

## QU'ALLONS-NOUS FAIRE DE NOTRE ESPÈCE ?

### Un humanisme à refonder

**LA révolution du vivant, en particulier la possibilité technique du clonage humain, et la mutation informationnelle mettent en cause l'avenir même de l'espèce. C'est seulement en les prenant en compte, mais en retrouvant également une sagesse spirituelle et politique que pourra être fondé un nouvel humanisme. Faute de quoi, le risque est grand que les thèses de la « posthumanité » ne conduisent à l'instrumentation et à la marchandisation généralisées des individus.**

**Par PATRICK VIVERET**

Directeur de la rédaction de *Transversales Science/Culture*.

C'est un débat majeur que celui qui s'ouvre à nouveau sur l'humanisme. Il a pour origine les conséquences de ce que l'on commence à évoquer sous les termes de « révolution du vivant », de révolution « biologique » ou « génétique », et dont nous ne connaissons, de la fécondation *in vitro* au clonage de la brebis Dolly, que les toutes premières étapes. Au grand défi écologique du XXe siècle - exprimé par la question : « Qu'allons-nous faire de notre planète ? » - s'en ajoute un autre, plus radical encore, et de nature anthro pologique : qu'allons-nous faire de notre espèce ?

Sur ce terrain, la tradition humaniste progressiste est confrontée à un débat non seulement avec ses adversaires, mais aussi en son propre sein. La thèse de la « post-humanité » est défendue, pour l'essentiel, par des adversaires de l'humanisme. Elle a été exprimée récemment par deux hommes. L'un est identifié à la droite conservatrice américaine et, à grand renfort de moyens, a été rendu célèbre, en 1989, par son article sur « La fin de l'histoire », initialement paru dans *The National Interest* ; il s'agit de Francis Fukuyama (1).

Le second, Peter Sloterdijk, vient plutôt de la gauche radicale allemande, et il se trouve à l'origine d'une forte polémique avec Jürgen Habermas et les thèses de l'école de Francfort. La conférence au titre significatif - « Règles pour le parc humain » - qu'il a donnée en juillet 1999 lors d'un colloque sur Martin Heidegger et Emmanuel Levinas, s'est transformée, dans les colonnes de l'hebdomadaire *Die Zeit*, en « affaire Sloterdijk ». Elle a trouvé son prolongement en France par la traduction du texte en question et par diverses réactions qu'il a suscitées (2).

La nouvelle « thèse » de Francis Fukuyama, formulée à nouveau dans *The National Interest* (3), a un intérêt plus idéologique que théorique. Mais, dans la mesure où elle exprime le point de vue de l'un des « intellectuels » organiques - au sens gramscien du terme - les plus mis en avant par le capitalisme contemporain, elle doit être connue et analysée. L'auteur y affirme d'abord que les faits ont confirmé son discours sur l'achèvement de l'Histoire (dans l'acception hégélienne et marxiste du concept) par le capitalisme, puis, sans sourciller, il annonce qu'il s'était néanmoins trompé, car la révolution biotechnologique va créer les conditions d'une histoire « post-humaine ». Laissons de côté la mégalomanie de l'auteur pour examiner le fond du problème qu'il aborde : les interactions entre les deux « révolutions soeurs » des technologies de l'information, d'une part, et des biotechnologies, d'autre part, et leur impact sur l'ordre mondial.

« Si la première est la plus visible, écrit Francis Fukuyama, c'est la seconde qui est susceptible de produire les bouleversements les plus importants. » L'argument est explicité dans un paragraphe qui mérite d'être intégralement cité, car il exprime sans détours les postulats anthropologiques du capitalisme anglosaxon (4) :

« La période ouverte par la révolution française a vu fleurir diverses doctrines qui souhaitaient triompher des limites de la nature humaine en créant un nouveau type d'être qui ne fût pas soumis aux préjugés et limitations du passé. L'échec de ces expériences, à la fin du XXe siècle, nous a montré les limites du constructivisme social en confirmant - a contrario - un ordre libéral, fondé sur le marché, établi sur des vérités manifestes tenant à la Nature et au dieu de la Nature. Mais il se pourrait bien que les outils des constructionnistes sociaux du siècle, depuis la socialisation en bas âge jusqu'à l'agit-prop et les camps de travail, en passant par la psychanalyse, aient été par trop grossiers pour modifier en profondeur le substrat naturel du comportement humain. Le caractère ouvert des sciences contemporaines de la nature nous permet de supputer que, d'ici les deux prochaines générations, la biotechnologie nous donnera les outils qui nous permettront d'accomplir ce que les spécialistes d'ingénierie sociale n'ont pas réussi à faire. A ce stade, nous en aurons définitivement terminé avec l'histoire humaine, parce que nous aurons aboli les êtres humains en tant que tels. Alors commencera une nouvelle histoire, au-delà de l'humain. »

