

Gilbert Hottois

La technoscience : entre technophobie et technophilie

Dans les années 1950, Pierre Ducassé, philosophe et historien des techniques, soulignait la difficulté pour la philosophie de penser la technique, en même temps qu'il décrivait trois attitudes typiques mais inadéquates : l'antitechnicisme, la technophilie et l'indifférence¹. Il s'étendait sur la première comme relevant d'une "très vieille tradition de méfiance pour l'artifice" et de "confiance en l'ordre naturel", fort fréquentée par les penseurs historiques et contemporains. Il jugeait la technophilie "par définition hors de la philosophie", puisqu'elle postule qu'il y a une solution technique à tout problème et adopte ainsi une position philosophiquement suicidaire, malheureusement caractéristique d'un grand nombre de penseurs qui abordent la technique d'une manière positive. Quant à l'indifférence, elle se fonderait sur l'illusion de la "prétendue neutralité de la technique", celle des moyens, sans intérêt pour la philosophie soucieuse de l'ordre des fins. L'indifférence dérobe ainsi, a priori, tout débat sur la question de la technique jugée insignifiante.

Dans sa présentation de la philosophie de la technique², Jean-Yves Goffi remarque : "L'énumération des auteurs qui ont émergé à la longue liste de la technophobie contemporaine est pratiquement infinie." (oc, p-11). Cette appréciation s'applique en particulier aux philosophes et intellectuels français.

I Technophobie et autonomie de la technoscience

Dès la mi-temps du XXème siècle, deux penseurs influencèrent la pensée de la technique : J. Ellul et M. Heidegger. Le premier allait devenir une sorte d'archétype d'une position anti-techniciste et technophobe, accusant, jusqu'à la caricature, un aspect de la technique contemporaine : l'autonomie alléguée de son développement. Il écrivait, en 1954, dans *La technique ou l'enjeu du siècle*³ : "La technique est autonome (...). Elle l'est d'abord à l'égard de l'économie ou de la politique. (...) La technique conditionne et provoque les changements sociaux, politiques et économiques. Elle est le moteur de tout le reste, malgré les apparences, malgré l'orgueil de l'homme qui prétend que ses théories philosophiques ont encore une puissance déterminante et que ses régimes politiques sont décisifs dans l'évolution (...). L'autonomie se manifeste à l'égard de la morale et des valeurs spirituelles. La morale juge de problèmes moraux ; quant aux problèmes techniques, elle n'a rien à y faire. (...) L'homme participe de moins en moins activement à la création technique, qui devient une sorte de fatalité, par combinaison automatique d'éléments antérieurs." (oc, p.121-123).

L'autonomie de la technique comporte que :

- ce qui est techniquement possible sera réalisé en un mouvement d'auto-accroissement sans but hors de lui-même ; les humains ne sont plus que des vecteurs appliquant cet impératif technicien ;
- la conception de la technique comme un ensemble de moyen au service des humains est un mythe ;

la technoscience, est une, universelle, englobante et transversale par rapports aux cultures, en fait - la technique est planétaire -, et en droit : les lois scientifiques sont universelles. La logique technoscientifique qui invente pour tout problème la solution la plus efficace s'impose partout identique, malgré la diversité des cultures et traditions qu'elle plie à son service ou supprime ; elle est donc totalitaire ;

¹ *Les techniques et le philosophe*, PUF, 1958

² *La philosophie de la technique*, PUF, 1988

³ Armand Colin

- la technique et la science ne peuvent constituer une authentique culture, car elles présentent leurs solutions comme nécessaires sans laisser de place à une liberté de choix entre des possibles ; une véritable culture est toujours symbolique et traditionnelle, enracinée dans une histoire et un lieu particuliers ;
 - la technique est donc anti-humaniste ; la seule issue est dans le retour à la tradition, à la civilisation du symbole et du verbe, nommément la culture chrétienne.
- "Une culture technicienne est essentiellement impossible" souligne encore Ellul en 1987⁴, cette expression constitue "un abus de sens et un non-sens".

II Critiques du mythe de l'autonomie de la technoscience

La critique de la thèse de l'autonomie de la technoscience a été développée principalement à partir de deux courants philosophiques importants : la phénoménologie et l'Ecole de Francfort.

