



HAL
open science

La cathédrale incertaine

Dynamiques Européennes Umr 7367, Patrick Schmoll

► **To cite this version:**

Dynamiques Européennes Umr 7367, Patrick Schmoll. La cathédrale incertaine. Revue des Sciences sociales, 2003, Recueil en hommage à Freddy Raphaël, 31, pp.226-235. hal-01299871

HAL Id: hal-01299871

<https://hal.science/hal-01299871>

Submitted on 8 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La Cathédrale incertaine

Un problème classique d'ontologie revisité par
les nouvelles technologies

La définition de l'humain à l'épreuve des limites

Les travaux de Freddy Raphaël manifestent une préoccupation constante : celle de la résistance des idées à l'épreuve des limites. Comment se comportent les hommes, et plus précisément que devient leur humanité, quand ils sont confrontés à des situations extrêmes comme l'oppression totalitaire, la guerre, la mort ? Comment s'arrangent-ils avec la mémoire ou l'oubli du traumatisme, de l'horreur, ou de Dieu, en un mot : de l'irreprésentable ? De là son intérêt pour des domaines de recherche en apparence très divers, mais qui ont en commun de se prêter à cette étude aux limites. On y retrouvera les thèmes les plus centraux de l'anthropologie sociale : le rôle de la mémoire dans la construction de l'identité, la question du sacré, du sentiment religieux, celle des fondements et des effets de la subjectivité, de cette frontière infranchissable entre le soi et l'autre, inscrite par ailleurs dans le corps. Ses études dans des domaines plus particuliers, sur le judaïs-

me alsacien, sur la frontière et les régions frontalières, sur la discrimination, parfois moins empreintes de gravité comme celles sur l'hospitalité ou sur l'humour, laissent pourtant deviner un même fil rouge quand on se rend compte qu'elles portent sur des terrains et des situations qui scénarisent le rapport à la souffrance et à la mort, la différence, l'altérité, le statut du corps et du sujet.

Sans doute faut-il y voir une écriture hantée par la Shoah, cette expression d'une inhumanité dont seuls les hommes sont capables, emblématique donc de ce paradoxe que l'inhumain pourrait n'être qu'une forme extrême de l'humain, quand il est mis à l'épreuve de ses limites. Parce que les guerres et les massacres du 20^{ème} siècle ont été le produit de cette même civilisation qui se réclame de la raison et d'idéaux de justice, de liberté et de démocratie, des événements plus actuels, plus quotidiens, qui pour d'autres peuvent passer pour marginaux, comme les faits d'incivilité¹, sont pour Freddy Raphaël des signes, qu'il ne faut pas méconnaître, que la barbarie en nous ne fait que sommeiller. Le travail de mémoire est alors un devoir du chercheur².

Mais cette recherche aux limites ne saurait être réduite à une préoccupation qui lui serait personnelle, liée à son parcours. Elle est aussi une méthode qui a une pertinence scientifique en soi. Elle permet, au plan strictement formel, de mettre à l'épreuve la cohérence interne d'un système conceptuel. Les mathématiciens étudient ainsi l'évolution d'une fonction quand elle tend vers certaines bornes et vers l'infini, car le comportement de la fonction à ces endroits particuliers permet de la caractériser dans son entier, de dessiner par exemple son graphe pour en avoir une représentation visuelle d'ensemble. De même, étudier les hommes dans des situations limites permet de voir vers quoi ils tendent, de discerner ce qui reste humain en eux quand ils sont confrontés à l'extrême, et par conséquent de mieux définir le noyau irrédicible de cette humanité. L'épreuve des limites permet de vérifier si nos conceptions scientifiques et morales de l'humain tiennent la route jusqu'au bout.

Il y a un domaine des confins que Freddy Raphaël n'a pourtant pas encore exploré, c'est celui des nouvelles technologies. C'est un peu pour l'encourager à s'acheter un ordinateur et à ouvrir enfin une boîte aux lettres électronique pour communiquer avec nous, que nous nous proposons ici de lui montrer qu'il n'y perdrait pas son âme... à condition, certes, de revenir sur ce qu'on entend par 'âme' de nos jours.

Les développements, ces dernières années, des biotechnologies et des technologies de l'information et de la communication interrogent en effet directement nos représentations de l'humain, en tous cas les catégories classiquement héritées du christianisme romain, de l'humanisme et du cartésianisme, distinguant entre l'âme et le corps, l'esprit et la matière, la raison et l'émotion, et qui conditionnent encore largement les cadres de pensée de nos sociétés modernes, qui se veulent rationnelles et démocratiques. L'intervention de l'humain sur son propre corps, dont il peut désormais transformer la forme et les fonctions, jusque dans la réécriture du schéma génétique qui le définit en tant qu'espèce, ainsi que l'hybridation de plus en plus étroite entre l'homme et la machine, ouvrent des perspectives à la

fois passionnantes et inquiétantes : en se traitant lui-même comme un possible produit de ses instrumentations, dans un contexte de mondialisation où tout produit est susceptible de devenir marchandise, l'homme ne court-il pas le risque, pour reprendre la formule de Simone Weil, citée par J. M. Truong en exergue de son livre (2001), de devenir, non seulement une chose pour d'autres que lui, mais pire encore, « la chose de choses inertes » ?

C'est au moyen de la fiction que nous traiterons ici de la manière dont les nouvelles technologies interrogent la continuité de l'identité humaine. Et pour ce faire, nous proposons précisément de soumettre nos modèles de l'humain à l'épreuve d'une simulation de leurs limites, telles que permettent de l'envisager les nouvelles technologies. La littérature de fiction sera ici mise à contribution, d'une part parce qu'elle commence à être rattrapée par la réalité, d'autre part parce qu'elle a fonctionné depuis Jules Verne comme réservoir d'idées où les scientifiques et les ingénieurs ont puisé les représentations de ce à quoi ils parviennent aujourd'hui : la fiction et la réalité, dans ce domaine, s'inspirent mutuellement. La fiction scientifique se présente donc pour nous comme une manière de faire fonctionner un modèle (une représentation de l'humain et de la société sous hypothèse de réalisation de telle ou telle découverte scientifique) en simulant toutes ses possibles incidences dans un récit qui le scénarise, c'est-à-dire qui imagine les réactions des humains à l'intérieur de ce modèle, telles qu'elles restent plausibles pour le lecteur humain du récit.

