

Sujet : les limites de l'humain sont-elles déterminées par l'humain ?

« On peut excuser l'homme d'éprouver quelque fierté de ce qu'il s'est élevé, quoique ce ne soit pas par ses propres efforts, au sommet de l'échelle organique ». Cette phrase de Darwin permet tout d'abord de dégager un premier sens possible des « limites de l'humain », à savoir ce qui le distingue, le sépare des autres espèces animales : sur quel(s) critère(s) et quel(s) type(s) de critère(s) peut-on fonder une telle distinction ? Un critère anatomique, biologique, sociologique, métaphysique ? Dans tous les cas, c'est l'être humain, l'homme (le scientifique, le sociologue ou le philosophe) qui « détermine » au sens de « définit », « pose », « établit » la limite qui sépare l'homme de l'animal non humain. Mais cette limite renvoie à un deuxième sens possible de limite : la limite de ce qui est possible pour l'être humain, de ce qu'il est capable de faire physiquement et mentalement. Ce deuxième sens de « limites » peut être alors associé à un deuxième sens de « déterminées », à savoir conditionnées, causées, produites, et à ce moment-là, il ne va pas de soi que l'agent responsable de cette « détermination » soit l'humain, et donc la volonté humaine. Il peut en effet s'agir, comme le suggère la citation initiale, de facteurs extérieurs, indépendants de toute volonté humaine, sur la nature desquels il convient de s'interroger, et qui pose la question de la part de responsabilité humaine dans ce processus. On peut à cet égard penser à des facteurs biologiques, génétiques, déterminant des limites aux capacités physiques et mentales de l'homme. Ou encore, on peut invoquer une cause divine (un don divin) de ces capacités, comme c'est le cas dans certains mythes, religieux ou philosophiques. C'est à un tel type de cause que Darwin fait allusion dans la suite de la citation donnée initialement, lorsqu'il précise : « et le fait qu'il [l'être humain] s'y est élevé [au sommet de l'échelle organique], *au lieu d'y avoir été placé primitivement*, peut lui faire espérer une destinée encore plus haute dans un avenir plus éloigné ».

Mais quelles que soient la nature des causes invoquées, se pose alors la question de la nature des limites qu'elles déterminent : sont-elles des limites de fait, c'est-à-dire des limites relatives, « subjectives », des bornes en droit dépassables ou des limites de droit, c'est-à-dire des limites absolues, « objectives », infranchissables par principe ? La fin de la citation précédente de Darwin apporte une réponse à cette question : « le fait qu'il (l'être humain) s'y est élevé [au sommet de l'échelle organique], au lieu d'y avoir été placé primitivement, peut, dit-il en effet, *lui faire espérer une destinée encore plus haute dans un avenir plus éloigné* ». Autrement dit, il peut espérer reculer encore les limites de ce qui est humainement possible. Mais alors : faut-il concevoir ce recul comme indéfini ? Et si c'est le cas, y a-t-il toutefois une limite que l'homme ne pourra jamais franchir : par exemple, accéder à l'immortalité, au savoir absolu ?

Cette question des limites de ce que l'être humain est capable d'accomplir, physiquement et moralement, et qui constitue un enjeu pratique, implique également un enjeu éthique, à savoir les limites de l'humain au sens moral, en particulier les limites de ce qui est moralement acceptable, au-delà desquelles on entre dans le domaine de l'inhumain. Qu'est-ce qui peut entraîner l'être humain dans une violence inhumaine, jusqu'où peut aller cette violence, l'abîme de bestialité dans lequel il peut se précipiter ou être précipité a-t-il un fond ou est-ce un abîme sans fond ?

En interprétant donc les notions de « limites » et de « détermination » dans un sens théorique, donc en nous plaçant dans le registre de la connaissance ou de l'idéologie, nous verrons dans un premier temps selon quels critères l'on peut établir une démarcation entre l'espèce humaine et les espèces animales, et lesquels peuvent prétendre être légitimes, fondés dans la nature, dans la nature même des êtres, étant entendu dans ce cas que ce qui « détermine » au sens de « définit » cette limite est l'être humain, que ce soit un scientifique, un philosophe, ou les membres d'une société ou d'une culture donnée.