Nous sommes assez précisément, on le voit, au coeur de la fameuse fiction d'Aldous Huxley, *Le Meilleur des mondes*, publiée en 1932. Francis Fukuyama ne se contente pas d'annoncer (et de justifier implicitement) cette sortie de l'ère humaine. Le long passage qu'il consacre au traitement chimique des passions par le Prozac rappelle étrangement les fameux comprimés de soma que prenaient les personnages de Huxley à la moindre contrariété. Compte tenu de l'éloge des inégalités auquel il se livre en permanence, on pressent également que notre auteur envisagerait sans trop d'états d'âme un monde où des sous-hommes seraient au service de surhommes. C'est en ce sens que l'affirmation de la post-humanité relève bien davantage d'un anti-humanisme théorique et pratique que de ce que l'on appelle le libéralisme.

Ces prétendus libéraux sont, en effet, d'un antilibéralisme culturel acharné - au nom, comme le dit Francis Fukuyama, du « dieu de la Nature » - et d'un antilibéralisme politique non moins virulent, qui s'exprime principalement par les politiques répressives en matière d'immigration, la libre circulation des capitaux n'ayant rien à voir, selon eux, avec celle des humains. Quant à leur libéralisme économique, il s'estompe fortement dès lors que les positions des Etats-Unis sont en jeu et que, conformément à ce qu'avait fortement montré Fernand Braudel, les intérêts du capitalisme entrent en contradiction avec la logique même du marché. On le voit bien à la reconstitution des grands trusts, cartels et monopoles qui redonnent toute son actualité à la critique marxienne (5). Leur point commun est, en réalité, à rechercher du côté d'un anti-humanisme idéologique et pratique, destiné à justifier ce désordre établi mondial qui conduit au maintien de près de trois milliards d'êtres humains en état de sous-humanité.

### **Eugénisme fascisant**

La réapparition, au coeur de l'Europe, d'un courant philosophique fondé sur la critique de l'humanisme s'inscrit dans ce même contexte. Comme pour Francis Fukuyama, l'attention que l'on doit porter à Peter Sloterdijk est justifiée davantage par le symptôme idéologique inquiétant qu'il manifeste que par la qualité de sa pensée : n'est pas Nietzsche qui veut ! Loin, d'ailleurs, de l'audace de celui qui « philosophe à coups de marteau », Peter Sloterdijk avance masqué dans une bonne partie de son texte en utilisant une méthode qui n'est pas loin de rappeler les glissements sémantiques suggestifs chers aux courants d'extrême droite.

Les mots qu'il utilise - « parc humain », « élevage », « domestication », etc. - évoquent, chez le lecteur peu au fait de l'histoire de la philosophie, des idées s'apparentant à la justification d'un projet d'instrumentation et de subordination d'une partie des êtres humains. Mais, si l'on

dénonce le caractère dangereux et régressif de tels propos, surtout dans le contexte allemand, il crie à la diffamation et s'abrite derrière le fait que de tels termes sont présents chez Platon.

Retranché derrière l'auteur de *La République*, Peter Sloterdijk peut ainsi écrire : « Depuis le politikos et depuis la politeia, il existe des discours qui parlent de la communauté comme s'il s'agissait d'un parc zoologique qui est en même temps un "parc à thèmes". A partir de là, l'entretien des hommes dans des parcs - et des villes - peut apparaître comme une tâche zoo-politique. » Ou, plus loin : « En ce qui concerne le zoo platonicien, il lui importe surtout d'apprendre si la différence entre la population et la direction est seulement de grade ou bien d'espèce. » Le lecteur ignorant du contexte intellectuel et politique dans lequel s'inscrit l'oeuvre de Platon est ainsi renvoyé à ses chères études. L'intimidation prétend faire taire les critiques, tandis que la suggestion fonctionne parfaitement pour ceux que de tels termes font secrètement jubiler.