Les philosophes de l'âge classique ne faisaient pas autrement en utilisant des paraboles et autres exemples fictifs. Et d'ailleurs, pour éviter de nous disperser sur un sujet aussi vaste (les perspectives ouvertes par les progrès techno-scientifiques ont nourri l'imagination des auteurs sur les thèmes les plus divers), nous partons d'un apologue classique qui scénarise le problème de la constance de l'identité à travers le changement : il s'agit du « bateau de Thésée », bien connu des philosophes qui travaillent sur les questions d'ontologie, depuis les sophistes grecs, en passant par Leibniz, et jusqu'à nos jours³. On nous pardon-

nera de nous amuser ici à en renouveler le genre, profitant de cet hommage rendu à un Alsacien émérite pour présenter ce récit sous une forme différente, disons, culturellement plus évocatrice⁴. L'apologue, qui met en scène notre chère cathédrale de Strasbourg, pourrait de la sorte également interpeller les travaux de Freddy Raphaël sur les monuments et lieux de mémoire, ainsi que sur la démarche muséographique, qui sont d'autres cordes encore qu'il a à son arc...

La cathédrale paradoxale

Premier épisode – La cathédrale de Strasbourg a près de mille ans. L'évêque Werner de Habsbourg en posa la première pierre en 1015 et dès la fin de sa construction elle dut faire l'objet de travaux d'entretiens et de réparation continus qui se poursuivent aujourd'hui. L'Œuvre Notre-Dame, mentionnée pour la première fois en 1243, est la plus ancienne entreprise de Strasbourg, et probablement l'une des plus anciennes d'Europe : elle a pour mission d'organiser les interventions des corps de métiers qui œuvrent sur le chantier et de collecter les fonds nécessaires pour la poursuite de l'ouvrage. Son statut juridique, qui la place dès le 14^{ème} siècle sous l'autorité du magistrat de la ville, en concertation avec l'Église, s'est maintenu pendant plus de 600 ans, aux compromis près avec l'État français, et ce jusque dans le nombre de ses ouvriers et employés, qui est constamment le même depuis le moyen-âge.

La pierre de l'édifice, le fameux grès des Vosges qui lui donne sa couleur, est très sensible à l'humidité, au vent, aux intempéries, et depuis quelques décennies à la pollution. Il faut donc remplacer régulièrement les pierres de taille de la construction par des blocs neufs, découpés aux mêmes dimensions, qui viennent prendre la place exacte de leurs prédécesseurs endommagés. Ce travail est ininterrompu et la cathédrale est en fait constamment défigurée par des échafaudages, qui se déplacent avec le temps pour en faire le tour, au fur et à mesure que les travaux attaquent un autre pan de l'édifice, et finir au bout de

La cathédrale mutante

Deuxième épisode – La métaphore de la cathédrale correspondant peu ou prou à un début de réalisation effective dont les Alsaciens doivent bien s'arranger, chacun admet généralement que, nonobstant ces rénovations, c'est bien toujours la cathédrale authentique qui trône au milieu de Strasbourg. Par analogie, l'Œuvre Notre-Dame est bien toujours la même organisation, bien que plusieurs générations de compagnons y aient travaillé et aient disparu depuis. Qu'en serait-il cependant, si des motifs incontrournables liés à la fragilité du grès obligeait l'Œuvre, tout en continuant à respecter les plans d'origine et les manières de faire d'autrefois, à utiliser une pierre différente, plus résistante ? Face à un édifice ayant exactement la même forme et le même plan, mais en granite ou en marbre, et a fortiori si la pierre n'est pas rose, serions-nous toujours en présence de la cathédrale authentique ? Au début, les pierres rapportées feraient taches en façade, mais on pourrait considérer que c'est bien toujours la cathédrale de Strasbourg, en quelque sorte rapiécée. La logique voudrait qu'au final cet édifice, entièrement de marbre blanc, par exemple, soit également à considérer comme étant la même cathédrale, car si on estimait qu'elle ne l'était plus, le raisonnement ne permettrait pas de dire à partir de quel moment elle aurait cessé de l'être, à partir de quel taux de remplacement de son substrat l'identité aurait basculé.

L'hypothèse n'est pas entièrement de fiction, puisque, d'ores et déjà, on utilise pour les travaux, certes un grès rose comme la pierre d'origine, mais d'une variété différente, plus résistante, et les projets de traitement futur de la pierre n'excluent pas des procédés qui n'ont rien à voir avec les manières de faire d'autrefois. Par ailleurs, dans notre apologue, nous faisons comme si la cathédrale avait été construite d'une traite, pour n'être ensuite l'objet que d'entretiens et de réparations sur un bâti dont le plan aurait été arrêté à un moment donné et serait resté intangible depuis. Or, on sait que le bâtiment primitif, auquel on fait référence quand on parle de la fondation de la cathédrale par Werner de

quelques décennies par revenir au point de départ, où le travail doit être recommencé. Même les sculptures : statues, gargouilles, motifs décoratifs sont remplacées. Elles sont certes façonnées à l'identique elles aussi, jusque dans les manières de faire qui restent respectueusement celles du moyen-âge, mais ce sont des copies. Les originaux sont exposés au Musée de l'Œuvre et dans d'autres endroits comme les Ponts Couverts.

On peut donc très bien imaginer une fiction dans laquelle, à force de remplacer les parties de la cathédrale, élément par élément, on finit par obtenir un édifice dont plus aucune pierre n'est originale. La question posée par l'apologue est là : s'agit-il encore bien de la cathédrale de Strasbourg ?