Nous verrons dans un deuxième temps quels enjeux pratiques découlent du choix d'un critère distinctif de l'espèce humaine, en interrogeant les limites non plus

théoriques de la notion d'espèce humaine, mais les limites pratiques de ce que les êtres humains sont capables d'accomplir sur le plan physique et mental : dans quelle mesure ces limites dépendent-elles de l'homme, c'est-à-dire de sa volonté, de son libre arbitre ? N'est-il pas au contraire déterminé par des causes extérieures à ne pas dépasser un certain niveau de performance, de compétence, techniques, sportives et intellectuelles ? Ou alors au contraire, peut-on envisager de surmonter toutes ces limitations grâce au développement des nouvelles technologies, conformément au programme vertigineux des transhumanistes ?

Enfin, dans un troisième temps, nous explorerons les enjeux éthiques impliqués par la question des limites pratiques des capacités physiques et mentales de l'homme : les sciences et les savoir-faire techniques et technologiques qu'elles rendent possibles étant en eux-mêmes neutres d'un point de vue éthique, ne peuvent-ils pas pourtant être mis au service d'intentions, de projets inhumains, qui dépassent largement les limites que l'animal peut atteindre dans le domaine de la violence ? Et comment, par quels garde-fous espérer contenir cette violence, cette « inhumanité » dans des limites raisonnables ?

La question des limites de l'humain est tout d'abord une question théorique, dont l'enjeu est d'ordre scientifique et épistémologique. Plus précisément, il s'agit de savoir si la frontière qui sépare l'homme de l'animal non humain a un fondement objectif dans la nature, ou bien s'il s'agit d'une frontière inévitablement arbitraire et partisane, qui est expression d'une certaine idéologie.

Comme le dit Lévi-Strauss dans le chapitre 3 de son ouvrage Race et histoire, intitulé « ethnocentrisme », « l'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles — morales, religieuses, sociales, esthétiques — qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous

identifions ». « Habitude de sauvage », « cela n'est pas de chez nous », « on ne devrait pas permettre cela », etc., autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères. Ainsi, il y a une conscience ethnocentrique ou sociocentrique où la notion d' « homme », d' « être humain » est seulement réservée aux membres du groupe, l'étranger étant autre. L'étranger peut alors être considéré comme un esprit ou comme un dieu, et cela non seulement dans les sociétés archaïques, mais dans de nombreuses sociétés historiques. Ainsi, les Espagnols débarquant au Pérou oscillent, aux yeux des Indiens, de façon incertaine entre le statut d'homme et le statut de dieu. Dans les sociétés historiques, les peuples étrangers furent considérés non pas comme des humains à part entière, mais comme des humains inachevés, insuffisants, des barbares. Au cœur même des sociétés esclavagistes et même dans la Grèce d'Aristote, qui a pourtant inventé la notion de « démocratie », l'esclave, tout en étant anatomiquement homme, n'était pas psychiquement humain, il n'était qu'un « outil animé ». Aujourd'hui, même quand elle est présente dans les cultures scolaires, l'idée d'unité de l'espèce humaine est fragile, pour ne pas dire épiphénoménale. L'humanisme triomphant dans l'Occident dominateur n'a posé qu'idéalement l'idée d'unité de l'espèce humaine. La conscience d'appartenance à une même espèce, que veut promouvoir et est censée promouvoir la conscience humaniste qui se répand très largement dans la culture occidentale du XIXe siècle, n'est pas parvenue pas à extirper ni même à refouler fondamentalement une seconde conscience, celle d'une séparation entre les « vrais » hommes, nous, et « les autres ». C'est ainsi que se développent les nationalismes pour qui les voisins ennemis potentiels demeurent des humains dégradés, et les impérialismes pour qui les colonisés ne sont que de la sous-humanité. Les conflits entre nations, groupes, individus nous montrent que très rapidement l'autre, l'ennemi, devient un « chien ». Les épithètes de « rat », « vipère », « cloporte », « bête immonde », les réductions méprisantes et insultantes identifiant autrui à l'animal et même à la matière

excrémentielle nous révèlent que le rejet de l'homme hors de l'humanité est étroitement lié à tout phénomène d'inimitié, de conflit, de mépris.

