figures de Pic de la Mirandole, Kant ou Condorcet, le philosophe Nick Bostrom affirme aussi de son côté que « le transhumanisme puise ses racines dans l'humanisme rationnel¹¹ ». Aussi discutable ce rapprochement soit-il, on ne peut toutefois occulter cette part scientifique et anthropocentrique qui traverse effectivement l'ensemble de la modernité, de l'humanisme des Lumières au culte du Progrès caractéristique du XIX^e siècle. Si à aucun moment la civilisation moderne ne s'y est réduite, cette conception de la perfectibilité humaine fondée sur la mise à distance du monde, la volonté de s'affranchir de la vie et du vivant et l'ambition d'une maîtrise technoscientifique illimitée de la nature et de l'humain apparaît néanmoins, au même titre que l'imaginaire politique de l'autonomie, comme l'une de ses dimensions constitutives¹². « Reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles¹³ » comme le disait déjà Francis Bacon au XVII^e siècle, « oser revoir et corriger l'œuvre de la nature¹⁴ » ou encore se soustraire à toutes les limites naturelles y compris celle de la finitude humaine, comme nous y inviteront Condorcet et Cabanis un siècle plus

t-il, à deux conceptions très différentes de la liberté humaine : « dans le premier cas [délivrance], elle consiste pour l'individu à être délivré des limites et nécessités imposées par la nature et les formes de vie communautaire ; en ce sens, tout ce qui permet de dépasser ou repousser ces contraintes favorise la liberté comme absence de limites, comme délivrance. Dans le second cas [autonomie], la liberté suppose au contraire de reprendre en main sa vie et ses activités plutôt que s'en décharger au profit d'institutions ou de médiations qui nous dépassent et finissent par nous imposer leurs exigences – et ici, il s'agit de les prendre en main afin de pouvoir en déterminer le contenu et les limites : c'est la liberté comme autonomie, comme autodétermination. Dans un cas, c'est être délivré d'une charge, déchargé d'une nécessité ; dans l'autre, c'est au contraire reprendre quelque chose en main ou en charge, se charger soi-même de la chose en question. » Aurélien Berlan, « Autonomie et délivrance. Repenser l'émancipation à l'ère des dominations impersonnelles », *Revue du MAUSS*, vol. 48, n° 2, 2016, p. 63.

10. James Hughes, « Contradictions from the enlightenment roots of transhumanism », *The Journal of medicine and philosophy : A forum for bioethics and philosophy of medicine*, vol. 35, n° 6, 2010, p. 622-640.

11. Nick Bostrom, « A history of transhumanist thought », *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, n° 1, 2005, p. 3 ; en ligne : <<https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>>.

12. Pour une analyse plus approfondie, je me permets de renvoyer à mon ouvrage *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine, des Lumières au transhumanisme*, op. cit.

13. Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, Paris, Flammarion, 2000 [1627], p. 119.

14. Pierre-Jean-George Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Baillière, 1844 [1802], p. 298.

tard, voilà autant de perspectives constitutives de l'héritage moderne dans lequel le transhumanisme puise aujourd'hui indéniablement ses racines.

Un héritage que le mouvement pousse désormais à son comble et jusque dans ses derniers retranchements en promouvant l'idée d'une augmentation et d'une optimisation radicale de l'être humain et de ses performances physiques, intellectuelles et émotionnelles grâce aux avancées technoscientifiques et biomédicales :

L'idée centrale du transhumanisme technoprogressiste, soulignent ainsi les tenants de l'association française Technoprog, est qu'il faudrait utiliser les nouvelles technologies (nanotechnologie, biotechnologie, technologie de l'information, découvertes des sciences cognitives, ce qui inclut aussi l'intelligence artificielle, la robotique, etc. : ce qu'on appelle les technologies de la convergence NBIC, nano-bio-techno-cogno) pour améliorer la condition humaine de façon radicale : extension de la vie humaine au-delà des limites naturelles (ralentissement, voire inversion du processus de vieillissement), amélioration de capacités physiques, sensorielles, cognitives et émotionnelles pour permettre de nouvelles expériences de pensée, de dialogue, de compréhension réciproque, d'interaction, de partage, et la découverte de notre environnement¹⁵.

Toute la pensée transhumaniste promeut une véritable conception extra-terrestre de l'être humain et repose à vrai dire sur elle. Les questions de la liberté et de l'émancipation humaine y sont en effet entièrement pensées sous le prisme de la délivrance. Prisme à travers lequel nos limites, notre matérialité, notre corporéité, notre fragilité, notre vulnérabilité, notre finitude, c'est-à-dire en définitive tout ce qui tient à notre appartenance au monde vivant, au fait que nous soyons des êtres vivants, sont appréhendés sinon négativement, du moins comme autant d'obstacles et de freins à notre développement, nécessitant ainsi d'être levés. Sous le prisme de la délivrance, c'est une véritable anthropologie de la défiance qui se fait ici jour, à l'égard de toute forme d'appartenance et d'attachement à ce qui nous relie concrètement au monde vivant.

Cette dénégation des limites et cette volonté anthropocentrique de s'arracher au monde et à l'ensemble de nos dépendances biologiques constituent depuis ses débuts un leitmotiv majeur du mouvement. L'un des pionniers du mouvement, le futurologue Fereidoun M. Esfandiary, écrivait déjà en 1989 : « *What limits ? The only limits are in some people's imaginations. How ridiculous to talk of limits at this very moment*

15. Technoprog, « Les valeurs du transhumanisme technoprogressiste » ; en ligne : <<https://transhumanistes.com/presentation/valeurs/>>.

*in evolution when we are expanding into a limitless universe of limitless resources – limitless space – limitless time – limitless potentials – limitless growth*¹⁶. » C'est également cette anthropologie de la déliaison et cet appel à s'émanciper de toutes les limites vivantes que l'on retrouve parmi les principes centraux de l'extropianisme, cette première association officielle transhumaniste fondée par Max More :

Nous n'acceptons pas les aspects indésirables de la condition humaine. Nous mettons en question les limitations naturelles et traditionnelles de nos possibilités. Nous défendons l'utilisation de la science et de la technologie pour éradiquer les contraintes pesant sur la durée de vie, l'intelligence, la vitalité personnelle et la liberté. Nous reconnaissons l'absurdité qu'il y a à se contenter d'accepter humblement les limites « naturelles » de nos vies dans le temps. Nous prévoyons que la vie s'étendra au-delà des confins de la Terre – le berceau de l'intelligence humaine et transhumaine – pour habiter le cosmos¹⁷.

Dans la continuité de l'extropianisme, toute la pensée transhumaniste s'appuie aujourd'hui sur cette ambition de s'abstraire et de s'arracher à notre condition biologique afin d'accéder à un nouveau stade de l'évolution, qui serait régi non plus par la nécessité naturelle mais par nos choix culturels, comme le fait valoir le philosophe John Harris : « *This new process of evolutionary change will replace natural selection with deliberate selection, Darwinian evolution with enhancement evolution*¹⁸. » C'est ce nouveau stade de l'évolution et cet au-delà de la biologie¹⁹ que symbolise le terme « posthumain », désignant cet être au-delà de l'humain qu'appellent de leurs vœux nombre de transhumanistes : « *Transhumanists hope that by responsible use of science, technology, and other rational means we shall eventually manage to become post-human, beings with vastly greater capacities than present human beings have*²⁰. » Parmi ces plus grandes capacités, la volonté de se délivrer de la mort, de s'émanciper autrement dit de notre propre finitude, parachève indéniablement cette anthropologie de la délivrance et de la déliaison qui sous-tend le mouvement. Comme l'écrit Marc Roux :

16. FM-2030 (Fereidou M. Esfandiary), *Are you a transhuman ? Monitoring and stimulating your personal rate of growth in a rapidly changing world*, New York, Warner, 1989, p. 126.