L'exemple, qui évoque aussi celui de la rivière dans l'eau de laquelle on ne se baigne jamais deux fois, sert de métaphore ontologique pour rendre compte du problème de la continuité de l'identité à travers le changement. Les philosophes de l'âge classique pensaient essentiellement à la question de la permanence de l'être dans un corps qui vieillit et se transforme, et à un niveau plus abstrait, à la permanence de la conscience que nous avons de nous-mêmes alors que les contenus de notre pensée évoluent avec le temps : si nous nous retournons sur ce que nous étions à l'époque de notre jeunesse, nous avons parfois du mal à nous reconnaître dans certaines de nos idées et de nos actions passées, et pourtant nous assumons que nous sommes toujours bien la même personne. On discerne d'emblée ce qui permet couramment de sortir du sophisme : l'identité est réalisée par la continuité de la forme, par la mémoire d'un plan qui maintient cette forme à travers les modifications de ses détails. Dans le cas de la cathédrale, cette mémoire est celle du plan architectural et des savoir-faire qui ont permis sa construction. Mais dans le cas de l'humain, de quel mémoire parle-t-on ?

L'évolution des connaissances en sciences du vivant focalise aujourd'hui l'attention sur la forme-corps de l'être humain, donc sur une mémoire collective, propre à l'espèce, qui fonderait la définition de ce qu'est un humain. C'est cette focalisation sur le substrat biolo-

gique qui permet de refaire fonctionner tous les sophismes de l'apologue. En effet, d'une part, nous savons maintenant que nous sommes faits de cellules qui se reproduisent et meurent constamment, de sorte qu'après quelques années, notre corps est réellement autre que ce qu'il était. Notre identité physique est donc inscrite ailleurs que dans la chair proprement dite : dans une forme, une *gestalt* qui est maintenue par un code, dans lequel la génétique, intégrant le paradigme des sciences de l'information, voit l'analogie d'un programme. D'autre part, la chirurgie de transplantation réalise aujourd'hui des greffes d'organes de plus en plus spectaculaires, sous réserve de tromper en quelque sorte le code génétique de l'hôte pour lui faire admettre que les éléments apportés ne sont pas étrangers. Si notre identité en tant qu'humain réside dans cette mémoire biologique, que devient-elle quand nous en manipulons le plan ?

Les nouvelles technologies suscitent donc une inquiétude sur notre identité, dont il faut souligner le mécanisme en quelque sorte à double détente : psychologique et social. D'une part, l'apologue interroge classiquement la permanence de l'identité *subjective* : à travers mes transformations, est-ce que je reste bien la même personne à mes propres yeux ? Et on aurait tendance à répondre spontanément : oui, ne serait-ce que parce que je suis toujours le même à me poser la question. D'autre part, il questionne la continuité de notre identité en tant qu'êtres d'appartenance à un groupe social : à travers de telles transformations, est-ce que je reste la même personne dans le regard des *autres* ? Les deux questions renvoient l'une à l'autre, et sous cet angle, les nouvelles technologies réveillent de vieux fantômes : n'avons-nous pas déjà connu historiquement des situations où des êtres humains étaient menacés jusque dans leur intégrité subjective, parce que d'autres leur déniaient leur appartenance au groupe social, voire leur appartenance à l'espèce humaine ?



Tomi Ungerer, *Stras'book – Bücherstadt*, Poster, Diogenes Verlag AG Zurich, 1994

Habsbourg, fut en grande partie détruit par un incendie quelques années plus tard. La construction, repartie sur des plans différents, s'étale sur plusieurs siècles, et intègre des styles successifs, depuis le roman du premier édifice jusqu'au gothique flamboyant de la flèche

et du portail Saint-Laurent. Des parties tardives intègrent les techniques de la renaissance et les galeries des bas-côtés sont des réalisations néo-gothiques de la fin du XVII^e siècle. Pour ainsi dire, la construction de la cathédrale est un processus continu, qui se confond par

endroit avec le processus d'entretien et de réparation.

La science-fiction est peuplée de mutants, humains à l'origine, dont les cataclysmes nucléaires, les interventions génétiques ou les conditions de vie dans d'autres environnements planétaires, ont

modifié les caractéristiques physiques au point de poser, en raison de leur différence, visible ou non (certains peuvent avoir un aspect humain mais des pouvoirs spéciaux), la question de leur humanité. Les premiers romans faisaient habituellement des mutants des êtres radicalement autres, souvent dégénérés et foncièrement malintentionnés, donc aisément repérables comme inhumains. Mais la littérature a très vite évolué sur le thème de l'ambiguïté, le mutant étant à la fois différent et semblable, et notamment capable de réflexion et de dialogue avec l'homme. On trouve souvent des récits dans lesquels le mutant, autant sinon plus humain que l'homme, miroir insupportable de ce dernier qui rejette l'ambiguïté de cette ressemblance-différence, est victime de ses campagnes d'extermination. C'est l'homme qui se révèle barbare, inhumain, éveillant les démons de son passé dans une fiction futuriste où ce qui se répète semble pour les auteurs une constante humaine : le refus de la mutation et le rejet de la différence.

L'évolution de la biologie et de la médecine nous permettent de rêver à la possibilité de remplacer nos organes usagés, soit par greffe d'organes provenant d'un autre être vivant, humain ou animal, soit par récupération d'organes cultivés à partir de clones de nous-mêmes, soit par implants associant des composants organiques et cybernétiques, soit par des prothèses et autres exosquelettes entièrement artificiels. La fiction fait donc pleinement fonctionner la question de la continuité de l'humain au cours de sa transformation. Dans la panoplie des possibles, où cesse le naturel et où commence l'artificiel ? Et dans l'intégration de l'artificiel, qui est au fond le propre de l'homme, jusqu'à quel degré de transformation peut-on pousser sans cesser d'être humain à ses propres yeux et aux yeux des autres ? Si on procédait à la transplantation progressive de mes organes, en remplaçant par exemple d'abord mon cœur par une pompe, puis successivement d'autres organes par des composants cybernétiques, et qu'enfin on rajoute des extensions informatiques à mon cerveau pour pallier à sa dégénérescence, jusqu'au point où le substrat biologique, complètement disparu, soit remplacé par un corps entièrement cybernétique, serais-je encore Patrick