Du point de vue de la phénoménologie, cette thèse exprime une dangereuse illusion, le fourvoiement d'une partie considérable de la conscience occidentale qui nie la subjectivité et l'intersubjectivité de la vie et de l'esprit sources de tout rapport au monde, y comprise l'approche technoscientifique qui se donne pour objective et autonome. Michel Henry a, récemment, réactualisé cette critique, avec sa phénoménologie de la vie qui décrit la civilisation technoscientifique comme une "barbarie", issue d'une tentative de la vie ou de la subjectivité de se nier elle-même en s'objectivant afin de ne plus éprouver sa souffrance et l'angoisse de sa condition. "Une vie qui se nie elle-même, l'auto-négation de la vie, tel est l'événement crucial qui détermine la culture moderne en tant que culture scientifique." (*La Barbarie*, p.93). L'autonomisation de la technique, serait l'ultime avatar d'un processus remontant au moins à l'institution de la science moderne mathématique et technicienne qui a commencé par mettre entre parenthèses la subjectivité. Du point de vue phénoménologique, la volonté d'indépendance par rapport à l'(inter)subjectivité est vouée à l'échec et croire à une telle autonomie de la science et de la technique est une erreur. Cette erreur et l'impasse où elle entraîne sont appauvrissantes, voire mortifères pour l'humanité.

Dans la perspective de la philosophie politique et sociale inspirée par l'Ecole de Francfort ainsi que dans celle du courant sociologique du constructivisme social des sciences et des techniques, développé aux Etats-Unis à partir des années 1980, la thèse de l'autonomie de la technoscience est à dénoncer davantage comme une mystification, entretenue par certaines fractions de la société qui y trouvent leur intérêt, que comme une malheureuse illusion associée au destin de la conscience occidentale. Le développement technoscientifique est toujours voulu et planifié par des hommes, politiquement, économiquement et juridiquement. L'idéologie de l'autonomie de ce développement joue en faveur d'une minorité sociale quelquefois identifiée comme "techno-capitaliste" et l'innocente des conséquences négatives éventuelles du progrès technoscientifique aux yeux du reste de la société. L'enjeu consiste dès lors à ouvrir les yeux à ceux qui subissent le mouvement sans pouvoir décider ni faire valoir leurs propres intérêts. Il faut que le développement technoscientifique soit réapproprié par la société tout entière et que les choix qui l'orientent soient faits par tous les intéressés également informés. Les choix doivent être faits à la lumière de la *raison* pratique qui s'exprime au fil de la discussion argumentée, universelle et libre. Il s'agit d'un idéal irréalisable *hic et nunc*, mais qui doit inspirer déjà et toujours nos discours et nos prises de position. Il n'y a donc aucune nécessité, fatalité ou automaticité du développement technoscientifique, seulement des décisions collectives, plus ou moins conscientes, rationnelles et sans contraintes. La philosophie sociale et politique inspirée par Apel-Habermas postule que ces décisions peuvent

⁴ *Le bluff technologique*, Hachette, p.175-182

et doivent devenir de plus en plus rationnelles, c'est-à-dire universelles et respectueuses des intérêts de tous les humains. Ce rationalisme universaliste est caractéristique de la Modernité dite "humaniste" qu'une partie importante de la philosophie sociale et politique contemporaine prolonge⁵.

Mais la critique de la thèse de l'autonomie de la technoscience n'implique pas nécessairement une telle position. Des philosophies post-modernes ou communautariennes estiment également que les orientations des développements technoscientifiques procèdent de décisions collectives. Elles considèrent toutefois que des communautés différentes peuvent faire des choix technoscientifiques et sociétaux divers, que les choix sont toujours seulement plus ou moins étendus, mais jamais universels. L'impératif rationaliste qui enjoint de viser par principe l'universel ne serait lui-même que l'idéologie propre à une certaine tradition occidentale, donc à une certaine communauté, qui n'a cessé d'étendre son emprise sur l'humanité durant les temps modernes, avec l'aide des savoirs-pouvoirs technoscientifiques.

Toutes ces philosophies sociales et politiques ont été dénoncées par J. Ellul qui n'y voit que des illustrations diverses, subtiles, de la rationalité technicienne.