17. Max More, « Principes extropiens 3.0. », *Hache*, 2003 ; en ligne : <<http://editions-hache.com/essais/more/more1.html>>.

18. John Harris, *Enhancing evolution : The Ethical case for making people better*, Princeton, PUP, 2007, p. 4.

19. Ronald Bailey, *Liberation biology : The Scientific and moral case for the biotech revolution*, New York, Prometheus, 2005.

20. Nick Bostrom, « Human genetic enhancements : A transhumanist perspective », 2003 ; en ligne : <<http://www.nickbostrom.com/ethics/genetic.html>>.

L'une des barrières mentales qu'il peut sembler la plus difficile à renverser est celle de l'idée que l'inéluctabilité d'une mort attendue tout au plus après environ un siècle de vie est une chose normale et bonne. Le transhumanisme propose de se libérer de cette « gestion de la terreur » que nous impose la perspective de notre mort et envisage une amortalité, soit une vie affranchie de l'essentiel des maladies et du vieillissement, susceptible d'atteindre plusieurs siècles et théoriquement d'une durée de vie indéfinie²¹.

Si l'on prend au sérieux ces fondements anthropologiques sur lesquels repose le mouvement, force est d'admettre que le transhumanisme aboutit à la pire lecture qui soit de l'Anthropocène. Loin d'entendre cet appel à la prudence qui fonde cette nouvelle ère, la pensée transhumaniste ne peut en effet que conduire à une lecture anthropocentrique et prométhéenne de l'Anthropocène, voyant dans cette période où l'être humain s'impose comme une force géologique considérable déséquilibrant l'ensemble de notre biosphère, l'occasion, non pas de remettre en cause notre modèle de société occidental capitaliste et son imaginaire moderne de la maîtrise, mais au contraire d'affirmer plus que jamais notre puissance et notre capacité de maîtrise technoscientifique sur l'humain et sur le monde. L'imaginaire de la délivrance qui fonde l'idéologie transhumaniste aboutit à un déni profond de la question écologique, du moins à la prise en charge essentiellement instrumentale et anthropocentrique de celle-ci. Il y a de fait une forme d'incompatibilité principielle entre les idéaux transhumanistes d'augmentation et d'optimisation biotechnologiques et biomédicales illimitées des corps et de nos vies et « l'acceptation des limites inhérentes à l'environnement et aux éléments qui le composent²² » qui définit la perspective écologique. Ainsi que le souligne Dominique Bourg : « La pensée écologique consiste en une interprétation à nouveaux frais de la place de l'humanité au sein de la nature, en termes de limites de la biosphère, de finitude de l'homme, et de solidarités avec l'ensemble du vivant²³. » L'affirmation selon laquelle « une croissance infinie dans un monde fini est impossible », constitue à cet égard l'un des constats fondateurs des mouvements de l'écologie politique et de la décroissance.

Sauf à renier ses principes fondateurs, le transhumanisme conduit au contraire à valoriser un rapport au monde qui contrevient radicalement à cette perspective

21. Marc Roux, « Technoprogressisme et frontières de l'humain : au-delà de l'horizon », dans F. Damour, S. Deprez et D. Doat (dir.), *Généalogies et nature du transhumanisme. État actuel du débat*, op. cit., p. 89-104.

22. Mathias Beaufiles-Marquet, « Le transhumanisme : le Prométhée post-moderne ? », *Etopia*, sept. 2016 ; en ligne : <<https://etopia.be/le-transhumanisme-le-promethee-post-moderne/>>.

23. Dominique Bourg cité dans Gabriel Dorthe et Johann Roduit, « Modifier l'espèce humaine ou l'environnement ? Les transhumanistes face à la crise écologique », *Bioethica Forum*, vol. 7, n° 3, 2014, p. 81.

écologique ainsi qu'à la nécessaire prise en compte des limites terrestres et du vivant à laquelle la période de l'Anthropocène nous accule. Faut-il rappeler que le mouvement transhumaniste s'est constitué sur la base d'une dénégation profonde de la loi physique de l'entropie ? C'est en effet en référence à cette loi physique et pour mieux en rejeter le principe que le transhumaniste de la première heure Max More a baptisé son mouvement l'extropianisme, dont la philosophie consiste à promouvoir l'extropie, soit un progrès technologique indéfini et illimité de l'être humain et de notre maîtrise sur le monde, qu'aucune limite politique ou naturelle ne saurait venir contrarier, pas même la finitude de nos ressources naturelles. La foi en l'extropie est indissociable dans la pensée de Max More de cette croyance tout aussi inébranlable dans la possibilité et les bienfaits d'une croissance économique illimitée de nos sociétés, selon lui parfaitement compatible avec les exigences écologiques de notre temps :

Un progrès constant impliquera une croissance économique. Nous ne prévoyons pas de pénurie des ressources nécessaires à la croissance, et nous pensons que la croissance est compatible avec la qualité de l'environnement. Les extropiens affirment un écologisme rationnel et non coercitif visant à soutenir et à améliorer les conditions de notre prospérité. La gestion intelligente des ressources et de l'environnement sera favorisée par des durées de vie étendues. Un système économique efficace encourage la conservation, la substitution, et l'innovation, prévenant tout besoin de freiner la croissance et le progrès. La migration dans l'espace élargira immensément l'énergie et les ressources accessibles à notre civilisation. Des durées de vie étendues peuvent favoriser la sagesse et la prévoyance, tout en réduisant l'imprudence et les attitudes autodestructrices. Nous poursuivons soigneusement et intelligemment l'amélioration individuelle et sociale²⁴.

Si cette foi aveugle en la capacité illimitée de nos ressources naturelles ne fait aujourd'hui pas nécessairement consensus auprès de tous les transhumanistes, on ne trouvera néanmoins jamais, y compris aujourd'hui parmi les écrits de la branche la plus progressiste du mouvement, une quelconque remise en question sérieuse du modèle capitaliste de la croissance et encore moins de cet imaginaire de la maîtrise technoscientifique. De manière symptomatique, les technoprogressistes français ouvrent d'ailleurs leur manifeste écologiste dit « viridien » par cette affirmation tout à fait occidentalocentrée et révélatrice : « Homo sapiens parcourt la terre depuis

24. Max More, « Principes extropiens 3.0 », *op. cit.*

environ 300.000 ans. Il a probablement toujours rêvé de “maîtriser” la nature²⁵. » C’est à une prise en charge technoscientifique complète de l’évolution humaine que les tenants français du transhumanisme parviennent également dans la conclusion de leur ouvrage : « Il nous faut réaliser que c’est seulement grâce à la prise en charge volontaire et responsable de notre évolution en tant qu’espèce que nous pouvons parvenir à sa pérennisation. L’objectif n’est rien moins que pouvoir se dire, un jour, que l’avenir de l’humanité n’a plus de limite connue²⁶. »

De l’autonomie déniée au vivant dévasté : le revers d’un monde « sans limites »

Cette conception prométhéenne de l’émancipation humaine défendue par le transhumanisme, guidée par l’imaginaire de la maîtrise technoscientifique et l’ambition de repousser toutes les limites, du monde comme de l’être humain, heurte de plein fouet l’exigence écologique contemporaine et les défis soulevés par l’Anthropocène. Sous-tendant l’ensemble de notre culture de l’accélération et de l’augmentation, cette conception se révèle en réalité problématique à un double titre comme je souhaite maintenant le montrer. Si la volonté de s’arracher à la nature et aux dépendances grâce aux technosciences qui caractérise cette culture trans-humaniste de l’augmentation s’avère tout d’abord foncièrement problématique, ce n’est pas parce qu’elle pervertirait une soi-disant nature humaine²⁷, comme le soutiennent depuis plusieurs années nombre de penseurs que l’on peut associer à une pensée « bioconservatrice » souvent religieuse et traditionaliste. Cette perspective dépolitise et essentialise en réalité le débat au même titre que la perspective transhumaniste²⁸. Et elle se méprend surtout sur ce qui pose ici réellement problème. L’entreprise de domination et d’arrachement au monde prônée par le transhumanisme est problématique car elle se révèle surtout profondément illusoire. Illusoire car cette quête d’émancipation contrevient en premier lieu à notre autonomie, qui doit être avant tout pensée en termes politiques plutôt que technoscientifiques ; illusoire, aussi, car elle aboutit à tout sauf à une plus grande maîtrise de l’humain, du monde et du vivant, comme

25. Technoprog, « Manifeste viridien : propositions technoprogressistes et écologistes » ; en ligne : <<https://transhumanistes.com/manifeste-viridien-propositions-technoprogressistes-et-ecologistes/>>.