Mais alors, est-il possible d'échapper à de telles visions idéologiques, partisans de l'humanité, et de la distinction entre l'humain et « les autres » ? Si l'homme peut historiquement tracer entre lui et les autres des frontières variables, la biologie semble d'abord imposer une limite objective à cette liberté de définition : celle de l'unité de l'espèce humaine. Anatomiquement, l'*Homo sapiens* se caractérise par un ensemble de traits cohérents, dont le plus remarquable est la bipédie permanente : le bassin, la colonne vertébrale, les membres inférieurs et surtout la position du foramen magnum, le « trou occipital » situé à la base du crâne par lequel passe la moelle épinière, sont adaptés à la station debout et à la marche bipède. A cette organisation du corps s'ajoutent un cerveau particulièrement développé et une organisation neurophysiologique complexe. Comme le montre Jean-Didier Vincent dans La Biologie des passions, les comportements que nous associons volontiers à la « vie de l'esprit » — désir, plaisir, peur, attachement, agressivité — sont aussi enracinés dans une réalité biologique : le cerveau, le système nerveux, les hormones et les neurotransmetteurs participent à leur production et à leur régulation. Mais cette inscription biologique des passions ne signifie pas que l'homme se réduise à un mécanisme physiologique : elle montre plutôt que ce que nous appelons l'humain possède un fondement corporel commun. La génétique moderne confirme cette unité à une échelle plus fondamentale encore : les individus humains partagent l'immense majorité de leur patrimoine génétique, tandis que les différences entre populations correspondent à des variations graduelles au sein d'une même espèce et non à des séparations biologiques absolues. Selon le National Human Genome Research Institute, deux génomes humains sont en moyenne identiques à environ 99,6 % lorsque l'on tient compte de l'ensemble des variations génomiques, les différences représentant environ 0,4 % du génome. La diversité visible entre les populations — pigmentation de la peau, morphologie, certaines adaptations physiologiques — relève donc de variations au sein d'une même espèce et non de l'existence de plusieurs

humanités biologiquement séparées. Il existe donc bien une unité biologique de l'humanité, qui interdit de fonder scientifiquement une opposition entre des « vrais hommes » et des êtres humains qui seraient moins humains. Dès lors, si l'homme peut socialement, politiquement ou culturellement inventer des frontières entre « nous » et « les autres », il ne peut les inscrire à bon droit dans la nature : les limites biologiques de l'humain ne sont pas librement déterminables par l'homme. Paradoxalement, c'est donc la connaissance scientifique de notre propre nature qui révèle combien certaines frontières que l'humanité s'est donnée sont artificielles.

Cependant, cette conception scientifique de l'humain comme unité biologique clairement délimitée suffit-elle pas à résoudre entièrement le problème d'une délimitation de l'humain. Certes, la biologie permet d'identifier *Homo sapiens* comme une espèce et de mettre en évidence des caractéristiques communes à l'ensemble de ses membres. Mais elle ne fournit pas pour autant un critère absolument simple, univoque et incontestable permettant de déterminer où commence et où s'arrête l'humain. D'abord, les critères anatomiques traditionnellement mobilisés pour distinguer l'homme des autres animaux — bipédie, développement cérébral, organisation du squelette ou capacités cognitives — ne sont pas toujours des critères exclusifs : certaines caractéristiques apparaissent sous des formes différentes chez d'autres espèces comme cela apparaît dans le roman philosophique de Vercors, Les animaux dénaturés, tandis que l'évolution humaine elle-même est constituée de transformations progressives plutôt que d'une rupture soudaine avec l'animalité. Ensuite, la notion même d'« espèce » est plus complexe qu'il n'y paraît. En biologie, plusieurs définitions de l'espèce coexistent, et le cas de l'évolution humaine ancienne montre que les frontières entre groupes humains ne correspondent pas nécessairement à des séparations biologiques parfaitement étanches : *Homo sapiens* a notamment coexisté et s'est reproduit avec d'autres groupes humains comme les Néandertaliens. La génétique contemporaine confirme ainsi à la fois l'unité de l'humanité actuelle et la complexité de son histoire évolutive. Surtout, aucun fait biologique ne semble suffire à déterminer à lui seul ce que nous devons considérer comme « humain » au

