
Bio-art et transhumanisme : une anthropologie des limites

Julien Cueille

Abstract: The invention of the concept of bio-power by Foucault opens a space for thinking about the contemporary articulation of biology, the diffuse forms of power or control, as well as the construction of subjectivities. The work of the bio-artist, far from being merely a denunciation of the societies of control or an utopia of an “augmented man”, reveals the ambivalence of biotechnologies, in the mode of “pharmakon” (Stiegler) : at the same time, both “remedy” and “poison”. Contradictorily, biomachines allow both an increase in the power to act and plasticity, but also, simultaneously, a recolonization of lives, even by the normativity of performance and growth. Is this then a will to power and a wish to improve living conditions, in the wake of the ideologies of progress, or rather a desire to finish, the “tiredness of being oneself”?

Keywords: transhumanism, bio-art, ethics, anthropology, psychoanalysis.

1. Introduction

L’invention du concept de bio-pouvoir par Foucault et sa reprise par Agamben¹ ouvre un espace pour penser l’articulation contemporaine du biologique, des formes diffuses de pouvoir ou d’emprise, et de la construction des subjectivités. Mais si l’on perçoit immédiatement que le travail du bio-artiste s’inscrit bien dans cet espace « biopolitique », il est moins évident de préciser où il s’inscrit et comment il se positionne, c’est-à-dire de définir sa proposition en termes de « jugement », et même de « critique »². La confusion entre transgression critique, mise en scène et reproduction, voire insertion dans l’espace même qu’il donne à voir, est permanente dans l’art contemporain.

Le travail du bio-artiste, loin de s’inscrire simplement dans une dénonciation des sociétés de contrôle ou dans l’utopie d’un « homme augmenté », révèle l’ambivalence des biotechnologies, sur le mode du « *pharmakon* » : à la fois « remède » et « poison »³. En dévoilant les enjeux actuels autour du transhumanisme ou post-humanisme, le bioart met en question l’homme, cet « animal dans la politique duquel sa vie d’être vivant est en question »⁴. Comme l’indique le bioartiste Eduardo Kac, il s’agit bien de donner à parler et à penser : « non de faire la promotion des manipulations génétiques, mais d’inviter le public, et au-delà la société, à y réfléchir » ; cet art « veut ouvrir une nouvelle perspective qui offre ambiguïté et subtilité là où nous ne trouvons d’ordinaire que la polarité affirmative

(« pour ») ou négative (« contre »)⁵. On se situe bien dans une perspective qu’on peut dire déconstructrice⁶, au moins au sens large où, par une suspension, l’on se déprend des oppositions tranchées et des alternatives binaires, ou dans une philosophie de la complexité⁷.

Notre approche entend s’inscrire dans un champ interdisciplinaire au croisement de l’anthropologie du proche, notamment des travaux de David Le Breton⁸ et d’Alain Ehrenberg⁹, de la philosophie déconstructrice, notamment Stiegler reprenant Derrida¹⁰, Agamben¹¹, et de la psychanalyse¹². Le travail philosophique critique d’Eric Sadin¹³ et de Jean-Michel Besnier¹⁴ sur le transhumanisme en constitue une référence centrale.

2. Transhumanisme et fantasme de toute-puissance

Les progrès de la neurobiologie ont rendu possible ce qui, voici quelques décennies, semblait impensable : un programme de connaissances visant à inventorier l’ensemble de l’humain sur le modèle des sciences de la nature, par la « convergence nano-bio-info-cognitive » (NBIC)¹⁵. Selon Eric Sadin notamment, le projet pratique qui y est intimement lié a pour effet, performativement, de fabriquer une humanité/posthumanité, en cohérence avec ce modèle que nous appelons « bio-info-pouvoir »¹⁶. Liberté, intelligence, créativité, vie même deviennent le premier facteur de richesse, dans une société gouvernée par une valorisation économique de la subjectivité, où la vie même devient le premier facteur de richesse¹⁷, et dans laquelle les machines greffées sur le vivant emportent celui-ci dans une productivité sans limite¹⁸. Contradictoirement, les biomachines permettent à la fois un accroissement de la puissance d’agir et de la plasticité, mais aussi, simultanément, une recolonisation des vies mêmes par la normativité de la performance et de la croissance. Le transhumanisme, avec l’appui actif des nouveaux maîtres du monde, affranchis des Etats et de la morale commune, que sont les hyper-entreprises de la Silicon Valley, est en quelque sorte le discours justificatif qui accompagne et porte ces projets, unifie biologie et technologies du numérique dans l’imaginaire en promouvant une conception vitaliste des machines, réalisant une « naturalisation de la technique »¹⁹. Rien d’étonnant à ce qu’on trouve, plus qu’en filigrane, une dimension messianique à cette nouvelle condition bio-machinique, caractérisée selon Eric Sadin par une « absence de trou dans notre perception des phénomènes, dotée d’une puissance de pénétration virtuellement intégrale »²⁰. Mais s’agit-il encore de « notre » perception? L’effacement du sujet, qui laisse en fait la machine calcu-

ler, apprendre, voire décider à sa place, est corollaire d'un puissant mouvement d'idéalisation des capacités illimitées de cette prothèse ou de ce substitut numérique. Comme l'écrit la biologiste et féministe transhumaniste Donna Haraway : « Nos machines sont étrangement vivantes, et nous, nous sommes épouvantablement inertes »²¹. Au point que l'homme se retrouve en position de spectateur, certes, mais de spectateur émerveillé par une nouvelle « société du spectacle » : comme le pressentait déjà Jacques Ellul dans les années 50, « le rôle de l'homme se bornerait à celui d'appareil enregistreur, constatant l'effet des techniques les unes sur les autres et leurs résultats »²². Comment ne pas admirer cet enfant parfait qui, en s'autonomisant, nous renvoie un miroir idéal de nos propres qualités? Ce qui est projeté sur l'outil numérique, devenu bien plus qu'un outil, c'est la toute-puissance d'une « anthropologie totalisante »²³.

Par-delà l'ambition scientifique et positiviste de maîtrise du réel, par-delà même le rêve technicien d'arrondissement de la nature, l'homme se dessaisit de son pouvoir pour jouir d'une image sublime, colmatant le manque dans une « ontologie informatique » qui réaliserait la « clôture du réel sur lui-même »²⁴. Il ne s'agit plus seulement d'imaginaire. Ou plutôt la technique, en rendant réel l'imaginaire, court-circuite la distinction entre les registres : le symbolique lui-même, réduit au code, n'étant plus que la combinaison des signes binaires du « langage » numérique, ce qui n'a plus rien à voir avec « l'ordre symbolique » de la culture, organisé autour de l'interdit et de la dette, des règles de l'alliance et de la Loi, et du manque. Contrairement au signifiant, qui « représente un sujet pour un autre signifiant », le symbolisme numérique, se voulant métalangage, ne laisse pas de place au sujet, opérant une destitution, si ce n'est une forclusion, du sujet de la science²⁵. Le langage autonomisé et automatisé produit en tout cas une suspension de la parole : comme l'écrivait Chris Anderson dans un article désormais célèbre sur le *big data*, « les chiffres parlent d'eux-mêmes »²⁶.