26. Marc Roux et Didier Coeurnelle, *Technoprog. Le transhumanisme au service du progrès social*, Limoges, FYP Éditions, 2016, p. 218.

27. L’anthropologie a fait un sort à ce type de thèse essentialiste depuis de nombreuses années. On consultera par exemple le petit ouvrage de Marshall Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale*, Paris, Éditions de l’Éclat, 2009.

28. Pour un aperçu critique du courant bioconservateur, je me permets de renvoyer à mon article, « Entre la sacralisation de la vie et l’essentialisation de la nature humaine : un examen critique du bioconservatisme », *Politique et sociétés*, vol. 36, n° 1, 2017, p. 47-63 ; en ligne : <<https://www.erudit.org/fr/revues/ps/2017-v36-n1-ps02914/1038760ar/>>.

en témoignent précisément le désastre écologique contemporain aussi bien que les multiples pathologies psychosociales.

Si la conception transhumaniste de l'émancipation humaine est illusoire, c'est donc en premier lieu parce que cet imaginaire de la maîtrise et de la délivrance qui la soutient conduit à tout sauf à une plus grande autonomie humaine. Il entrave au contraire la possibilité d'instituer une réelle autonomie qui consiste surtout à se donner, individuellement et collectivement, ses propres lois, ses propres normes. Il faut insister sur ce point. L'idéal de la délivrance technoscientifique sur lequel s'appuie le transhumanisme ne conduit pas à repousser et supprimer toutes ces limites, humaines et non humaines, qu'il prétend renverser. C'est un point sur lequel nombre de penseurs critiques de la technique n'ont eu de cesse de nous alerter²⁹. Les limites naturelles auxquelles on prétend s'arracher grâce aux technosciences ne sont pas supprimées, elles ne font qu'être reconduites, transférées et prises en charge par tout un « macrosystème technique » dont nous devenons en définitive très dépendants et sur lequel nous avons finalement peu de prise politique. L'émancipation technoscientifique se paye autrement dit au prix de notre autonomie politique. Elle nourrit l'avènement d'une société hétéronome en contribuant à instituer un état général de complète techno-dépendance, où nos moindres faits et gestes, nos moindres rapports à nos corps et à chacune de nos aptitudes physiques et psychiques, apparaissent de plus en plus médiés, voire délégués à des dispositifs technoscientifiques et biomédicaux ainsi qu'à des entreprises privées. Tel est le revers de la médaille de cet idéal de la délivrance, comme le souligne à juste titre la sociologue Céline Lafontaine :

En cherchant à s'affranchir de toutes les entraves sociales et culturelles qui le contraignent, l'individu contemporain vit dans l'illusion de sa toute-puissance. Refoulant jusqu'à la négation le lien qui le rattache à l'ensemble des vivants et des morts, il en vient à oublier que l'autonomie n'est possible que dans la reconnaissance de l'état de dépendance sur lequel repose son existence. L'aveuglement face à cette réalité de la condition humaine favorise un désinvestissement de l'espace politique, chacun remettant sa destinée entre les mains de logiques organisationnelles sur lesquelles il n'a que très peu d'influence. Car il faut bien se rappeler que l'individu contemporain doit sa relative indépendance à un large dispositif technoscientifique qui tend à gommer sa véritable autonomie politique³⁰.

29. On se reportera aux ouvrages classiques de Jacques Ellul, et en particulier *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 2012 [1988] ; mais également à l'ouvrage de Alain Gras, *Fragilité de la puissance. Se libérer de l'emprise technologique*, Paris, Fayard, 2003 ; ainsi qu'à Louis Marion, *Comment exister encore ? Capital, techno-science et domination*, Montréal, Écosociété, 2015.

30. Céline Lafontaine, *La société post-mortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des*

L'humain augmenté offre à cet égard surtout l'image d'un humain essentiellement dépossédé de sa capacité de faire et d'« agir » sur le monde, au sens politique essentiel que Hannah Arendt conférerait à ce terme³¹.

Une perte d'autonomie et une forme de dépossession de notre capacité individuelle et collective à assumer notre propre reproduction sociale et biologique qui démontrent aussi et surtout combien cette conception transhumaniste instrumentale et désincarnée de l'émancipation humaine concourt, en dernière instance, à la soumission toujours plus renforcée des êtres humains et de nos sociétés à la norme de vie capitaliste. De fait, comme l'a notamment montré le géographe David Harvey, l'un des principes moteurs du système capitaliste est celui de l'« accumulation par dépossession³² » : « Le principe est toujours le même, résume Pierre Madelin : priver les individus ou les groupes sociaux de leur capacité à satisfaire leurs besoins et à orienter leurs actions, de façon autonome, pour les forcer à le faire par la médiation du marché³³. » Ce n'est à cet égard pas un hasard si les thèses transhumanistes en faveur d'un humain augmenté connaissent une telle notoriété au moment où la vie, le vivant, le corps humain et ses différentes composantes font l'objet d'une appropriation et d'une exploitation capitaliste sans précédent. Les revendications transhumanistes en faveur d'une « liberté morphologique » et d'un repoussement biotechnologique de nos limites biologiques concourent à cette appropriation et à cette marchandisation généralisée des corps, de la procréation et de la vie, humaine et non humaine³⁴, qui fondent aujourd'hui le techno-bio-capitalisme. De ce point de vue, on peut légitimement affirmer avec le philosophe Bernard Louart que « [...] cette "émancipation" vis-à-vis de notre première nature n'est en fait qu'une aliénation totale à la seconde nature que tend à produire le capitalisme industriel³⁵ ». C'est en ce sens aussi, en effet, que l'imaginaire de la maîtrise porté par les transhumanistes s'avère plus aliénant que libérateur.

Mais si l'anthropologie transhumaniste et cette conception prométhéenne de l'émancipation qui l'encourage sont illusoire, ce n'est pas seulement qu'elles contreviennent

technosciences, Paris, Seuil, 2008, p. 226.

31. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.

32. Voir David Harvey, *Le nouvel impérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2008.

33. Pierre Madelin, *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*, Montréal, Écosociété, 2017, p. 36.

34. « Non humaine », car il ne faut pas oublier que nombre de transhumanistes militent aussi en faveur d'une augmentation technoscientifique des animaux. À ce propos, le transhumaniste Marc Roux est sans équivoque : « Prenant en compte la continuité qui existe entre les différentes formes du vivant, le transhumanisme ne reculera pas forcément devant l'hypothèse de l'amélioration animale. » Plus loin, l'auteur précise encore : « Le transhumanisme envisage donc la possibilité de porter des individus d'origine animale à un niveau de conscience "supérieure", ou encore de les faire naître avec la potentialité d'atteindre un niveau comparable à celui des humains. » Marc Roux, « Technoprogressisme et frontières de l'humain : au-delà de l'horizon », *op. cit.*, p. 96-97. Voilà qui a le mérite d'exposer clairement la vision anthropocentrique et instrumentale à l'égard du vivant qui anime nombre de transhumanistes.

35. Bertrand Louart, *Les êtres vivants ne sont pas des machines. Notes et morceaux choisis N. 13*, Saint-Michel-de-Vax, La Lenteur, 2018, p. 75.