sens plein du terme. Décrire les caractéristiques biologiques communes aux êtres humains n'est pas encore répondre à la question de savoir quelles propriétés doivent servir à fixer les limites de l'humain. La science peut donc mettre en évidence des continuités et des différences entre les êtres vivants, mais elle ne décide pas nécessairement de la signification que nous devons donner à ces différences. Ainsi, même lorsqu'elle prétend découvrir une frontière objective entre l'humain et l'animal, la connaissance scientifique demeure susceptible d'interprétation : elle ne supprime pas entièrement la part de définition et de délimitation que l'homme exerce lui-même sur le concept d'humain.

Nous sommes donc renvoyés ici de la science aux mythes ou à la philosophie pour décider de ce qui définit l'humain, puisque moins que d'un constat objectif, cette délimitation relève d'une décision, d'un choix, qui donne un certain sens, une certaine finalité à l'existence humaine. Et plutôt que de chercher à établir la limite séparant l'homme de l'animal, en admettant que l'humanité constitue un « règne séparé », ne convient-il pas plutôt de déterminer quelles sont les limites de ce que l'homme est capable de réaliser, sur un plan aussi bien physique, technique que mental, et si ces limites sont simplement de fait et relatives, ou de droit et absolues ?

Si la première partie a montré que la délimitation théorique de l'espèce humaine oscillait entre l'arbitraire des constructions idéologiques et la rigueur d'une définition biologique elle-même sujette à interprétation, elle nous conduit désormais à envisager les limites de l'humain sous un angle proprement pratique. Il ne s'agit plus de déterminer ce qui sépare abstraitement l'homme de l'animal, mais d'interroger les frontières de ce que l'être humain est capable d'accomplir sur le plan physique, technique et mental, et de questionner l'agent véritable de cette détermination. A cet égard, la figure mythique de Prométhée, telle que le mythe rapporté par Platon dans le Protagoras la met en scène, offre une première clé de lecture décisive : privé par

Épiméthée d'attributs naturels spécifiques — ni fourrure, ni griffes, ni rapidité —, l'homme se trouve initialement caractérisé par une forme de dénuement ou d'« indétermination » originelle. C'est précisément ce défaut de spécialisation biologique, couplé au vol du feu et des arts techniques, qui l'arrache à la stricte soumission aux instincts et l'ouvre à un champ de potentialités incommensurables. Dans la même perspective rationaliste, la philosophie cartésienne consacre cette inépuisable plasticité humaine en faisant de la « raison » ou du « bon sens » — « la chose du monde la mieux partagée » — un instrument universel susceptible de s'appliquer à tous les sujets et de s'accroître indéfiniment. En ce sens, la raison se révèle être ce principe d'indétermination qui soustrait l'homme au déterminisme purement mécanique des bêtes. Cette conception trouve un prolongement théorique chez Jean-Jacques Rousseau, qui introduit dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes la notion de « perfectibilité » : faculté spécifique qui, « à l'aide des circonstances, développe toutes les autres », elle distingue radicalement l'homme de l'animal en lui conférant la capacité de se transformer lui-même et de progresser indéfiniment. Dès lors, si l'on suit ces traditions mythologiques et rationalistes, l'homme apparaît par essence comme un être non fixé, inachevé et indéterminé : aucune limite infranchissable ne semble assignable *a priori* à ce qu'il est capable d'inventer, de penser ou de réaliser.

Cette indétermination originelle et cette perfectibilité théorique ne sauraient demeurer de simples potentialités abstraites ; elles exigent de trouver leur accomplissement effectif dans l'action transformatrice par laquelle l'homme s'arrache à l'immédiateté de la nature. C'est précisément cette dynamique que met en lumière la philosophie hégélienne, en brisant l'illusion d'un hypothétique état de nature idyllique, de simplicité innocente, celui des « bergers d'Arcadie », qui serait un idéal de bonheur. Loin d'être un havre de paix, l'existence purement naturelle de l'homme est caractérisée par Hegel comme une violence première, l'esprit se trouvant enfoui, contenu dans la matière où le besoin et sa satisfaction immédiate maintiennent la conscience dans un état de dépendance vis-à-vis de la nature. Dès