Schmoll ? Intuitivement, j'aurais tendance à répondre que si j'ai encore la faculté de répondre, alors cette réponse serait oui. Mes proches penseraient-ils de même ? Leibniz dirait que c'est la progressivité de la transformation, pièces par pièces, et donc la constance de la forme, qui assure la continuité. Si on avait la possibilité d'enlever d'un seul coup la tour de la cathédrale pour la remplacer par une tour identique mais neuve, l'effet d'authenticité ne serait pas le même. Mais ce raisonnement ne nous permet pas d'échapper complètement à ses effets de paradoxe. Il revient à dire que si je suis progressivement transformé en machine, je reste humain, mais que s'il était possible, par exemple, comme l'envisagent certains gurus de la cybernétique (Breton, 1995 ; Hayles, 1999), de télécharger ma personne dans un ordinateur, alors, pour un résultat pourtant objectivement identique, je ne serais plus humain. Ou bien, autre cas de figure : si on avait la possibilité de couper ma tête et de la poser sur un plateau avant de la coller sur un autre corps, humain ou même non anthropomorphe, ou sur une machine, serait-ce toujours moi, et serait-ce (serais-je) toujours un humain ? Cette transplantation limite, qui est celle du cerveau, lieu corporel de l'identité individuelle, suscite d'ailleurs une question également classique, en forme de paradoxe : s'agit-il, en toute rigueur, d'une greffe de cerveau sur un autre corps, ou d'une greffe d'un autre corps sur un cerveau ?

Dans le registre de la fiction, *Robocop* et *L'Homme qui valait trois milliards*, scénarisent bien ce paradoxe. Si on nous remplace des organes par des composants cybernétiques, nous restons cependant humains : l'humanité de l'homme bionique ne fait absolument pas question dans la série télévisée des années 1970. Mais un androïde composé d'éléments cybernétiques auxquels on associe des éléments biologiques, y compris le cerveau d'un humain décédé, est-il un humain ou une machine ? On sait que cette interrogation sur l'humanité de Robocop est au cœur du film, lequel y répond en prenant en compte d'autres paramètres que l'aspect physique : la capacité d'aimer, de reconnaître l'autre et d'être reconnu de lui comme 'semblable', de faire des choix dans l'exerci-

ce de la violence. Cette humanité n'est pourtant jamais suffisante pour permettre la rencontre avec l'autre, et le film s'achève, fort opportunément pour Robocop, sur le décès de sa collègue humaine, ce qui permettra au cyborg de la retrouver en qualité de semblable, puisqu'elle va pouvoir être elle aussi transformée en cyborg.

La solution du paradoxe de la continuité dans le changement, on le devine, n'est pas que dans un plan, un programme interne au substrat corporel qui maintiendrait la forme d'ensemble, puisqu'on constate que cette forme, et même le programme (en l'occurrence génétique), peuvent être modifiés, alors que quelque chose de l'identité et de l'humanité demeure. Par ailleurs, nous pouvons penser que nous resterions la même personne en étant incorporé à une machine, il n'en reste pas moins que le regard de nos semblables, pour qui nous serions devenus différents, serait sans doute aussi déterminant pour situer notre humanité. Autrement dit, s'il existe la mémoire d'un plan qui assure la continuité d'une forme à l'humanité, cette mémoire ne réside pas que dans la mémoire individuelle ou dans le génome, mais également quelque part dans les relations interhumaines, c'est-à-dire en dehors du corps. De même que le 'programme' de la cathédrale est contenu dans un plan d'architecte, par ailleurs évolutif, qui n'est pas inscrit dans ses pierres...

La cathédrale hybride

Troisième épisode – Considérons un des aspects visibles et permanents de la cathédrale, sur lequel nous sommes passés rapidement au début de notre exposé parce qu'il est couramment considéré, non pas comme une partie intégrante de l'édifice, mais comme une superstructure gênante qui empêche la vision de sa beauté dans sa totalité : les échafaudages qui servent à son entretien. Ceux-ci sont un ensemble rapporté, il ne font pas partie du plan, du 'programme' de la cathédrale, en tant que tel, pourtant ils sont indispensables à sa réalisation. Structure mobile, provisoire par définition, elle est paradoxalement un provisoire qui dure, une excroissance permanente qui

se déplace, non dans le dessein de nuire à l'entité qu'ainsi elle défigure, mais bien pour répondre aux besoins de celle-ci. L'image organique qui s'impose est celle du lierre qui se développe autour de l'arbre, mais ce fonctionnement est-il celui d'un parasite, ou d'un symbiote ? Ne doit-on pas considérer que les échafaudages, et à travers eux l'Œuvre Notre-Dame dont ils manifestent le travail, cet organisme qui est né avec la cathédrale, qui vit par elle et pour elle, font corps avec elle ? Certes, ce n'est pas un corps idéal, celui qu'on aimerait voir nu et nettoyé une bonne fois pour toutes, mais justement son corps réel, un corps vivant qui à la fois garde constamment quelque chose de son identité, mais dont les frontières sont cependant floues car il fait partie d'un tout plus large, ou plutôt de plusieurs tout : la ville, la région, les institutions religieuses, etc. qu'il fait vivre et qui le font vivre.

La métaphore fait fonctionner ici les interrogations qui tournent autour des réseaux et de l'homme qu'on pourrait qualifier de 'distribué'. Dans notre vie quotidienne, nous sollicitons toujours davantage des systèmes automatisés qui intégreront demain des agents intelligents, toujours plus connectés entre eux et interagissant avec nous sur un mode de plus en plus intuitif et conversationnel : quand l'interaction homme-machine simule l'interlocution, où est la différence entre l'homme et la machine ? Le virtuel et les techniques toujours plus fines d'interfaçage entre l'humain et l'ordinateur rendent progressivement la navigation sur les réseaux aussi spontanée que nos déplacements dans la vie réelle. Le monde devient un prolongement ectopique de notre corps propre. Et en sens inverse, notre individualité, interconnectée toujours plus étroitement aux autres et aux machines, contribue à l'émergence d'un ensemble organisé, une entité multiple intelligente, dont on peut se demander si elle n'a pas déjà atteint le stade d'une forme de vie autonome, orientée en fonction d'objectifs propres qui nous échappent.