III La technophobie heideggerienne

Les conceptions de Heidegger comportent une réaction à l'égard de la technoscience contemporaine qui n'est pas sans analogie avec celle de J. Ellul. Les *Essais et conférences*⁶, qui contiennent le texte célèbre intitulé "La question de la technique", publiés en 1954 disent l'essentiel à propos du sens profond de la technique, primitive et contemporaine. Heidegger interprète la technique ou la technoscience contemporaine comme l'aboutissement extrême de l'Histoire de l'Être, qui est, dit simplement, l'histoire de la manière dont, en Occident depuis 2500 ans, l'homme a répondu à la question philosophique la plus essentielle : Qu'est-ce qui est ? Quel est le sens de l'être ? Or, une première réponse, la plus originelle et la plus authentique qui nous soit parvenue depuis l'aube de la pensée philosophique grecque, est : l'Être est physis. La physis est ce qui croît, s'épanouit et se dévoile de soi-même. Être-comme-Nature, la physis comprend tout, l'homme inclus. Mais elle a aussi, d'une certaine manière, besoin de l'homme, car tout ne s'épanouit et ne se déploie pas de soi-même. La *technè* est ce savoir-et-faire propre à l'homme qui doit aider à l'épanouissement et au dévoilement de ce qui, au sein de la physis, requiert l'assistance de l'homme. Cette assistance "technique" doit être respectueuse de cela qu'elle aide à venir dans l'éclaircie de l'être. Originellement, c'est donc la physis qui accorde à l'homme un rôle de "technitès".

Mais au fil de l'histoire occidentale, via l'institution platonicienne de l'idéalisme et de la science théorique dissociée de l'activité technique, via l'institution cartésienne de la science moderne qui accentue le projet de maîtrise et de domination de la nature par le sujet humain et promeut le calcul au détriment du langage, via enfin le nihilisme nietzschéen qui fait dépendre toute valeur des décisions de sujets abyssalement libres mais incapables de viser encore autre chose que l'accroissement de la puissance et des moyens de faire, le sens originel de la technique s'est perdu. La technoscience contemporaine n'est plus que la concrétisation opératoire du projet de maîtrise absolue et totalitaire caractéristique de la métaphysique. Celle-ci préfigure, sous la forme spéculative et symbolique du savoir théorique absolu, la technoscience contemporaine. Au terme de cette histoire, qu'avons-nous ?

Une physis - la nature - objectivée et opérationnalisée, réduite à un fonds d'énergies et de matières exploitables sans aucune limite ; une conception de la technique comme un ensemble de moyens asservis aux desseins humains de manipulation et d'exploitation universelles. Celles-ci s'appliquent aussi à l'homme en tant qu'il fait partie de la nature objectivée et opérée.

⁵ par exemple, J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, 1968

⁶ traduction française : Gallimard, 1958

Telle est la conception anthropocentriste et instrumentaliste de la technique, associée à l'idéologie de l'humanisme moderne et au nihilisme contemporain.

Cette réduction du rapport de l'homme à ce qui est à une relation de pure manipulation arbitraire est l'effet de l'oubli de l'Être et de son sens qui va de pair avec le retrait de l'Être. En vérité, l'homme continue d'appartenir à l'Être, mais il ne le sait plus. Et il subit autant qu'il agit cette histoire qui a conduit de la technè originelle à la technoscience contemporaine. Heidegger désigne l'essence de cette dernière par le mot *Gestell*, qui évoque l'idée de structure, de système qui englobe, domine et mobilise tout en vue de son fonctionnement et de son extension auto-référés, l'homme y compris. En ce sens, il est possible de parler d'une autonomie de la technique chez Heidegger. Elle n'est qu'apparemment un instrument au service de l'homme, elle asservit l'homme autant que la nature, elle commet l'homme à l'exploitation illimitée de la nature et de lui-même. Mais cette autonomie est en même temps une illusion. La technoscience reste dépendante de l'Être, ou plus exactement, elle est la forme extrêmement aliénée et aliénante prise aujourd'hui par le rapport de l'homme à l'Être. Elle est la manière radicalement inauthentique dont l'homme répond désormais à la question de l'Être et de son sens : en l'occultant tout à fait et en substituant à sa méditation remémorante l'activisme manipulateur, calculateur, dominateur, indifférent à toute donation du sens.