lors, concevoir la culture (Bildung) comme une corruption de l'homme ou comme un simple moyen utilitaire d'obtenir des agréments revient à méconnaître les fins de la raison. L'esprit ne s'accomplit qu'en se divisant lui-même, en se posant face à la nature pour mesurer sa finitude et affirmer l'infinité de la pensée. La liberté réside tout entière dans la « réflexion du spirituel sur lui-même, dans sa différenciation d'avec ce qui est naturel, et dans son action réfléchie sur cet élément naturel ». C'est pourquoi cet affranchissement exige une véritable contre-violence : par le « travail de transformation », l'homme exerce une contrainte sur sa nature (immédiate, biologique) et sur la nature, brisant la résistance du réel en le dépassant et le conservant tout à la fois. C'est cette contrainte que l'éducation a vocation à favoriser, agissant comme une libération de l'esprit encore prisonnier des penchants animaux pour l'élever à l'universel. Par cette objectivation patiente, l'homme humanise le monde et se produit comme sujet libre. Dès lors, les limites de l'action humaine ne sauraient être fixées par une borne naturelle extérieure, puisque la nature n'est plus un absolu infranchissable, mais le matériau que l'esprit contraint et subvertit sans cesse pour reculer les frontières de son accomplissement. Mais ce recul des limites n'a-t-il donc lui-même aucune limite ?

Dans le prolongement direct de cette approche hégélienne faisant de la nature un matériau malléable voué à être entièrement dompté et transcendé par l'esprit, le projet transhumaniste répond par l'affirmative. Nourri d'une foi absolue et inébranlable dans l'accumulation du savoir technique, une véritable posture de technoprophétisme postulant que les impasses ou les problèmes engendrés par la technique seront toujours résolus par davantage de technique encore, à l'instar des investissements et des recherches menées par des structures telles que Calico, il ambitionne de s'attaquer directement et méthodiquement aux ultimes frontières physiques et biologiques du corps humain. Éliminer la vieillesse, nier l'implacable réalité de l'entropie et repousser les limites temporelles de la vie constituent les moteurs fondamentaux de cet utopisme technologique qui rêve ouvertement d'« euthanasier la mort », désormais conçue non plus comme une nécessité ontologique

et inhérente à la condition du vivant, mais comme un simple défaut organique évitable pouvant être techniquement traité, pallié et indéfiniment différé. Sous l'effet de cet orgueil métaphysique qui récusé radicalement toute idée de destin, de limite ou de contingence, la finitude humaine est entièrement rabattue au rang de simple problème logistique à résoudre. Cet horizon démiurgique se déploie ainsi concrètement à travers de multiples disciplines de pointe : la neuroprothétique et la neurobionique d'abord, qui associent étroitement la neurologie et l'engineering dans la conception d'implants cochléaires, rétiniens ou d'électrodes cérébrales profondes capables d'agir directement sur les circuits neurochimiques pour moduler les comportements, stimuler l'attention ou pacifier le psychisme ; la manipulation génétique, le diagnostic préimplantatoire et les techniques de tri cellulaire ensuite, qui permettent la sélection du sexe et la fixation de caractéristiques morphologiques, ouvrant grande la voie à un véritable « eugénisme de consommation » et à la production sur commande de « bébés design ». Envisageant enfin de remplacer systématique des organes usés par fabrication artificielle ou même de télécharger le contenu du cerveau humain sur des supports numériques inaltérables, la technique moderne prétend abolir définitivement toutes les barrières corporelles originelles, transformant le corps vivant en un immense chantier ouvert à une optimisation infinie.

Cependant, cette ambition démesurée de refaçonner le vivant soulève de redoutables interrogations anthropologiques et éthiques. En transformant le corps en un objet de fabrication sur commande, en risquant de basculer de l'application médicale à la dérive eugénique, et en menaçant d'abolir l'altérité humaine, comme le suggère la critique littéraire de Houellebecq dans La Possibilité d'une île, ce recul total des limites physiques n'expose t-il pas l'humanité à un péril inédit : celui de perdre, à force de vouloir s'affranchir de toute condition biologique, la définition même de son humanité ? Mais n'est-ce pas là que l'une des expressions d'un danger

plus général, inhérent au déploiement moderne de la technique, danger que soulignait et d'une certaine manière anticipait déjà le chœur d'Antigone de Sophocle lorsqu'il employait pour désigner l'être humain l'adjectif « deinos », signifiant à la fois habile, intelligent, et en même temps effroyable, le savoir-faire, l'intelligence technicienne pouvant être en effet mise au service de fins aussi bien bonnes que mauvaises ?