3. Ethique et limites

Dès lors, revient-il à l'éthique de fixer des limites à ce processus, et au nom de quels principes, de quelle représentation du vivant/de l'homme? C'est à la technologie que nous déléguons de plus en plus la réponse aux trois questions kantienne, que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que nous est-il permis d'espérer? L'éthique devient un produit de la technique²⁷. Le questionnement éthique, adossé à des traditions philosophiques ou spirituelles dont la place sociale est profondément bouleversée, peut-il persister sous une forme inchangée, quand la mise en scène médiatique et les dispositifs informationnels nous submergent de données, et que les progrès technoscientifiques, qui remettent en question la définition même de l'humain, vont à une vitesse telle que la pensée a bien du mal à les suivre²⁸? Le vivant, au-delà de l'homme, est-il capable de s'autolimiter et d'autogénérer ses propres valeurs? Faut-il imaginer, comme le suggère de façon provocatrice Peter Sloterdijk, un « dressage » du vivant sans s'interdire de remettre en question la définition, relative et évolutive, de l'humain, quitte à faire apparaître, sur

un mode quasi totalitaire, la « vie nue »²⁹ et la pulsion de mort derrière la revendication de la « vie »? On pourrait parler d'une anthropologie des limites, au sens où l'éthique normative n'est plus à même de fixer *a priori* les limites³⁰, mais où celles-ci deviennent problématiques, mouvantes, et dévolues aux individus, dans une culture de « l'autonomie-condition »³¹. Il est remarquable que la notion de « limite » soit très présente dans le texte de présentation du mouvement transhumaniste français³², terme qui revient à plusieurs reprises et donne lieu à une proclamation un peu énigmatique, qui prend la forme d'une dénégation quant à la valeur des limites : « Il ne s'agit pas d'ignorer la valeur des limites de l'existence humaine, mais si certains pensent qu'il y a une valeur intrinsèque dans le fait de mourir à 85 ans et pas plus tard, les transhumanistes ne peuvent pas être d'accord. *Mais plus vraisemblablement* (c'est nous qui soulignons), *la valeur réside dans les défis que la vie nous lance et dans l'expérience de la limite, et cela ne va pas être effacé, mais amplifié* »³³. Ne pas ignorer la valeur des limites, mais relever le défi de l'expérience des limites. Faut-il parler alors de limite des valeurs? Les transhumanistes les plus conséquents ne s'en tiennent plus à la réparation ni même à l'amélioration des performances, ils espèrent la transformation radicale de l'être humain, voire son remplacement³⁴. S'agit-il alors encore d'une volonté de puissance et d'un souci d'amélioration des conditions de vie, dans le sillage des idéologies du progrès, ou plutôt d'une volonté d'en finir, que Nietzsche diagnostiquait précisément chez le « dernier homme »³⁵? N'est-ce pas la « fatigue d'être soi », la haine du désir, qui expliquent un tel engouement pour des biotechnologies qui nous délivreraient enfin du fardeau d'être humain, et du manque³⁶? Le projet d'abolition de la maladie et de la mort fait signe, à travers l'érection symétrique d'un être divin virtuel et parfait, vers un idéal de dissolution de soi, de négation du corps et de la chair, qui renvoie sans doute à la mort qu'ils prétendent liquider³⁷. Cette pulsion de mort et cette glorification du signe tout-puissant vont d'ailleurs de pair avec une sympathie marquée pour les spiritualités orientales, notamment le bouddhisme, qui de la même façon prétendent délivrer du désir et de la souffrance, mais aussi de soi-même en recherchant la dissolution du soi, de l'individu et de la réalité elle-même dans le grand Tout³⁸. Cette autre forme de « convergence », apparemment paradoxale, entre science, ou plutôt technique, et sacré, que l'on constate massivement aussi bien chez les transhumanistes proprement dits³⁹ que dans une frange des physiciens quantiques⁴⁰, certains mouvements « hackers » historiquement liés au « new age » post-hippie, mais aussi chez de nombreux cognitivistes et partisans des thérapies cognitivo-comportementales (dont l'un des plus célèbres est Christophe André) parachève dans la culture postmoderne la sainte alliance de l'info-pouvoir et des nouvelles formes de religion, avec ou sans Dieu (le bouddhisme, les « spiritualités »).

4. Une lecture psychanalytique du bio-art : pulsions de mort et jouissance

C'est peut-être du côté d'une anthropologie psychanalytique qu'il faut se situer pour essayer de comprendre les

phénomènes à l'œuvre, qui engageant, comme l'avait bien senti Foucault (et ses successeurs), rien moins que de nouvelles formes de subjectivité. Une telle situation de précarité subjective de « l'individu incertain » rejoint des préoccupations bien connues des cliniciens, notamment de l'adolescence, ce qui va dans le sens de la description des sociétés contemporaines comme sociétés adolescentes, au point qu'on a pu parler de « paradigme adolescent »⁴¹ pour qualifier la « nouvelle économie psychique »⁴². Nos cultures produisent des individus dans l'existence desquels ce sont leurs limites qui sont en question : limites entre enfance et âge adulte donc, mais aussi entre intérieur et extérieur (dans une problématique d'oscillation perpétuelle entre rapprochement et éloignement), et entre humanité et autres espèces ou identités multiples. C'est bien de cela que témoignent, nous semble-t-il, nombre de bio-artistes, et singulièrement de body-artistes⁴³.

L'importance des pratiques d'auto-mutilation, d'effraction du corps, de transformations corporelles, la fascination pour les images transgressives (en un sens pornographique ou agressif, mais aussi hypernormatif comme dans les photographies de corps bodybuildés, toujours à la limite du monstrueux) font signe vers un questionnement du corps en tant que questionnement des limites. Ce qui se dessine, à travers l'exhibition même, et jusque dans l'hyperconformisme de certaines images de soi (*selfies*, réseaux sociaux), loin d'être un culte du corps et un hédonisme sans entraves, n'est-ce pas au contraire une fuite du corps? Là encore, il faut sans doute être très prudent pour ne pas généraliser abusivement à partir de données sociologiques toujours suspectes de porosité à l'opinion commune et aux discours convenus⁴⁴. David Le Breton, qui s'intéresse depuis plus de vingt-cinq ans, dans le cadre d'une anthropologie du corps, du risque et des sens, à la question de la construction problématique de l'identité à travers des pratiques « limites » telles que la scarification, les conduites ordaliques, le tatouage ou le piercing, et, plus récemment, la fuite de soi dans des conduites de « disparition » ou d'effacement, prend acte du rôle créatif des sujets dans la production de leur propre identité⁴⁵. La rigueur de sa démarche tient beaucoup à la suspension du jugement face aux données recueillies, qui s'en tient au « monde vécu » sans céder aux tentations de la théorie ou de la synthèse, mais reste ouvert à l'ambivalence du « *pharmakon* »⁴⁶. Nombre d'adolescents, mais pas seulement, témoignent d'une « passion de l'absence dans un univers marqué par une quête effrénée de sensations et d'apparence »⁴⁷ ; l'injonction culturelle contemporaine de produire son propre corps produit un effet de saturation et d'angoisse. Bon nombre d'individus éprouvent des difficultés à habiter simplement leur corps, comme ceux qui, au terme d'un parcours psychosocial douloureux, se livrent à la rue : « l'individu se défait de son corps (...) il n'est plus tout à fait concerné par lui »⁴⁸. Déconnexion, désappropriation, volonté d'effacement, qui se manifestent évidemment dans l'investissement d'identités virtuelles et d'avatars, voire dans le glissement dans un univers numérique propice à la disparition de soi. Ces formes de « présence immatérielle, sans visage » sont « des lieux propices à la toute-puissance de la pensée »⁴⁹. Comme en témoigne un adolescent cité par David Le Breton, Jérôme (15 ans) : « Sur le Net, je suis enfin ce que je suis, mon corps n'a plus d'importance. Je deviens enfin moi, per-

sonne ne te juge. Je peux presque tout faire »⁵⁰. Le recours fréquent à l'anorexie, largement étudié par nombre d'auteurs, serait bien entendu un autre phénomène qui témoigne de la volonté d'effacement du corps et de maîtrise omnipotente de son identité, ainsi que la « défoncé » comme recherche effrénée du coma et de la sortie de la conscience de ses limites psycho-corporelles⁵¹.