Quelle est l'issue à cette impasse historique ? Le salut ne dépend pas vraiment de l'homme lui-même qui peut tout au plus se préparer à la venue ou au retour du sens. La solution n'est évidemment pas à chercher dans la technique. Le salut est du côté d'un nouveau penser-parler qui renoue avec le respect du langage traditionnel et avec son écoute herméneutique. Le danger culminant réside d'ailleurs dans la saisie technoscientifique ou technologique du langage lui-même à travers le développement des langues artificielles, informatiques et cybernétiques, totalement indifférentes à leur origine traditionnelle et naturelle. Car le langage est, en définitive, l'être de l'homme et la demeure de l'Être. En conclusion, Heidegger critique vivement la technoscience contemporaine qui exprime le comble du fourvoiement de l'homme et de son abandon de et par ce qui a sens et valeur : l'Être, la physis, dieu... Heidegger est plus proche de l'écologie profonde que du pragmatisme technoscientifique et anthropocentrique.

Comme pour Ellul et d'autres penseurs, le dernier mot doit revenir au langage, car l'homme est l'étant du langage, l'animal symbolique, qui ne peut connaître de salut que dans l'assomption symbolique de sa condition, non dans la refonte opératoire indéfinie de celle-ci. Mais à la différence d'Ellul, ce salut symbolique demeure, chez Heidegger, indéterminé : il ne privilégie pas une tradition particulière, telle la religion chrétienne, car les chemins du langage sont innombrables.

IV Un philosophe technophile et humaniste

Fin des années cinquante, le philosophe Gilbert Simondon présente ses thèses sur l'individuation, notamment dans *Du mode d'existence des objets techniques*⁷, qui illustre une position technophile et humaniste, étayée dans des publications ultérieures, et qui ne tombe pas dans les travers réducteurs du technicisme et du scientisme.

Simondon rend compte de la technophobie et de l'antitechnicisme en termes de culture déficiente et anachronique, qui ne sont pas sans analogie avec le diagnostic posé par C.P. Snow dans sa conférence sur les "deux cultures" (littéraire et scientifique) en 1959⁸. La culture traditionnelle, à dominante littéraire, qui continue de former les élites, n'est plus appropriée pour l'assimilation et la régulation sociales de l'univers technoscientifique contemporain. Elle inclut des représentations de la technique et du rapport de l'homme au monde naturel et technique dépassées, comme, par exemple, la représentation de la technique

⁷ Aubier, 1969

⁸ reprise et étendu dans *The two cultures and a second look*, Cambridge University Press, 1969

sous la forme d'une gigantesque boîte à outils, alors que la technique s'est faite de plus en plus réticulaire, systémique et englobante. L'incapacité de la culture dominante à intégrer la technoscience contemporaine engendre une série d'effets pernicioeux : résistances, dysfonctionnements, sentiments d'aliénation et d'angoisse, dont la technophobie constitue une expression. Cette incapacité entraîne une dissociation entre ceux qui savent et tous les autres technoscientifiquement incompétents. La dissociation conduit, d'une part, à la prolifération chaotique de techniques qu'aucune culture commune ne vient plus réguler ; d'autre part, à un repli réactionnaire de la culture traditionnelle, qui s'autonomise aussi, dans la mesure où elle n'est plus en prise sur la réalité technoscientifique. Pour Simondon, cette situation n'a rien d'une fatalité : la technique ou la technoscience n'est pas en soi a- ou anti-culturelle, mais inassimilable par une culture obsolète.

Le remède que propose Simondon à la crise de la civilisation contemporaine tient dans le développement d'une culture en phase avec le monde et qui inclut une représentation appropriée de la technique et de la science, par un travail d'information, d'éducation et d'acculturation qui n'est pas sans analogie avec celui qui fut réalisé par les Lumières et l'Encyclopédie au XVIII^{ème} siècle. Une telle culture aurait une portée universelle, car elle intégrerait des lois - de la science et de la technologie - qui sont universelles, indépendantes des croyances et idéologies particulières des diverses communautés. Si Simondon est prêt à reconnaître une autonomie aux technosciences, elle réside dans la reconnaissance de l'existence objective de contraintes et de normes physiques et techno-physiques, indépendantes de la subjectivité humaine, qui font que n'importe quel agencement est loin d'être viable et qu'il y a, pour une finalité et dans un environnement donnés, des agencements techno-physiques très inégalement fonctionnels et efficaces. Simondon a confiance dans le progrès technique qu'il juge émancipateur non seulement par rapport aux servitudes de la nature et de la matière, mais aussi par rapport aux asservissements politiques et idéologiques des communautés particulières. Il souligne que la première pensée libre fut celle des premiers philosophes-physiciens-ingénieurs, des individus capables d'affronter l'objectivité physico-technique qui arrache à la particularité de la communauté politique.