Suffit-il, pour autant, de s'indigner, de crier à l'eugénisme fascisant, comme l'ont suggéré Jürgen Habermas et certains de ses disciples ? Si cette indignation est nécessaire, elle n'est pas pour autant suffisante. Deux raisons majeures incitent à la lucidité sur la crise de l'humanisme de la modernité. L'une concerne son insuffisante prise en compte aussi bien de la mutation informationnelle que de la révolution biologique. La seconde, plus historique, tient aux carences du triptyque individu/raison/progrès, tel qu'il s'est construit à partir des Lumières. Les grandes catastrophes éthiques et humanitaires du XXe siècle, tout comme le caractère inhumain du capitalisme industriel du XIXe, ont pu trouver en lui deux grands points de fragilité.

Fragilité écologique d'abord : en faisant de l'homme cartésien « le maître et possesseur de la nature », sans qu'il s'interroge sur sa responsabilité à l'égard de son environnement, l'humanisme, fasciné par le progrès technique, puis par le nouveau triptyque science/technique/marché, ne s'est pas prémuni contre ce que, dans les années 70, Illich appellera sa « part de contre-productivité ». Fragilité anthropologique ensuite : après l'effondrement des « sociétés d'ordre », la refondation de tout lien social sur le seul individu rationnel ignorait l'inscription collective et organisait un face-à-face entre l'individu et l'Etat facilitant aussi bien les approches de type capitaliste que les logiques étatistes, et elle sous-estimait les enjeux émotionnels et spirituels de la condition humaine (6).

Dès lors que nous sommes confrontés au défi écologique (7) d'un développement durable, pour nous-mêmes et les générations futures, et au défi anthropologique d'une mutation possible de l'espèce humaine, nous ne pouvons oublier qu'un nouvel humanisme doit penser les tensions dynamiques entre individu et communauté ; entre raison critique et recherche de sens ; entre transformation de la nature et respect de la biosphère ; entre progrès technique et scientifique et vigilance sur ses potentiels effets destructeurs. Afin de résister aux fantasmes de la post-humanité, toute refondation doit prendre pleinement en compte la mutation informationnelle (8) et la révolution du vivant qui, dans leur rapport systémique, bouleversent en profondeur les repères de l'« habitat » humain. C'est, en effet, notre façon à la fois d'habiter le monde et d'habiter notre propre corps qui se trouve transformée, jusqu'à toucher le plus intime en nous, à partir du moment où l'on passe insensiblement de l'aide à la procréation à la fabrication du vivant humain.

Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que plusieurs auteurs non seulement dénoncent avec force l'instrumentation et la marchandisation - seul usage que le capitalisme contemporain fait de cette double mutation -, mais en viennent même à mettre en cause ce que les courants progressistes et féministes considèrent comme des avancées sociales : avortement et aide à la procréation notamment.

La plus radicale dans l'interpellation est sans doute la psychanalyste Monette Vacquin qui, dans *Main basse sur les vivants* (9), pose une question cruciale : « Je cherchais à comprendre et à énoncer pourquoi notre génération avait arraché l'origine à la sexualité, pourquoi, aujourd'hui,

elle était au seuil d'annuler la différence des générations, de pulvériser la parentalité. » Dénonçant le lien « *trouble et troublant entre industrialisation de l'élevage et gynécologie* », elle se demande comment des chercheurs nés pendant ou immédiatement après la guerre, souvent militants antifascistes, ont pu donner au monde « *les outils de l'eugénisme le plus fou, au rebours de leurs idéaux les plus précieux, comme si une répétition s'était jouée d'eux ?* » (...) « *Pourquoi un tel parfum, celui de l'inconscient le plus archaïque dans la science la plus pointue ?* » (...) « *Pourquoi ce déferlement de Raison majuscule semblait nous faire perdre la nôtre ? Et pourquoi l'humanité apparaissait-elle à présent tout juste bonne à quitter ?* »

On comprend donc qu'aux yeux de l'auteur la perspective du clonage ne soit que la partie émergée d'un iceberg dont la masse invisible est celle d'un fantasme infantile de toute-puissance, et une forme détournée de mise en cause de l'interdit de l'inceste : « Appelons incestueuse cette poussée dé-différenciante et qui tend inexorablement à la standardisation et à la fabrication du même. » Et de citer Jean Baudrillard, dans *La Transparence du mal* : « Nous avons généralisé l'inceste dans tous ses dérivés. C'est ainsi que nous avons contourné l'interdit, par la subdivision du même, par la copulation du même avec le même, sans passer par l'autre (10). »