à notre autonomie. C'est aussi, en deuxième lieu, qu'elles s'avèrent profondément destructrices et nuisibles, non seulement pour notre environnement et nos milieux de vie, mais aussi pour nous-mêmes, en tant que nous constituons des êtres vivants. Loin de conduire nos sociétés à une plus grande maîtrise du monde naturel et des processus vivants, cet imaginaire moderne de la maîtrise tend en effet à nous placer dans une situation de non-maîtrise et de perte de contrôle généralisé. C'est un point que Cornelius Castoriadis avait déjà lucidement mis en lumière lorsqu'il parlait de cet imaginaire capitaliste moderne de la maîtrise comme étant en réalité l'imaginaire d'une « pseudo-maîtrise, pseudo-rationnelle³⁶ ». Loin de supprimer ou de repousser les limites physiques et vivantes, l'imaginaire anthropocentrique et prométhéen de la maîtrise contribue en réalité, en niant ces limites, à les déstabiliser et à les exacerber négativement, celles-ci se rappelant alors à nous sous la forme de monstres. Tel est le revers paradoxal de ce mouvement de mise à disposition et d'appropriation du monde, comme l'a très bien mis en évidence le sociologue Hartmut Rosa : « Le monde rendu disponible sur les plans scientifique et technique, économique et politique semble se dérober et se fermer à nous d'une manière mystérieuse ; il se retire, devient illisible et muet, et plus encore : il se révèle à la fois menacé et menaçant, et donc au bout du compte constitutivement indisponible³⁷. » C'est ce que le sociologue appelle encore « le retour de l'indisponible sous forme de monstre³⁸ ».

La crise climatique mondiale que nous vivons, signature emblématique de l'Anthropocène s'il en est³⁹, illustre, au même titre que la pandémie liée au coronavirus, ce retour de l'indisponible dans nos vies – cette fameuse « intrusion de Gaïa⁴⁰ », pour reprendre l'expression de la philosophe Isabelle Stengers, qui n'est jamais que le revers de cette dénégation des limites du monde et de nos milieux de vie. Car l'Anthropocène bien compris nous montre que c'est en effet précisément cette prétention à l'arrachement et à la maîtrise technoscientifique qui fonde notre modernité capitaliste, et qui sous-tend entièrement comme je l'ai montré l'imaginaire transhumaniste, qui conduit aujourd'hui à une « immaîtrise généralisée », et engendre des conséquences désastreuses et destructrices sur un plan écologique et vital. Loin d'être naturelles, au sens où elles dépendraient de causes intrinsèquement naturelles, les manifestations climatiques et même pandémiques qu'affrontent nos sociétés sont le pur produit de notre façon capitaliste d'habiter le monde et de cette conception instrumentale et désincarnée de l'émancipation qui, en niant notre appartenance et notre interdépendance avec le monde vivant, contribue à le dévaster

36. Voir Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, op. cit.

37. Hartmut Rosa, *Rendre le monde indisponible*, Paris, La Découverte, 2020, p. 27.

38. *Ibid.*, p. 133.

39. L'expression est de Catherine Larrère, « Anthropocène : le nouveau grand récit ? », dans R. Beau et C. Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, op. cit., p. 487-497.

40. Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009.

autant qu'à le déchaîner. « L'Anthropocène, souligne Christophe Bonneuil, signale [...] l'échec de la modernité qui promettait d'arracher l'histoire à la nature, de libérer le devenir humain de tout déterminisme naturel : les dérèglements infligés à la Terre font un retour en tempête dans nos vies, et nous ramènent à la réalité des mille liens d'appartenance et de rétroactions qui attachent nos sociétés aux processus complexes d'une Terre qui n'est ni stable, ni extérieure, ni infinie⁴¹. »

Le transhumanisme et la biopolitique de l'augmentation capitaliste qu'il recouvre participent de ce point de vue de l'édification d'un monde qui nuit fondamentalement à nos conditions vitales d'existence autant qu'à notre qualité d'être vivant. Car les répercussions de cet imaginaire illimité de la maîtrise ne concernent en effet pas uniquement les phénomènes « naturels » qui nous seraient « extérieurs », si tant est que l'on puisse encore véritablement considérer qu'il s'agisse de phénomènes qui nous soient extérieurs. L'hypothèse de l'Anthropocène nous invite précisément à voir aussi combien ce qui se joue aujourd'hui est une crise généralisée du vivant⁴², humain et non humain, et combien à ce titre sont entremêlés les phénomènes qui touchent notre planète, nos écosystèmes et ceux qui touchent nos corps et nos vies. En d'autres termes, l'imaginaire illimité de la maîtrise porté par le transhumanisme et le monde capitaliste qui le sous-tend nourrit un rapport écologique et biopolitique à nous-mêmes, en tant que nous constituons des êtres vivants, profondément désastreux et aliénant. Non seulement il dégrade considérablement notre environnement – affectant en retour notre santé à travers l'édification d'une véritable planète toxique, comme nous l'enseigne notamment le prisme de la santé écologique⁴³ – mais il institue aussi et surtout, pour nos corps et pour nos psychismes, des rythmes toujours plus insoutenables et inhumains. « Nous avons toujours un corps animal, avec ses limites, ses fonctions physiologiques, et ne pas en tenir compte engendre des situations pathologiques, des troubles psychiques complètement aberrants. Voilà ce qui se passe quand le monde social est dans le déni des conditions physiologiques de nos existences⁴⁴ », souligne à juste titre la philosophe Barbara Stiegler.

Ce dont il est question ici, ce n'est, encore une fois, nullement de la mise en péril d'une soi-disant « nature humaine », au sens d'une essence intangible qui définirait une fois pour toutes et abstraitement l'être humain, mais, beaucoup plus

41. Christophe Bonneuil, « Capitalocène. Réflexions sur l'échange écologique inégal et le crime climatique à l'âge de l'Anthropocène », *EcoRev'*, vol. 44, n° 1, 2017, p. 52-60.

42. Voir Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, Arles, Actes Sud, 2020.

43. À ce sujet, on consultera l'ouvrage de André Cicollella, *Toxique planète. Le scandale invisible des maladies chroniques*, Paris, Seuil, 2013 ; ainsi que l'article « “La crise sanitaire est la quatrième crise écologique.” Entretien avec André Cicollella », *Mouvements*, vol. 98, n° 2, 2019, p. 77-82. On consultera également l'article de Marie-Hélène Parizeau, « Les changements climatiques et les enjeux de la santé. Vers une santé écologique ? », dans Rémi Beau et Catherine Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, *op. cit.*, p. 219-234.

44. Barbara Stiegler, « Entretien avec Barbara Stiegler », *Nectart*, vol. 10, n° 1, 2020, p. 12-25 ; en ligne : <<https://www.cairn.info/revue-nectart-2020-1-page-12.htm>>.

concrètement, de l'atteinte de ce qui fait de nous des êtres vivants, dans la matérialité de nos corps et de nos vies. Décrivant les répercussions du régime capitaliste d'accélération sur nos existences, le sociologue Hartmut Rosa évoque à cet égard l'émergence de ce qu'il appelle des « pathologies de l'accélération », pour qualifier l'ensemble de ces phénomènes qui naissent de cette disjonction entre les rythmes effrénés du capitalisme globalisé et les rythmes de notre environnement naturel et de nos propres corps⁴⁵. En lien avec le transhumanisme et la problématique de l'humain augmenté, on pourrait dans cet esprit tout aussi bien parler de l'émergence contemporaine de véritables « pathologies de l'augmentation », pour renvoyer à ces formes d'épuisement physique et psychique auxquels se heurtent nombre de nos contemporains. On ne peut optimiser constamment nos capacités intellectuelles, physiques et émotionnelles par le recours aux « innovations » technoscientifiques et biomédicales sans se heurter, irrémédiablement, au mur du réel, c'est-à-dire à la finitude et à la limite de nos propres ressources physiques et psychiques qui nous constituent en tant qu'êtres vivants. La culture de l'amélioration, de l'optimisation et de l'augmentation permanente, loin de nous émanciper, nous pousse au contraire individuellement et collectivement à bout, générant son lot de souffrance, dont le burnout, cette véritable « maladie de civilisation », constitue l'une des expressions les plus criantes⁴⁶. Un épuisement et une altération de nos corps et de nos vies qui constituent l'autre face de cette crise écologique, comme le remarque à juste titre Barbara Stiegler : « L'épuisement des ressources physiques et psychiques que produit le rythme de la compétition », écrit-elle, ne constitue jamais qu'une « sorte de redoublement intime de l'épuisement planétaire des ressources produit par la surchauffe de l'économie mondialisée⁴⁷. »