5. Le narcissisme de mort d'Orlan

Orlan est une artiste qu'on pourrait qualifier d'ancêtre du bio-art⁵² ; elle en est en tout cas certainement la plus célèbre représentante⁵³. Son travail, qui ne se réduit pas à l'art corporel mais utilise depuis longtemps les nouvelles technologies⁵⁴, et désormais les biotechnologies⁵⁵, occupe une place singulière dans le paysage artistique et médiatique contemporain, mais aussi, de par sa proximité avec le transhumanisme, est au cœur du débat idéologique sur les limites de l'humain et la convergence bio-info. Travail provocateur, revendiqué comme exhibitionniste, il jette une lumière crue sur le rapport que nous entretenons avec notre propre corps, et avec nous-mêmes, via la science, la chirurgie, l'imagerie médicale et les technologies, numériques et biologiques. L'« obscénité »⁵⁶ revendiquée par bien des artistes depuis Courbet, en passant par les avant-gardes, le dadaïsme, Bataille, et tant d'autres dans l'art contemporain, a longtemps eu pour fonction de perturber le spectateur pour le pousser à remettre en question ses croyances et ses idéaux. Dans l'esprit des avant-gardes, il s'agissait de hâter la ruine de l'ordre politique pour précipiter la révolution ou inventer une nouvelle politique des singularités. Qu'en est-il chez Orlan? Dans une culture désormais saturée jusqu'à l'écoeurement d'images spectaculaires et souvent traumatisantes, il semble que la performance d'un corps charcuté sous les yeux du spectateur n'ait plus grand-chose de subversif. Les effets de déplacement subjectif, les effets politiques semblent comme neutralisés par notre accoutumance à l'exhibition des supplices et notre fascination pour le spectacle des corps morcelés. Loin d'être « minoritaires » (au sens d'une subversion de l'ordre majoritaire), ces performances ne font-elles pas « redondance », et ne s'inscrivent-elles pas dans les dispositifs d'aliénation qu'elles sont censées mettre au jour? Car ces images manifestent éminemment le malaise d'une culture en proie à la prolifération des images, pour qui l'image tient lieu d'identité pour les sujets. Le corps devenu seule certitude, point de repère et valeur (éthique?) ultime, siège de la pulsion, du plaisir, de la beauté que l'on tente d'obtenir ou de préserver à tout prix, à l'heure de la méfiance généralisée envers les récits symboliques traditionnels et du biologisme triomphant, ce corps lui-même devient le symbole de la jouissance et le lieu de l'angoisse. Et si ce dernier refuge de mon « identité », voire de mon Idéal, n'était lui-même que vanité, vide, ouvert à toute sorte de manipulations sans fin et sans sens? C'est ce que répète à l'envi le discours capitaliste qui, loin de glorifier le corps, en réalise au contraire l'effacement. Dans la perspective psychanalytique qui est la nôtre, il s'agirait aujourd'hui d'interroger le supposé culte du corps qui ne fait qu'un avec son envers, le masochisme de la jouissance⁵⁷. Le geste de repousser sans cesse les limites, y compris de l'humain lui-même, s'inscrit-

il encore dans le champ traditionnel de l'éthique et de la transgression⁵⁸? Le débat se polarise, sur un mode binaire en « pour » et « contre », selon un schéma préétabli qui interdit toute réflexion. Ne sommes-nous pas plutôt invités à plonger jusqu'aux sources les plus profondes de la question éthique, en y débusquant l'ambivalence des pulsions? Si l'éthique, comme le veut Lacan, s'origine dans un rapport à l'impossible, à la limite, voire à la mort⁵⁹, ne faut-il pas dépasser le discours normatif ou son envers, le discours prétendument subversif, et tenter de repérer les forces inconscientes à l'œuvre, celles-là même qui composent le bio-pouvoir et son emprise sur les sujets?

Ce qui apparaît dans le narcissisme d'Orlan⁶⁰, par-delà le discours justificatif, c'est aussi et peut-être d'abord un « narcissisme de mort »⁶¹, une impossibilité d'habiter son corps, problématique bien connue des cliniciens de l'adolescence. Mais au lieu de construire une élaboration, un passage, un « territoire intermédiaire »⁶², le geste artistique ne se rabat-il pas sur un semblant? En se référant aux textes de Michel Serres sur l'habit d'Arlequin⁶³ (dont elle lit des extraits lors de certaines de ses performances), et par ses propos, comme par les titres de nombre de ses œuvres, Orlan souhaite promouvoir une idéologie du métissage, de l'hybridation (c'est le titre d'une série d'œuvres de la fin des années 2000 : « Self-hybridations ») et de la transformation des identités, ethniques, sexuelles, voire de l'identité tout court, mise en question. Or il ne s'agit pas, à travers ce plaidoyer justificatif, assez proche de la rhétorique des sites transhumanistes français⁶⁴, d'une authentique interrogation sur le corps, mais pas non plus d'une simple éthique de l'ouverture d'esprit à la différence et à l'altérité, d'une défense de la tolérance. Orlan va plus loin que de revendiquer simplement un droit à disposer de son propre corps, ou même un droit à construire son identité d'une façon qui ne soit pas conforme aux normes dominantes. Ses discours assez convenus qui critiquent « l'idéologie dominante », la domination masculine, les standards de beauté, qui prétendent « faire sauter les tabous » ou dévoiler le caractère « fabriqué » des corps⁶⁵ sont bien en-deçà de la portée réelle de son œuvre. Les transhumanistes ne s'y sont pas trompés, qui y ont reconnu l'une des leurs⁶⁶ : son œuvre va jusqu'à saborder la notion même de « corps humain » comme entité finie. S'agit-il d'une déconstruction salutaire, d'une invitation à questionner les mirages de l'imaginaire, à aller aux limites pour y trouver la source de l'acte subjectif? Fait-elle réellement de son corps « un lieu public de débat », comme elle le proclame, ou ne fait-elle que relayer le discours du bio-pouvoir, comme le suggère Joëlle Busca⁶⁷? « Et je ferai cultiver en laboratoire, comme on le fait pour les grands brûlés, des cellules de ma peau et de mon derme avec celles de personnes de peau de couleur, pour en faire une sorte de grand manteau d'Arlequin »⁶⁸. Attentive aux progrès des technologies numériques, Orlan, qui avait dès avant l'invention des réseaux utilisé la transmission d'images par satellite pour diffuser en « omniprésence » les images d'une opération chirurgicale⁶⁹, réalise aujourd'hui un avatar d'elle-même⁷⁰. La « liberté » revendiquée, tout comme le corps mis en exergue, ne sont-ils pas plutôt un « simulacre » « inopérant », un « pseudo-imaginaire » scopique et fétichiste⁷¹, semblable à ce que donne à voir une certaine clinique adolescente⁷², bien plus

qu'un espace de construction de soi tourné vers le commun?

6. La cause animale et la nostalgie du pré-humain

Symptôme d'un déplacement des frontières traditionnelles de l'éthique, si ce n'est d'une mutation de la place même de celle-ci, c'est en direction de l'animal que l'éthique se fait désormais, médiatiquement en tout cas, le plus présente, à travers le militantisme très actif des « antispécistes » et la « Vegan mania »⁷³, et jusque dans des œuvres de bio-art, comme le célèbre lapin transgénique Alba revendiqué par l'artiste Eduardo Kac. Dans une conférence donnée à Paris en 2000⁷⁴, ce dernier explique que la naissance de ce lapin auquel des chercheurs français ont instillé un gène de méduse est une œuvre d'art, non au sens où l'art se confondrait avec la génomique, mais en ce que la performance artistique inclut également « l'intégration et la présentation du « Lapin PVF » dans un contexte social et interactif (...) l'examen des notions de normalité, d'hétérogénéité, de pureté, d'hybridation et d'altérité (...) le respect et la reconnaissance de tous à l'égard de la vie émotionnelle et cognitive des animaux génétiquement modifiés (...) le dépassement des barrières matérielles et conceptuelles de l'art actuel pour pouvoir y inclure la création d'un être vivant »⁷⁵. Le geste de Kac s'approprie l'ensemble du processus qui consiste à donner naissance au lapin, à lui procurer un environnement aimant favorable à son développement harmonieux, mais il vise aussi à promouvoir la connaissance et le respect de cet être vivant et de sa « vie spirituelle (mentale) »⁷⁶. En poussant « la création de la vie au centre du débat », l'artiste cherche non « pas à créer des objets génétiques mais à inventer des sujets sociaux transgéniques »⁷⁷. Les règles éthiques sont essentielles, car l'approche, bien qu'active, voire « actionniste », ne se veut pas invasive : il ne s'agit pas de simplement représenter, mais d'intervenir ; toutefois cette intervention « n'a pas de visée pragmatique ». Le propos de Kac est sans doute intéressant en ce que son approche, celle d'une observation participante attentive à ne pas juger, vise à prendre en compte la dimension ambivalente du « *pharmakon* » : au-delà du « pour » et du « contre ». Sa visée subversive vise non à imposer une norme mais à renverser des propositions ordinairement non questionnées, comme la domination de l'homme sur l'animal, ce qui le conduit parfois à des affirmations surprenantes : « De même que les hommes ont domestiqué les lapins, les lapins ont domestiqué leurs hommes ». Il s'agit de contourner l'objectivation de la vie, de réinstaller l'interaction au cœur de la conception du vivant, de questionner les implications culturelles des biotechnologies et jusqu'à la notion d'altérité⁷⁸. Mais ne s'agit-il pas de simples proclamations? Le doute se fait jour lorsque d'autres sources indiquent que le lapin Alba n'a pas été créé à l'initiative de Kac, et que celui-ci se l'est approprié malgré le refus qui lui a été opposé par le laboratoire de l'INRA qui lui a donné naissance. Cela ne l'a pas empêché de l'inscrire à son catalogue d'œuvres⁷⁹. Dès lors, le geste artistique, jusque dans le « passage à l'acte » qu'il réalise, et sa médiatisation, traduit là encore une ambivalence qui va au-delà du simple discours.