Dépouillé des rassurantes perspectives thérapeutiques qui, selon elle, avaient endormi la pensée, le clonage s'impose comme une limite à ce processus. Lui seul est enfin capable de faire apparaître « *au sein de la communauté scientifique, comme de la société civile, l'énonciation de l'interdit - largement absente depuis vingt ans dans cette élémentaire formulation - et notamment dans les textes de lois, qui usaient de périphrases pour éviter son emploi et ainsi, je suppose, épargner les consciences d'une génération qui avait interdit d'interdire* » .

A certains moments, on peut se demander où se situent les frontières entre la critique légitime de Monette Vacquin et les positions des courants traditionalistes qui inscrivent la condamnation du clonage humain dans un refus global non seulement de l'avortement - voire de la contraception -, mais aussi de l'assistance médicale à la procréation, ainsi que de toute recherche sur un embryon défini comme étant déjà une personne.

Bref, sommes-nous condamnés, au nom du refus de l'instrumentation et de la marchandisation du vivant humain, à revenir sur des acquis majeurs du libéralisme culturel ? Le biologiste Henri Atlan ne le pense pas. Sa dénonciation des effets dévastateurs du capitalisme dans le domaine biologique est aussi nette que celle de Monette Vacquin, mais il en tire des conclusions en partie inverses.

### **La femme libérée de l'enfantement**

Dans son dernier livre, *Les Etincelles de hasard* (11), Henri Atlan maintient en effet le point de vue émancipateur de la tradition progressiste, en le fondant sur une lecture aussi érudite que passionnante de la Kabbale et de Spinoza : « La science et la technologie semblent libérer peu à peu les enfants d'Adam et Eve de la malédiction biblique, du travail dans la peine et de l'enfantement dans la douleur. » Rejoignant sur ce point Hannah Arendt, il note que « *la vocation de l'homme, en tout cas pour les maîtres du Talmud, n'est pas autre chose que l'activité créatrice de connaissance dans la sagesse, et certainement pas l'asservissement à la douleur et à la peine du travail* ». Mais il dépasse ces accents - qui rappellent ceux d'André Gorz (12) - pour évoquer une autre émancipation, bien au-delà de l'accouchement sans douleur, celle qui, dit-il, permettrait « *une libération complète du fardeau de l'enfantement... du moins pour celles d'entre les femmes qui le perçoivent comme un fardeau* » .

Assumant pleinement la dissociation de la fécondité et de la procréation, dont la contraception et le planning familial furent les vecteurs originels, Henri Atlan estime que « *le processus de planification positive est en route, qui risque d'aboutir, à plus ou moins brève échéance, à une séparation totale entre procréation et sexualité. Les enfants seraient alors produits depuis le début - fécondation in vitro, clonage - jusqu'à la fin - par gestation artificielle - en dehors du corps des femmes* ». Certes, ajoute-t-il, « *nous en sommes encore loin, en ce qui concerne la*

*possibilité de gestation extracorporelle, mais rien, en principe, n'empêche d'imaginer la solution des nombreux problèmes techniques que pose la réalisation d'un utérus artificiel ».*

*S'agit-il d'un risque ou d'une chance ? Henri Atlan estime que les deux possibilités sont ouvertes (13). S'il s'oppose avec force à toute logique d'instrumentation de l'être humain, s'il attache à la question de la filiation une réelle importance, il ne tire pas pour autant des conclusions totalement négatives de la dissociation du rapport sexualité/procréation. Deux phrases de son livre doivent être citées ici avec prudence car, sorties de leur contexte favorable à l'interdiction du clonage, elles pourraient conduire à une incompréhension de l'auteur.*

*Mais elles montrent qu'il n'hésite pas à assumer jusqu'au bout la logique de sa thèse, et elles cernent la nature de son désaccord avec Monette Vacquin : « La fabrication du vivant-humain et non humain accompagnera, de façon semble-t-il inévitable, la libération de l'humanité des malédictions de sa condition, qui forcent à souffrir, simplement pour survivre en se nourrissant, et pour se reproduire. Les douleurs du travail auront disparu, dans les deux sens du travail nourricier et du travail obstétrical. Le clonage reproductif humain serait un pas de plus dans cette direction. »*