D'ores et déjà, l'homme existe à travers ses prolongements matériels, l'appareillage de ses appartenances sociales. Nous portons avec nous, et demain implantées en nous, les marques de nos réseaux : papiers d'identité, cartes de

crédit, agenda, téléphone portable (Boullier, 1999). Le fait qu'un jour une puce incorporée, un implant, puissent remplacer ces objets ne constituera pas une machinisation de l'humain plus poussée que celle que nous connaissons déjà : ce n'est pas la greffe dans le corps qui fait question, c'est le couplage intime avec l'objet, et de ce point de vue, il y a peu de différence objective entre l'implant et le téléphone portable. Or ce couplage est non seulement déjà effectif aujourd'hui, et irréversible (nous serions matériellement incapables de vivre seuls dans la nature), mais il en a toujours été ainsi : les artefacts font partie de la définition même de l'humain. L'humain existe à partir du moment où la technique lui permet de s'abstraire de ses conditions biologiques, de ne plus dépendre de sa mémoire génétique : Leroi-Gourhan (1943) soulignait déjà que l'homme avait cessé d'évoluer en tant qu'espèce vivante quand il a réalisé qu'il pouvait se développer en faisant évoluer ses outils plutôt que son organisme.

Les deux cathédrales

Dans une de ses versions retravaillées par les philosophes, le « bateau de Thésée » a une suite, qu'il nous faut également aborder dans notre fiction.

Quatrième épisode – Imaginons maintenant qu'un collectionneur, un Américain qui pourrait avoir des ancêtres alsaciens, passe derrière le travail de l'Œuvre Notre-Dame et récupère les pierres abîmées qui ont été extraites pour être remplacées⁵. À partir du moment où toutes les pierres de la cathédrale ont été remplacées à Strasbourg, notre collectionneur dispose de toutes les pièces d'origine qui lui permettent de reconstituer aux États-Unis le même édifice, dont l'aspect, certes un peu érodé, atteste *a contrario* l'ancienneté et l'authenticité. Le problème ontologique resurgit : laquelle des deux cathédrales est la cathédrale de Strasbourg ?

L'apologue exprime qu'il y a deux aspects inconciliables de l'identité. Pour les uns, comme notre collectionneur, c'est la persistance du substrat qui importe : la cathédrale située à Strasbourg est 'de moins en moins' la cathé-

drale au fur et à mesure qu'on la restaure, et c'est pourquoi il cherche à reconstituer l'original. Pour d'autres, c'est toujours la permanence d'une forme et d'une fonction à travers le temps qui importe : le fait que la cathédrale de Strasbourg ait conservé continûment la même forme fait que c'est toujours la même, un démontage complet et une reconstruction semblable en ferait un édifice différent. De ce point de vue, le bâtiment de l'Ancienne Douane, toujours à Strasbourg, reconstruit à l'identique après un incendie qui le détruisait complètement, est une copie (le statut du château du Haut-Königsbourg, reconstitué à partir d'une ruine, est par contre plus ambigu).

La cathédrale située à Strasbourg aurait sans doute pour la plupart des gens davantage d'authenticité que celle reconstituée aux États-Unis. Mais ce refus d'entrer dans le sophisme de l'apologue a tout de même pour résultat paradoxal d'attribuer à l'original (ou plutôt sa reconstitution à partir des éléments originaux) la valeur ontologique d'une copie, alors que l'édifice constitué d'éléments copiés est considéré comme authentique. Or, ce débat est renouvelé par les nouvelles technologies, notamment les technologies de l'information, qui ont introduit un trouble dans le statut de la copie : il n'y a pas informatiquement d'original d'un fichier, les copies sont des doubles strictement identiques du premier fichier, dont la date de création ne suffit plus à authentifier la présence. La fiction scientifique permet là aussi de mettre nos conceptions de l'humain à l'épreuve des limites en appliquant ce thème de la copie à la question de l'identité.

Si on peut se poser la question de mon humanité le jour où on aura transféré ma personne dans une machine, je peux néanmoins espérer que ma propre mémoire individuelle, assurant la continuité de mon 'moi' dans le transfert, me rassurerait au moins personnellement sur mon identité. Mais que dirais-je à mon tour de cette identité, si profitant d'une telle possibilité technique, on répète ce 'copier-coller' dans d'autres machines, multipliant ainsi les occurrences de Patrick Schmoll. Lequel de ces doubles sera le 'vrai' Patrick Schmoll ? Greg Egan, dans son roman

La Cité des Permutants (1994), explore la réalité virtuelle jusque dans ses conséquences extrêmes : il imagine que des informaticiens créent un univers calculé par ordinateur, dans lequel ils introduisent des copies numériques d'eux-mêmes. Les personnages du roman sont donc des simulations intelligentes dotées de conscience : les premières pages du livre sont d'ailleurs une description remarquable, dans sa plausibilité, de l'horreur, puis des tourments, qui saisissent le héros à son éveil, réalisant qu'il est une copie de son concepteur, copie dont la substance est dans les lignes d'algorithmes d'un programme informatique, et que son univers aussi bien que lui-même ne sont que des artefacts.

Les techniques de clonage posent également cette question du double et de la copie de nos jours, comme le posaient autrefois les naissances de jumeaux dans nombre de sociétés traditionnelles : l'humanité craint l'exactlyment identique à peu près autant que le trop différent, car il brouille les repères identificatoires. Cependant, des universaux culturels comme les systèmes de parenté, d'alliance, de désignation et d'appellation, permettent d'attribuer aux individus des noms et des places dans le groupe social qui les situent les uns par rapport aux autres. Ce n'est donc pas tant le processus technique de la copie qui inquiète, que l'intention qui préside à son usage. Dans le roman de Greg Egan, les personnages finissent par s'en sortir parce qu'ils arrivent à se représenter comme différents de leurs 'originaux', et d'ailleurs évoluent logiquement en suivant leur propre chemin, qui ne saurait être celui des concepteurs restés dans la réalité. De même, les inquiétudes qui portent sur le clonage humain concernent en fait plus largement l'ensemble des techniques de reproduction et de procréation artificielle, non pas par elles-mêmes, mais du fait d'un contexte qui brouille les rapports traditionnels de sexe et de filiation qui devraient garantir à ces 'produits' humains leur statut de sujet.