Vers quoi l'animalité vient-elle faire signe dans notre monde en crise? Est-ce vers un impensé radical de la pensée technoscientifique, et une injustice, celle de l'exploitation animale, d'autant plus passée sous silence que les animaux n'ont pas accès à ce que nous appelons « la parole »⁸⁰? Ou vers une autre radicalité, celle de la haine de l'humain et d'une recherche mythique de la pureté perdue? Ne serait-ce pas indissolublement l'un et l'autre? La « familiarité » de l'animal, sa place au cœur de l'imaginaire infantile, dans les mythes de toute provenance, comme dans les représentations phobiques ou plus généralement névrotiques, en font un vecteur tout désigné pour supporter les affects archaïques de l'identification imaginaire. Rien d'étonnant dès lors à ce que des malentendus se cristallisent autour de cette figure « primaire » de la préhistoire des sujets. L'éthique se déplace du côté de l'animal, ouvrant une nouvelle frontière à la lutte contre la cruauté et aux émancipations de toute sorte : mais ce faisant elle brouille aussi un peu plus les limites de l'humain, s'émancipant d'elle-même. Derrière le discours éthique point la tentation de l'archaïque, celle de la nostalgie de l'infantile, de l'animal originaire, de l'innocence d'avant l'humanisation. Le lapin de Kac, qui suggère un rapprochement avec une performance fameuse de Joseph Beuys⁸¹, présente toutes les caractéristiques d'un « objet transitionnel »⁸², d'autant que le projet se nomme « GFP Bunny ». C'est en ces termes que l'artiste en parle :

« Je n'oublierai jamais la première fois que je la tins dans mes bras. C'était à Jouy-en-Josas, le 29 avril 2000. Mon appréhension a fait place à la joie et à l'excitation. Alba - le prénom que ma femme, ma fille et moi-même lui avions donné- était adorable et affectueuse et c'était un pur plaisir de jouer avec elle. Comme je la berçais, elle cala sa tête entre mon corps et mon bras gauche, trouvant enfin une position confortable pour rester tranquille et profiter de mes douces caresses »⁸³

Paradoxalement cette complicité avec les figures fantasmiques régressives, fusionnelles, et le paradis perdu du monde maternel se trouve, chez certains bio-artistes comme Kac, en liaison avec les technologies les plus avancées. Mais est-ce si étonnant? Si l'univers machinique n'a pas pour seule vertu de représenter le progrès de la rationalité, mais aussi de figurer une toute-puissance et un idéal de perfection devant lequel l'homme n'a plus qu'à s'effacer, une convergence se fait jour, là aussi, entre fantasme cyber-bio-technologique et fantasme d'une animalité originaire. Dans « Genesis » (1999), Eduardo Kac propose au spectateur-acteur de modifier le texte biblique de la création (converti en code génétique implanté dans des bactéries) pour remettre en question la domination séculaire sur l'animal⁸⁴. Comme le dit Marion Laval-Jeantet, autre bio-artiste : « Tout rapport à l'animal nous met en position de dépasser la dichotomie sujet-objet sur laquelle notre confort mental repose, il nous contraint à la surhumanité »⁸⁵.

Le concept de « biopouvoir » que nous tentons de mettre en œuvre trouve ici une application éclatante. Si l'on suit l'analyse des dispositifs de contrôle contemporains, dans la lignée de Foucault, il faut s'interroger sur la fonction de l'antispécisme et de l'inspiration éthologique dans le maillage théorico-technico-économique qui carac-

térise les sociétés néocapitalistes, celles de la « convergence NBIC ». Les sciences cognitives s'efforcent de réduire l'écart présumé entre compétences humaines et animales, le champ des sciences neurocognitives ne fait pas de distinction *a priori* entre cerveau humain et animal, pas plus qu'entre cerveau humain et machine informatique⁸⁶. Davantage : les techniques cognitivo-comportementales réhabilitent avec éclat un paradigme qu'on croyait largement discrédité, celui du behaviorisme pavlovien et skinnerien⁸⁷. L'hégémonie croissante de thèses cognitivo-comportementalistes, même si leur cohésion peut paraître encore mal assurée, repose sur un pré-supposé idéologique fort : l'humain ne constitue pas un domaine spécial que la biologie échouerait à saisir. C'est en tant que vivant, et que vivant animal, qu'il doit être compris, et éventuellement (ré)éduqué. Dès lors, il est bien difficile de discerner, dans le geste des bio-artistes, ce qui relève de la lutte légitime et nécessaire contre les illusions « métaphysiques » et la violence qu'elles entraînent, et ce qui, à l'inverse, ne fait que restaurer des clivages, au profit des sciences « dures »⁸⁸, et participe des idéologies du bio-pouvoir contemporain.

7. Musil, le désenchantement du monde et la vie « à l'essai »

On pourrait conclure par une invocation d'un auteur atypique, de formation scientifique mais converti à la philosophie, et qui a senti de façon étonnante, dès l'entre-deux-guerres, les mutations à l'œuvre. A l'instar de son personnage Ulrich, philosophe et mathématicien, il cherche à se frayer un chemin pour savoir qui il est et expérimente, avec la détermination du scientifique et l'audace de l'aventurier, des formes de vie nouvelles :

Il avait fait ainsi toute sorte d'expériences et il se sentait capable encore maintenant de se jeter à tout moment dans une aventure sans qu'elle eût nécessairement pour lui le moindre sens, simplement parce qu'elle stimulerait son besoin d'activité⁸⁹.

Le sens arrivera plus tard, peut-être ; cette « vie à l'essai » ouvre un champ immense de possibles à qui, dépourvu de préjugés, ne se préoccupe pas de « l'équilibre », mais travaille à une nouvelle ère, celle du surhomme nietzschéen⁹⁰, ou de ce qu'on appellerait plutôt aujourd'hui le « posthumain »⁹¹. Narcissique, Ulrich l'est sans aucun doute ; mais en un sens expérimental, celui d'une chimie ou alchimie à la fois extraordinairement féconde et corrosive qui finit par dissoudre l'individualité elle-même, dans une « désagrégation » du Moi⁹². C'est bien d'une œuvre anthropologique qu'il s'agit, sous-tendue tout du long par une question directrice : « qu'est-ce que l'homme d'aujourd'hui? Ou plutôt « que devient l'homme aujourd'hui? » Conscience aigüe de l'historicité, il faudrait dire l'historialité, de l'homme, Musil est l'un des seuls de son temps à anticiper l'intuition que, quelques décennies plus tard, Foucault condensera énigmatiquement dans la formule structuraliste de la « mort de l'homme »⁹³.