Qu'il s'agisse de cet épuisement psychique et physique ou de l'effondrement de nos écosystèmes, c'est en tout état de cause l'aporie fondamentale de cet imaginaire de la maîtrise et de cette conception anthropocentrique et prométhéenne de l'émancipation portée de manière paroxystique par le mouvement transhumaniste et le monde capitaliste de la croissance et du développement technoscientifique illimité qui est ici mise à nu. Poussée à son extrême, cette prétention à s'émanciper du monde se heurte aux limites de la Terre et du vivant, humain et non humain, ce en quoi se révèle l'extrême fragilité de la puissance⁴⁸ contemporaine et, pour tout dire, son caractère profondément fantasmagorique. La véritable prise en compte de l'Anthropocène suppose, non pas de redoubler d'effort dans cette entreprise de maîtrise et d'arrachement au monde et au vivant. Elle suppose tout au contraire de se soustraire radicalement à cet imaginaire de la puissance et du contrôle :

45. Hartmut Rosa, « La logique d'escalade de la modernité », *Libération*, 20 nov. 2014.

46. On consultera notamment l'ouvrage de Pascal Chabot, *Global burn-out*, Paris, PUF, 2013.

47. Simon Blin, « Pour le néolibéralisme, l'idée que l'on puisse se retirer est un archaïsme », entrevue avec Barbara Stiegler, *Libération*, 20 déc. 2019.

48. Voir Alain Gras, *Fragilité de la puissance*, *op. cit.*

La catastrophe que nous vivons, souligne à cet égard le sociologue Yves-Marie Abraham, est la conséquence d'un excès de puissance et de volonté de maîtrise de la nature de la part d'une fraction de l'humanité. Ce n'est pas en cherchant à augmenter encore cette puissance et le contrôle des « processus naturels » que les choses vont s'arranger. Dans le meilleur des cas, cette stratégie prolongera notre survie pendant encore un moment. Mais, comme le demandait André Gorz il y a plus de quarante ans déjà, « vaut-il la peine de survivre dans un monde transformé en hôpital planétaire, en école planétaire, en prison planétaire et où la tâche principale des ingénieurs de l'âme sera de fabriquer des humains adaptés à cette condition⁴⁹ ? »

De fait, c'est bien à cette fabrique d'êtres humains adaptés à un monde dévasté que semble nous conduire, au mieux, la perspective transhumaniste, dont la réalité pourrait se résumer en définitive à celle de simplement nous fournir des « kits de survie en environnement hostile⁵⁰ ».

Refonder la question de l'émancipation : vers une écologie politique de la vie et du vivant

S'opposer au transhumanisme et à l'appropriation capitaliste toujours plus poussée de nos ressources physiques et psychiques, suppose à cet égard de remettre en question l'« imaginaire illimité de la maîtrise » et la conception instrumentale et désincarnée de l'émancipation humaine qui le fonde. Cela implique en un premier temps de réhabiliter et de réaffirmer plus que jamais cet autre imaginaire moderne distingué par Cornelius Castoriadis, à savoir l'« imaginaire démocratique de l'autonomie », défini comme cette exigence politique de reprendre collectivement en main le destin de nos sociétés et de nos vies. L'humain augmenté qu'appellent de leurs vœux les transhumanistes, nous l'avons vu, constitue surtout un humain toujours plus dépossédé de cette capacité de faire et d'agir politiquement sur le monde, appelé à optimiser constamment ses performances pour vivre à la hauteur du monde capitaliste de l'accélération et du mouvement permanent. Loin d'être neutre, la dynamique sociale qui pousse aujourd'hui à l'augmentation et à l'optimisation de nos performances concourt pour ainsi dire moins à notre autonomie qu'à l'extension considérable de la forme de vie capitaliste. Autrement dit, le problème n'est pas tant l'être humain en chair et en os ou nos limites physiques et psychiques, ainsi que le postulent systématiquement les transhumanistes, mais l'organisation et la

49. Yves-Marie Abraham, *Guérir du mal de l'infini. Produire moins, partager plus, décider ensemble*, Montréal, Écosociété, 2019, p. 218.

50. Olivier Rey, *Leurre et malheur du transhumanisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018.

gestion toujours plus poussées de nos corps et de nos vies par un modèle, le modèle de société capitaliste, dont l'une des caractéristiques premières est de nier toutes les limites, humaines aussi bien que planétaires. C'est à la remise en question politique de celui-ci, et non à la perspective de s'y adapter en repoussant continuellement nos limites, qu'il s'agit ainsi de s'atteler si l'on souhaite réellement reconquérir notre autonomie.

Renouer avec cette conception proprement politique de l'autonomie – et donc se réapproprier politiquement et collectivement nos vies et nos rythmes de vie⁵¹ – suppose alors aussi, à cet égard, de remettre en cause l'emprise toujours plus excessive qu'exercent les technosciences sur nos sociétés, nos corps et nos vies. C'est toute la question de l'émancipation et du « progrès » qui doit être repensée autrement qu'à travers ce prisme technoscientifique qui domine aujourd'hui très largement nos sociétés et nos imaginaires. « La notion de progrès, souligne à juste titre Chloé Ridet, est aujourd'hui largement subordonnée à celle de progrès technique. La technique est devenue à la fois le principal vecteur du progrès et un absolu souhaitable, en vertu d'une croyance répandue qui fait de la fuite en avant technologique la solution à tous nos problèmes⁵². » C'est en effet l'une des illusions actuelles profondes, que contribuent d'ailleurs activement à entretenir et véhiculer des discours comme ceux propagés par le transhumanisme, que de croire que l'autonomie constitue une question avant tout scientifique et technique plutôt que sociale et politique. Comme le rappelle Pierre Madelin : « Non seulement l'autonomie n'est pas la fille du progrès des sciences et des techniques, mais il semble au contraire que chaque progrès dans la possession de la nature s'accompagne d'une avancée proportionnelle dans la dépossession de la capacité des individus et des communautés à assurer eux-mêmes leur reproduction matérielle et symbolique⁵³. » C'est de ce point de vue tout un travail technocritique⁵⁴ de « décolonisation de nos imaginaires⁵⁵ », selon la fameuse expression de Serge Latouche, qu'il convient aujourd'hui de mener afin d'instaurer un autre rapport à l'humain, de promouvoir une autre manière d'habiter le monde, y compris techniquement⁵⁶, et de renouer en définitive avec une réelle maîtrise politique de nos existences.

51. Être autonome, ce n'est pas chercher à s'affranchir de toutes les limites, selon cette conception négative de la liberté qui parcourt l'ensemble de la pensée transhumaniste, mais bien se donner à soi-même, individuellement et collectivement, ses propres normes. Cela implique aussi de se donner à soi-même ses propres limites. Ainsi que le souligne Cornelius Castoriadis, l'autonomie bien comprise est indissociable de cette faculté à s'autolimiter.

52. Chloé Ridet, « Pour une démocratie de la technique », *Le Débat*, vol. 209, n° 2, 2020, p. 133-142.

53. Pierre Madelin, *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*, op. cit., p. 19.

54. François Jarrige, *Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2016.

55. Voir notamment Serge Latouche, *Décoloniser l'imaginaire. La pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Lyon, Parangon, 2003.