La cathédrale symbolique

La cathédrale n'est pas qu'un remarquable édifice de pierre. Elle a une identité qui tient à la place qu'elle occupe dans la ville et son histoire. Certes, elle a été le lieu et l'enjeu de conflits qui montrent que les hommes ne sont pas indifférents à ce qu'elle est en tant que support matériel. Elle est passée à la Réforme au 16^{ème} siècle, puis Louis XIV l'a restitué au culte catholique, et sa flèche a même été coiffée d'un bonnet phrygien à la Révolution, ce qui lui valut d'être préservée de la démolition que les révolutionnaires avaient d'abord envisagée. Les symboles ont un ancrage physique, mais ils ne sont précisément que l'aspect visible d'un ailleurs. Les institutions confessionnelles diront certainement que ce qui compte dans la cathédrale, c'est ce qui se passe à l'intérieur de ses murs, le sacré qui l'habite, le culte auquel elle est consacrée. Pour paraphraser le Christ, qui utilise d'ailleurs là une métaphore pour désigner son propre corps, le temple peut être détruit, il le rebâtera en trois jours : peu importe, au regard de cet essentiel, que la cathédrale soit en marbre ou en béton, elle restera la véritable cathédrale. Il en faut une, c'est-à-dire qu'il faut un lieu désigné, délimité, qui fonctionne comme support de quelque chose, mais l'essentiel est dans le quelque chose dont il est le support, et ce quelque chose est donc à la fois là, dans le substrat, et en dehors.

Cinquième épisode – Supposons que la cathédrale soit détruite par un bombardement ou un attentat (l'événement du 11 septembre 2001 montre que c'est malheureusement possible) au point qu'il n'en reste que des ruines irrécupérables. Son 'corps' serait certes défunt, mais peut-on envisager que son 'âme' lui survive ? L'emplacement pourrait continuer à être symboliquement le lieu du même culte... ou n'être rappelé au passant que par une simple plaque commémorative. On saisit que l'identité du lieu peut se poursuivre si la mémoire en est préservée.

Cette question de la mémoire est centrale, en tant que condition incontournable de l'identité. Le lien entre

mémoire et identité est d'ailleurs aussi un thème très ancien de la littérature de fiction. Dans un roman qui date d'une soixantaine d'années, *Le monde des A* (lire : *non-A*), Alfred E. Van Vogt nous présente le personnage de Gilbert Gosseyn, qui au début du livre vient de quitter son village de Floride pour se rendre dans la capitale et tenter sa chance auprès de la Machine des Jeux. À l'hôtel, il croise un voisin et le salue, mais celui-ci ne le reconnaît pas. Ce simple échange fait basculer son univers quotidien : il apprend qu'il n'existe aucun Gilbert Gosseyn dans le village dont il pense être originaire, et que sa femme, décédée un mois plus tôt, n'est pas morte et, qui plus est, n'a jamais été mariée. Gosseyn, trompé par les souvenirs d'une mémoire construite de toutes pièces et implantée dans son cerveau, doit entreprendre la quête de son identité, qui est en fait une interrogation non-aristotélicienne (d'où le titre du roman) sur la mémoire. Toutefois, le personnage de Van Vogt, sujet cartésien, est certes atteint d'amnésie et parasité par des souvenirs-écrans, ce qui l'oblige à utiliser le doute comme méthode, mais ce que les informaticiens appelleraient sa mémoire-système n'a pas été effacée : il reste capable de raisonnement, il parle et agit, il n'est ni un légume décérébré, ni un autiste ou un psychotique dont le lien au monde et aux autres serait problématique.

Les déboires ontologiques que nous avons fait subir à la cathédrale de Strasbourg illustrent qu'en fait différentes mémoires, et différentes conceptions de la mémoire et donc de l'identité, participent à la définition de notre humanité et s'y affrontent. Le modèle humaniste fondé sur la conscience propre d'un sujet rationnel qui définit son humanité par l'exercice autonome de sa propre pensée, ne résiste pas bien à l'épreuve des nouvelles technologies.

La crise du corps

C'est une nécessité inhérente à la pensée scientifique, depuis Descartes, de concevoir le corps comme un matériau indifférent, ontologiquement distinct de la personne dont il n'est, dans cet esprit, qu'un support. Le moment inaugural de

cette position épistémologique a été située par David Le Breton (1993) dans l'entreprise des premiers anatomistes ouvrant les cadavres. Isolé de l'homme, le corps humain est devenu l'objet d'une curiosité que rien n'a arrêté depuis, et cette mise à distance de l'humain a été l'une des conditions des résultats scientifiques et techniques dans le domaine bio-médical au cours des derniers siècles et jusqu'à présent. Mais ce cadre de pensée repose sur un fond dogmatique, dont Pierre Legendre, par exemple, montre qu'il remonte à la coupure romano-chrétienne entre l'âme et le corps, coupure qui révèle aujourd'hui ses contradictions.

D'un côté, une position technicienne consisterait à voir dans la permanence du substrat la condition de l'identité. Les nouvelles technologies mettent l'accent sur la mémoire de la forme-corps, le code génétique conçu comme l'analogie d'un programme informatique, qui est propre à chaque espèce, et que les humains ne peuvent donc indifféremment manipuler sans modifier la définition même de l'humain dans sa spécificité de vivant.

D'un autre côté, une position humaniste voit dans l'esprit, et non dans le corps, la condition de l'identité. Mais cet esprit est celui de l'individu, sujet libre et rationnel. La parabole de la cathédrale illustrerait donc que l'identité du sujet humain est maintenue par la conscience, par le sentiment intime de sa propre continuité malgré les changements, par réduction, adjonction ou ré-assemblage, dont son corps pourrait être l'objet. Mais il y a aussi des limites logiques à faire reposer une conception de l'humain sur la conscience de soi, cette certitude intuitive que nous sommes bien le même lieu de nos sensations d'hier et d'aujourd'hui. Une partie de notre mémoire individuelle échappe à la conscience, ne serait-ce que quand nous dormons, expulsant la conscience hors du lieu de la mémoire qui en garantit pourtant la continuité. La psychanalyse a montré que cette expulsion va plus loin, puisque la continuité de notre identité est assurée par une mémoire qui ne nous est jamais accessible complètement.