Dès lors que la religion a cessé de fonctionner comme système principal de référence, la science ouvre une nou-

velle approche, devenue prédominante, mais la question éthique demeure, ou plus exactement c'est la science qui, dans sa négligence de tout ce qui relève du singulier, du non-objectivable, du qualitatif, rend nécessaire une recherche subjective de la « vie juste ». Il y va d'un rapport à la vérité, comme « possibilité sauvage (...) d'un acte redouté »⁹⁴, que la science est bien loin d'épuiser. Lacan fera fond sur la montée de la science comme discours à l'époque moderne, stratégie de discours et de désir qui supplante progressivement le discours religieux dans sa prétention dominatrice comme dans sa prétention explicative, et se conjoint avec le discours capitaliste qui dissimule perversement ses fins de maîtrise⁹⁵. Mais dans toutes ces tentatives, qu'elles soient religieuses ou scientifiques, il s'agit encore et toujours de trouver un point de fixité, un point de repère, comme les astronomes en quête du « système du monde ». Ce point, cet objet primordial, fait toujours défaut. Les vertus du chercheur l'amènent néanmoins à poursuivre ses investigations au-delà de toute préoccupation d'équilibre, au-delà même de la quête de sens ; la seule solution étant de considérer la recherche de la vérité éthique comme un « essai »⁹⁶, une vie « à l'aveuglette », fondée sur l'induction et plus sur la déduction⁹⁷, une expérimentation anthropologique dans laquelle plus aucune certitude n'est acquise⁹⁸. Au risque d'une « vie sans unité intérieure »⁹⁹ :

« Je ne sais ce qu'il restera de nous pour finir, quand tout sera rationalisé. Rien peut-être ; mais peut-être aussi entrerons-nous, lorsque la fausse signification que nous donnons à la personnalité se sera effacée, dans une signification nouvelle qui sera la plus merveilleuse des aventures »¹⁰⁰

La crise dont parle Musil est bien celle de notre modernité : c'est l'usure des systèmes traditionnels de pensée, le désenchantement du monde et le scepticisme nihiliste, le règne des affaires, la montée en puissance d'une science porteuse d'immenses espoirs mais, dans le même temps, et à mesure de ses succès, d'une réduction de l'humain à la quantification et à l'objectivation ; une science qui a hérité de la sacralité et du messianisme religieux, sur un mode évidemment sécularisé et rationalisé, mais qui demeure de l'ordre de la promesse, si ce n'est du mythe. Une science aventureuse, corrosive, toute-puissante, qui joue les apprentis sorciers. Les effets subjectifs de ces recompositions du savoir, de la croyance et des discours sur le désir sont extrêmement puissants ; l'instabilité qui caractérise notre époque, la « désagrégation » même de la conception de l'homme qui en résulte, la perte d'une certaine figure de l'Idéal qui jusqu'ici avait pu lui servir de guide ou de protection narcissique, font signe vers une nouvelle époque, qu'on nomme à juste titre « postmoderne ». Les nouvelles formes de subjectivité dont le bio-art se fait l'écho ont-elle une chance d'échapper aux dispositifs aliénants du bio-pouvoir? Si l'artiste est à même de déplacer les représentations, et de sortir des doubles ornières de la technoscience aveugle et de la valorisation capitaliste sans frein, jusqu'à quel point ne se trouve-t-il pas recolonisé par ces forces même, dont il se fait l'écho? Surtout, en déconstruisant les formes de vie et de pensée traditionnelles, et jusqu'à la catégorie même de l'humain, en ouvrant de nouveaux possibles, à quelle « sauvagerie », à quelle « obscénité » se prête-t-il, de plein

gré ou à son insu? Les territoires inexplorés du post-humain demeurent hantés par les pièges de l'archaïque.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer*, Paris, Seuil (collection Opus), 2016.
- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit par Marilène Raiola, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- Agamben, Giorgio, *Une biopolitique mineure*, entretien avec S. Grelet et M. Potte-Bonneville, « Vacarme », 10 (1999), pp. 4-10.
- Anderson, Chris, *The End of Theory: the data deluge make the scientific method obsolete*, cité dans le blog de Rémi Sussan, « *Le Monde* » du 30.09.2011, [http : //internetactu.blog.lemonde.fr/2011/09/30/big-data-est-ce-que-le-deluge-de-donnees-va-rendre-la-methode-scientifique-obsolete](http://internetactu.blog.lemonde.fr/2011/09/30/big-data-est-ce-que-le-deluge-de-donnees-va-rendre-la-methode-scientifique-obsolete), consultation juin 2016.
- Baudrillard, Jean, *La société de consommation* (1970), Paris, Gallimard, 1990.
- Besnier, Jean-Michel, *Demain les posthumains*, Paris, Pluriel, 2009.
- Busca, Joëlle, *Les visages d'Orlan : pour une relecture du post-humain*, Paris, Palimpseste, 2003.
- Cadoret, Michelle, *Le paradigme adolescent*, Paris, Dunod, 2003.
- Capra, Fritjof, (1975), *Le Tao de la physique*, Paris, Sand, 2004.
- Cassin, Barbara, *Google-moi, la deuxième mission de l'Amérique*, Paris, Albin Michel, 2007.
- Chateauraynaud, Francis (coordinateur), Doury, Marianne et Trabal, Patrick (co-coordonateurs), avec la collaboration de Josquin Debaz, Matthieu Quet et Assimakis Tseronis, *Chimères nanobiotechnologiques et posthumanité*, Volume I, « Promesses et prophéties dans les controverses autour des nanosciences et des nanotechnologies », GSPR – EHESS, Version du 29 novembre 2012, ANR PNANO 2009, [http : //gspr-ehess.com/documents/rapports/RAP-2012-GSPR-CHIMERES-novembre.pdf](http://gspr-ehess.com/documents/rapports/RAP-2012-GSPR-CHIMERES-novembre.pdf), consultation avril 2017.
- Dahan, Eric, *Un lapin de l'Inra nommé Alba*, « Libération », (2008/06/09), [http : //www.liberation.fr/grand-angle/2008/06/09/un-lapin-de-l-inra-nomme-alba_73632](http://www.liberation.fr/grand-angle/2008/06/09/un-lapin-de-l-inra-nomme-alba_73632), consultation octobre 2016.
- De Fontenay, Elisabeth, *Le Silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1999.
- Derrida, Jacques, « La Pharmacie de Platon », *La Dissémination*, Seuil, 2003.
- Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- Ehrenberg, Alain, *L'individu incertain*, Paris, Odile Jacob, 1995.
- Ehrenberg, Alain, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- Ehrenberg, Alain, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- Ellul, Jacques, (1954) *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, coll. « Classiques des sciences sociales », 1990.
- Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990.
- Green, André, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris, Minuit, 2007.
- Guillo, Dominique, *Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales? Les limites des réhabilitations récentes de l'agentivité animale*, « *Revue française de sociologie* », 56, (2015), p. 135-163.
- Guy-Félix DUPORTAIL : *Le sujet retrouvé?*, « *Essaim* », 28, (2012), pp. 69-84, URL : www.cairn.info/revue-essaim-2012-1-page-69.htm, consultation juin 2016.
- Haraway, Donna, *Manifeste Cyborg et autres essais*, Paris, Exils, 2007.
- Hauser, Jens, Solini, Patricia, Flusser, Vilem, *L'art biotech*, Paris, Fili-granes, 2003.
- Heinich, Nathalie, *Le paradigme de l'art contemporain*, Paris, Gallimard, 2014.
- Hughes, James, (2004), « *Technologies of Self-perfection ; What would the Buddha do with nanotechnology and psychopharmaceuticals?* », site de l'Institut d'Éthique et des technologies émergentes, [https : //ieet.org/index.php/IEET2/more/hughes20040922](https://ieet.org/index.php/IEET2/more/hughes20040922), consultation avril 2017.
- Jimenez, Marc, *La querelle de l'art contemporain*, Paris, Gallimard, 2005.
- Kac, Eduardo, « Bioart : de *Genesis* à *Natural History of the Enigma* », in : Perig Pitrou, Ludovic Coupaye et Fabien Provost (dir.) *Des êtres vivants et des artefacts*, Paris, éd. Quai Branly, 2016, [En ligne], mis en ligne le 20 janvier 2016, Consulté le 21 avril 2017. URL : [http : //actesbranly.revues.org/671](http://actesbranly.revues.org/671).
- Kristeva, Julia, *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, 1980.
- Lacan, Jacques, *Séminaire VII, l'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