"Thalès, Anaximandre, Anaximène, sont avant tout des techniciens. On ne doit pas oublier que la première apparition d'une pensée individuelle libre et d'une réflexion désintéressée est le fait de techniciens, c'est-à-dire d'hommes qui ont su se dégager de la communauté par un dialogue direct avec le monde. (...) Les individus libres sont ceux qui effectuent la recherche, et instituent par là une relation avec l'objet non social. (...) L'homme n'est pas seulement zoon politikon, il est aussi zoon technikon, et la communication de la technique est empreinte du caractère d'universalité. (...) ⁹»

Cette position technophile et humaniste qui souligne les dimensions de l'émancipation et de l'universalité est proche de l'idéal de la Modernité. Simondon ne s'est guère saisi, à propos de l'articulation entre les techniques et les sociétés, des occasions d'interprétation "postmoderne" contenues dans certains aspects de son œuvre, qui insiste aussi sur la diversité des individuations, l'importance des possibles, des virtualités, des singularités, etc.

Simondon reste un penseur traditionnel dans la mesure où il affirme que les techniques ont pour rôle de modifier, dominer, reconstruire le milieu physique, c'est-à-dire l'environnement extra-humain, *mais pas l'homme-même*. Celui-ci n'est modifiable, perfectible, qu'au plan symbolique ou culturel. C'est via une nouvelle culture ou une évolution de la culture incorporant symboliquement un milieu transformé par de nouvelles techniques que les humains eux-mêmes peuvent et doivent évoluer. Le passage suivant, extrait *Du mode d'existence des objets techniques* (oc, p. 227) est clair à cet égard : "Autrement dit, ce n'est pas la réalité humaine, et en particulier *ce qui de la réalité humaine peut être modifié, à savoir la*

⁹ *L'individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, p. 262-265

culture (...) qui doit être incorporé aux techniques comme une matière sur laquelle le travail est possible ; c'est la culture qui doit incorporer les ensembles techniques en connaissant leur nature, pour pouvoir régler la vie humaine d'après ces ensembles techniques. La culture doit rester au-dessus de toute technique, mais elle doit incorporer à son contenu la connaissance et l'intuition des schèmes véritables des techniques." (GH souligne).

Simondon demeure aussi en ce sens un homme des techniques et des sciences de son temps, une époque antérieure au prodigieux développement des technosciences de la communication, des biotechnologies et des technosciences biomédicales. Ces développements ont mis à l'ordre du jour la question de l'objectivation et de la saisie opératoire technoscientifiques de ce que l'on pourrait appeler le milieu physique le plus proche de l'individu et de l'homme en général, à savoir le corps humain, y compris le cerveau et le génome. L'éventualité d'une telle saisie et des modifications techno-physiques qu'elle laisse entrevoir ne répond pas à la question "Qu'est-ce que l'homme ?" Elle l'ouvre, au contraire, vertigineusement, et la renvoie à une liberté créatrice et exploratrice infiniment multipliée, se déployant simultanément dans l'invention symbolique *et* techno-physique des futurs de l'humanité. Elle comporte aussi des risques d'aliénation, de domination et de contrôle techno-physiques de groupes humains suivant des modalités autres et, peut-être, dangereusement plus efficaces que les totalitarismes idéologiques. Par rapport au débat qui a agité les intellectuels allemands, puis français, au cours des derniers mois du XX^{ème} siècle¹⁰, opposant Peter Sloterdijk, qui ose mettre en question l'humanisme symboliste, et Jürgen Habermas dénonçant la folie scandaleuse d'une anthropotechnologie, la position de Simondon est indéniablement plus proche de Habermas. Bien qu'il vise la réconciliation, Simondon continue de penser en fonction de couples plus ou moins traditionnels distinguant la technique et la culture, la matière et l'esprit, le physique et le psychique. Il place les techniques matérielles simultanément dans et hors des cultures parce qu'il continue d'identifier celles-ci au symbolique, au langage, dont il ne reconnaît pas la nature matérielle et technique subtile, le caractère inventé et artificiel. Dans la mesure où il adhère au rationalisme moderne, il s'arrête devant la possibilité d'une multiplication postmoderne d'humanités techno-symboliques, développant diversement les technosciences en association avec une créativité symbolique également diverse.

Nous allons aborder cette dernière tendance à partir d'un philosophe médecin et bioéthicien américain, H. T. Engelhardt, et qui illustre une position que nous qualifierons de technophile évolutionniste.