Jusqu'où peut en effet aller le déchaînement de la violence humaine, de l'ubris, engendré par le développement de la technologie moderne ? Une science récente, l'éthologie, l'étude du comportement animal et humain, fondée par Konrad Lorenz, peut nous éclairer sur cette question. Selon lui, il n'y a pratiquement pas d'agression interspécifique, c'est-à-dire entre espèces animales distinctes, si l'on fait abstraction de la prédation. Il existe certes des violences intraspécifiques, mais dont les déclencheurs (ensemble de stimuli bien définis) sont invariants et bien spécifiques. Les comportements agressifs sont ainsi limités à des situations types, stéréotypées. L'agression joue chez les animaux un rôle essentiellement dans la répartition territoriale et la reproduction (hiérarchies de dominance), si bien qu'elle a des effets destructifs très limités. Les effets destructeurs de l'agression sont également limités par les comportements de ritualisation : ces comportements ont un effet inhibiteur qui redirigent l'agression ou la rendent symbolique. Les rituels de soumission en particulier font que le vaincu abandonne le combat en reconnaissant la dominance du vainqueur. Il existe également divers types de coopération sociale fondés sur les inhibitions de l'agression et qui permettent la formation des couples, bandes, communautés. L'agression ne produit des effets désastreux qu'en captivité. Les animaux possèdent certes des organes d'attaque et de défense, griffes, dents, cornes mais à l'origine, ces organes n'ont pas de fonction aggressive. Il n'y a pas à proprement parler d'armes agressives. Peut-on extrapoler à l'homme ces caractéristiques du comportement animal ? Selon Lorenz, l'agressivité a été favorable à l'évolution de l'espèce humaine à ses débuts, mais elle est devenue nuisible, à présent que l'homme domine la planète. Il existe chez l'humain aussi des mécanismes

inhibiteurs de l'agression certes mais qui ne sont pas assez puissants. On ne trouve donc pas chez l'homme le garde-fou de comportements innés fixes. Selon Lorenz, la culture met ainsi l'homme en péril : les progrès de l'instrumentation engendrent des formes nouvelles de violence, et surtout non adaptatives. Paradoxalement, c'est parce que l'homme n'est plus gouverné par ses instincts, qu'il est un animal plus violent que les animaux, et non pas parce que l'homme peut redevenir un animal en suivant ses instincts. L'agressivité humaine prend mille visages. L'animal, dans sa sauvagerie, est somme toute paisible. Domestiqué, l'homme peut devenir bestial, bien pire que l'animal : « L'agression permet la survie, dit Lorenz, la culture la rend nuisible et vice versa ».

Pourtant, peut-on vraiment désigner l'absence d'instincts et la liberté offerte par les inventions techniques et technologiques comme les causes principales des déchaînements de violence dans lequel les êtres humains sont capables de sombrer ? Gustave Lebon dans sa Psychologie des foules (1895) propose une autre explication en analysant les extrémités de violence auquel un individu peut se laisser entraîner lorsqu'il subit la contagion d'une foule. Il met en évidence ce qu'il appelle la loi de l'unité mentale des foules. L'immersion dans une foule efface les différences individuelles et fait naître des caractères nouveaux fort différents de ceux des individus composant l'agglomération, comme les cellules d'un corps vivant qui forment par leur réunion un être nouveau manifestant des caractères fort différents de ceux que chacune des cellules possède ». On assiste alors à un évanouissement de la personnalité consciente au profit de la personnalité inconsciente, à une contagion des sentiments et des idées dans un même sens, avec une tendance à transformer en actes les idées suggérées . Les individus sont dotés d'une âme collective, ils obéissent à des impulsions irréflechies qui font taire les facultés intellectuelles, rationnelles et critiques. Ils témoignent ainsi de réactions affectives exagérées et simplifiées et « l'homme descend plusieurs degrés sur l'échelle de la civilisation ». Freud fait écho à cette analyse en affirmant que notre inconscient est constitué de pulsions destructrices et régressives qui sont refoulés, mais qui peuvent à l'occasion du phénomène des