- Le Breton, David, *Des visages, essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 2006.
- Le Breton, David, *Disparaître de soi*, Paris, Métailié, 2015.
- Le Breton, David, *Signes d'identité*, Paris, Métailié, 2002.
- Le Torrivellec, Marion, *L'animal dans l'art contemporain*, Mémoire de recherche de Master 2 Création artistique Théorie et Médiation, sous la direction de Dominique Clévenot et Isabelle Alzieu, 2015-2016. Université Toulouse2 Jean Jaurès, en ligne [http : //dante.univ-tlse2.fr/12877/letorrivellec_marion_M22016.pdf](http://dante.univ-tlse2.fr/12877/letorrivellec_marion_M22016.pdf)
- Lipovetsky, Gilles, *L'Ere du vide*, Paris, Gallimard, 1983.
- Maffesoli, Michel, *L'Ombre de Dionysos*, Paris, Livre de Poche, 1991.
- Miller, Jacques-Alain, et Laurent, Eric, Séminaire « l'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique » (1995-1996), [http : // fr.scribd.com/doc/182165015/Jacques-Alain-Miller-L-Autre-qui-n-existe-pas-Cours-1995-1996-Lecons-1-19#scribd](http://fr.scribd.com/doc/182165015/Jacques-Alain-Miller-L-Autre-qui-n-existe-pas-Cours-1995-1996-Lecons-1-19#scribd), consult. Janvier 2017.
- More, Max, *Principes extropiens 3.0.*, éd. Hache, 2003, en ligne : [http : //editions-hache.com/essais/more/more1.html](http://editions-hache.com/essais/more/more1.html), consultation avril 2017.
- Musil, Robert, *L'homme sans qualités*, t. I, Paris, Seuil, 1956.
- Negri, Toni, Vercellone, Carlo, « *Le rapport capital / travail dans le capitalisme cognitif* », *Multitudes* (2008), n° 32, pp. 39-50.
- Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier Flammarion, 1969.
- Partouche, Marc, *Se placer au centre du monde, ORLAN*, Paris, Editions Jériko, 2000.
- Poizat, Jean-Claude, « Entretien avec Marc Jimenez », *Le Philosophoire*, 2/2012 (n° 38), p. 11-41.
- Richard, François, *L'actuel malaise dans la culture*, Paris, l'Olivier, 2011.
- Sadin, Eric, *La vie algorithmique*, Paris, L'échappée, 2015.
- Serge Trottein, *Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union*, « *Noesis* », 10, (2006), 289-300
- Serres, Michel, *Hermès V, Passage du Nord-Ouest*, Paris, Seuil, 1980.
- Serres, Michel, *Le tiers instruit*, Paris, Gallimard, 1991.
- Sicard, Didier, *L'alibi éthique*, Paris, Plon, 2006.
- Stiegler, Bernard, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue, de la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010.
- Stiegler, Bernard, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Paris, Galilée, 2009.
- Yves Michaud, *La crise de l'art contemporain*, Paris, PUF, 2011.
- ¹⁴ Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains*, Paris, Pluriel, 2009.
- ¹⁵ Voir, concernant la diversité quasi inextricable des « configurations discursives » autour de ces questions, la tentative de ressaisie synthétique proposée par le projet « Chimères » de l'EHESS, avec l'appui d'outils informatiques censés permettre une meilleure maîtrise de la profusion des sources : Francis Chateauraynaud (coordinateur), Marianne Doury et Patrick Trabal (co-coordonateurs), avec la collaboration de Josquin Debaz, Matthieu Quet et Assimakis Tseronis, *Chimères nanobio-technologiques et posthumanité*, Volume I, « Promesses et prophéties dans les controverses autour des nanosciences et des nanotechnologies », GSPR –EHESS, Version du 29 novembre 2012, ANR PNANO 2009, [http: //gsprr-ehess.com/ documents/ rapports/ RAP-2012- GSPR-CHIMERES-novembre.pdf](http://gsprr-ehess.com/documents/rapports/RAP-2012-GSPR-CHIMERES-novembre.pdf), consultation avril 2017.
- ¹⁶ Voir notre recherche de doctorat en cours à l'Université Montpellier-3 sous la direction de Jean-Daniel Causse, qui s'efforce de mettre en cohérence le « bio-pouvoir » issu de Foucault et le « techno-pouvoir » pointé par Stiegler, notamment dans Bernard Stiegler, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Paris, Galilée, 2009.
- ¹⁷ Toni Negri, avec d'autres, a analysé les transformations liées à l'économie de la connaissance, et la façon dont les ressources de l'intelligence collective sont marchandisées et converties en rente par les acteurs dominants que sont les grandes entreprises de la nouvelle économie. Voir Toni Negri, Carlo Vercellone, « *Le rapport capital / travail dans le capitalisme cognitif* », *Multitudes* (2008), n° 32, pp. 39-50.
- ¹⁸ Eric Sadin, *La vie algorithmique*, op.cit.
- ¹⁹ Eric Sadin, *La vie algorithmique*, op.cit.
- ²⁰ Eric Sadin, *La vie algorithmique*, op.cit., p. 55.
- ²¹ Donna Haraway, *Manifeste Cyborg et autres essais*, Paris, Exils, 2007.
- ²² Jacques Ellul (1954) *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, coll. « Classiques des sciences sociales », 1990, p. 87.
- ²³ Eric Sadin, *La vie algorithmique*, op.cit., p. 122.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 117.
- ²⁵ Voir l'article éclairant de Guy-Félix DUPORTAIL : *Le sujet retrouvé? » Essaim*, 28, (2012), pp. 69-84, URL : www.cairn.info/revue-essaim-2012-1-page-69.htm, consultation juin 2016. Mais quelle place le langage numérique laisse-t-il au « lieu de l'Autre » ?
- ²⁶ « Avec suffisamment de données, les chiffres parlent d'eux-mêmes » : Chris Anderson, *The end of theory : the data deluge make the scientific method obsolete*, cité dans le blog de Rémi Sussan, « *Le Monde* » du 30.09.2011, <http://internetactu.blog.lemonde.fr/2011/09/30/big-data-est-ce-que-le-deluge-de-donnees-va-rendre-la-methode-scientifique-obsolete>, consultation juin 2016.
- ²⁷ Les dépenses de lobbying des entreprises de la Silicon Valley sont suffisantes pour influencer très largement les décisions politiques, et quelle autorité morale pourrait s'avérer assez résistante pour faire pièce à un « soft power » qui, bien que par essence discret, n'en est pas moins implacable ? Google organise régulièrement des rencontres dans des hôtels de luxe intitulées « Zeitgeist », dans lesquelles les grands chefs d'entreprise côtoient quelques intellectuels et scientifiques de renom pour discuter de l'avenir de la civilisation et du financement de leurs projets. Voir Barbara Cassin, *Google-moi, la deuxième mission de l'Amérique*, Paris, Albin Michel, 2007.
- ²⁸ Voir par exemple Didier Sicard, *L'alibi éthique*, Paris, Plon, 2006.
- ²⁹ Ce concept dû au philosophe italien Giorgio Agamben désigne initialement les victimes des camps réduits à un statut d'exception ; il est développé dans le contexte d'une philosophie politique critique des modes contemporains d'assujettissement et du « biopouvoir », voir par exemple la bonne introduction que fournit Giorgio Agamben, *Une biopolitique mineure*, entretien avec S. Grelet et M. Potte-Bonneville, « *Vacarme* », 10 (1999), pp. 4-10.
- ³⁰ En témoinne le caractère dérisoire des « comités d'éthique » : voir Jacques-Alain Miller et Eric Laurent, Séminaire « l'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique » (1995-1996), p. 18, [http: //fr.scribd.com/doc/182165015/Jacques-Alain-Miller-L-Autre-qui-n-existe-pas-Cours-1995-1996-Lecons-1-19#scribd](http://fr.scribd.com/doc/182165015/Jacques-Alain-Miller-L-Autre-qui-n-existe-pas-Cours-1995-1996-Lecons-1-19#scribd), consult. Janvier 2017.
- ³¹ En France, le Comité consultatif national d'éthique semble s'être enlisé dans une position intenable, pris en tenailles entre la prudence indispensable née des valeurs humanistes et du principe de précaution, et les pressions de plus en plus grandes des groupes d'intérêt, comme le reconnaît explicitement Axel Kahn lui-même, ancien membre influent du CCNE, dans plusieurs déclarations.
- ³² Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Odile Jacob, 1995 ; *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- ³³ « Les valeurs du transhumanisme techno-progressiste », page d'accueil du site « transhumanistes.com », [http: // transhumanistes .com/ presentation/ valeurs](http://transhumanistes.com/presentation/valeurs), consultation octobre 2016
- ³³ *Ibid.*