Le débat éthique sur les nouvelles technologies est captif de ces représentations qui distinguent le corps et l'esprit pour ensuite constater qu'ils sont che-

villés l'un à l'autre, l'un étant le temple sacré de l'autre (le choix d'un apologue basé sur la cathédrale n'était finalement peut-être pas accidentel). Confrontés aux recherches sur le génome (contrôle génétique, clonage), sur l'embryon humain, sur les formes diverses d'assistance à la procréation, sur les transplantations d'organes, les comités d'éthique butent sur les mêmes questions qu'ont rencontrées par le passé et que travaillent encore maintenant les débats sur la contraception, l'avortement et l'euthanasie. Jadis, ces mêmes questions se sont posées lorsque les premiers anatomistes ont commencé à ouvrir les cadavres. Ce sont celles qu'imposent logiquement les cadres de la pensée, dès lors qu'ils opèrent une distinction entre deux entités supposées cohabiter : à partir de quand un corps (ou une partie de corps) est-il habité par une âme humaine, et quand peut-on estimer que cette âme l'a quitté ? Aux limites du vivant, le débat porte notamment sur les débuts et les fins de vie : faute d'une représentation morale cohérente, l'avortement et l'euthanasie menacent de transgresser l'interdit du meurtre. Les représentations qui posent que l'être humain n'est 'pas encore' dans ce corps ou n'y est 'plus' s'opposent à celles qui disent qu'il est 'déjà là' ou 'encore là'. La définition actuelle de la mort clinique (arrêt de l'activité électroencéphalographique) correspond-elle à une vision scientifiquement plus précise du lieu de l'identité individuelle, ou répond-elle juste commodément à une exigence technique, notamment aux contraintes des opérations de transplantation d'organes qui doivent être prélevés sur un corps encore anatomiquement vivant ? Quel est le statut humain d'un individu rongé par une maladie de dégénérescence neurologique qui a supprimé sans retour possible toute activité cérébrale susceptible de supporter une mémoire individuelle et donc une identité ?

Contraint par ce modèle, le raisonnement éthique ne peut que s'opposer aux nouvelles technologies : d'une part, si le corps vivant sert d'indice qu'une âme l'habite dès la conception, et jusqu'à la mort, il interdit toute forme d'avortement ou d'euthanasie ; d'autre part, une âme humaine n'est pas possible sans corps, ce qui condamne toute pratique

visant à modifier la définition génétique de celui-ci, voire sa forme anatomique et plastique telle que nous en héritons à la naissance. On ne peut sortir de ces limites que par des à peu près intellectuels que les institutions religieuses, du point de vue de leur propre cohérence, ont raison de dénoncer. A contrario, le progrès scientifique et technologique, poursuivant sur sa propre lancée, avance dans le sentiment d'une transgression constante des limites de l'humain. Les chercheurs et les ingénieurs n'ont donc que l'alternative, soit de continuer à susciter dans l'imaginaire commun l'horreur du n'importe quoi, soit de retrouver une humanité de la science et de la technologie, ce qui ne peut se faire aujourd'hui que par un dépassement des conceptions qui définissent ce qui est humain.

Deux visions de l'humanité post-humaniste

L'apologue du « bateau de Thésée », que nous avons revisité dans une fiction qui met en scène la cathédrale de Strasbourg, qui depuis 1000 ans reste la même cathédrale bien que les pierres ne soient pas celles d'origine et que le plan en ait évolué, permet par un exercice de logique formelle de mettre nos conceptions de l'humain à l'épreuve des limites : les nouvelles technologies, en transformant les formes et le plan de notre corps et de nos relations sensibles aux autres, nous engagent-elles dans un processus de déshumanisation ? Le modèle humaniste prisonnier du cadre de pensée qui distingue le corps et l'esprit ne résiste effectivement pas aux paradoxes logiques auxquels le confrontent l'ingénierie génétique, les transplantations d'organes et l'hybridation entre l'homme et la machine. Or, l'anthropologie, la psychanalyse, la sociologie, ont déjà commencé à reconstruire nos conceptions de l'humain sur la base d'un double constat : 1. que la technologie fait partie intégrante de la définition de l'homme, 2. que l'humanité n'est pas une donnée naturelle mais un construit social, une représentation par-

tagée que les hommes élaborent pour se reconnaître comme 'semblables'.

1. La technologie est le propre de l'homme

L'image de la cathédrale hybride évoque l'idée que la continuité de l'entité n'est pas dans une mémoire contenue à l'intérieur des frontières de son substrat physique. Le corps humain reste humain quand il est augmenté de ses 'échafaudages' : prothèses et connexions qui l'appareillent aux réseaux auxquels il participe. Une partie de la 'nature' humaine réside dans ces extensions techniques mêmes. L'anthropologie, depuis Leroi-Gourhan, a montré que l'humain ne se définit pas dans la naturalité de son corps, mais dans les techniques qui au contraire lui permettent de s'échapper des contraintes du biologique. On ferait donc un contresens en posant comme inhumaines ou post-humaines, les tentatives de l'humain d'augmenter les capacités de son corps par des transformations et extensions, même si celles-ci combinent l'organique et le cybernétique, et ce y compris quand la technologie intervient sur la définition même de ses caractéristiques organiques, comme dans le cas de l'ingénierie génétique. Il y a seulement là une conséquence logique, poussée aux limites, d'une activité technique qui est par définition humaine depuis que l'homme taille des silex, et qui est en fait consubstantielle de l'homme. L'homme est dès le départ un être artificiel, jusque dans sa subjectivité d'ailleurs, qui émerge de sa structuration par le langage.