*Cette position ne l'empêche pas de se prononcer - comme le Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, dont il est un membre influent - en faveur de l'interdiction de tout clonage humain. Mais il ne fonde cette interdiction ni sur des motifs biologiques (deux êtres clonés seraient génétiquement moins proches que deux vrais jumeaux), ni sur des raisons religieuses et métaphysiques, sa lecture du Talmud le conduisant à des conclusions opposées aux hypothèses traditionalistes. C'est le risque social qui lui paraît fondamental, vu l'état moral actuel de l'humanité : « Comme dans la légende de Jérémie et du Golem qu'il fabriqua, la seule question est de savoir si les sociétés humaines peuvent être moralement à la hauteur du défi que constituerait, pour l'humanité, la capacité de rationaliser et de maîtriser totalement, par la technique, la vie des êtres humains... Rien n'interdit d'imaginer un temps où une humanité pacifiée et de plus en plus ouverte sur les raffinements de la vie et de l'esprit pourra faire un usage raisonnable et bénéfique des produits du progrès technologique, y compris dans le domaine de la fabrication du vivant. »*

*Jacques Testart, qui aborde lui aussi ce sujet capital dans son dernier livre, *Des hommes probables* (14), est sans doute plus proche de Monette Vacquin que d'Henri Atlan. Sa démarche est cependant plus enracinée sur le terrain politique et biologique, et sa justification nuancée de l'injection directe d'un spermatozoïde dans l'ovule (ICSI), dont il est l'un des meilleurs praticiens mondiaux, ne conviendrait sans doute pas au radicalisme critique d'autres auteurs. Il rejoint en tout cas l'auteur de *Main basse* sur les vivants sur le principe de l'interdiction définitive du clonage. Mais il considère « illusoire de construire une "éthique à la française" dans le même temps où l'on édifie une économie mondiale ». La France, note-t-il, comptant parmi les pays les plus restrictifs, certains patients vont chercher hors de ses frontières des techniques interdites dans leur pays : don d'ovule entre familiers, utérus de substitution, assistance médicale à la procréation après la ménopause.*

*« Plus grave, ajoute Jacques Testart, certains praticiens eux-mêmes jouent avec la loi, soit en allant bricoler hors de l'Hexagone (il faut bien publier !), soit en expédiant dans des laboratoires étrangers des prélèvements réalisés en France, afin de les soumettre à des pratiques hors réglementation (recherche sur l'embryon, diagnostic génétique préimplantatoire)... La solution est nécessairement dans l'adoption de règles d'éthique applicables à l'espèce... et cette voie fut ouverte par la création d'un comité international d'éthique sous l'égide de l'Unesco. » Pour lui, la bioéthique a besoin des citoyens du monde pour se construire au profit de l'humanité, plutôt que de « servir de cache-sexe à des "bioéthiciens" professionnels, à des groupes en mal de colloques, à des scientifiques en quête de reconnaissance, et à des médecins et industriels à la recherche de nouveaux débouchés ».*

Ces règles éthiques qu'évoque Jacques Testart sont longuement et minutieusement discutées dans un récent ouvrage collectif sur *Le Clonage humain (15)*. La juriste Mireille Delmas-Marty y évoque notamment la nécessité de ne pas réduire la notion d'humanité à sa dimension biologique exprimée par le terme d'espèce. Les droits de la personne humaine sont d'abord, estime-t-elle, « une protestation contre l'ordre de la nature ». Lorsque la Déclaration universelle affirme que « les hommes naissent libres et égaux », ils ne sont en réalité, du point de vue biologique, ni égaux ni même vraiment libres. Il y a donc de l'irréductible dans l'humain qui dépasse infiniment sa définition biologique. Et, lorsqu'on évoque la « dignité humaine », concept central de toutes les grandes déclarations interdisant le clonage, cette même dignité est définie par la négative, tant son contenu positif est en partie indéfinissable.