Notes

- ¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit par Marilène Raiola, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- ² Pour reprendre les concepts de Marc Jimenez dans son approche de l'art contemporain : voir notamment Jean-Claude Poizat, « Entretien avec Marc Jimenez », *Le Philosophoire*, 2/2012 (n° 38), p. 11-41.
- ³ Voir en particulier Bernard Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue, de la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010 ; Stiegler reprend le concept de « pharmakon » à Derrida, développé initialement dans Jacques Derrida, « La Pharmacie de Platon », *La Dissémination*, Seuil, 2003
- ⁴ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 188.
- ⁵ Conférence du 9.12.2000 à l'Université Paris-I-Sorbonne, Amphithéâtre Richelieu, à l'occasion du symposium « ART. SCIENCE. TECHNOLOGIE - Réflexions sur les recherches actuelles », organisé par Anne-Marie Duguet. Des extraits de ce texte ont été publiés in *Revue d'Esthétique*, 39 (2001), pp. 67-68. En ligne sur le site d'Eduardo Kac, [http: //www.ekac.org/lapinpvf.html](http://www.ekac.org/lapinpvf.html), consultation mai 2017.
- ⁶ Pour une explicitation de ce concept difficile, voir la très bonne synthèse proposée par Pierre Delain dans *Les mots de Jacques Derrida*, éd. Guilgal, 2004-2017, en ligne : [http: //www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508281143.html](http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508281143.html), consultation avril 2017.
- ⁷ Michel Serres, *Hermès V, Passage du Nord-Ouest*, Paris, Seuil, 1980.
- ⁸ Par exemple, concernant le marquage corporel (dont témoigne fréquemment le bio-art), David Le Breton, *Signes d'identité*, Paris, Métailié, 2002 ; voir également, sur le rapport à la dépression, *Disparaître de soi*, Paris, Métailié, 2015.
- ⁹ Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- ¹⁰ Voir supra note 2.
- ¹¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Paris, Seuil (collection Opus), 2016.
- ¹² La place nous manque pour développer ici les références, qui vont de Lacan et Kristeva à Didier Anzieu, Nicolas Abraham et Maria Torok, André Green et François Richard, notamment. Ce travail se réfère à une thèse de doctorat en cours à l'Université Montpellier-3 sous la direction du Professeur Jean-Daniel Causse sur « crise, déconstruction et Idéal du Moi ».
- ¹³ Eric Sadin, *La vie algorithmique*, Paris, L'échappée, 2015.