2. L'humanité est une représentation partagée

L'humain ne se confond cependant pas strictement avec sa technologie. Certes, la culture exprime l'effort constant de l'homme pour s'abstraire de ses contraintes biologiques. Mais si on n'en fait que le vecteur de l'adaptation par l'homme de son environnement, via ses outils, cette adaptabilité poussée à l'extrême conduit paradoxalement à l'assimilation et à l'effacement. On rejoindrait ainsi la vision désespérante proposée par J. M. Truong des conséquences de l'évolution : l'homme ayant

cessé d'évoluer en tant qu'espèce vivante à partir du moment où il a constaté qu'il pouvait faire évoluer ses outils plutôt que son organisme, ses outils évoluent à sa place, certains acquièrent les caractéristiques du vivant et deviennent des candidats à sa succession dans l'échelle de l'évolution. Déjà, entre ses machines et l'homme s'est installée une relation de domestication, au regard de laquelle l'homme fonctionne comme un cheptel (Sloterdijk, 1999).

Pour compléter et recadrer cette vision, la figure de la cathédrale symbolique nous rappelle que les échafaudages, métaphore de nos extensions techniques, ne sont là que pour permettre à des hommes de faire vivre ce lieu pour d'autres hommes, et le faisant vivre, de vivre de lui ensemble. Ses extensions techniques permettent à l'homme d'agir sur son environnement, de s'y adapter, mais une particularité de l'environnement humain, c'est qu'il est fait essentiellement d'autres hommes. L'une des craintes, d'ailleurs, sous-jacentes à la machinisation de l'homme, qu'on retrouve par exemple dans les interrogations à propos d'Internet, c'est que les machines nous isolent des autres hommes, en quoi effectivement elles nous déshumaniseraient.

Si on reprend les images de l'humain que nous livre la science fiction, le mutant, le cyborg la machine, l'ordinateur, quels que soient donc leurs substrats corporels, sont humains dès lors qu'ils sont capables de réflexion, de sentiments altruistes, et d'interlocution, ce qui leur permet de faire partager leur intériorité, autrement étrangère, aux humains qui parlent la même langue. L'humanité est essentiellement une représentation partagée (Schmoll, 2003a), que les humains construisent en même temps que leurs sociétés, qui résulte de certains invariants qu'on peut repérer (comme le langage, la nomination, l'existence de règles de filiation, l'altérité mutuelle du 'moi' et du 'toi') mais dont la définition, les manifestations peuvent évoluer avec le temps.

Cette représentation partagée, en nous définissant comme 'semblables', appartenant à une même communauté imaginée, permet de gérer la violence au sein du groupe ainsi défini, de discerner ce qui relève du meurtre, de ne pas vivre

nos relations à l'autre et aux institutions qui nous contrôlent comme si nous étions l'objet constant d'une possible prédation. C'est cette représentation partagée qui est la mémoire de l'humain, une mémoire 'externe' au corps puisqu'elle garantit notre continuité individuelle, non seulement à nos propres yeux mais dans le regard des autres. Elle explique qu'un être humain soit déjà là, d'une certaine manière dès avant sa conception, et qu'il soit encore là bien après la disparition de son substrat corporel.

Bibliographie

- Atlan H. (2002), *La science est-elle inhumaine ? Essai sur la libre nécessité*, Paris, Bayard.
- Boullier D. (1999), *L'urbanité numérique*, Paris, L'Harmattan.
- Philippe Breton (1995), *À l'image de l'homme : de Golem aux créatures virtuelles*, Paris, Seuil.
- Breton Ph., Généalogie du paradigme informationnel, *Revue des Sciences Sociales*, 2001, 28, pp. 129-136.
- Hayles K.N. (1999), *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press.
- Le Breton D. (1993), *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié.
- Le Breton D. (1999), *L'adieu au corps*, Paris, Métailié.
- Legendre P. (2001), *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard.
- Leroi-Gourhan A. (1943), *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel.
- Schmall P. (2001), Les Je on-line. La question des identités sur Internet, *Revue des Sciences Sociales*, 28, pp. 12-19.
- Schmall P. (2003a), La construction intersubjective de l'objet société, *Revue des Sciences Sociales*, 30, pp. 184-189.
- Schmall P. (2003b), L'Homme Terminal. La définition de l'humain à l'épreuve des nouvelles technologies, in A. Touati (dir.), *Aux limites de l'Humain*, Antibes, Cultures en Mouvement, pp. 85-93.
- Sloterdijk P. (1999), *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une Nuits.
- Truong J.-M. (2001), *Totalement inhumaine*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- Romans :
- Egan G. (1994), *Permutation City*. Trad. fr. (1996) La cité des permutants, Paris, Laffont (le Livre de Poche).
- Van Vogt A.E. (1945), *The World of Ā*. Trad. fr. (1953), Le monde des Ā, Paris, Gallimard.

Notes

1. Cf. le numéro qu'il a dirigé de la *Revue des Sciences Sociales*, n° 29, 2002 : « Civilité, incivilités ».
2. Cf. le numéro de cette année de la même revue, n° 30, 2003 : « Les cicatrices de la mémoire ».
3. Cf. le titre du récent ouvrage de S. Ferret (1996), *Le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Paris, Minuit.
4. Nous renvoyons ceux qui s'intéressent à la version originale de l'histoire à Plutarque (*Vie de Thésée*, XXI), qui passe pour être le premier à l'avoir rapportée. Dans son *Traité sur les délais de la justice divine*, Plutarque attribue l'invention de ce sophisme au philosophe et poète Epicharme. Il souligne que cet argument permettait de distinguer plusieurs hommes dans le même homme en raison de ce qu'il avait été successivement jeune, homme mûr, puis vieillard : on pouvait en conclure qu'un homme qui avait emprunté de l'argent dans sa jeunesse ne le devait plus à un âge ultérieur, puisqu'il n'était plus le même homme qu'à l'époque où il avait contracté l'emprunt.
5. Il faut que ce soit un Américain : il n'y a qu'eux qui aient les moyens financiers d'une telle lubie, et le fait qu'effectivement des Américains ont acheté des châteaux en Europe qu'ils ont fait démonter pierre par pierre et remonter chez eux, rend la suite de l'histoire presque plausible.