56. Notamment dans la perspective des *low-tech*, qui permet de repenser un autre rapport technique au monde, contre la perspective *high-tech* transhumaniste. Voir à ce propos Philippe Bihoux, *L'Âge des low-tech. Vers une civilisation techniquement soutenable*, Paris, Seuil, 2014.

Mais défendre et préserver cet héritage politique moderne de l'autonomie contre le transhumanisme et son idéal technoscientifique de la délivrance ne saurait pour autant suffire. C'est notre conception même du politique et de l'émancipation telle qu'héritée de la modernité qu'il convient plus largement de repenser et de réviser en profondeur, si l'on veut apporter une réponse à la hauteur des enjeux écologiques et biopolitiques actuels. Car si l'Anthropocène remet bien une chose en question, c'est le rapport au monde et au vivant institué par la civilisation moderne et en particulier la conception anthropocentrique et prométhéenne de l'émancipation sur laquelle celle-ci s'est entièrement édifiée. Or l'héritage politique moderne de l'autonomie, en tant qu'il demeure entièrement tributaire de ce cadre anthropocentrique et prométhéen, ne saurait faire exception à cette remise en question. Toute la conception du politique et de l'émancipation héritée de la modernité se fonde pour ainsi dire sur une mise à distance du monde vivant et biologique et sur la conviction que, pour gagner pleinement leur liberté politique, les êtres humains et les sociétés devraient s'y arracher. « Suivant la hiérarchie traditionnelle, souligne ainsi Thomas Lemke, le politique est défini comme l'humanité s'élevant elle-même comme zoon politikon au-delà de la simple existence biologique⁵⁷. » Si une telle conception a pu permettre de s'opposer au monde traditionnel et nourrir ce rapport critique et réflexif au cœur de l'esprit démocratique, elle révèle, à l'ère de l'Anthropocène et de l'exploitation technocapitaliste de la vie et du vivant, toute son aporie. Comme le souligne la philosophe Barbara Stiegler : « En s'enfermant dans un constructivisme hostile à tout naturalisme, la pensée contemporaine a largement contribué, au contraire, à abandonner le gouvernement du vivant aux tendances les plus réductionnistes des sciences de la vie⁵⁸. »

S'opposer au transhumanisme et à son monde requiert en ce sens une véritable révolution paradigmatique : « Cela implique, souligne l'anthropologue Philippe Descola, une révolution de la pensée politique de même ampleur que celle réalisée par la philosophie des Lumières puis par les penseurs du socialisme⁵⁹. » De fait, tout en assumant l'héritage critique et politique moderne de l'autonomie, c'est à la nécessité de lui donner aujourd'hui une autre assise, de le repenser autrement que sur la base prométhéenne et anthropocentrique d'un arrachement à la vie et au vivant que nous accule l'Anthropocène. Il s'agit en somme d'« hériter intelligemment de la modernité⁶⁰ », en concevant un humanisme et une conception du politique et de l'émancipation élargis à la vie et au vivant, ainsi que nous y invitent depuis de nombreuses années, dans la diversité de leurs expressions, les courants de l'écologie politique. Loin de contribuer à un rejet de l'acquis démocratique et politique moderne,

57. Thomas Lemke, *Bio-politics : An advanced introduction*, New York, NYUP, 2011, p. 35.

58. Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter.* » *Sur un nouvel impératif politique*, *op. cit.*, p. 284.

59. Philippe Descola, « Nous sommes devenus des virus pour la planète », *Le Monde*, 20 mai 2020 ; en ligne : <https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/05/20/philippe-descola-nous-sommes-devenus-des-virus-pour-la-planete_6040207_3232.html>.

60. L'expression est de Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, *op. cit.*, p. 32.

cette réinscription du politique dans le monde et le vivant – constitutive de ce que j'appelle ici une écologie politique de la vie et du vivant – constitue au contraire l'unique chance de préserver cet héritage et de lui redonner aujourd'hui tout son sens afin d'instituer un monde qui soit réellement commun. Car on ne saurait pour ainsi dire s'opposer au transhumanisme et à son monde sur la base d'une conception désincarnée et hors-sol du politique, précisément en cause dans la dévastation actuelle du vivant humain et non humain. C'est au contraire une telle conception du politique, qui ne tient compte ni de nos milieux de vie, ni de notre nature vivante et sensible, qui s'avère aujourd'hui profondément dépolitisante, ainsi que le relève à juste titre Geneviève Azam : « les effondrements en cours montrent [...] que l'approche dépolitisante est [désormais] celle qui fait des entités naturelles, biologiques et géologiques un simple environnement de l'action humaine. Environnement qui, dans le monde du capitalisme, est disponible, appropriable, gouvernable et infiniment malléable⁶¹. »

Refonder le politique et la question de l'émancipation humaine sur la base d'un autre rapport à la vie et au vivant, c'est en premier lieu l'exigence de rompre avec la conception extrêmement réductrice et appauvrie du monde vivant qui fonde une bonne partie de la culture moderne et qui motive l'idée qu'il faudrait s'en affranchir pour conquérir notre liberté. Récusant cette vision profondément réductionniste selon laquelle, pour reprendre les mots du penseur écologiste Murray Bookchin, « la nature serait le royaume hostile de la nécessité, un domaine fait de régularités et de contraintes implacables⁶² », nombre de travaux en éthologie, en biologie, en anthropologie et en philosophie⁶³, nous donnent au contraire à voir, depuis de nombreuses années, une tout autre image de la vie et du vivant. Loin d'être ces domaines inertes et passifs de l'adaptation qui exigerait que nous nous en affranchissions pour gagner notre liberté, la vie et le vivant sont marqués avant toute chose par la liberté. « Le premier degré de liberté, écrit à ce sujet Michel Freitag, est [...] celui qui s'affirme dans l'ordre du vivant, face à l'idée d'un déterminisme ou d'une régularité universelle qui régiraient l'univers physique et le monde de la nature dans sa totalité⁶⁴. » C'est autrement dit dans le vivant que s'enracine cette faculté de se donner à soi-même ses propres normes, constitutive de cette autonomie que l'on croyait jusqu'ici réservée aux humains⁶⁵. Bien loin d'en constituer l'anti-

61. Geneviève Azam, « Les effondrements et la politique », *Politis*, n° 1592, 2020 ; en ligne : <<https://www.politis.fr/articles/2020/02/les-effondrements-et-la-politique-41411/>>.

62. Murray Bookchin, *L'écologie sociale. Penser la liberté au-delà de l'humain*, Marseille, Wildproject, 2020, p. 125.

63. Parmi les récentes publications sur le sujet, sur lesquelles je m'appuie ici, je mentionnerais en particulier les trois ouvrages passionnants suivants : Tim Ingold, *Marcher avec les dragons*, Bruxelles, Zones sensibles, 2013 ; Kinji Imanishi, *La liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet*, Marseille, Wildproject, 2015 [1980] ; Murray Bookchin, *L'écologie sociale. Penser la liberté au-delà de l'humain*, Paris, Wildproject, 2020.

64. Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, Montréal, Liber, 2011, p. 29.

65. « Nous ne voyons pas comment la normativité essentielle à la conscience humaine s'expliquerait

thèse ou la négation, le vivant demeure de ce point de vue le creuset de notre liberté et de notre capacité à agir politiquement sur le monde.