V Technoscience et postmodernité : la technophilie évolutionniste

Voici un extrait de l'ouvrage majeur d'Engelhardt¹¹:

"Nous ne nous percevons plus nous-mêmes comme au centre des choses, mais comme vivant sur une obscure planète, en orbite autour d'une étoile insignifiante, membre d'une des innombrables galaxies. (...) Notre nature se révèle un produit du hasard. (...) Depuis que la médecine et les sciences biomédicales deviennent toujours davantage des moyens pour remodeler et refaçonner la nature humaine, nous sommes concernés non seulement par ce que les hommes et les femmes doivent faire, mais par ce qu'ils doivent devenir, par les manières dont nous pourrions nous remodeler nous-mêmes. Semblables choix comprennent des valeurs morales, esthétiques et autres (...) ainsi que des vues sur ce qui est naturel ou non naturel. (...) Il y a de la distance entre nous en tant que personnes et nous en tant qu'humains. Cette distance est le fossé entre un être qui réfléchit et manipule et l'objet de sa réflexion et de sa manipulation. A partir de notre perspective en tant que personnes ayant des interprétations, des visions et des espoirs particuliers, nous pouvons décider si notre place est la meilleure

¹⁰ cfr, par exemple, *Le Monde des débats*, oct 1999

¹¹ *The foundations of bioethics*, Oxford University Press, 1996, p. 412-413 ; 417

dans le cosmos. Si nous la trouvons insatisfaisante, nous pouvons faire des plans pour en changer. (...) A l'avenir, notre capacité de contraindre et de manipuler la nature humaine conformément à des buts posés par des personnes croîtra. (...) Si l'on songe au long terme, des aménagements majeurs sont inévitables dès lors que nous demeurerons une espèce libre et progressant technologiquement. (...) A long terme, il n'y a pas de raison de penser qu'une seule espèce sortira de la nôtre. Il pourrait y avoir autant d'espèces qu'il y aura d'opportunités invitant à remodeler substantiellement la nature humaine dans des environnements nouveaux ou des raisons de refuser de s'y engager."

La technophilie postmoderne et évolutionniste rompt avec le dogme moderne de la RDTs (Recherche et Développement TechnoScientifiques) une et universelle, motrice du progrès de l'humanité. Cette conception ne serait que l'expression d'une mythologie particulière propre à la vision du monde et à l'histoire occidentales. Au lieu de penser la technoscience et les croyances qui s'y associent comme supra-historiques, il convient donc de les comprendre comme enracinées dans une tradition et une communauté déterminées, quelle que soit la domination exercée par cette communauté sur les autres, car cette domination n'est rien de plus qu'un accident historique qu'aucun droit transcendantal ne vient légitimer.

Cette recontextualisation des technosciences comporte aussi l'idée de la diversification : dans des communautés et des traditions culturelles différentes, on peut concevoir des RDTs multiples, sélective, suivant des imaginaires, des symbolisations, des valeurs et des buts divers. L'humanité postmoderne future s'ouvre sur un buissonnement évolutif combinant librement techniques et symboles.

Cette diversification techno-symbolique renvoie ultimement, suivant Engelhardt, à l'individu en tant que personne, qu'il définit par son autonomie, sa capacité de choisir librement. Ce sont donc les personnes qui décident de s'associer en communautés dans la mesure où elles partagent des valeurs et des finalités semblables. La personne n'est pas à caractériser par une certaine forme physique, celle par exemple du corps, la forme anthropomorphique propre aux membres de l'espèce humaine. C'est pourquoi les personnes et les collectivités librement constituées peuvent parfaitement objectiver et modifier les corps humains des individus qui consentent à de telles opérations ou les réclament.

Jean-François Lyotard évoque aussi la saisie opératoire du corps par la technoscience, mais son appréciation est critique : il tend à dénoncer cette objectivation technoscientifique comme l'aboutissement du projet de maîtrise de la modernité qui s'y défait.