C'est pourquoi la dimension symbolique qu'analyse l'anthropologue Marc Augé dans ce même livre est aussi essentielle. Comme Monette Vacquin, Marc Augé évoque le risque régressif d'une « remontée vers l'indifférenciation première ». La naissance de l'humanité passe au contraire, souligne-t-il, par « la découverte de la différence : celle des sexes, celle des autres et celle de la mort ». Mais comment assumer positivement cette trilogie de la sexualité, de l'altérité et de la mort ? Nous sommes là au cœur d'un paradoxe majeur.

Car nombre de tentatives humaines, qu'elles soient politiques, culturelles ou, plus récemment, chimiques ou biologiques, cherchent justement à nous faire échapper à la part de souffrance que porte cette triple différenciation. Depuis la fascination du Même (face à l'Autre) chez les premiers philosophes, jusqu'au projet d'« homme nouveau » fondu dans le grand « tout social » des régimes totalitaires, en passant par la vénération d'un Dieu unique et unifié dans l'histoire religieuse, toute une part de l'histoire humaine crie contre la différence. Choisir l'humanité, c'est donc, face aux fantasmes, aux mythes et aux réalités de l'indifférenciation, affirmer un projet dans lequel l'altérité constitue une chance et non pas une menace.

Peut-on, dans cette perspective dynamique, penser une refondation de l'humanisme intégrant les apports essentiels des travaux que l'on vient d'analyser, sans oublier la fécondité de leurs désaccords ? Une piste dans cette direction pourrait être de distinguer l'infantile et l'enfant. Le risque, bien analysé par Monette Vacquin, du caractère infantile et fantasmatique de la pulsion de toute-puissance (ou de toute-connaissance), à l'oeuvre dans la technoscience actuelle, semble d'autant plus important qu'il est inscrit dans la pulsion de richesse et de puissance, elle-même sans limites, du capital financier. En ce sens, on pourrait caractériser le dérèglement psychique provoqué par le capitalisme comme un désir de toute-puissance allié à un refus de responsabilité. C'est d'ailleurs parce qu'ils pressentent les conséquences dévastatrices d'une liberté sans responsabilité que les ultralibéraux économiques sont le plus souvent des antilibéraux culturels et politiques.

Mais la question du fantasme infantile n'annule pas le meilleur de l'enfant, en particulier la richesse créatrice de sa curiosité et sa capacité à vivre le merveilleux de la vie. Ainsi Albert Einstein, à qui l'on demandait un jour ce qui caractérisait un esprit scientifique, répondit : la capacité de se poser des questions d'enfant à l'âge adulte. De même, on ne peut rabattre sur l'infantile la fameuse phrase de l'Evangile annonçant que le royaume des cieux n'est visible que pour un cœur d'enfant.

Il y a une part de vérité dans les deux affirmations, que l'on pourrait exprimer synthétiquement par la question suivante : comment grandir pour devenir des enfants ? Il s'agit bien, en effet, d'ouvrir une alternative dynamique à l'infantilisme et à la rigidité de l'état adulte.

### **Apprendre le métier de vivre**

On comprend mieux alors ce que veut dire Atlan quand il parle de la possibilité d'un progrès moral de l'humanité pouvant rendre possible, de manière non destructrice, l'éventualité du clonage. Certes, il y a toujours de l'interdit nécessaire, mais il est d'une nature différente. Dans un cas, c'est sur fond de pessimisme radical sur l'humain, l'idée qu'il faut imposer des interdits

transcendants à l'humain lui-même, afin de le défendre de sa propre folie (ou de son péché originel). Dans la seconde hypothèse, l'interdit est un moment structurant de l'ouverture à une liberté qui n'est pas antinomique de la responsabilité. La recherche, la transformation de la nature, la transgression des interdits sociaux ou moraux antérieurs sont alors légitimes et féconds s'ils témoignent d'une humanité en train de grandir et non de régresser.

N'est-ce pas dans cette sagesse, tout à la fois spirituelle et politique, qu'il nous faut retrouver, au plus profond de nos collectivités et de nos personnes, un désir de vivre consciemment la condition humaine, et ce quand bien même nous aurions la possibilité technique d'en sortir ?

Les nouvelles humanités qu'appelle de ses vœux Edgar Morin, dans le beau livre collectif *Relier les connaitances* (16), sont ainsi fondées sur un double appel, dans le système éducatif, à « enseigner la condition humaine » et à « apprendre le métier de vivre ». La meilleure réponse à la fatigue d'humanité - dont témoigne le désir de s'en affranchir - n'est-elle pas dans l'organisation du droit de tout être à vivre debout, et en pleine conscience, l'aventure humaine ? Refuser la régression infantile, mais apprendre à grandir pour se donner un cœur d'enfant, n'est-ce pas là le projet d'une histoire passionnante d'humanité en train de se poursuivre ?