S'il importe de voir que le monde vivant n'est pas ce monde inerte et mécanique que l'on présente souvent, qu'il est tout au contraire le berceau de notre autonomie, repenser le politique et la question de l'émancipation sur la base de ce que j'appelle ici une écologie politique de la vie et du vivant implique également, en second lieu, de saisir combien nous sommes aussi, en tant qu'êtres humains, des êtres vivants et combien nos sociétés ne sauraient s'abstraire de cette réalité naturelle irréductible. Ce n'est pas uniquement le monde vivant qu'il nous faut repenser mais bien notre relation à celui-ci, c'est-à-dire aussi, en définitive, à nous-mêmes. Nier et refouler cette appartenance essentielle de l'être humain au monde vivant et cet encastré des sociétés humaines au sein de milieux de vie concrets, pour appréhender ceux-ci comme de simples ressources qui nous seraient extérieures et que l'on pourrait exploiter et optimiser indéfiniment par les technosciences, conduit, ainsi que nous l'avons vu, non pas à une plus grande émancipation humaine, mais au contraire à l'altération considérable de nos conditions de vie sociale et biologique, humaines et environnementales. C'est dans cette négation de notre appartenance au vivant que s'enracine ultimement la crise écologique et biopolitique contemporaine :

Si nous vivons une situation dramatique, rappelle à cet égard Pierre Madelin, ce n'est [...] pas parce que nous nous sommes « séparés » de la nature [...], mais plus précisément parce que nous avons nourri et continuons à nourrir l'illusion que nous pouvons nous en abstraire. Or, si le rêve de la raison produit des monstres, le fantasme d'une humanité hors-nature produit le cauchemar de la crise écologique, qui est d'une certaine façon le « retour du refoulé » des Modernes, le douloureux rappel que notre destin et celui de la Terre sont inextricablement liés. Nous étions persuadés de mener une guerre contre le monde pour notre propre bien, et nous découvrons que c'est à notre propre humanité que nous n'avons cessé de livrer bataille⁶⁶.

L'épuisement de nos corps et de nos psychismes constitue de ce point de vue une manifestation pas moins réelle et tangible de ce déni du vivant que ne l'est celui de la planète et de nos écosystèmes. Redéfinir notre conception du politique et de

si elle n'était pas en quelque façon en germe dans la vie », souligne à cet égard le philosophe Georges Canguilhem, cité dans Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 101. De ce point de vue, rien n'apparaît plus faux que cette fameuse métaphore du vivant-machine par laquelle, ainsi que le montre très bien Thomas Heams, on définit trop souvent le vivant. Voir à ce sujet Thomas Heams, *Infravies. Le vivant sans frontières*, Paris, Seuil, 2019.

66. Pierre Madelin, *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*, op. cit., p. 142.

l'émancipation autrement que sur la base d'un arrachement à la vie et au vivant, c'est ainsi l'urgence de se déprendre de la conception abstraite et désincarnée sur laquelle la modernité a fondé l'idée d'humanité⁶⁷ pour au contraire prendre en considération tout ce à quoi nous tenons⁶⁸ – au sens de ce qui nous fait tenir et exister –, c'est-à-dire l'ensemble de ces dimensions matérielles et sensibles qui, de notre corps à notre santé en passant par notre planète, nous fondent et nous nourrissent. C'est en cela s'employer à desserrer l'étau du dualisme moderne par lequel nous avons appris à dissocier strictement ce qui relève de la nature, qui nous serait extérieure, de ce qui relève de la culture, qui seule nous définirait et importerait.

Desserrer l'étau du dualisme moderne ne revient toutefois pas à abandonner purement et simplement toute distinction entre nature et culture, au nom d'une anthropologie de l'indistinction et de l'hybridité si en vogue dans les cercles philosophiques du « posthumanisme » et du « nouveau matérialisme⁶⁹ ». En parallèle aux idéaux transhumanistes d'un humain augmenté, on assiste en effet depuis plusieurs années à un véritable tournant « non humain⁷⁰ » de toute une partie des sciences sociales, qui en appelle à abolir, non seulement l'idée de nature, jugée intrinsèquement aliénante, mais plus encore toute distinction entre humain et non humain, vivant et inerte, afin de nous émanciper du cadre anthropocentrique et prométhéen moderne. S'il n'est pas lieu ici de formuler une critique approfondie de cette perspective, il importe toutefois de souligner que cette politique de l'hybridité ne s'oppose en réalité nullement aux effets néfastes du dualisme moderne qu'elle prétend combattre pas plus qu'elle ne permet d'offrir une véritable alternative à cet imaginaire de la maîtrise technoscientifique capitaliste. L'indifférenciation posthumaniste ne s'oppose pas à l'anthropocentrisme et à l'imaginaire de la maîtrise, elle en constitue l'autre visage, complémentaire, comme l'a très bien mis en évidence l'anthropologue Baptiste Morizot :

Ce qui apparaît alors, c'est que l'hypothèse de la postnature hybride n'est pas un renversement radical du grand partage. Elle a en effet en commun avec lui un refus d'avoir à faire avec des altérités réelles. Sous couvert de révolution, elle conserve une de ses propriétés fondatrices, dont la fonction est en partie de justifier le métabolisme social extractiviste de l'Occident moderne. Dans le grand partage traditionnel, en effet, il n'y a pas d'altérités

67. Voir l'ouvrage classique de Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie* [1990], Paris, Le Livre de Poche, 2006.

68. Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, La Découverte, 2011.

69. Cary Wolfe, *What is posthumanism ?*, Minneapolis, UMP, 2010 ; Rosi Braidotti, *The posthuman*, Cambridge, Polity Press, 2013 ; Francesca Ferrando, *Philosophical posthumanism*, Bloomsbury Academic, 2019.

70. Richard Grusin (dir.), *The nonhuman turn*, Minneapolis, UMP, 2015.

réelles, car tout le non-humain est traduit en choses, i.e. en moyens pour les seules fins que constituent les humains. C'est une manière, par la réification, de ne pas avoir à composer avec des autres. Dans l'hybridation, on veut bien avoir à faire avec de l'autre, certes, mais si et seulement s'il est déjà suffisamment hybridé de nous, c'est-à-dire homogénéisé à nous : si on le dégage de son irréductible altérité⁷¹.

Le « monde cyborg de l'indistinction » et les appels ambigus à « en finir avec la nature » renforcent autrement dit, plus qu'ils ne permettent de la combattre, cette conception anthropocentrique et instrumentale de l'émancipation, non sans entrer en congruence de ce point de vue avec le monde capitaliste et l'appropriation technoscientifique illimitée du monde et du vivant qui le constitue⁷². « Par-delà nature et culture » semble pour ainsi dire pointer l'horizon, non pas d'une plus grande émancipation, mais d'une plus grande aliénation à la forme de vie capitaliste, dont le propre est précisément de ne reconnaître aucune altérité, de supprimer toute distinction entre nature et culture pour accaparer toute forme de vie, humaine et non humaine.

L'enjeu n'est donc pas tant de remettre en cause le dualisme moderne que la conception prométhéenne et anthropocentrique de celui-ci. Non pas supprimer le dualisme mais le « compliquer » afin de faire entrer en résonance ses deux pôles constitutifs pour les saisir dans leur relation et leur constitution réciproque. Il s'agit pour ainsi dire d'opposer à la déclaration d'indépendance moderne, qui place en vis-à-vis nature et culture et renforce la perspective aporétique d'un être humain « maître et possesseur de la nature », une véritable déclaration d'interdépendance, capable de saisir dans leur interdépendance fondatrice l'humain et le vivant, la société et la nature, ainsi que nous y enjoint notamment l'écologie politique : « l'écologie est une déclaration d'interdépendance, marquée par la reconnaissance du lien et de la dette qui nous rattachent au monde et aux êtres – humains et non humains – qui le peuplent⁷³. » Valoriser cette interdépendance contre le mythe destructeur de l'indépendance, c'est en

71. Baptiste Morizot, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, 2017 ; en ligne : <<http://journals.openedition.org/traces/7001>>

72. Non sans contribuer, de ce point de vue, à remettre en cause l'agir politique, qui suppose de maintenir une distinction entre nature et culture, comme le soulignent à juste titre Lena Balaud et Antoine Chopot : « si nous dissolvons l'opposition nature/société, ne faisons-nous pas aussi disparaître la spécificité humaine de la politique, et par là même la possibilité de construire une opposition radicale, intentionnelle, populaire et internationale aux dégâts du capitalisme ? Pire : et si le tournant non humain, avec son optimisme réenchanteur, n'était que le symptôme d'une impuissance politique à transformer l'état des choses défini par le capitalisme ? », Lena Balaud et Antoine Chopot, « Suivre la forêt. Les nouvelles formes d'action politique », dans Julie Davidoux (dir.), *20 penseurs pour 2020*, Paris, Philosophie Magazine Éditeur, 2020, p. 123.