- ³⁴ Par exemple Max More, *Principes extraterrestres 3.0.*, éd. Hache, 2003, en ligne : <http://editions-hache.com/essais/more/more1.html>, consultation avril 2017 : « Achieving deep and sustained progress leads us to consider fundamental alterations in human nature »
- ³⁵ Le « dernier homme » de Nietzsche est celui qui n'en finit avec rien, et qui ne veut plus vivre. Ayant perdu tout désir, même celui de disparaître pour de bon, son seul salut résiderait alors dans la « transmutation de toutes les valeurs » et l'avènement d'une nouvelle espèce, que Nietzsche baptise « surhomme » : Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier Flammarion, 1969.
- ³⁶ Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains*, op. cit.
- ³⁷ *Ibid.*
- ³⁸ *Ibid.*
- ³⁹ Voir par exemple James Hughes, (2004), « Technologies of Self-perfection ; What Would the Buddha Do With Nanotechnology and Psychopharmaceuticals? », site de l'Institut d'Éthique et des technologies émergentes, <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/hughes20040922>, consultation avril 2017.
- ⁴⁰ Voir Fritjof Capra (1975), *Le Tao de la physique*, Paris, Sand, 2004.
- ⁴¹ Michelle Cadoret, *Le paradigme adolescent*, Paris, Dunod, 2003.
- ⁴² Celle-ci (l'expression est due initialement au psychanalyste Charles Melman) engloberait entre autres dépendance et addictions, refuge dans l'agir, « pathologies du lien », régression et sa mise en scène, confusion dedans-dehors... Voir François Richard, *L'actuel malaise dans la culture*, Paris, l'Olivier, 2011.
- ⁴³ Voir le paragraphe suivant sur Orlan.
- ⁴⁴ En particulier, toute une sociologie parfois superficielle se repaît de la thématique de la corporéité, en faisant fond sur l'idée reçue de la réhabilitation du corps, de l'hédonisme et d'une supposée culture de la sensualité ludique, du libertinage et du bonheur terrestre. Par exemple, Michel Maffesoli parle de « société somatophile », qui exalte le corps dans des rassemblements festifs de type orgiaque, se référant à un vitalisme d'inspiration nietzschéenne. Voir Michel Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos*, Paris, Livre de Poche, 1991. On peut citer également Jean Baudrillard, *La société de consommation* (1970), Paris, Gallimard, 1990 ; Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.
- ⁴⁵ David Le Breton, *Disparaître de soi*, op.cit., p.14 : « L'individu est désormais sans orientation pour se construire, ou plutôt il est confronté à une multitude de possibles et est renvoyé à ses ressources propres ».
- ⁴⁶ Voir *supra*, note 3.
- ⁴⁷ David Le Breton, *Disparaître de soi*, Paris, Métailié, 2015, p. 19.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 90.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 95 et *Des visages, essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 2006.
- ⁵⁰ Entretien rapporté par David Le Breton, *Ibid.*, p. 99.
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 108, 132.
- ⁵² Ses premières œuvres remontent aux années 60, alors qu'il semble difficile d'identifier le bio-art comme mouvement artistique constitué avant les années 80 (les suspensions de Stelarc ; les œuvres du Critical Art ensemble), la plupart des artistes aujourd'hui répertoriés sous ce label démarrent leur travail à l'aube des années 2000. Voir l'essai de Jens Hauser, Patricia Solini, Vilem Flusser, *L'art biotech*, Paris, Filigranes, 2003.
- ⁵³ Le grand prix de « l'e-Réputation », catégorie arts plastiques, lui a été décerné en 2013, en même temps qu'à Philippe Starck et Yann Arthus-Bertrand.
- ⁵⁴ Dès les années 90 elle utilise... le Minitel, les premiers outils de photographie numérique et de retouche informatique d'images.
- ⁵⁵ Son installation « Manteau d'Arlequin » (2008) se veut un tissu constitué de ses propres cellules et de celles d'animaux. Elle écrit, dans une interview au *Monde* du 22.03.2003 : « Le lieu de l'avant-garde s'est déplacé de l'art à la génétique »
- ⁵⁶ Le mot, qui peut paraître fort, est pourtant un « topos » de l'art contemporain et même moderne : voir par exemple Marc Jimenez, *La querelle de l'art contemporain*, Paris, Gallimard, 2005 ; Yves Michaud, *La crise de l'art contemporain*, Paris, PUF, 2011 ; Nathalie Heinrich, *Le paradigme de l'art contemporain*, Paris, Gallimard, 2014.
- ⁵⁷ Voir en particulier le travail de Julia Kristeva, que nous ne pouvons résumer ici, autour de la notion d'« abjection », *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, 1980.
- ⁵⁸ Le discours de la transgression, très présent chez les transhumanistes les plus militants, surtout américains, le dispute à d'autres types de rhétorique, ainsi un discours plus consensuel et plus facilement acceptable du grand nombre, comme celui de Joël de Rosnay, ou du mouvement transhumaniste français : voir *supra* note 32.
- ⁵⁹ Jacques Lacan, *Séminaire VII, l'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
- ⁶⁰ Narcissisme hautement revendiqué par l'artiste, dont une des premières œuvres-phare, datée de 1964, s'intitule « Orlan accouche d'elle-même » et par ses commentateurs, par exemple Marc Partouche, *Se placer au centre du monde*, ORLAN, Paris, Editions Jériko, 2000.
- ⁶¹ Ce concept vient d'André Green, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris, Minuit, 2007.
- ⁶² David Le Breton, *Disparaître de soi*, Paris, Métailié, 2015, p. 18.
- ⁶³ Michel Serres, *Le tiers instruit*, Paris, Gallimard, 1991, Préface.
- ⁶⁴ Voir *supra* note 32.
- ⁶⁵ Voir par exemple Orlan, artiste : « Mon corps est devenu un lieu public de débat », *entretien avec C. Ané*, « M le mag », (22.03.2004), en ligne, http://www.lemonde.fr/vous/article/2004/03/22/orlan-artiste-mon-corps-est-devenu-un-lieu-public-de-debat_357850_3238.html, consultation mai 2017.
- ⁶⁶ Interview d'Orlan au Centre d'art d'Enghien-les-Bains par N. Petez et E. Roussel (en ligne sur le site HumainDemain : <https://www.youtube.com/watch?v=kbAo8Us1Jfo>, 2016.) ; elle figure par ailleurs en bonne place sur le site de l'association transhuman site française, qui déclare à son propos : « Dans le contexte actuel d'une société en plein remaniement technologique et médical, ORLAN, artiste de renommée internationale, touche à l'essence même de l'être humain : l'image, le corps, l'identité et ses limites. En nous appuyant sur son œuvre, précurseur des questions sur le post-humain, nous interrogerons les notions de corps et d'identités de nos jours. ORLAN révèle une crise du corps contemporain, un corps qui se cherche, oscillant entre dépossession et réappropriation, ouvrant la voie à la mise en acte d'un imaginaire individuel et collectif. L'issue de cette crise semble être la réalisation d'un corps-image, corps mixte et narcissique. Avec ses self-hybridations, ORLAN induit une nouvelle ère : la réalisation de l'homme via l'écran miroir du numérique » <https://iatranshumanisme.com/2015/08/26/post-humain-et-les-enjeux-du-sujet>, consultation avril 2017.
- ⁶⁷ Joëlle Busca, *Les visages d'Orlan : pour une relecture du post-humain*, Paris, Palimpseste, 2003, p. 67 : « Elle n'affronte ni le pouvoir médical (...) ni le marché de l'art ».
- ⁶⁸ *Op. cit.* : « Orlan, artiste : « Mon corps est devenu un lieu public de débat » ».
- ⁶⁹ « Omniprésence » (1993), vidéo transmise par satellite au Centre Pompidou, à la galerie Gering à New York, au centre Mc Luhan à Toronto.
- ⁷⁰ Orlan, *Entretien avec I. Comte et S. Balay*, « Libération », (2013/11/09), http://www.liberation.fr/evenements-libe/2013/11/09/orlan-je-fabrique-un-avatar-de-ma-personne_945884, consultation janvier 2017.
- ⁷¹ Joëlle Busca, *Les visages d'Orlan : pour une relecture du post-humain*, Paris, Palimpseste, 2003, p.55.
- ⁷² Voir ci-dessus note 56.
- ⁷³ Voir la revue *Les Cahiers antisépécistes*, « revue de réflexion et d'action pour l'égalité animale » (depuis 1991), site Internet <http://www.cahiers-antisepécistes.org>, consultation septembre 2016 ; le site <http://www.vegan-france.fr>, consultation septembre 2016.
- ⁷⁴ Conférence du 9.12.2000 à l'Université Paris-I-Sorbonne, Amphithéâtre Richelieu, à l'occasion du symposium « ART. SCIENCE. TECHNOLOGIE - Réflexions sur les recherches actuelles », organisé par Anne-Marie Duguet. Des extraits de ce texte ont été publiés in *Revue d'Esthétique*, op.cit.
- ⁷⁵ *Ibid.*
- ⁷⁶ *Ibid.*
- ⁷⁷ *Ibid.*
- ⁷⁸ *Ibid.*
- ⁷⁹ Eric Dahan, *Un lapin de l'Inra nommé Alba*, « Libération », (2008/06/09), http://www.liberation.fr/grand-angle/2008/06/09/un-lapin-de-l-inra-nomme-alba_73632, consultation octobre 2016.
- ⁸⁰ Voir notamment Elisabeth De Fontenay, *Le Silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1999 ; Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 93, 81.
- ⁸¹ Performance « Comment expliquer l'art à un lièvre mort » (novembre 1965), galerie Alfred Schmela à Düsseldorf. Chez Beuys le lien avec l'animal est pensé sur un mode fusionnel, mystique, inspiré par le chamanisme.
- ⁸² Marion Le Torrivellec, *L'animal dans l'art contemporain*, Mémoire de recherche de Master 2 Création artistique Théorie et Médiation, sous la direction de Dominique Clévenot et Isabelle Alzieu, 2015-2016, Université Toulouse2 Jean Jaurès, en ligne http://dante.univ-tlse2.fr/12877/letorrivellec_marion_M22016.pdf, p. 57.
- ⁸³ Eduardo Kac, *Conférence du 9.12.2000 à l'Université Paris-I-Sorbonne*, « Revue d'Esthétique », art.cit.

⁸⁴ Eduardo Kac, « Bioart : de *Genesis* à *Natural History of the Enigma* », in : Perig Pitrou, Ludovic Coupaye et Fabien Provost (dir.) *Des êtres vivants et des artefacts*, Paris, éd. Quai Branly, 2016, [En ligne], mis en ligne le 20 janvier 2016, Consulté le 21 avril 2017. URL : <http://actesbranly.revues.org/671>.

⁸⁵ Marion Laval-Jeantet, interview sur l'exposition « La part animale » au centre d'art contemporain Rurart (2011), citée in Marion Le Torrivellec, *L'animal dans l'art contemporain, op.cit.*, p. 59.

⁸⁶ Voir par exemple le site du Département d'études cognitives de l'École Normale Supérieure : <http://www.cognition.ens.fr/index.html>, consultation avril 2017.

⁸⁷ « Comportementalisme » est la traduction, remise au goût du jour, de ce behaviorisme vieux de près d'un siècle, fondé sur les concepts éthologiques de « conditionnement », de « renforcement » et d'« extinction du comportement indésirable ».

⁸⁸ Dominique Guillo, *Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales ? Les limites des réhabilitations récentes de l'agentivité animale*, « Revue française de sociologie », 56, (2015), p. 135-163.

⁸⁹ Robert Musil, *L'homme sans qualités*, t. I, Paris, Seuil, 1956, p. 176.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 259.

⁹¹ Nous ne pouvons ici reprendre toute la question de la relation entre post- ou trans-humanisme et la figure nietzschéenne du surhomme, qui renvoie à la polémique entre Sloterdijk (nietzschéen) et Habermas (adversaire du transhumanisme, qu'il rattache à Nietzsche) à la suite de la parution de *Règles pour le parc humain* (Peter Sloterdijk, trad. Olivier Mannoni, Paris, 1001 nuits, 2000). Voir Serge Trottein, *Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union*, « Noesis », 10, (2006), 289-300, qui rappelle les termes du débat.

⁹² *Ibid.*, p. 179.

⁹³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990.

⁹⁴ Robert Musil, *L'homme sans qualités, op.cit.*, t. I, p. 640.

⁹⁵ D. Mathy, « Les quatre discours + 1 de J. Lacan », http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/Comments/pdfgwWxH31u3j.pdf, consultation déc. 2016.

⁹⁶ Robert Musil, *L'homme sans qualités, op.cit.*, t. I, p. 258-259, 300 sqq.

⁹⁷ Robert Musil, *L'homme sans qualités, op.cit.*, t. I, p. 757-759.

⁹⁸ Robert Musil, *L'homme sans qualités, op.cit.*, t. I, p. 176, 180, 258.

⁹⁹ Robert Musil, *L'homme sans qualités, op.cit.*, t. I, p. 778.

¹⁰⁰ Robert Musil, *L'homme sans qualités, op.cit.*, t. I, p. 635.