---

(1) Obscur fonctionnaire du département d'Etat devenu professeur à l'université George-Mason, Francis Fukuyama a été « lancé » grâce à la fondation Olin (produits chimiques). Par universitaires interposés, Allan Bloom et Samuel Huntington, tous deux directeurs de centres de recherche Olin, respectivement à l'université de Chicago et à l'université Harvard, celle-ci a créé de toutes pièces un débat à partir de sa conférence « La fin de l'Histoire » prononcée en 1988. Initialement porté par deux autres bénéficiaires des largesses d'Olin - la revue *The National Interest*, été 1989, et son directeur, Irving Kristol -, ce « débat » a ensuite été repris par les grands médias. Lire à ce sujet Susan George, « Comment la pensée devint unique », *Le Monde diplomatique*, août 1996. La traduction française du texte de Fukuyama « La fin de l'histoire », publiée dans la revue *Commentaires*, no 47, automne 1989, a été reprise dans son ouvrage *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, Flammarion, Paris, 1994.

(2) La traduction de la conférence de Sloterdijk est initialement parue dans *Le Monde des débats* d'octobre 1999. Dans une nouvelle traduction d'Olivier Mannoni, accompagnée d'une postface de l'auteur, le texte vient de sortir en librairie : *Règles pour le parc humain : réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger ? Mille et une nuits*, Paris, 2000, 62 pages, 10 F.

(3) La traduction intégrale de ce texte, « La post-humanité est pour demain », a été publiée dans *Le Monde des débats* daté juillet-août 1999. Une version abrégée, parue ultérieurement dans *The Los Angeles Times*, a été traduite sous le titre « La fin de l'histoire, dix ans après » dans *Le Monde* du 17 juin 1999.

(4) Francis Fukuyama, « La fin de l'histoire, dix ans après », *Le Monde*, 17 juin 1999.

(5) Lire Frédéric F. Clairmont, « Ces firmes géantes qui se jouent des Etats », *Le Monde diplomatique*, décembre 1999.

(6) Lire Jean-Claude Guillebaud, *La Refondation du monde*, Seuil, Paris, 1999.

(7) La succession récente de catastrophes naturelles n'est probablement pas sans rapports avec le réchauffement climatique dû au dégagement de gaz à « effet de serre », dans lequel le modèle productiviste a des responsabilités évidentes.

(8) Lire l'article de Jacques Robin, « La société en réseaux », consacré à la trilogie de Manuel Castells, *L'Ere de l'information*, dans *Le Monde diplomatique* de janvier 1999.

(9) Monette Vacquin, *Main basse sur les vivants*, Fayard, Paris, 1999, 276 pages, 130 F.

(10) Jean Baudrillard, *La Transparence du mal*, Fayard, Paris, 1985.

(11) Henri Atlan, *Les Etincelles de hasard*, Seuil, Paris, 1999, 393 pages, 149 F. Suivant une légende talmudique, les « étincelles de hasard » sont des gouttes de sperme que répandit Adam, séparé d'Eve pendant cent trente ans.

(12) André Gorz, *Misères du présent. Richesse du possible*, Galilée, Paris, 1997.

(13) En complément à la lecture des ouvrages d'Henri Atlan et de Monette Vacquin, lire le débat entre les deux auteurs dans *Transversales Science/Culture*, n° 61, janvier-février 2000.

(14) Jacques Testart, *Des hommes probables*, Seuil, Paris, 1999, 280 pages, 120 F.

(15) Henri Atlan, Marc Augé, Mireille Delmas-Marty, Roger-Pol Droit, Nadine Fresco, *Le Clonage humain*, Seuil, Paris, 1999, 205 pages, 120 F.

(16) Edgar Morin (sous la direction de), *Relier les connaissances*, Seuil, Paris, 1999, 472 pages, 145 F. Ce livre rassemble les contributions pluridisciplinaires des journées thématiques organisées par Edgar Morin à l'occasion du débat sur la réforme des lycées.

<http://www.monde-diplomatique.fr/2000/02/VIVERET/13205> - FÉVRIER 2000