73. Pierre Madelin, *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*, op. cit., p. 100.

somme ouvrir la possibilité d’appréhender l’humain, le politique et la question centrale de l’émancipation depuis la fragilité de nos corps, de nos vies et de nos milieux de vie, comme nous y invite en particulier la perspective écoféministe⁷⁴. Car c’est bien dans cet « oubli de notre corporéité » qui, rappelle la philosophe Corine Pelluchon, « n’est pas seulement le fait d’avoir un corps et d’être mortel, mais [...] désigne la prise en compte de la matérialité de notre existence et de notre dépendance à l’égard des conditions biologiques, environnementales et sociales de notre existence⁷⁵ », que se loge la démesure et l’aporie du transhumanisme et du monde qui le soutient.

Tout le défi est donc bien désormais de « *reclaim* » la nature, selon le mot d’ordre des écoféministes, c’est-à-dire se réapproprier les dimensions matérielles, vivantes et sensibles de nos existences, qui ne doivent plus être appréhendées comme des ressources à exploiter, perfectionner, augmenter, mais bien comme des « nourritures » essentielles à préserver, ménager et cultiver⁷⁶. Une réappropriation de la nature, de nos corps et du vivant – et non une naturalisation ou une essentialisation de l’humain⁷⁷ – qui n’est rien d’autre en définitive qu’une invitation, pour reprendre les mots de Geneviève Azam, à « vivre libre dans une société assumant la dimension naturelle des humains et du monde. Une société, poursuit-elle, qui ne ferait pas de la matérialité de l’existence, de la nécessité, des limites, un obstacle à la liberté⁷⁸ » mais qui verrait au contraire dans ces dernières autant de conditions cruciales à sa possibilité et à son exercice. Cette redéfinition profondément écologique de notre existence et du politique dans leur articulation essentielle à la vie et au vivant, permet en définitive de concevoir l’émancipation humaine autrement qu’à travers ce prisme de la maîtrise, de l’arrachement et de la puissance qui caractérise le transhumanisme et le régime biopolitique capitaliste de l’accélération. Elle invite à réorienter l’action et le combat politique dans les limites d’un monde fini, sur une base résolument convivialiste⁷⁹,

74. Voir l’ouvrage coordonné par Émilie Hache, *Reclaim. Recueil de textes écoféministes choisis et présentés par Émilie Hache*, Paris, Cambourakis, 2016.

75. Claire Legros, « Coronavirus : “L’épidémie doit nous conduire à habiter autrement le monde” », entrevue avec Corinne Pelluchon, *Le Monde*, 23 mars 2020.

76. Voir l’ouvrage essentiel de Corine Pelluchon, *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015.

77. « *Reclaim* la “nature”, c’est émanciper, en même temps que les femmes, l’entièreté de la sphère de la “nature” de l’emprise de la sphère de la “culture”, érigée maîtresse et ordonnatrice. Cela passe par la défense de la thèse selon laquelle les femmes, au même titre que les hommes, font partie de la “nature” : prétendre le contraire, c’est faire un vœu de mort. Ce qui ne veut pas dire, pour les écoféministes, que la “nature” dont nous faisons partie et qui nous constitue fait de nous des êtres dont l’existence n’est que nécessité et pure réponse à l’injonction déterministe de la matière. Ce qui ne veut pas dire non plus que nous avons une “nature” devant nous servir de règle absolue pour diriger nos vies. Cela signifie simplement que notre liberté passe par la considération du fait que nous sommes tous et toutes des corps, et qu’il nous est nécessaire d’en prendre soin. » Game of Hearth, « L’écoféminisme : qu’est-ce donc ? », *Revue Ballast*, 27 mars 2020 ; en ligne : <<https://www.revue-ballast.fr/lecofefeminisme-quest-ce-donc/>>.

78. Geneviève Azam, « Écouter la Terre pour réenchanter le monde. Une écologie politique attentive », *Écologie & politique*, vol. 56, n° 1, 2018, p. 133-146.

79. On se reportera à cet égard au *Second manifeste convivialiste*, une initiative notamment du sociologue

privilégiant les valeurs essentielles du soin, du « care », de l'entraide, de la relation, de la prudence et du bien-vivre.

* * *

Dans le dernier chapitre de son ouvrage *L'immatériel*, paru en 2003 et intitulé « Ou vers une civilisation posthumaine ? », le philosophe André Gorz, l'un des précurseurs de l'écosocialisme, développe une critique avant-gardiste des perspectives transhumanistes visant à améliorer l'humain par les technosciences et l'ingénierie génétique⁸⁰. Face au transhumanisme et à son monde désincarné, le philosophe en appelle à l'écologie pour formuler une voie alternative à l'exploitation à tout crin du vivant :

Seule l'écologie, au sens large, écrit-il, cherche à développer une science au service de l'épanouissement de la vie et d'un milieu de vie qui permet et stimule cet épanouissement. [...] Elle est la seule à vouloir comprendre le vivant non pour le dominer, mais pour le ménager. Elle est seule, dans ce souci, à se vouloir une composante de la culture, intégrée et assimilée dans les savoirs vécus, éclairant la quête de la sagesse et de la bonne vie⁸¹.

Ces mots d'André Gorz conservent toute leur pertinence à l'ère de l'Anthropocène et dans ce moment historique sans précédent marqué par une emprise considérable de l'humain et de ses activités sur l'ensemble de la biosphère, dont le transhumanisme et cette injonction contemporaine à optimiser et repousser nos performances intellectuelles, physiques et émotionnelles constituent l'une des expressions majeures. Comme j'ai en effet souhaité le montrer dans cet article, le transhumanisme et cette injonction à repousser continuellement nos limites physiques et psychiques, non seulement nous maintiennent dans un rapport d'adaptation au monde profondément dépolitisant, mais traduisent aussi un rapport écologique au monde, à l'humain et au vivant désastreux et fondamentalement incompatible, non seulement avec l'institution d'une réelle autonomie humaine, qui ne peut s'établir que sur la base de la reconnaissance de nos multiples liens de dépendance et d'appartenance au monde, mais aussi et surtout avec l'exigence écologique et politique vitale de fonder une société et un monde plus habitables. Face à l'ambition prométhéenne et anthropocentrique d'améliorer et d'augmenter l'être humain et ses performances, s'impose le constat d'une maîtrise de nos corps et de nos vies qui nous échappe

Alain Caillé et du MAUSS, qui fait précisément de la lutte contre l'illimitation et l'*hubris* (la démesure) l'un des principes essentiels sur lesquels nous devons instituer un autre rapport au monde, à l'humain et au vivant. Voir *Second manifeste convivialiste. Pour un monde post-néolibéral*, Arles, Actes Sud, 2020, p. 44.

80. André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.

81. *Idem*.

toujours un peu plus. Contre le transhumanisme et son monde, il s'avère de ce point de vue essentiel de réhabiliter cet imaginaire de l'autonomie politique hérité de la modernité, mais aussi de le redéfinir en repensant notre relation à la vie et à nos corps afin d'instituer une véritable politique de la vie et du vivant, seule à même de contribuer, pour reprendre les mots de la philosophe Barbara Stiegler, à « une reprise en main collective, démocratique et éclairée du gouvernement de la vie et des vivants⁸². »

82. Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* », *op. cit.*, p. 284.