"La technoscience accomplit le projet moderne : l'homme se rend maître et possesseur de la nature. Mais en même temps elle le déstabilise profondément : car sous le nom de 'la nature', il faut compter aussi tous les constituants du sujet humain : son système nerveux, son code génétique, son computer cortical, ses capteurs visuels, auditifs, ses systèmes de communication, notamment linguistiques, et ses organisations de vie en groupe, etc. Finalement, sa science, sa technoscience, fait, elle aussi, partie de la nature."¹²

Cette citation évoque non seulement l'objectivation du corps, y compris le cerveau et le génome, mais encore l'objectivation technoscientifique des capacités relationnelles des sujets constitutives de l'intersubjectivité et de la subjectivité : le langage, la socialité. Cette description met présomptivement fin à l'opposition entre culture symbolique, langage-pensée, d'une part, techniques et natures physiques ou matérielles, d'autre part. Tout - y compris l'ensemble de ce qui relevait traditionnellement de l'esprit, de l'idéalité, du transcendantal, de l'immatériel - est naturalisé, matérialisé et technoscientifiquement opérable. La totalité des couples conceptuels qui structurent la tradition philosophique (modernité comprise) deviennent dès lors inappropriés. Si l'on suit toutefois cette ligne de pensée radicalement, il n'est plus guère possible de préserver l'idée d'un sujet autonome, sauf comme une fiction

¹² *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris, 1988

héritée d'une certaine tradition (la Modernité, précisément) que cette fiction même risque de conduire de plus en plus loin des croyances, des valeurs et des idéaux qui animaient la tradition dont elle est issue et qui fondaient la notion de personne en tant que sujet autonome. La citation d'Engelhardt situe la postmodernité techno-symbolique sur fond de l'horizon spatio-temporel le plus large, un horizon évolutionniste ouvert sur l'espace et le temps cosmiques, mettant la nature terrestre et l'histoire humaine en perspective. Cette perspective est celle du très long terme et de l'immensité - dont la philosophie pratique est encore très loin d'avoir assimilé les conséquences et les exigences pour l'agir et le faire humains. Elle souligne la précarité et la contingence des formes de vie ainsi que leur caractère mutationnel et évolutif, l'imprévisibilité et la multiplicité des futurs possibles, le rôle des hasards destructeurs et créateurs, occasions de cristallisations cosmiques nouvelles et d'histoires inouïes... Elle souligne aussi la créativité humaine et le rôle des humains dans l'invention des futurs. Elle invite à concevoir au pluriel la transcendance de l'espèce humaine, techno-symboliquement.

Les idées de la postmodernité techno-symbolique ouvrent l'avenir infiniment, multiplient l'espérance, entretiennent l'esprit d'aventure, de création, d'exploration, d'évolution et d'émerveillement. Hors d'elles, seul un futur d'anéantissement physique à moyen ou long terme se profile encore pour l'espèce humaine. Avec elles, ce risque d'annihilation pure et simple n'est pas écarté, mais il cesse d'être le destin fatal sur lequel débouchent aujourd'hui concrètement les imaginaires métaphysiques et théologiques traditionnels qui ne reconnaissent à l'humanité qu'une transcendance symbolique.

Mais la postmodernité doit être réellement *post*-moderne, c'est-à-dire se construire sur la base assurée d'une traduction dans les faits de l'essentiel des idéaux modernes, dont l'humanité reste aujourd'hui encore bien éloignée. La postmodernité introduit, en outre, un souci de mémoire et de préservation des passés dont nous héritons : passé des formes de vie ou biodiversité, passé des cultures symboliques ou logo-diversité, passé des techniques aussi ou techno-diversité. La Modernité n'entretenait pas un tel souci ; elle visait au contraire davantage la table rase du passé historique en vue d'une construction rationnelle de l'avenir. Le postmoderne se place sous le signe de la richesse du divers contre la monomanie rationnelle de la Modernité.

La postmodernité doit encore viser la diminution de la souffrance, pas seulement celle des humains comme le voulait déjà la Modernité, mais celle de tous les vivants. Il faut que la souffrance cesse d'être l'un des principaux laboratoires du futur, de la transcendance et de la création.

Mais ce que la postmodernité ne peut pas être, c'est un espace chaotique où le plus fort finirait par dominer, seul, en détruisant toutes les altérités qui cherchent à s'affirmer pour elles-mêmes. Un monde de cette sorte ne s'enrichit pas, il s'appauvrit au contraire. C'est ce risque constant de la violence misérable que la référence continuée aux idéaux rationnels de la Modernité doit sans cesse rappeler aux individus et aux sociétés de l'univers postmoderne. Mais cette référence elle-même ne peut jamais devenir la légitimation de la domination d'une raison déterminée qu'une histoire aurait placée en position de force.