foules se réveiller et refaire surface. L'individu qui ne fait qu'un avec les membres d'une foule éprouve un sentiment de puissance invincible qui l'emporte même sur son instinct de conservation et peut le conduire par exemple à sacrifier sa vie. Il perd le sentiment de responsabilité et accomplit des actions que seul il aurait réfrénées.

Mais le paroxysme de la violence humaine se manifeste-t-il forcément par une réaction soudaine et explosive ? La raison calculatrice ne peut-elle pas être aussi un facteur déterminant essentiel de la violence ? C'est précisément ce qui s'est passé sous les grands régimes totalitaires du vingtième siècle. Il s'agissait d'une violence sans haine, planifiée par des fonctionnaires paisibles. On peut alors parler d'une professionnalisation de la violence, reposant sur tout un appareil de la violence, la mise en place de procédures systématiques de torture et d'extermination utilisant les derniers apports des technologies du comportement. On forme ce qu'on pourrait nommer des ingénieurs de la violence « raisonnable ». Sous le régime nazi de Hitler sont mis en place des complexes militaro-industriels dominés par les « faucons » : industriels, officiers-généraux, technocrates, ingénieurs, scientifiques. Dès la fin du dix-neuvième siècle, la course aux armements prend une ampleur sans précédent dans l'Empire allemand. Elle est encadrée par une rationalisation bureaucratique orientée par un souci de rentabilité. La rentabilité se calcule par le rapport entre argent investi et le nombre de cadavres. Dans les camps de concentration hitlériens, on récupère les biens, vêtements, bijoux des déportés, prothèses dentaires, cheveux, graisses et cendres (pour faire des engrais). Dans ces entreprises-camps que sont les Firmenlager, on calcule le prix d'entretien du travailleur à la journée, de sa location à la SS, de sa durée de vie moyenne au travail, jusqu'au taux d'amortissement de son costume. Les génocides qui ont accompagné tous les régimes totalitaires, dont la forme la plus extrême fut le génocide des Juifs par les nazis durant la seconde guerre mondiale, furent des entreprises de destruction délibérée, programmée, systématique, par tous les moyens rationnels possibles, par des méthodes industrielles, d'une communauté entière qualifiée d'inférieure, de sous-humanité. Lors de la Conférence de Wansee le 20 janvier 1942 est prise la décision de recours à la « solution finale de

la question juive », soit l'extermination totale des Juifs d'Europe, 11 millions de personnes. On commence par les ghettos, puis les déportations vers les camps de la mort, puis en fin de compte les chambres à gaz et les fours crématoires. Il s'agit d'une entreprise de dégradation, d'avilissement, de dislocation et finalement d'annihilation de l'être humain. On retrouve cette logique industrielle et froide d'extermination systématique dans le système concentrationnaire du Goulag soviétique dont on témoigné en particulier Chalimov, dans Les récits de Kolyma et Alexandre Soljénitsyne dans L'archipel du Goulag.

En définitive, les limites de l'humain ne sont ni entièrement déterminées par l'homme, ni totalement indépendantes de lui. La biologie impose d'abord certaines conditions objectives, mais leur interprétation et la définition même de ce qui constitue l'humain restent en partie construites par les hommes. De même, l'être humain possède une remarquable capacité à repousser ses limites physiques, techniques et intellectuelles grâce à la culture, à la raison et à la technique. Mais cette puissance révèle aussi de nouvelles limites : l'homme ne maîtrise pas toujours les conséquences de ce qu'il produit et peut mettre son intelligence au service de la violence et de la destruction. Ainsi, si l'homme peut déplacer indéfiniment les frontières de ses capacités, il ne peut pour autant se donner une maîtrise absolue de sa propre condition. Les limites de l'humain apparaissent donc comme le résultat d'une tension permanente entre ce que l'homme reçoit, ce qu'il peut transformer et les responsabilités qu'implique cette puissance de transformation.